

INHOUD

2. ZE GELOVEN HET WEL – <i>Monique van Dijk-Groeneboer, Martijn de Koning, Joris Kregting en Johan Roeland</i>	
1. Een 21ste eeuwse convergentie? Jong zijn en religie anno 2010	26
2. Secularisatie	32
3. Religieuze organisatie en praxis	37
3.1 Institutionele betrokkenheid	37
3.2 Institutionele activiteiten	40
Kerkbezoek en godsdienstige bijeenkomsten –	
Kerkelijke rituelen – Inzet voor de kerk	43
3.3 Niet-institutionele activiteiten I	44
3.4 Niet-institutionele activiteiten II	46
3.4 Individualisering en secularisering van religieuze verbondenheid en praxis	47
4. Religieuze betekenisgeving: authenticiteit en (de-) subjectivering	50
4.1 Authenticiteit en ‘jezelf zijn’	50
4.2 Religie als persoonlijk construct	52
4.3 Subjectieve betekenisgeving onder kerkelijke jongeren	55
4.4 Subjectieve betekenisgeving onder moslimjongeren	58
4.5 Authenticiteit en religie: het therapeutische ethos	60
4.6 De-subjectivering	62
5. Jeugdcultuur, populaire cultuur en media	63
5.1 De religieuze dimensie van populaire cultuur	63
5.3 Populaire cultuur en moslimjongeren	65
5.5 Populaire cultuur en ‘traditionele’ religie: evangelicalisme	70
5.6 Media: religie als bemiddeling	71
6. Discussie: naar een nieuwe onderzoeksagenda	72
6.1 Trends	72
6.2 De onderzoeksagenda	74
Religie buiten de gevestigde kerken – <i>De reorganisatie</i>	
van religie – Religie en media – Religie en transnationalisme –	
Comparatief onderzoek – Secularisme en religie	
Literatuur	78

Uit:

Handboek jongeren en religie. Katholieke, protestantse en islamitische jongeren in Nederland, Monique van Dijk-Groeneboer (red.), 232 pag., gebonden editie, ISBN/EAN 9789079578184, € 29,90

2. ZE GELOVEN HET WEL

Monique van Dijk-Groeneboer, Martijn de Koning, Joris Kregting
en Johan Roeland

‘The postwar moratorium on naming the mystery “God” seems to be releasing its grip; the *vox populi* is uttering sounds that seems to desire recovering a vocabulary for the sacred’ (Cobb 2005, 137).

1. Een 21ste eeuwse convergentie? Jong zijn en religie anno 2010

Misschien is het een van de kleine verrassingen van de nu nog jonge 21ste eeuw: dat er zoveel over religie wordt gesproken. Het is in ieder geval een verbazingwekkend gegeven voor de horden (wetenschappelijke en niet-wetenschappelijke) trend-watchers die in een ver verleden de verwachting uitspraken dat religie zou verdwijnen in een moderne samenleving. De hernieuwde aandacht voor religie staat haaks op een dergelijke verwachting. De vermeende ‘terugkeer van religie’ al helemaal.

Nu is een notie als de terugkeer van religie ook niet onproblematisch. Niet alleen omdat het maar de vraag is of religie inderdaad ‘terug’ is van weggeweest. Maar vooral ook vanwege het feit dat we in de afgelopen jaren misschien wel vooral te maken hebben gehad met een heel specifiek type ‘terugkeer’, namelijk de hernieuwde aandacht voor religie in het specifieke publieke domein van de media. Wellicht hebben we op grond van deze terugkeer te gemakkelijk conclusies getrokken over het wel en wee van religie in de 21ste eeuw. Religie is met andere woorden een *hot issue* geworden in de media en het is maar de vraag of we op grond van deze ‘terugkeer’ iets zinigs kunnen zeggen over de stand van zaken rondom religie in Nederland. Dit temeer omdat de media zich sterk richten op bepaalde religies (in het bijzonder de islam) en omdat ze zich meestal slechts beperken tot bepaalde aspecten van religie, zoals radicalisering, en veelal slechts bepaalde thema’s ter sprake brengen, zoals religie en integratie, religie en (in-)tolerantie, religie en geweld, en de plaats van religie in het publieke domein.⁷

Toch lijkt er meer aan de hand te zijn dan enkel en alleen een hernieuwde aandacht voor religie in de media. De mediale aandacht weerspiegelt in zekere zin een breder gedeelde en groeiende aandacht voor religie (die overigens verder reikt dan de hierboven genoemde thema's), een gedeelde verbaazing (maar zeker ook angst) over de vitaliteit van religie vandaag de dag, en een breder gedeeld ongenoegen met betrekking tot het beeld dat sociologen lange tijd geschetst hebben van moderne samenlevingen, namelijk dat deze geseculariseerd zouden zijn.

