

Wat bezielt afvalligen?

Een narratieve analyse van post-christelijke identiteitsontwikkelingen naar atheïsme of holistische spiritualiteit

Leonard van 't Hul*

Summary

Social scientists have come up with contrasting ideas on how to interpret individual transitions toward post-Christian identities in contemporary Western societies. From the 1990s onward there has been a growing scientific interest in transitions towards holistic spiritualities, a trend that was complemented by an increasing emphasis on secular identities such as atheism after the turn of the millennium. A review of this growing stock of academic literature shows that the theoretical explanations of the various diagnoses are remarkably the same, emphasizing a rationalization and pluralization of (religious) meaning systems, and a growth of moral individualism. Although these notions are undeniably true, they hardly enable a differentiation between individual transitions to the complementing post-Christian identities. In this article I delve into this 'explanatory gap' by comparatively reconstructing the trajectories of post-Christian identity reshaping, while focusing on the transition to atheist disbelief and holistic spiritualities. From a series of life course interviews it appears that the strictness of one's religious milieu is a paramount factor in the process toward apostasy and embracing a new religious or secular identity later in life.

Introductie¹

Tussen 2000 en 2015 verlieten zo'n 1,6 miljoen Nederlandse christenen de kerk waarbinnen zij opgroeiden. Het Sociaal en Cultureel Planbureau rekende op basis van de kerkelijke administratie uit dat de kerken in vijftien jaar slonken van 7,6 miljoen leden naar iets minder dan 6 miljoen leden in 2015. Vooral de Rooms-Katholieke Kerk (RKK) en de Protestantse Kerken in Nederland (PKN) zagen hun schare afnemen: deze kerkgenootschappen verloren respectievelijk 24 en 13 procent van hun leden (De Hart en Van Houwelingen 2018, 36-7;

* Leonard van 't Hul is cultuursocioloog en historicus en is als kwalitatief onderzoeker werkzaam bij het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP).

Bernts en Berghuijs 2016). Deze trend is ook elders in de westerse wereld zichtbaar (Crocket en Voas 2006; Bruce 2011). Kosmin (2009) schatte dat 41 procent van de Amerikanen de religie van hun kindertijd – meestal een christelijke denominatie – op enig moment in hun leven vaarwel zeggen.

De sociologische vraag is vervolgens wat individuen bezielt om de kerken te verlaten, en waarom zij hun post-christelijke identiteit op uiteenlopende manieren ontwikkelen. Vandaag de dag bestaat er een sociaal-wetenschappelijke consensus over het antwoord op het eerste deel van deze vraag. Kerkverlating wordt veelal toegeschreven aan een combinatie van factoren, namelijk op individueel niveau aan de afnemende geloofwaardigheid van christelijke overtuigingen (i.d.z. van theologisch-empirische houdbaarheid); op organisatorisch niveau aan de afnemende legitimiteit van religieuze leiders (bijvoorbeeld vanwege machtsmisbruik); en op maatschappelijk niveau aan veranderende culturele overtuigingen (anti-autoritarisme, democratisering, individualisering) (Dobbelaere 2002; Bruce 2002).

Het tweede deel van de vraag, waarom individuen hun post-christelijke identiteit op verschillende manieren vormgeven, kent echter uitvoerig debat. Die vraag staat centraal in dit artikel. Lange tijd werd deze vraag uitsluitend theoretisch verondersteld. Auteurs als Peter Berger opperden in navolging van Max Weber dat kerkverlating individuen in een nihilistische, ‘mentale dakloosheid’ zou storten (Berger, Berger en Kellner 1973). In deze lezing is de post-christelijke identiteit een eenduidige, negatieve identiteit: ze wordt gedefinieerd door wat ze *niet* is. Deze beperkte theoretische interpretatie is door empirisch onderzoek gecorrigeerd: er zijn allerlei vormen van betekenisgeving en zelfs religiositeit onder kerkverlaters (cf. Hijmans 1994; Cimino en Smith 2007; LeDrew 2013; Wilkins-Laflamme 2015).

Onderzoekers laten zien dat er een grote variëteit is aan post-christelijke identiteiten. Zo variëren individuen in de mate waarin ze religieuze denkbeelden afwijzen (atheïsme), bevragen (agnosticisme), of op nieuwe manieren omarmen (spiritualiteit) (Le Poidevin 2003; Rosenkranz 2007; Heelas en Woodhead 2005). Ook de mate waarin de kerkverlaters last hebben van existentiële angsten wordt inmiddels bevraagd. Volgens de Britse socioloog Steve Bruce hebben de ‘*religious nones*’ domweg geen interesse meer in religieuze vraagstukken (Bruce 2002). Anderen veronderstellen dat deze groep *ad hoc* zingevingsartikelen bij elkaar sprokkelt (Herbert en Bullock 2020). Meer recent opperen onderzoekers juist dat mensen steeds vaker ‘meervoudige religieuze bindingen’ aangaan, voorbij traditionele lidmaatschappen van religieuze gemeenschappen (Berghuijs et al. 2018).

De post-christelijke opties zijn legio, zoveel is duidelijk. Dat geldt ook voor de verklaringen voor de uiteenlopende trajecten waarin individuen hun levensbeschouwelijke identiteit opnieuw vormgeven. Een systematische vergelijking van eerdere studies leert echter dat onderzoekers, bewust of onbewust, dezelfde factoren aanhalen om verschillende trajecten te verklaren. Factoren als 'onvrede met het christendom', 'anti-autoritarisme', 'wetenschappelijke rationaliteit' en 'moreel individualisme' keren zowel terug in verklaringen voor de ontwikkeling richting seculier ongelof (*'disbelief'*) (Bruce 2002; LeDrew 2013; Smith 2011; Streib en Klein 2013) als voor het traject richting de New Age/holistische spiritualiteit (*'revitalization'*) (Heelas 1996; Heelas en Woodhead 2005; Houtman en Mascini 2002). Dat betekent niet dat de verklaringen niet kloppen, maar het is wel een indicator dat er naast deze nog andere mechanismen achter specifieke trajecten moeten zitten.

In dit artikel ga ik op zoek naar de mechanismen die de verschillen tussen post-christelijke identiteitsvorming helpen begrijpen. Dat doe ik op basis van levensloopinterviews met 16 individuen van uiteenlopende sociaaleconomische achtergrond, uit verschillende delen van Nederland. Om trajecten te kunnen vergelijken selecteerde ik individuen die een ontwikkeling hebben doorgemaakt richting ofwel atheïsme, ofwel holistische spiritualiteit vanuit een christelijke opvoeding. Hoewel dit 'slechts' twee mogelijke trajecten zijn, lenen ze zich door hun duidelijke inhoudelijke tegenstellingen goed voor het explorerende doel van dit artikel. Atheïsme, aan de ene kant, is zeer uitgesproken in zijn afwijzing van het christendom en elke andere vorm van metafysisch bestaan (Philipse 2004). Deze vorm van levensbeschouwing komt het dichtst in de buurt van het ideaaltype van post-christelijke identiteit als afwijzing van de christelijke leer (Le Poidevin 1996). Het atheïsme stelt *grosso modo* dat waarheidsclaims met logica, empirisch bewijs en wetenschappelijke, rationele argumenten ondersteund moeten worden (Philipse 2004, 52; Le Poidevin 1996). Holistische spiritualiteit, aan de andere kant, wordt gezien als het bewijs dat religie niet verdwijnt maar in nieuwe vormen blijft bestaan (Campbell 2007; Luckmann 1990; Heelas en Woodhead 2005). Holistische spiritualiteit laat zich niet eenvoudig vangen in een definitie. Wat de verschillende varianten gemeen hebben is echter de overtuiging dat de dominante samenleving mensen in rollen dwingt die hen vervreemden van hun authentieke, goddelijke zelf. Om zichzelf te (her)vinden en te leven volgens de eigen behoeften is introspectie in de diepere lagen van het bewustzijn nodig. Om dat te kunnen doen putten holistisch spirituelen uit onder meer oosterse tradities (boeddhisme, Tao), Jungiaanse psychologie, Westers Esoterisme en het moderne paganisme (Heelas 1996, 29; Van 't Hul 2009). Meer dan binnen

het atheïsme staan in spirituele identiteiten ervaringen en gevoelens centraal als toetssteen van waarheidsvinding. Kortom: als er verschillende mechanismen achter trajecten van levensbeschouwelijke identiteitsontwikkeling zitten, dan zou het in deze oppositionele trajecten zichtbaar moeten worden.

In het hiernavolgende zet ik eerst uiteen wat de dominante verklaringen voor post-christelijke identiteitsontwikkeling zijn. Ik betoog dat deze te weinig precies zijn en dat een goed begrip van uiteenlopende transities verlangt dat we aandacht moeten hebben voor de interpretatie die kerkverlaters zélf creëren van hun religieuze transities – het is er zelden één – en het zelf-legitimerende verhaal dat ze vervolgens vertellen. Door een narratieve benadering toe te passen ben ik in staat mechanismen achter uiteenlopende trajecten van post-christelijke identiteitsontwikkeling te onderscheiden. Uit mijn empirisch materiaal wordt duidelijk dat afvalligheid voor atheïsten een heel andere emotionele waarde heeft dan voor holistisch spirituelen. Dit heeft alles te maken met de manier waarop het christelijk geloof werd beleden binnen het gezin en de sociale omgeving. Een striktere geloofsbeleving blijkt een stuwende rol voor een post-christelijke transitie richting atheïsme, terwijl een meer liberale geloofspraktijk binnen het gezin de kans op een post-christelijke transitie richting holistische spiritualiteit waarschijnlijker maakt.

Trajecten van post-christelijke identiteiten

Zoals ik hierboven aangaf komt dit onderzoek voort uit een opmerkelijke lacune in de dominante academische verklaringen voor de manier waarop individuen gedurende hun levensloop hun post-christelijke identiteit vormgeven. Die verklaringen hangen van oudsher sterk samen met verklaringen waarom zij in de eerste plaats hun christelijke overtuiging vaarwel zegden. Binnen de klassieke secularisatiethese werd het onderscheid tussen de twee vragen namelijk niet gemaakt: ontkerkelijking werd gelijkgesteld aan ongelof. De verklaring voor ontkerkelijking leunde op enkele in elkaar grijpende, verklarende mechanismen, namelijk de *rationalisering*, *individualisering* en *pluralisering* van westerse samenlevingen. Rationalisering is het zogenoemde proces waarbij samenlevingen complexer worden (functioneel differentiëren) en een cumulatieve ontwikkeling van wetenschappelijke kennis en technologische vooruitgang kennen. Die ontwikkeling leidt tot afnemende geloofwaardigheid van religieuze denkbeelden. Vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw kwamen door een toegenomen geografische mobiliteit, urbanisatie en de ontwikkeling van de massamedia steeds meer mensen in

aanraking met wetenschappelijke kennis, alsook met de grote diversiteit aan culturele perspectieven vanuit de hele wereld (Campbell 2007). Deze pluralisering van het culturele en religieuze landschap beïnvloedden de culturele beelden van individuen over zichzelf en over de religieuze gemeenschappen waartoe zij behoorden (Giddens 1991). Vooral culturele idealen vanuit de zogenaamde tegencultuur droegen bij aan de individualisering: culturele waarden als zelfontwikkeling, zelfbeschikking en anti-autoritarisme zorgden ervoor dat individuen autonomie verlangden ten opzichte van seculiere en religieuze autoriteiten (Houtman en Mascini 2002). Door de rationalisering, individualisering en pluralisering van de samenleving ontstond een plausibiliteitsprobleem voor christenen: christelijke waarheidsclaims werden wetenschappelijk ondermijnd door wetenschappelijke inzichten, christelijke autoriteiten verloren hun 'integrerende kracht' en de aanwezigheid van conflicterende zingevingssystemen zorgde ervoor dat christelijke normen en waarden op hun houdbaarheid werden bevraagd (Berger 1967, 166-67; Bruce 2002, 233; Houtman en Mascini 2002; Branas-Garza et al. 2013).

Zoals eerder opgemerkt worden deze verklarende mechanismen niet alleen voor het traject naar religieus ongeloof gehanteerd, maar keren ze ook terug in de verklaringen voor individuele ontwikkelingen richting spirituele zingevingvormen (Luckmann 1967, 95; Heelas en Woodhead 2005). In de woorden van James Beckford: 'pluralism does not preclude the possibility that a new form of religion might replace [Christianity]' (Beckford 2003, 85). De aanwezigheid van een diversiteit aan overtuigingen en waarden problematiseert misschien de objectieve waarheidsclaims van religie, maar dat hoeft voor individuen helemaal geen probleem te zijn. Zeker niet wanneer zij het bestaan van één objectieve Waarheid ontkennen en zich richten op hun *eigen* subjectieve waarheid (Bellah 1971, 43). Op deze manier kan zelfs wetenschappelijke kennis van zingeving worden voorzien (Campbell 2007; Stolov 2008), of in diskrediet worden gebracht door erop te wijzen dat de wetenschappelijke methode ook 'maar' bedacht is door mensen en in feite een armoedige, destructieve kracht is. Ook individualisering leidt niet persé tot ongeloof. Sterker nog, juist het individualistische ethos is een van de belangrijkste aantrekkingskrachten van holistische spiritualiteit (Heelas 1996, 62; Heelas en Woodhead 2005, 120, 124; Houtman en Mascini 2002; Van Otterloo, Aupers en Houtman 2012). Dat rationalisering, individualisering en pluralisering drijvende krachten zijn achter processen van post-christelijke identiteitsontwikkelingen is ongetwijfeld waar, maar het is ook duidelijk dat het containerbegrippen zijn die te globaal zijn om aandacht te kunnen schenken aan de mechanismen binnen specifieke, individuele

ontwikkelingstrajecten. Om de trajecten van transitie – in dit geval vanuit een christelijke naar een post-christelijke identiteit – te begrijpen is het noodzakelijk om meer dan alleen de religieuze denkbeelden zelf te bestuderen.