Deze hernieuwde aandacht voor religie roept veel vragen op. Vragen over het hoe, wat en waarom van religie vandaag de dag. Hoe krijgt het gestalte? Wat stelt het voor? Hoe vertaalt het zich in praktijken, overtuigingen en ervaringen? Wie identificeert zich vandaag de dag als religieus en wat gelooft men dan precies? En als het oude grote verhaal van de sociologie, dat religie zou verdwijnen in een proces van modernisering, niet langer lijkt te kloppen, hoe zou het nieuwe verhaal dan verteld moeten worden? Wat valt er sociaal-wetenschappelijk gezien te vertellen over religie in de 21ste eeuw?

Dit hoofdstuk gaat over religie in de 21ste eeuw. Religie onder jongeren, om precies te zijn. Wij bieden een *state of the art* van het onderzoek naar jongeren en religie dat vanaf de eeuwwisseling in Nederland heeft plaatsgevonden. Hiermee komen we tegemoet aan de behoefte aan een overzicht op dit gebied, die wij zowel onder wetenschappelijke onderzoekers als in het bredere maatschappelijk veld aantreffen. Het Nederlandse onderzoek naar jongeren en religie is erg versnipperd. Verschillende onderzoekers weten van elkaars bestaan en onderzoek niets af. Verschillende disciplines (vooral de godsdienstsociologie, de praktische theologie en de antropologie) werken doorgaans langs elkaar heen. Een overzicht van wat onderzocht is (en wat niet) en van de resultaten van het onderzoek ontbreekt.

Het gemis aan een overzicht was niet de enige reden om een *state of the art* te schrijven. Wij als auteurs delen een interesse en fascinatie voor de huidige generatie jongeren en haar religieuze oriëntaties en praxis. Wij zijn van mening dat we vandaag de dag nog heel weinig weten over deze generatie, en al helemaal weinig over de wijze waarop zij al dan niet religieus zijn, terwijl wij op basis van onze eigen onderzoeken van mening zijn dat religie wel degelijk een factor van betekenis kan zijn voor deze jongeren. We hopen

⁷ Het debat over de plaats van religie in het publieke domein handelt overigens niet alleen over de islam. In de afgelopen jaren heeft – om enkele voorbeelden te noemen – ook het vrouwenstandpunt van de SGP veel stof doen opwaaien, evenals het homostandpunt van de ChristenUnie.

dat dit hoofdstuk een impuls zal geven voor een verdere kennismaking met en (wetenschappelijke of anderszins onderzoekende) verdieping in de jongeren van deze generatie.

We stellen ons daarom ten doel het Nederlandse onderzoek bijeen te brengen dat vanaf de eeuwwisseling is gepubliceerd op het gebied van jongeren en religie.⁸ Op basis van dit overzicht worden conclusies gevormd over hoe het gesteld is met religie onder jongeren, maar ook over hoe het gesteld is met het onderzoek hiernaar.

Het schrijven van een *state of the art* is een pretentieuze onderneming en het is ook zeker nodig enkele kanttekeningen bij dit project te plaatsen, te meer omdat de auteurs voor een aanpak hebben gekozen die veel mogelijkheden biedt, maar ook een zekere verlegenheid met zich meebrengt. De auteurs hebben ervoor gekozen om aan de hand van het bestaande onderzoek een thematisch overzicht te geven van wat kenmerkend is voor de religiositeit van jongeren en van de belangrijkste religieuze trends onder jongeren. De verlegenheid waarmee de auteurs geconfronteerd werden, bestond hierin dat in veel onderzoek, zowel in methoden en focus, als in de gehanteerde definitie van religie, lange tijd een preoccupatie bestaan heeft met institutionele, christelijke religie.⁹ Een eerste conclusie van een *state of the art* van het Nederlandse onderzoek naar jongeren en religie is dan ook, dat er feitelijk weinig bekend is over jongeren buiten de christelijke kerken (behalve dan dat het onderzoek naar moslimjongeren de laatste jaren een vlucht heeft genomen, wat maakt dat over deze jongeren ondertussen meer en meer bekend is). In vergelijking tot andere landen vertoont het Nederlandse onderzoek naar jongeren en religie in die zin een aantal leemtes. Om hiervan een aantal uiteenlopende voorbeelden te noemen: in Nederland is niet of amper onderzoek gedaan naar christelijke migrantenjongeren, hindoestaanse en boeddhistische jongeren; naar (quasi-)religieuze subculturen als Gothic; naar de invloed van (quasi-)religieuze uitingen in de populaire cultuur op de religiositeit van jongeren (denk aan films als *The Matrix*, series als *Buffy the Vampire Slayer*, en boeken als Harry Potter); naar de impliciet religieuze aspecten van *dance* en *clubbing*; of naar religie op internet (*Second life* bijvoor-

⁸ Met de periode waaruit het bestaande onderzoek wordt weergegeven, vanaf 2000, wordt overigens flexibel omgesprongen. Ook relevante onderzoeken uit de tweede helft van de jaren negentig worden weergegeven, vaak bij gebrek aan een recenter soortgelijk onderzoek.

⁹ Vgl. ook Houtman (2008, 19), die met betrekking tot de Nederlandse godsdienstsociologie stelt dat deze vanouds gekenmerkt wordt door een 'sterke gerichtheid op de ontwikkeling van de aantallen christenen en kerkelijken' en op 'christelijke religie en haar afkalving'.

beeld) en de wijze waarop jongeren zich daartoe verhouden. Het onderzoek dat voor handen is, is daarom beperkt en dat heeft zijn weerslag op het overzicht dat wij bieden.

Een tweede verlegenheid van de auteurs heeft betrekking op de verschillen in methoden en benadering van het onderzoek naar religie onder jongeren. Globaal kunnen we spreken over twee verschillende benaderingen binnen het Nederlandse religie-onderzoek: de godsdienstsociologische en de antropologische benadering (Droogers 2007). De godsdienstsociologische benadering kenmerkt zich door een focus op macro-sociale processen en structuren, waarbij met name aandacht is voor de vraag in hoeverre veranderingen op macro-sociaal niveau van invloed zijn op de wijze waarop religie vorm krijgt. Meestal wordt binnen deze benadering voor kwantitatieve methoden gekozen. De antropologische benadering richt zich doorgaans op de wijze waarop religie vorm krijgt op micro-niveau. Veelal wordt binnen deze benadering voor kwalitatieve methoden gekozen. Het was voor de auteurs van meet af aan uitdrukkelijk de bedoeling om deze benaderingen bij elkaar te brengen, omdat beide nodig zijn voor een goed inzicht in hedendaagse jongerenreligiositeit.

De kracht van de godsdienstsociologische benadering ligt in haar mogelijkheid om veranderingen en trends daadwerkelijk cijfermatig aan te tonen, en in haar theoretische kader en concepten, die onverminderd uitdagend zijn in de beschrijving en analyse van de veranderingen in het Nederlandse religieuze landschap. De antropologische benadering is sterk in haar mogelijkheden om 'the stories behind the numbers, the processes behind the trends, and the concrete persons behind the general categories' (Droogers 2007, 89) te onderzoeken, alsmede vanwege de wijze waarop individuen en groepen zich verhouden tot de globale trends die de sociologen ter sprake brengen. Wij zien beide benaderingen daarom als complementair, alleen is het niet altijd eenvoudig om, gezien het verschil in methode en verschillende definities van wat religie is, onderzoeken uit godsdienstsociologische hoek te vergelijken met onderzoeken uit antropologische hoek. De antropologische benadering mist vaak de mogelijkheid om de reikwijdte en de sociale en culturele invloed van haar onderzoeksobject te bepalen. De godsdienstsociologische benadering mist de mogelijkheid om haar onderzoeksobject in al haar nuances en complexiteit te onderzoeken. Niettemin doen wij een poging om beide benaderingen bij elkaar te brengen, en geregeld zal aangegeven worden waar de mogelijkheden en onmogelijkheden met betrekking tot deze aanpak liggen.

Voor de helderheid gaan we uit van de volgende werkdefinities met betrekking religie (of religiositeit) en jongeren. Binnen de sociale wetenschap-

pen en de theologie is 'religie' een betwist begrip, en heeft het aanleiding gegeven tot talloze definities (De Vries 2008); dat geldt ook voor vergelijkbare begrippen als godsdienst, levensbeschouwing, geloof, spiritualiteit en zingeving. Elk van deze concepten is problematisch, in de zin dat deze concepten zijn opgekomen en ontwikkeld in specifieke contexten, waarin de functie van het concept vaak een andere was en is dan een zuiver analytisch gebruik. Het begrip spiritualiteit is hiervan een goed voorbeeld. Hoewel dit begrip altijd verbonden is geweest met traditionele vormen van religie, wordt het vandaag de dag door velen gebruikt om een fenomeen aan te duiden dat zich onttrekt aan traditioneel-religieuze kaders, om zo associaties met kerkelijkheid, institutionaliteit of macht te vermijden (vgl. Aupers en Houtman 2008, 798; Heelas en Woodhead 2004, 5-6). Een dergelijk begrip komt op tegen de achtergrond van een 'religieuze' oriëntatie die zich wil positioneren tegenover en zich wil distantieren van de 'traditionele' christelijke godsdienst; de aanhalingstekens worden hier gebruikt om het problematische van al deze termen te benadrukken.