Een andere klassieke school van godsdienstsociologisch onderzoek beziet het vraagstuk van religieuze transitie vanuit interacties tussen vraag (individueen) en aanbod (religieuze tradities) (Sherkat en Wilson 1995; Loveland 2003). De mechanismen die binnen deze *religious marketplace*-literatuur worden onderscheiden laten zich groeperen in *push*- en *pull*factoren gericht op de organisatorische eigenschappen en leerstellingen van religieuze gemeenschappen. Vooral doctrinaire strengheid, organisatorische openheid, alsook het charisma en de morele standaarden van religieuze leiders zijn belangrijke redenen voor individuen om zich af te keren van of zich juist aangetrokken te voelen tot een bepaalde religieuze gemeenschap (zie voor een uitgebreid overzicht: Isibor en Odia 2021). Daarnaast zijn demografische kenmerken en sociale banden belangrijke factoren in het proces van religieuze transitie: vooral jonge mensen, mannen, hoger opgeleiden, en ongehuwde individuen zijn geneigd zich af te keren van de religie van hun jeugd, om vervolgens een vorm van seculier ongeloof te omarmen (Roof 1978, 43-44; Hunsberger en Brown 1984; Branas-Garza et al. 2013). Tegelijkertijd lijken vrouwen, ongehuwden, en hoger opgeleide mensen juist vaker geneigd een nieuwe religieuze of spirituele identiteit te omarmen (Trzebiatowska en Bruce 2012; 2013; Woodhead 2001).

Een causaal verband en *push*- en *pull*factoren maken patronen van religieuze transitie inzichtelijk, maar bieden geen inzicht in motieven. De laatste jaren maakt een discursieve benadering voor het proces van transitie dan ook opgang, om de mechanismen achter die factoren te begrijpen. In deze benadering is de religieuze transitie eerder een 'traject' of 'carrière' waarbij individuen doorlopend op zoek zijn naar een coherent, betekenisvol leven (Stromberg 2020, 327; Gooren 2010; Larsson 2017). Zo stelt Stromberg in zijn literatuurreview dat het beeld van religieuze transitie als plotselinge gebeurtenissen moet worden bijgesteld: uit de narratieve benadering wordt juist duidelijk dat religieuze transitie een langdurig, geleidelijk proces zijn waarvan het beginpunt niet altijd duidelijk is en het eindpunt slechts voorlopig (Stromberg 2020; Shaffir 1997, 12-14). Bovendien wordt de interpretatie van een individuele transitie en het bijbehorende narratief van conversie sterk gevormd door de religieuze identiteit waartoe individuen zich aangetrokken voelen. Zo kent het neopaganisme en wicca een dominant narratief van 'thuiskomen' (Van 't Hul 2009; Anczyk en Vencálek 2013; Johnston 2013; Straton 2020), terwijl individuen die zich tot de Jehova's getuigen aangetrokken voelen hun conversie

interpreteren als een intellectueel leerproces van waarheidsvinding en verlichting (Jindra 2006, 5; Beckford 1978, 251).²

De notie dat een bekering geen plotselinge breuk is, maar veeleer een langdurig traject van transitie staat ook centraal in meer godsdienstpsychologisch en symbolisch-interactionistisch onderzoek naar conversie. Dit type onderzoek is biografisch van aard en interpreteert identiteitstransitie als een proces van geleidelijke rolverandering. Door het transitieproces analytisch in verschillende fases op te delen is het mogelijk grip te krijgen in de mechanismen van verandering en continuïteit. Helen Ebaugh (1988) onderscheidt bijvoorbeeld vier fasen van transformatie, namelijk een eerste fase van twijfelen (*'doubting'*), een tweede fase van zoeken (*'seeking alternatives'*), een derde fase waarin een keuze moet worden gemaakt (*'turning point'*), en een vierde fase waarin het individu een nieuwe identiteit formuleert en presenteert (*'creating an exit role'*) (Ebaugh 1988, 182-84). Verschillende onderzoekers hebben deze biografische benadering toegepast op, en uitgebreid aan de hand van specifieke identiteitstransities. Zo muntte antropologe Tanya Luhrmann (1991) de term 'interpretive drift' om het graduele proces waarin 'rationele' individuen gaan geloven in het bestaan van magie te kunnen begrijpen. Cultuursocioloog Stef Aupers opperde de term 'esoterische carrière' om te duiden hoe individuen 'door toe-eigening en internalisering van het esoterische 'taalspel' hun 'heden en verleden' herschrijven (Aupers 2005, 52).

De sleutel tot begrip van post-christelijke identiteitsvorming ligt, kortom, in de poging te begrijpen hoe individuen zichzelf en hun levensloop (her) interpreteren en daarover een verhaal vertellen. Het is deze benadering die centraal staat in dit artikel.

Onderzoeksmethode

Om de mechanismen achter specifieke post-christelijke trajecten te vangen maak ik gebruik van een narratieve benadering en levensloopinterviews. De interviews kennen een lage mate van structurering om zoveel mogelijk het verhaal dat mensen over zichzelf vertellen te vangen (Schütze 1983; Thompson 1998; Leydesdorff 2021). Geïnterviewden werd gevraagd om te vertellen over zingeving (of het gebrek daaraan) gedurende hun levensloop. Mijn rol was om te luisteren, af en toe om verduidelijking te vragen, en om geïnterviewden te laten uitweiden over bepaalde fasen van hun leven wanneer dat van belang leek.

De levensloopinterviews leveren niet zozeer ‘historische feiten’ op, maar wel inzicht in hoe individuen vanuit het heden betekenis geven aan hun verleden. Dat levert een zekere *interpretation bias* op. Zo zullen geïnterviewden geneigd zijn om zichzelf en hun verleden te rechtvaardigen ten aanzien van de toehoorder. Ook zullen geïnterviewden mogelijk bepaalde facetten van hun zingevingstransitie benadrukken ten koste van andere, bijvoorbeeld vanwege de selectiviteit van het geheugen, of de wens een ‘nuttig’ verhaal te vertellen aan de toehoorder (Leydesdorff 2021; Van Rooden 2004). Bovendien zijn interpretaties over de eigen levensloop niet statisch, maar worden gedurende de levensloop geherinterpreteerd (Jansma 2006; Billette 1976). Hoewel deze bedenkingen terecht zijn, vormen levensloopinterviews de meest bruikbare methode van onderzoek. Ten eerste is het de enige manier waarop we de levensloop van individuen in haar geheel kunnen benaderen. Ten tweede kunnen we de zwakte van levensloopinterviews als voordeel zien: als we ons bewust zijn van de neiging tot zelflegitimering en van de nadruk van mensen op bepaalde levensfasen, dan wordt het mogelijk om variatie en overeenkomsten op juist dat vlak te vergelijken. Zo is het mogelijk dat individuen die hun post-christelijke identiteit richting spiritualiteit hebben ontwikkeld op een andere manier over hun christelijke socialisatie praten dan individuen die juist het atheïsme hebben omarmd. Bovendien is het goed mogelijk dat zij andere contextuele dynamieken naar voren halen in hun interpretatie van de eigen transitie.