Wij hebben van meet af aan het bredere 'religieuze' veld willen bespreken, waarbij we ons niet wilden beperken tot de traditionele kerkelijke godsdienst. Ons uitgangspunt is dat het in de 'nieuwe onoverzichtelijkheid van het religieuze landschap' (Bernts, Dekker en De Hart. 2007, 198) belangrijk is om het perspectief van het georganiseerde christendom (dat nog altijd haar stempel drukt op het Nederlandse religie-onderzoek; vgl. Bernts *et al.* 2007) te verbinden met het perspectief van de vele nieuwe vormen van religie die vandaag de dag in het Nederlandse religieuze landschap te vinden zijn. Deze nieuwe vormen variëren van de islam tot wat De Hart (2007) aanduidt als 'postmoderne spiritualiteit' en 'zoekreligiositeit'. Om deze nieuwe onoverzichtelijkheid te beschrijven, hanteren wij in deze studie een vrij algemeen religiebegrip. Religie verstaan wij als *de wijze waarop mensen zich verhouden tot een meta-empirische sfeer die aangeduid wordt als sacraal, bovennatuurlijk, heilig, goddelijk of transcendent*.¹⁰ Hoewel deze definitie ook niet on-

¹⁰ Vgl. Meyer (2008, 705): 'Religion refers to the ways in which people link up with, or even feel touched by, a meta-empirical sphere that may be glossed as supernatural, sacred divine, or transcendental.' We dienen daarbij in het achterhoofd te houden dat de scheiding tussen een religieuze manier van betekenis geven en een andere (zeg maar seculiere) manier van betekenis geven geen universele geldigheid heeft. Asad (1993, 29) stelt bijvoorbeeld dat een universele definitie van religie onmogelijk is, aangezien het begrip religie zelf een historisch construct is. Volgens Asad (1993, 272) is de scheiding tussen wat sacraal en profaan is een historische constructie, die is ontwikkeld in een politieke geschiedenis waarin liberale staten, onder meer om sociale rust te bewerkstelligen in een samenleving met religieuze diver-

problematisch is, geeft deze brede definitie ons de mogelijkheid om zowel traditionele, geïnstitutionaliseerde vormen van religie, alsmede de meer impliciete, niet altijd even duidelijk te traceren en aan te duiden vormen van religiositeit binnen één kader te bespreken.

Het tweede begrip dat nader bepaald dient te worden is het begrip jongere. In zijn baanbrekende studie over jeugd en jeugdcultuur toont de historicus Philippe Aries aan dat 'jeugd' als aparte categorie verwijzend naar een bepaalde fase in de levenscyclus van mensen, nauw is verbonden met de geschiedenis van de moderniteit in Europa (Aries 1962) – die overigens, zo tonen Neyzi (2001) en Bucholtz (2002) aan, niet beperkt blijft tot de Europese context alleen. Bucholtz (2002) vervolgens stelt dat deze categorie 'jeugd' vaak ook als een problematische categorie wordt gezien. Niet zelden wordt in deze studies de jeugd geportretteerd als de rebelse, non-conformistische voorhoede van verzet tegen de dominante cultuur en de status quo, en derhalve als een bron van onrust – ook in een tijd waarin noties als rebelseheid en non-conformisme, die ondertussen geannexeerd zijn door de mainstream cultuur, niet per definitie als negatief worden gezien (vgl. Houtman, Aupers en Achterberg 2009). In dit hoofdstuk maken we een enigszins pragmatische keuze, en bakenen we de categorie jeugd af bij 15 en 25 jaar, een vrij gangbaar (Westers) onderscheid volgend, waarin de leeftijdscategorie 0 tot 12 jaar als 'kind' wordt begrepen, de categorie 12 tot 15 jaar als 'tiener', de categorie 15 tot 25 jaar als 'jongere' (inclusief de categorie jongvolwassene), en de categorie 25 jaar en ouder als 'volwassene'. Het merendeel van het onderzoek dat wij bespreken heeft betrekking op die jongeren die in de periode van 2000 tot 2009 tussen de 15 en 25 jaren waren. Dit hoofdstuk is als volgt opgebouwd. In § 2 wordt allereerst ingegaan op de notie van secularisatie. Als uitgangspunt voor de wetenschappelijke en maatschappelijke beeldvorming van religie wordt deze notie, zoals hierboven aangegeven, meer en meer geproblematiseerd. Toch is de notie belangrijk om de thema's die in dit boek besproken worden, in te kaderen. We volgen hierbij Taylor's suggestie, (Taylor 2007) dat de notie van secularisatie nog altijd een zinvolle notie is in

siteit, een scheiding tussen het sacrale en profane bewerkstelligden. Daarin werd religie naar het privédoel verwezen, waar diversiteit wel mogelijk is. Waarheidsclaims die niet met de rede te verklaren waren, werden als transcendent gekwalificeerd en verwezen naar het privédoel (Asad 2003, 35-36). Het hanteren van een rigide scheiding tussen sacraal en profaan is daardoor geen neutraal perspectief, maar eerder een seculariserend perspectief (De Koning 2008a, 322; vlg. Hervieu-Léger 2000; Knibbe 2007, 12).

de beschrijving en analyse van de (moderne) *condities* waarbinnen religie zich vandaag de dag ontwikkelt.

Vervolgens worden drie aspecten of dimensies van religiositeit onder jongeren ter sprake gebracht: (1) religieuze organisatie en praxis, (2) religieuze betekenisgeving en (3) de medialisering van religie. Het eerste aspect wordt in § 3 besproken. Aandacht wordt besteed aan de mate van verbondenheid met religieuze organisaties, de mate van deelname aan religieuze activiteiten en de wijze waarop in ieder geval een deel van de jongeren zich organiseert in andere dan de traditionele, geïnstitutionaliseerde verbanden. In § 4 wordt ingegaan op processen en praktijken van *religieuze betekenisgeving* onder jongeren. De wijdverbreide gedachte dat betekenisgeving onder jongeren heden ten dage sterk geïndividualiseerd en gesubjectieerd is, een vooronderstelling die in het bestaande onderzoek veelvuldig aanwezig is, wordt kritisch besproken. In § 5 wordt ingegaan op de wijze waarop jongerenreligiositeit *gemedialiseerd* is. Bijzondere aandacht zal worden besteed aan de relatie tussen jeugdcultuur, populaire cultuur en (nieuwe) media enerzijds, en religie anderzijds. Naast de nieuwe populair-culturele medialisering van religie wordt ook gekeken naar de religieuze dimensies van de populaire cultuur. Ten slotte wordt dit hoofdstuk afgesloten met een concluderende paragraaf, waarin enkele suggesties voor vervolgonderzoek worden gedaan.

2. *Secularisatie*

‘After nearly three centuries of utterly failed prophecies and misrepresentations of both present and past, it seems time to carry the secularization doctrine to the graveyard of failed theories, and there to whisper “requiescat in pace”’ (Stark 1999, 269).

Van alle termen die in de godsdienstsociologie ontwikkeld zijn, is de term secularisatie ongetwijfeld een van de meest invloedrijke als het gaat om de manier waarop in de afgelopen decennia religie is bediscussieerd en begrepen (vgl. Bremmer 2008, 433). Tegelijkertijd is het een van de meest omstreden termen van de godsdienstsociologie. Niet alleen binnen, maar ook buiten de godsdienstsociologie wordt de gedachte dat religie in een moderne samenleving en cultuur meer en meer aan betekenis zou inboeten, ter discussie gesteld. Het in 2006 gepubliceerde WRR-rapport sprak over ‘de terugkeer van religie’ (Van de Donk, Jonkers, Kronjee en Plum 2006). Anderen spreken over processen van religionisering en sacralisering (vgl. Droogers 2007). Sommigen menen dat onze huidige tijd niet langer als seculier, maar als ‘postseculier’ aangeduid dient te worden (Habermas 2001;

vgl. Meyer 2008, 705). Weer anderen stellen dat er überhaupt nooit zoiets als een proces van secularisatie heeft plaats gevonden (Stark 1999).

Wie ingaat op recent onderzoek naar religie onder Nederlandse jongeren, ontkomt niet aan een bespreking van de notie van secularisatie¹¹, omdat veel studies het woord laten vallen als kwalificatie van jongeren (de ‘gesecculariseerde’ jeugd) of als kwalificatie van de samenleving en cultuur waarbinnen jongeren zich bewegen. Tegelijkertijd worden er vraagtekens geplaatst bij deze kwalificaties. Is het wel juist om de huidige generatie jongeren als een gesecculariseerde generatie te beschouwen? Wordt deze generatie inderdaad gekenmerkt door een verdergaande secularisering, zoals sommigen stellen? Is het juist om de samenleving en cultuur (en in het bijzonder de jeugdcultuur) waarbinnen deze generatie zich beweegt als seculier te beschouwen? En als we generatie, samenleving of cultuur als gesecculariseerd omschrijven, wat bedoelen we dan te zeggen? Wat is secularisatie precies?

In hun artikel *After Secularization?* geven Gorski en Altmordu (2008, 57) aan dat deze laatste vraag, wat secularisatie is, nog niet zo eenvoudig valt te beantwoorden. Dit komt omdat er geen eenduidige of breed geaccepteerde definitie van het begrip secularisering bestaat en, aangezien secularisering nooit los kan worden bekeken van religie, evenmin van het begrip religie. Niettemin laat zich in hun bespreking van een breed scala aan benaderingen en opvattingen een algemene constante aflezen, namelijk dat secularisatie gedefinieerd wordt als de afnemende invloed of verlies aan betekenis van religie als gevolg van de modernisering van samenleving en cultuur (Gorski en Altmordu 2008; vgl. Casanova 2004; Droogers 2007, 84; Taylor 2007, 1 vv.). Dit proces kan betrekking hebben op drie verschillende *loci* (vgl. Gorski en Altmordu 2008, 57 vv., en ook Casanova 2004). Secularisatie kan ten eerste betrekking hebben op individuele geloofsovertuigingen en geloofspraktijken (vgl. Bernts *et al.* 2007). Het betekent dan zoveel als het verdwijnen van geloofsovertuigingen en de afname van religieuze betrokkenheid. Het begrip secularisatie kan ten tweede betrekking hebben op de afnemende invloed van georganiseerde religie op de verschillende domeinen van de samenleving (waaronder het publieke domein) en op het individu. Ten derde kan het begrip betrekking hebben op het verlies aan betekenis van een bepaalde religieuze cultuur (vgl. Brown 2001).