De geïnterviewden moesten aan drie criteria voldoen. De eerste eis was dat er sprake moest zijn geweest van minstens één religieuze transitie gedurende de levensloop van een geïnterviewde. Daarbij was het noodzakelijk dat geïnterviewden een christelijke opvoeding hadden genoten, maar deze vervolgens op een welbepaald moment tijdens hun levensloop vaarwel hadden gezegd. Om post-christelijke trajecten te kunnen vergelijken verlangde ik vervolgens dat zij op het moment van het interview ofwel het atheïsme, ofwel een vorm van holistische spiritualiteit hadden omarmd. De tweede eis was het geboortecohort van de deelnemers: ik interviewde uitsluitend personen geboren in het cohort 1940-1950 en 1950-1960. Dat betekent dat geïnterviewden allemaal tieners waren, of ten hoogste jong-adolescenten, tijdens de jaren zestig en zeventig. Dat is van belang omdat deze periode wordt gezien als de hoogtijdagen van de culturele en maatschappelijke veranderingen (Campbell 2007; Heelas 1996; Righart 1995). Door een eenduidig leeftijdscohort aan te houden kunnen we veronderstellen dat de geïnterviewden opgroeiden binnen dezelfde historische context en werden blootgesteld aan dezelfde maatschappelijke en culturele veranderingen. De derde vereiste, ten slotte, is dat alle

geïnterviewden gedurende de langste tijd van hun leven in Nederland woonden. Ook hier geldt dat ik verlangde dat mensen opgroeiden binnen dezelfde maatschappelijke context en daarmee in aanraking konden komen met dezelfde culturele normen en dezelfde religieuze variatie.

De geïnterviewden werden bereikt via informele kanalen en online discussieplatforms. Om een zo divers mogelijke groep mensen te interviewen maakte ik geen gebruik van de zogenaamde ‘sneeuwbalmethode’, maar van ‘zwakke banden’ van professionele en vriendschappelijke contacten uit mijn eigen professionele netwerk. Daarnaast plaatste ik een oproep op verschillende online discussieplatforms, zoals een forum voor zogenoemde ‘vrijdenkers’. Dat resulteerde in een corpus van zestien interviews, afgenomen bij mensen woonachtig in verschillende delen van Nederland in de zomer van 2012. Interviews duurden gemiddeld drie uur en van de geïnterviewden waren er negen afkomstig uit het protestantisme (Nederlands hervormd, Nederlands gereformeerd) en waren er zeven van rooms-katholieke huize. Om privacy redenen zijn de namen van geïnterviewden gefingeerd.

Analyse: post-christelijke identiteitsontwikkelingen

In een eerste lezing van de levensloopgesprekken lijken de narratieven van geïnterviewden die hun post-christelijke identiteit richting het atheïsme of holistische spiritualiteit ontwikkelden sterk overeen te komen. De gesprekken lijken daarbij sterk op wat in Nederland bekend staat als het verhaal van verzuiling en ontzuiling (Van Dam 2011; Van Rooden 2004). Dat verhaal presenteert Nederland als een van oudsher diep religieuze, conservatieve samenleving die door de tegencultuur van de jaren zestig het licht zag en zich ontwikkelde tot één van de meest seculiere en moreel progressieve landen ter wereld. Ook voor mijn respondenten was de christelijke religie in de vroege kinderjaren (periode 1950-1965) alom vertegenwoordigd. Met andersdenkenden was er nauwelijks contact, want in de verzuilde samenleving waren de leefwerelden zo goed als geheel ideologisch afgezonderd. Vanaf de tienertijd (grotweg 1965-1980) volgde er een periode van groeiende onvrede met het ouderlijk geloof en een behoefte om zelf levenskeuzes te maken. Voor sommigen leidde dat tot een afwijzing van alle religie, voor anderen tot een zoektocht naar nieuwe vormen van spirituele zingeving.

Toch zitten er áchter het gedeelde, dominante verhaal belangrijke accentverschillen. Net als in biografisch onderzoek á la Helen Ebaugh (1988) zijn levensloopgebeurtenissen zoals ziekte, dood, trouwen, werkloosheid,

relaties, studeren, en uit huis gaan belangrijke 'turning points' vanwege hun schokkende uitwerking of doordat ze geïnterviewden op een zeker moment in een nieuwe sociale (normerende) context plaatsen. Tegelijkertijd staat een dergelijke gebeurtenis niet voor een automatische verandering in het transitieproces, want dat is ze vooral in het licht van de betekenis die een geïnterviewde er achteraf aan toekent. Een belangrijke aanvulling op Ebaugh's faseninterpretatie is dat uit mijn empirisch materiaal duidelijk wordt hoe belangrijk de context die *voorafging* aan de eerste fase van twijfel is voor de manier waarop individuen latere fases doorlopen. De plaats van religie en de religieuze opvoedstijl binnen het gezin is namelijk een bepalende factor voor de richting waarop het transitietraject zich in een latere fase voltrok. Als vuistregel kan gesteld worden dat hoe strikter de religieuze opvoeding is, hoe groter de kans is dat een individu op latere leeftijd kiest voor het atheïsme, terwijl een meer liberale opvoeding de kans op een zoektocht die leidt tot holistische spiritualiteit aanzienlijk vergroot. Het mechanisme hierachter lijkt te zijn dat een meer strikte opvoeding individuen minder ruimte biedt voor een (voorzichtige) zoektocht naar zingevingsalternatieven, de aard van de twijfels beïnvloedt en hun zoektocht een veel sterker solitair karakter geeft.

Opvoedingsstijlen: ruimte voor twijfel

Een belangrijke overeenkomst in de narratieven van zowel individuen die zich richting het atheïsme gingen bewegen als van hen die zich ontwikkelden richting holistische spiritualiteit is de alomvattendheid van religie in de vroege kinderjaren. Vrijwel alle geïnterviewden reconstrueren een beeld waarin 'het geloof er gewoon was': bidden voorafgaand en na afloop van de maaltijden, gevolgd door een bijbellezing 's avonds en de zondagse kerkgang was staande praktijk. In beide gevallen maken geïnterviewden bovendien gewag van een gelijksoortige 'honger' naar religieuze verhalen: ze lazen en hoorden graag verhalen uit de Bijbel, of deden op zijn minst netjes mee wanneer dat van hen gevraagd werd. Wel maken beide groepen geïnterviewden duidelijk dat zij van kinds af aan ook een sterke nieuwsgierigheid en leergierigheid aan de dag legden. Beide groepen benadrukken hoe hun jeugdige zelf al vroeg op zoek was naar verdieping en waarheid.

Deze noties van een al vroeg aanwezige nieuwsgierigheid en leergierigheid is interessant omdat ze in beide gevallen centrale aspecten van een overkoepelend zelf-legitimerend narratief zijn voor hun huidige post-christelijke identiteit. Beide groepen benadrukken expliciet of geven voorbeelden van

denken en handelen waaruit blijkt dat waarden als autonomie en een kritisch vermogen als een rode draad door hun leven lopen. Atheïsten praten over hun nieuwsgierigheid als een nieuwsgierige zoektocht naar een absolute waarheid op basis van rationeel-logische argumenten en wetenschappelijk waarneembare feiten – de zogenoemde ‘materiële’ (dus geen metafysische) feiten. Holistisch spirituelen presenteren hun nieuwsgierigheid meer in het licht van een zelfstandige zoektocht naar waarheid die op een dieper, persoonlijk vlak verder gaat dan de in hun ogen beperkte cognitieve waarheid. De vorm waarin geïnterviewden hun nieuwsgierigheid en leergierigheid vanuit het heden presenteren is verschillend, maar in beide gevallen bevat die vroege nieuwsgierigheid en leergierigheid wel de sleutel tot begrip van hun latere traject van post-christelijke identiteitsontwikkeling. De religieuze opvoedingsstijl van het gezin blijkt namelijk essentieel te zijn voor het transitietraject dat individuen op latere leeftijd zouden gaan doorlopen.