¹¹ We staan hier slechts kort stil bij de notie van secularisatie. Voor een uitgebreide bespreking van het concept van en theorievorming rondom secularisatie, zie het in 2006 gepubliceerde WRR-rapport *Geloven in het publieke domein* (Van de Donk *et al.* 2006). Uitstekende overzichten zijn ook te vinden bij Fox (2005), en Gorski en Altmordu (2008).

Met name de eerste van de hierboven genoemde lezingen van secularisatie, het verdwijnen van geloofsovertuigingen en de afname van religieuze betrokkenheid, wordt vaak kritisch beschouwd. Immers, er wordt in Nederland ondanks de ontkerkelijkheid en het verval van het christendom nog altijd geloofd. Althans, die conclusie kan getrokken worden uit twee recente surveyonderzoeken, *Godsdienstige veranderingen in Nederland* (Becker en De Hart 2006) en *God in Nederland* (Bernts *et al.* 2007). Uit beide onderzoeken wordt duidelijk dat een bepaald type religiositeit dat lange tijd bepalend is geweest voor samenleving, cultuur en individu – namelijk de geïnstitutionaliseerde verzuilde christelijke religiositeit van de tweede helft van de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw – vanaf de jaren ‘60 aan betekenis heeft ingeboet.¹² Indicaties hiervoor zijn de afname van kerklidmaatschap en kerkelijke betrokkenheid¹³, de teloorgang van christelijke geloofsovertuigingen, de afname van een christelijke religieuze praktijk, het verlies aan invloed van christelijke organisaties, en het verdwijnen van een dominante christelijke cultuur. Tegelijkertijd heeft dit niet geleid tot het verdwijnen van religie als zodanig. Integendeel: in het huidige religieuze landschap gonst het van nieuwe vormen van religiositeit die hun plek veroveren in dit landschap (Bernts *et al.* 2007), naast oude vormen die, weliswaar gemarginaliseerd, naar continuïteit zoeken.

Met het feit dat er nog altijd zoiets is als een religieus landschap, wordt de secularisatiethese niet alleen empirisch ter discussie gesteld, maar ook theoretisch, in de zin dat een theoretische grondnotie van de these, namelijk dat religie aan invloed zou verliezen naarmate een samenleving en cultuur mo-

¹² Vooral het onderzoek *God in Nederland* heeft deze verandering in het Nederlandse religieuze landschap empirisch kunnen aantonen, omdat het vanaf de jaren ‘60 geregeld heeft plaatsgevonden.

¹³ Op basis van de genoemde onderzoeken lijkt er sprake van een generatie-effect: iedere nieuwe generatie kent een geringer aandeel kerkleden. *God in Nederland* benadrukt daarbij vooral dat de jongste generatie, de jongeren en jongvolwassenen van 17 tot 34 jaar, de secularisatie het grootst is. Om enkele voorbeelden te noemen: de buitenkerkelijkheid is onder deze jongste generatie het hoogst (69%, tegenover 46% in de leeftijdscategorie van 55 jaar en ouder). *God in Nederland* verwacht dat, omdat kerklidmaatschap en kerkelijke participatie (kerkgang) onder jongeren lager ligt dan onder de oudere generaties, de ontkerkelijkheid zich verder zal voortzetten tot het jaar 2020. Volgens het onderzoek *Godsdienstige veranderingen in Nederland* (Becker en De Hart 2006) echter stagneert de trend van ontkerkelijkheid, duidend op een bodemeffect. Zoveel jongeren van nu hebben de kerken de rug toegekeerd dat er bij deze groep niet veel meer zal veranderen, omdat er een harde kern overblijft. De mate van kerkelijkheid onder de jongste generatie wordt op den duur waarschijnlijk maatgevend voor de mate van kerkelijkheid van de hele bevolking (zie verder § 3).

derniseert, problematisch lijkt te worden. Modernisering betekent niet het einde van religie. Wel wordt onderkend dat moderniseringsprocessen een belangrijke rol spelen in de wijze waarop religie zich profileert en ontwikkelt. Modernisering bepaalt in belangrijke mate de maatschappelijke en culturele condities van religie – en bepaalt daardoor mede de wijze waarop religie vorm krijgt (vgl. Taylor 2007). In die zin spreken veel onderzoekers vandaag de dag niet zozeer over secularisatie, maar benadrukken zij veeleer de *kwalitatieve* verandering van religie in een moderne samenleving.¹⁴ (Laat-)moderne samenlevingen scheppen andere ‘conditions of belief’ (Taylor 2007) dan pre-, vroeg- of hoogmoderne samenlevingen, condities die hun weerslag hebben op de wijze waarop religie gestalte krijgt. Vanaf de jaren ‘60 hebben sociologen deze kwalitatieve verandering besproken aan de hand van een aantal bekende noties als individualisering¹⁵, subjectivering¹⁶, de-institutionalisering¹⁷, de-traditionalisering¹⁸, fragmentarisatie en privatisering¹⁹, en pluralisering²⁰. Deze begrippen zijn nog altijd van betekenis in de

¹⁴ Vgl. Borgman (2006), die spreekt over de ‘metamorfose’ van religie in de moderne samenleving. Overigens sluit Borgman aan op tal van sociologen die ontwikkelingen in het religieuze domein niet als secularisatie, maar als transformatie hebben begrepen (of secularisatie als een vorm van transformatie hebben geduid).

¹⁵ Het begrip Institutionaliserings verwijst naar het proces waarbij mensen losraken en zich emanciperen van gedeelde sociale verbanden.

¹⁶ Subjectivering is het proces waarbij het individu in de wijze waarop hij of zij betekenis geeft aan de werkelijkheid, zich meer en meer onttrekt aan ‘objectieve’, gegeven en gedeelde betekenissen, en zich meer en meer verhaalt op zijn of haar individuele ervaringen en percepties.

¹⁷ De-institutionalisering heeft betrekking op de afnemende macht van sociale instituties en de toenemende mogelijkheden van het individu om buiten de instituties vorm te geven aan zijn of haar eigen leven.

¹⁸ De-traditionalisering heeft betrekking op de afnemende betekenis van tradities voor het individu. Geen enkele conventie, routine, waarde en overtuiging zou vanzelfsprekend meer zijn. Het individu geeft zelf gestalte aan zijn of haar leven, en gaat niet langer te rade bij een gedeelde traditie.

¹⁹ Fragmentering (of differentiatie) heeft betrekking op het uiteenvallen van de samenleving in verschillende zelfstandige domeinen (economie, politiek, wetenschap, kunst, etc.), die niet langer gestuurd worden vanuit een specifiek domein (wat in premoderne samenlevingen het religieuze ‘domein’ was). Fragmentering houdt in dat de samenhang tussen sociaal-culturele opvattingen van een persoon afneemt (subjectieve fragmentering) en dat tevens het normatieve belang van deze opvattingen voor het leven van alledag minder wordt (objectieve fragmentering). In dit verband wordt ook wel gesproken over privatisering; religie komt in het privé-domein van mensen terecht, los van andere domeinen.

beschrijving en analyse van religie vandaag de dag, ook met betrekking tot hoe deze gestalte krijgt onder jongeren, getuige het feit dat deze concepten nog altijd veelvuldig gebruikt worden door onderzoekers die zich verdiepen in de religiositeit van jongeren. In de komende paragrafen passeren deze concepten dan ook geregeld de revue. Zo komen we in §3 en §4 te spreken over de naoorlogse veranderingen in de mate waarin en de wijze waarop mensen zich organiseren, en de wijze waarop dit van invloed is op religieuze organisaties. In de literatuur wordt gesproken over individualisering en de-institutionalisering, de teloorgang van traditionele organisatiestructuren en de opkomst van zogenaamde lichte gemeenschappen en netwerken. Dergelijke veranderingen zouden ook hun weerslag hebben op de wijze waarop (jonge) gelovigen zich vandaag de dag organiseren: in mindere mate in institutionele verbanden, en in toenemende mate in verbanden die over het algemeen beweeglijker, vloeier en persoonlijker zijn en die minder commitment vragen. In §4 komen we te spreken over de 'turn to the self' die typerend is voor laatmoderne samenlevingen en die zijn weerslag heeft op de wijze waarop religie vandaag de dag gestalte krijgt, in de zin dat hedendaagse vormen van religie zich niet zelden ontwikkelen als vormen van therapie, die tegemoet komen aan de onzekerheden waarmee het individu vandaag de dag geconfronteerd wordt. In dezelfde paragraaf behandelen we ook onderzoek dat vaststelt dat religie onder jongeren een subjectieve aangelegenheid is. In plaats van zich te identificeren met een gegeven religieuze identiteit en traditie, zouden zij uit een veelheid aan religieuze repertoires hun eigen unieke religiositeit samenstellen.