Het was de mate van striktheid in de vroege levensfasen die bepaalde in hoeverre individuen gevolg konden geven aan hun nieuwsgierigheid en leergierigheid. Atheïstische geïnterviewden presenteren een beeld waarin hun ouders strikt vasthielden aan dagelijkse religieuze rituelen. Lucas, een atheïstische medisch specialist en opgegroeid in een gereformeerd gezin, herinnert zich hoe zijn vader zelf een dienst improviseerde gedurende hun kampeervakanties in Italië – een land waarin geen behoorlijk protestants kerkgenootschap te vinden was. Jonathan, een leraar Engels van doopsgezinde afkomst die lange tijd zeer actief was op het vrijdenkersforum, heeft soortgelijke herinneringen. Hij voegt daaraan toe dat hij het zich niet als last herinnert: ‘het hoorde gewoon bij het dagelijks leven’. Bovendien was er geen sprake van een versterkt geloof: in de families en vriendenkring van zowel de ouders van Lucas als die van Jonathan waren mensen die actief bezig waren hun wereldbeeld te heroverwegen en die betrokken waren bij maatschappelijke ontwikkelingen – zij het uitsluitend binnen het raamwerk van protestants gedachtegoed.

Ouders monitorde nauwkeurig welke boeken bijvoorbeeld via de bibliotheek het huis binnenkwamen en fungeerden zo als effectieve poortwachters tegen alternatieve waarheden. Het mechanisme lijkt op wat de socioloog Peter Berger labelde als het ‘zich ingraven’ (‘entrenching’) van gelovigen als strategie tegen de gevaren die met de pluralisering van het religieuze landschap meekomen (Berger 1967, 153). In deze situatie hadden de atheïsten in spé slechts toegang tot de Bijbel, stichtelijke (kinder)boeken, en degelijke vrouwenbladen. Wel kwamen er via school en vriendjes boeken over geschiedenis, natuur en zelfs natuurwetenschappen binnen. Het was de laatste ‘lectuur’ die doorslaggevend bleek, zoals de 72-jarige Thomas, afkomstig uit

een katholiek gezin vertelt: *“Als kind had ik een enorme leeshonger. Ik las alles wat los en vast zat. [...] Op een gegeven moment kwam mijn oudere zus met een boek over geologie aan. En toen ging het snel, want voor het eerst las ik dat de aarde veel ouder dan 6000 jaar was. [...] Voor het eerst stelde ik een vraag bij de juistheid van de Bijbel.”* Thomas’ ervaring keert in iets aangepaste vorm ook terug bij andere atheïsten: hun twijfels ontstonden veelal na lezing van de wetenschappelijke (kinder)boeken die zij onder ogen konden krijgen.

De ervaringen van de holistisch spirituele en Nederlands hervormd opgevoede Sarah zijn van een andere orde, want hoewel haar moeder zeer actief was in de kerkgemeente, ging het gezin maar zelden naar de zondagsdienst. Vooral haar vader deed zondag liever andere dingen. Het gezin van Maria – die zichzelf omschrijft als zoekend, maar zich vooral in oosterse zingeving verdiept na katholiek te zijn opgevoed in Oost-Nederland – ging wel frequent op kerkbezoek en ook haar vader was daarbij aanwezig. Fysiek althans, want, zo stelt ze: “hij verloor al binnen een half uur zijn aandacht en begon dan grapjes te maken met ons”. Dat alles tot irritatie van “mijn moeder, die juist erg vroom was en voor bijna alles wat ze deed een schietgebedje zei”. Deze onderlinge verschillen van ouders binnen het gezin in houding en geloofsbeleving is karakteristiek voor de verhalen van individuen die hun latere post-christelijke identiteit richting holistische spiritualiteit ontwikkelden. Zelfs wanneer ouders wél een gelijksoortige, actieve geloofsbeleving hadden ging dat veelal gepaard met (zelf)relativering en aandacht voor onenigheden binnen de kerkgemeente.

Ouders van holistisch spirituelen reikten hun kroost veel vaker zélf uiteenlopende lectuur aan, of voerden in elk geval geen nauwgezette inhoudelijke controle uit op de aard van boeken en tijdschriften. Het aanbod was hier rijker. De veertiger Simon, ooit Nederlands hervormd, vertelt hoe zijn moeder bijvoorbeeld met homeopathie en alternatieve geneeswijzen in de weer ging uit onvrede met de reguliere medische zorg. Hij had er geen bijzondere interesse in, maar feit blijft dat het aanbod er was.

De verschillen in striktheid waarmee het geloof werd beleden, beïnvloedde dus de aard van informatie maar ook de ruimte voor het zoeken naar alternatieven. In de strikte milieus ervaarden geïnterviewden veel meer angst voor, in Thomas’ woorden, ‘de verleidelijke fluisterstem van de duivel’ en minder mogelijkheden om de nieuwsgierigheid te bevredigen. Vragen die zij hadden konden rekenen op afkeur, onbegrip of desinteresse. Veel geïnterviewden benadrukken hoe voorzichtig en stiekem het hen maakte. Ze voelden zich schuldig en onbegrepen, terwijl ze oprecht probeerden de balans te houden tussen hun christelijke geloof en de nieuwe inzichten. Het proces van

twijfelen en zoeken naar alternatieven bleek echter onomkeerbaar en met alle sociale en emotionele gevolgen van dien. Verschillende atheïsten beschrijven de dramatiek van het proces naar afvalligheid. Eva ervaaarde al vroeg de saamhorigheid van de christelijke omgeving en ervaart het proces van twijfel en zoeken naar alternatieven – net als Jonathan en Johannes – als een intens emotioneel proces, zoals van het verliezen van een vriend. Meest dramatisch is misschien wel de beschrijving van Johannes, wanneer hij zijn ervaring in een notendop weergeeft:

“Ik groeide op in een context waarin elke andere verklaring dan letterlijk in de bijbel te vinden is ondenkbaar was. Immers, als je sommige delen metaforisch opvat, waar blijf je dan? Dan kan je alles wel overboord zetten. En dat is precies wat er gebeurde. [Ik heb me daarna heel eenzaam gevoeld.] Ik had een goede vriend begraven, en een vader. Ik was er kapot van en ervaaarde geen enkele betekenis meer in het leven.”

Holistisch spirituelen hadden veel meer ruimte om naar alternatieven te zoeken op het moment waarop zij vragen of twijfels hadden. Interessant genoeg leidde hun relatief grotere discretionaire ruimte ook tot een andere type twijfels en tot andere keuzemomenten dan bij de atheïsten. Ook zij ervaren vanuit het heden wel een verlies, maar dat gevoel richt zich vooral op de ervaringen van samen zingen in de kerk. In vergelijking neemt de breuk met het christendom aanmerkelijk minder ruimte in binnen het transitienarratief van holistisch spirituelen: de breuk is minder radicaal en krijgt niet dezelfde emotionele lading toegekend. Zo haalt Deborah nog steeds veel plezier uit bijbelverhalen, brandt nog wel eens een kaarsje en geniet nog steeds van het zingen van oude kinderliedjes. Als ik haar vervolgens vraag naar waarom ze dan toch het christendom heeft verlaten, vertelt ze een heel ander verhaal dan geïnterviewden die hun post-christelijke identiteit richting het atheïsme ontwikkelden, zoals we de volgende paragraaf zullen lezen.

Theologische versus institutionele kritieken

Het belangrijkste gevolg van de mate van striktheid binnen het vroege gezinsleven als het op religie aankomt, is de aard van de kritiek van de geïnterviewden in de fasen van twijfel en van zoeken naar (alternatieve) antwoorden. Holistisch spirituelen richtten hun pijlen verhoudingsgewijs vaker op religieuze instituties en praktijken van geloven, of stonden er in de interviews

langer bij stil. Atheïsten richtten zich echter vaker, zoals hierboven al duidelijk is geworden, op inhoudelijke, theologische aspecten van het geloof.

Holistisch spirituelen namen in hun institutionele kritiek vooral religieuze leiders op de korrel. Priesters werden ‘saai’ gevonden, ‘onaardig’, ‘eng’, ‘onrechtvaardig’, of überhaupt weinig soeps. Simon herinnert zich bijvoorbeeld hoe hij meende niet ernstig te worden genomen:

“We hadden een meester in de zesde klas die één keer per week kwam voorlezen uit de bijbel. Op een dag praatten we over wonderen. Ik vroeg toen waarom we nu niet meer wonderen zien zoals in de bijbel. Zoals een zee die zich splijt of een pratende slang. ‘Nou’, zei hij, ‘zo moet je er niet naar kijken. Wonderen bestaan nog steeds. Als jij zo naar huis gaat en veilig aankomt. Dan is dat eigenlijk een wonder!’ Toen realiseerde ik me dat er gewoon zoveel onzin gaande was. Dat was een keerpunt. Ik had het toen zó gehad met de kerk.”

Of dit exact was hoe de tienjarige Simon het vooral destijds interpreteerde valt niet meer te achterhalen, maar het laat wel zien hoe Simon vanuit het heden naar dergelijke voorvallen kijkt: als aanvaringen met religieuze autoriteiten. Dit soort ervaringen, of liever: aanvaringen, met religieuze autoriteiten loopt in elk geval ook als een rode draad door Sarahs narratief over haar post-christelijke transitie. Zij hekelt de institutionele aspecten van religie, die voor haar vooral haar dagelijkse reilen en zeilen negatief beïnvloedden. Ze vond ter kerke gaan op zondag een verzoeking, maar moest ook niets hebben van de priester met zijn ‘vieze haarlok en kale schedel’. Ze verhaalt bovendien over de problemen die haar ouders als lid van een christelijke studiegroep hadden met de kerkenraad. Sarah kreeg er als kind niet alles van mee, maar concludeerde tijdens het interview nog altijd: “Waar ging dit nou eigenlijk over? Is dit wat geloven is?” Wat het gedurende haar adolescentie niet beter maakte is dat ze, toen ze voor haar studie naar Nijmegen verhuisde, al snel een brief ontving van een lokale protestantse gemeenschap. Men wist blijkbaar dat ze verhuisd was, maar nog erger was het volgende:

“Het was gewoon een bedelbrief! Er stond: ‘doneer alstublieft’. Dat maakte me woedend. [] in plaats van een welkomstbericht of iemand die langs kwam om te zeggen ‘Hallo, dit zijn wij, hier is waar je ons kan vinden en als je wil ben je meer dan welkom’, kreeg ik een cheque. Dat accepteerde ik écht niet. Ik ging meteen naar de gemeente om me uit de kerk uit te schrijven. Heel resoluut!”

Saraha's kritiek gaat ook over de ervaringen van hypocrisie in de praktijken van geloven. Die hypocrisie vonden mensen zoals zij terug bij geloofsgenoten om zich heen, maar ook bij hun ouders. Zo brengt Maria het gesprek nogmaals terug op het gedrag van haar vader, die wél elke zondag naar de kerk ging maar daar slechts ging klieren met zijn kinderen. "Blijkbaar", zo stelt ze, "kwam hij alleen maar voor het plaatje. Religieus doen voor mijn moeder. Ik twijfel eraan of hij wel echt geloofde". Ook elders in haar jonge leven zag ze steeds verschillen tussen gepredikte idealen en praktijk. Daar had ze steeds minder zin in om aan mee te doen. De eerste grote beslissing was om niet in de kerk te trouwen en daar 'mee te doen aan die poppenkast'. Ruth, een parttime pedagoge geboren in een protestants gezin, trouwde nog wel in de kerk, maar op voorwaarde dat ze zelf de rituelen mocht aanpassen. Het trouwthema paste goed bij haar opvattingen toen: twijfel.

De atheïsten die ik sprak richten zich in hun narratieven over hun proces naar afvalligheid vooral op geloofsinhoudelijke aspecten. Hun twijfel richt zich voornamelijk op inconsistenties van het geloof en op de houdbaarheid van geloofsovertuigingen. Jonathan vertelt hoe hij, op het moment dat hij ging studeren, steeds meer problemen ervaarde met de theologische inconsistenties: *"Ik wilde alleen in de liefde geloven, en wilde niets horen over straf en boete. Maar dat is onmogelijk binnen het Christendom. Binnen dat geloof gaan veroordeling en liefde, straf en vergeving, wraak en beloning hand in hand. Je kan niet één aspect houden en de rest laten voor wat ze zijn. Maar ik wilde écht niets te doen hebben met de morbide duistere kanten van christelijke ideeën."*

Gevraagd naar hun kritieken op het christendom herinneren atheïsten zich vooral vroege ervaringen met inconsistenties en zaken die natuurkundig of historisch niet bleken te kloppen. Thomas heeft het bijvoorbeeld langdurig over het verhaal van de exodus van het Joodse volk uit Egypte, zoals verhaald in het bijbelboek Exodus, waarvoor volgens hem het historisch-archeologisch bewijs ontbreekt. Anderen vertellen over de totstandkoming van de Bijbel, wijzen me op de punten waar de Bijbel zichzelf tegensprekt, of wetenschappelijk incorrect is (Lukas: "hoe kan iemand zomaar zwanger worden zonder man?"). Voor alle atheïsten geldt: inhoudelijk werd hun geloof op langere termijn steeds minder houdbaar.

Conclusie

In dit artikel tracht ik te verklaren waarom sommige individuen hun post-christelijke identiteit ontwikkelen richting atheïsme, terwijl anderen een transitie doormaken richting de holistische spiritualiteit. Die zoektocht begon met de observatie dat dezelfde verklaringen voor beide trajecten werden gebruikt. Daarin werd vooral gewezen op brede culturele aspecten als geïnternaliseerde idealen met betrekking tot individualisme, anti-autoritarisme en ervaringen van pluralisering en rationalisering (leidend tot een plausibiliteitsprobleem). Via een narratieve benadering en levensloopinterviews met 16 Nederlanders die hun post-christelijke identiteit ofwel vormgaven als atheïst ofwel als holistisch spiritueel denk ik een antwoord gevonden te hebben voor de uiteenlopende trajecten.

Een belangrijke verklarende factor waarmee de uiteenlopende trajecten van post-christelijke identiteitsontwikkeling kan worden begrepen is de mate van striktheid van de geloofsbeleving binnen het ouderlijk gezin en de daarbij horende sociale cirkel van familie, vrienden en kerkgenootschap. Een belangrijke aanvulling op Ebaugh's faseninterpretatie, is dat mijn empirisch materiaal duidelijk maakt hoe belangrijk de context die voorafging aan de eerste fase van twijfel is voor de manier waarop individuen latere fases doorlopen. De manier van geloven binnen de familiecontext gaat vooraf aan religieuze irritaties en initiële twijfel die Ebaugh als fase 1 van het religieuze transitieproces definieert. Op het moment dat twijfels opkomen wordt de richting van alternatieve verklaringen sterk beïnvloed door de ruimte die individuen binnen het gezin krijgen.

Voor individuen binnen gezinnen met een strikt geloofsregime (d.w.z. beide ouders geloven op gelijke wijze in een letterlijke interpretatie van de Bijbel; strikte, dagelijkse geloofsrites; sterke integratie in kerkgenootschap en christelijke sociale cirkel) is de ruimte voor twijfel beperkt. Het maakt de zoektocht tot een solitaire, cognitieve aangelegenheid en alternatieve kennis kan zich vrijwel uitsluitend toespitsen op wetenschappelijke inzichten. Het gevolg is een zoektocht die zich voornamelijk richt op inhoudelijke aspecten van het christelijk geloof, en daarbij zowel gaat over inconsistenties als over theologische leerstellingen. De harde breuk met het christendom en vroegere geloofsleven wordt ervaren als een hard gelag: ze heeft voor geïnterviewden zeer emotionele lading vanwege haar definitieve karakter. Bovendien: waar kritieken in den beginne vooral op het christendom gericht waren, worden ze na verloop van tijd ook toegepast op andere zingevingssystemen. Daarmee lijkt de deur naar holistische spiritualiteit voor deze individuen inhoudelijk gesloten.

Voor individuen binnen gezinnen met een meer liberaal geloofsregime (d.w.z. ouders hebben uiteenlopende striktheid en opvattingen, dagelijkse geloofsrites zijn belangrijk, integratie in kerkgenootschap is minder hecht) is de ruimte voor twijfel groter. Hun zoektocht is minder solitair en zij zien via hun ouders hoe verschillende opvattingen naast elkaar kunnen bestaan. De aanwezigheid van alternatieve opvattingen is groter – wat dat betreft is de ervaring van pluralisme niet zo hevig – en in navolging van ouders richt initiële kritiek zich sneller op de institutionele, praktische aspecten van geloven. De kerk als institutie wordt veelvuldig gehegeld vanwege de kloof tussen ideaal en praktijk: de aanklacht van hypocrisie klinkt hier veelvuldig. Doordat twijfels en kritieken zich ontwikkelen en alternatieve zingevingsvormen meer voorhanden zijn, wordt de breuk met het christelijk geloof niet zo eenzaam en schoksgewijs ervaren: de narratieven van geïnterviewden die een traject richting holistische spiritualiteit bewandelden zijn vloeiender van karakter. Immers, het anti-institutionele sentiment past naadloos in de anti-institutionele kritiek van de New Age spiritualiteit (Heelas 1996; Heelas en Woodhead 2005).

Tot slot enkele gedachten over toekomstig onderzoek. De levenslopen van de door mij geïnterviewde individuen vonden plaats binnen een specifieke cultureel-historische context. Dat betekent dat de jeugdervaringen van latere leeftijdscohorten anders kan zijn, juist ook vanwege het veranderende religieuze landschap en de culturele normen. De empirische vraag – en mijn academische uitnodiging – is dan ook om na te gaan wat de continuïteit en veranderingen zijn voor latere leeftijdscohorten in de manier waarop mechanismen van religieuze transitie plaatsvinden. Om na te gaan in hoeverre de gevonden mechanismen in verschillende post-christelijke transitie een rol spelen zou het interessant zijn om verdere narratieve interviews uit te voeren. Bovendien is het interessant om via datasets als de European Values Survey of God in Nederland te onderzoeken of en hoe het verband kwantitatief zichtbaar is.

De aandacht die ik vestig op het belang van striktheid van de religieuze opvoeding voor post-christelijke identiteitstrajecten richting atheïsme en holistische spiritualiteit, lijkt op het continuüm dat Jindra ontwikkelde voor mechanismen achter post-christelijke identiteitsontwikkeling richting de Jehova's getuigen (Jindra 2006, 15-16). Jindra merkt op dat de Jehova's getuigen, als gesloten religieuze gemeenschap met strikte theologische overtuigingen, aantrekkelijk zijn voor zowel individuen met een relatief gesloten religieuze en sociale achtergrond als voor individuen die misbruik hebben (abuse) ervaren of anderszins uit een gebroken gezin afkomstig zijn (*familial disorganization*).

Ze merkt daarbij op dat de narratieven over worstelingen en motivaties achter bekeringen variëren naar gelang de intensiteit van ervaringen (Jindra 2006, 29-30). Toekomstige levensloopstudies zouden er dan ook goed aan doen aandacht te besteden aan de rol van religieuze opvoedingsstijlen, ervaringen met trauma en emotionele (ont)hechting binnen de individuele narratieven over post-christelijke identiteitsontwikkeling.

Noten

- 1 De auteur dankt de redactie van *Religie & Samenleving* en een externe reviewer voor hun waardevolle suggesties bij een eerdere versie van dit artikel. Speciale dank gaat uit naar Prof. dr. Stef Aupers en Prof. dr. Dick Houtman voor hun cultuursociologische inspiratie, inzichten en enthousiasme.
- 2 Overigens is ook een verdere nuancering mogelijk. Straton (2020) betoogt bijvoorbeeld dat er binnen Wicca variaties van hetzelfde narratief bestaan. Zo leggen de 'traditionele wiccans', dat wil zeggen wiccans die zich hebben aangesloten bij de Gardneriaanse of Alexandriaanse stromingen, de nadruk op bekering (conversion), terwijl 'solitaire wiccans', dat wil zeggen wiccans die op solitaire basis opereren en een meer eclectische vorm van wicca aanhouden, de nadruk leggen op verbondenheid (affiliation).

Literatuur

- Anczyk, Adam, en Matouš Vencálek. 2013. "Coming Home to Paganism: Theory of Religious Conversion or a Theological Principle?" *Studia Religiosa* 46, no. 3: 161-71. doi:10.4467/20844077SR.13.013.1601.
- Aupers, Stef. 2005. *In de ban van moderniteit. De sacralisering van het zelf en computertechnologie*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Beckford, James. 1978. "Accounting for Conversion." *British Journal of Sociology* 29, no. 2: 249-62.
- Beckford, James. 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert. 1971. "The Historical Background of Unbelief." In *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief, held at Rome, March 22-27, 1969*, geredigeerd door Rocco Caporale en Antonio Grumelli, 39-52. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter, Brigitte Berger, en Hansfried Kellner. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House.

- Berghuijs, Joantine, Hans Schilderman, André van Der Braak, en Manuela Kalsky. 2018. "Exploring Single and Multiple Religious Belonging." *Journal of Empirical Theology* 31, no. 1: 18-48.
- Bernts, Ton, en Joantine Berghuijs. 2016. *God in Nederland 1966-2015*. Utrecht: Ten Have.
- Billette, André. 1976. "Se raconter une histoire: pour une analyse révisée de la conversion." *Social Compass* 23, no. 1: 47-56.
- Branas-Garza, Pablo, Teresa García-Muñoz, en Shoshanna Neuman. 2013. "Determinants of Disaffiliation: An International Study." *Religions* 4, no. 1: 166-85. doi:10.3390/rel4010166.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, Steve. 2011. *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: University Press.
- Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder: Paradigm.
- Cimino, Richard, en Christopher Smith. 2007. "Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism." *Sociology of Religion* 68, no. 4: 407-24.
- Crockett, Alasdair, en David Voas. 2006. "Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain." *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, no. 4: 567-84.
- Dam, Peter van. 2011. *Staat van verzuiling: Over een Nederlandse mythe*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang.
- Ebaugh, Helen. 1988. *Becoming an Ex: The Process of Role Exit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gooren, Henri. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hart, Joep de, en Pepijn van Houwelingen. 2018. *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski, en Karin Tusting. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Herbert, David, en Josh Bullock. 2020. "Reaching for a New Sense of Connection: Soft Atheism and 'Patch and Make Do' Spirituality amongst Nonreligious European Millennials." *Culture and Religion* 21, no. 2: 157-77.
- Hijmans, Ellen. 1994. "Je moet er het beste van maken. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen." Proefschrift, Radboud Universiteit Nijmegen.

- Houtman, Dick en Peter Mascini. 2002. "Why do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, no. 3: 455-73.
- Hul, Leonard van 't. 2009. "The Witch and the Circle. A Qualitative Analysis of Dutch Modern Witchcraft." Masterscriptie, Universiteit van Amsterdam.
- Hunsberger, Bruce, en L.B. Brown. 1984. "Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background." *Journal for the Scientific Study of Religion* 23, no. 3: 239-51.
- Isibor, Osaiga, en Edith Odia. 2021. "Adherents' Switching Behavior: Exploring the Push-Pull-Mooring Framework in the Christian Religious Market." *International Review on Public and Nonprofit Marketing* 18, no. 1: 95-127.
- Jansma, Lammert Gosse. 2006. "Conversion to a Prophetic Healing Movement." In *Paradigms, poetics, and politics of conversion*, Vol. 19, geredigeerd door Jan Bremmer, Wout van Bekkum, en Arie Molendijk, 165-81. Leuven: Peeters Publishers.
- Jindra, Ines. 2006. "An Analysis of Conversion Narratives of Jehovah's Witnesses and Their Relationships to Stages of Religious Judgment." In *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Vol. 17, geredigeerd door Ralph Piedmont, 1-38. Leiden: Brill.
- Johnston, Erin. 2013. "'I Was Always This Way...': Rhetorics of Continuity in Narratives of Conversion." *Sociological Forum* 28, no. 3: 549-73.
- Kosmin, Barry. 2009. "Religious Switching between Childhood and Adulthood in the United States: Revelations from American Religious Identification Surveys (ARIS) 2001 and 2008." *RRA/SSSR annual meeting in Denver, Hartford, CT*.
- Larsson, Göran. 2017. "Apostasy and Counter-Narratives—Two Sides of the Same Coin: The Example of the Islamic State." *The Review of Faith and International Affairs* 15, no. 2: 45-54.
- LeDrew, Stephen. 2013. "Discovering Atheism: Heterogeneity in Trajectories to Atheist Identity and Activism." *Sociology of Religion* 74, no. 4: 431-53.
- Leydesdorff, Selma. 2021. *Oral history: de mensen en hun verhalen*. Amsterdam: Prometheus.
- Loveland, Matthew. 2003. "Religious Switching: Preference Development, Maintenance, and Change." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, no. 1: 147-57.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Press.
- Luckmann, Thomas. 1990. "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?" *Sociological Analysis* 50, no. 2: 127-38.
- Luhrmann, Tanya. 1991. *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Harvard: University Press.
- Otterloo, Anneke van, Stef Aupers, en Dick Houtman. 2012. "Trajectories to the New Age. The Spiritual Turn of the First Generation of Dutch New Age Teachers." *Social Compass* 59, no. 2: 239-56.

- Philipse, Herman. 2004. *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Poidevin, Robin le. 2003. *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Londen/New York: Routledge.
- Righart, Hans. 1995. *De eindeloze jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict*. Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers.
- Rooden, Peter van. 2004. "Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom." *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 119, no. 4: 524-51.
- Roof, Wade. 1978. "Alienation and Apostasy." *Society* 15: 41-45.
- Rosenkranz, Stephanie. 2007. *The Agnostic Stance*. Paderborn: Mentis.
- Schütze, Frits. 1983. "Biographieforschung und narratives Interview." *Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse. Grundlagen der qualitativen Sozialforschung*: 55-73.
- Shaffir, William. 1997. "Introduction." In *Leaving Religion and Religious Life. Religion and the Social Order*, Vol. 7, geredigeerd door David Bromley, William Shaffir, en Mordechai Bar-Lev, 1-16. Greenwich, CT: Jai Press.
- Sherkat, Darren, en John Wilson. 1995. "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy." *Social Forces* 73, no. 3: 993-1026.
- Smith, John. 2011. "Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism." *Sociology of Religion* 72, no. 2: 215-37.
- Stolov, John. 2008. "Salvation by Electricity." In *Religion. Beyond a Concept*, geredigeerd door Hent de Vries, 668-86. New York: Fordham University Press.
- Straton, Irina. 2020. "By Knot of One, the Spell's Begun: Finding the Wiccan Path. An Investigation of Conversion Practices within the Wicca Community." Proefschrift, University of Essex.
- Streib, Heinz, en Constantin Klein. 2013. "Atheists, Agnostics and Apostates." In *APA Handbooks in Psychology: APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, Vol. 1, geredigeerd door Kenneth I. Pargament, Julie J. Exline, en James W. Jones, 1-42. Washington D.C.: American Psychological Association.
- Stromberg, Peter. 2020. "Narrative and Autobiographical Approaches to Leaving Religion." In *Handbook of Leaving Religion*, Vol. 18, geredigeerd door Daniel Endstedt, Göran Larsson, en Teemu Mantsinen, 323-34. Leiden: Brill.
- Thompson, Paul. 1998. *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford: University Press.
- Trzebiatowska, Marta, en Steve Bruce. 2012. *Why are Women more Religious than Men?* Oxford: University Press.
- Trzebiatowska, Marta, en Steve Bruce. 2013. "'It's All for Girls': Re-visiting the Gender Gap in New Age Spiritualities." *Studia Religiosa* 46, no. 1: 17-33.

- Wilkins-Laflamme, Sarah. 2015. "How Unreligious are the Religious "Nones"? Religious Dynamics of the Unaffiliated in Canada." *Canadian Journal of Sociology* 40, no. 4: 477-500.
- Woodhead, Linda. 2001. "Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference." In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, geredigeerd door Richard Fenn, 67-84. London: Blackwell Publishing.