In zekere zin zijn dergelijke analyses een herhaling van een aantal bekende godsdienstsociologische zinnen, nu toegepast op een nieuwe generatie jongeren. Tegelijkertijd roepen deze analyses veel vragen op. Niet alleen over de juistheid en houdbaarheid ervan (in de komende paragrafen zullen we geregeld onze bedenkingen formuleren met betrekking tot een aantal van deze analyses). Een vraag die ook opkomt is: wat is nu specifiek kenmerkend voor de huidige generatie jongeren? Wat is tekenend voor de wijze waarop zij gestalte geven aan hun religieuze oriëntaties? Wat geloven zij? Waaruit bestaat hun religieuze praxis? Welke betekenis heeft religie in hun leven? En is de religiositeit van deze generatie anders dan die van de generatie van hun ouders? Het zijn deze empirische vragen waar we ons in de komende para-

²⁰ Pluralisering betreft de verandering van een relatief homogeen en enkelvoudig levensbeschouwelijk systeem naar een veelheid aan morele en levensbeschouwelijke overtuigingen en waarden.

grafen op zullen richten. Daarbij zullen we bekijken in hoeverre de hierboven genoemde gangbare karakterisering van de religiositeit van jongeren vandaag de dag houdbaar zijn in het licht van de beschikbare kennis.

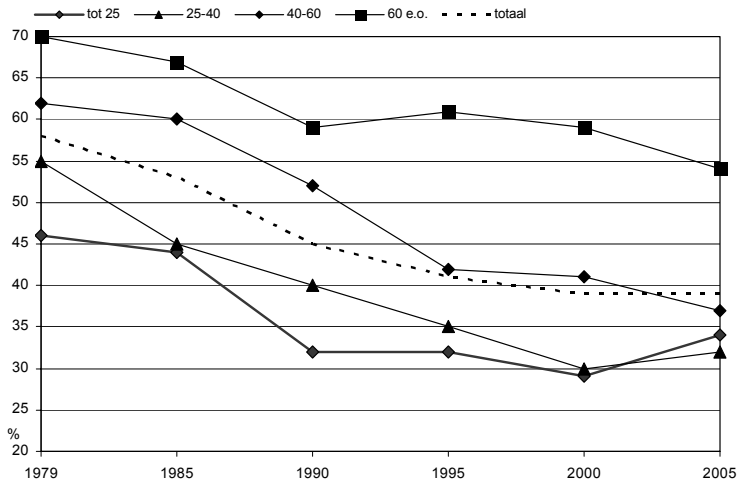
3. *Religieuze organisatie en praxis*

‘The fact that the social dynamic no longer follows the same paths as modernity does not mean that such paths no longer exist.’
(Maffesoli 1996, 3).

3.1 *Institutionele betrokkenheid*

Dankzij verschillende langetermijnonderzoeken als *God in Nederland* (Bernts *et al.* 2007) en onderzoeksinstituten als het SCP en het Kaski, hebben we een globaal beeld van de betrokkenheid van Nederlanders bij religieuze organisaties en groeperingen. We drukken deze betrokkenheid in eerste instantie uit als lidmaatschap van een religieuze (vooral kerkelijke) organisatie. Op dit gebied laat zich uit de verschillende onderzoeken van de afgelopen decennia de welbekende dominante trend van ontkerkelijking aflezen: de afname van het aantal leden van kerken. Deze afnemende institutionele verbondenheid is in de afgelopen decennia ook waargenomen bij (andere) ideële, recreatieve en belangenorganisaties, maar bij kerken blijkt deze neergaande lijn het sterkst te zijn (SCP 2005; Van den Berg en De Hart 2008).²¹ Hierbij is sprake van een generatie-effect: iedere nieuwe generatie is minder vaak lid dan de generatie daarvoor en dus zijn er onder jongeren in de loop der tijd steeds minder leden (zie onderstaand figuur).

²¹ Het behoeft geen toelichting dat het aantal leden van religieuze instituten verschilt naar gelang de vraagstelling verschilt. We baseren ons in deze paragraaf zoveel mogelijk op de tweetrapsvraag ‘beschouw je jezelf lid van (of ben je aangesloten bij) een kerk of godsdienstige groepering en welke is dat dan?’. Op basis van de eentrapsvraag ‘tot welke kerk of godsdienstige groepering beschouw je jezelf?’, komt men tot grotere aantallen leden (Becker 2003). Voor bepaalde kerkgenootschappen kan ook het aantal jonge leden worden weergegeven op basis van hun ledenadministratie. Deze ledenadministraties komen tot hogere aantallen dan op basis van de een- of tweetrapsvragen, omdat hierin ook jongeren staan die zichzelf inmiddels niet meer als lid beschouwen, maar vroeger wel gedoopt zijn.



Ontwikkeling van het lidmaatschap van een kerk of godsdienstige groepering naar leeftijd (in %).

Rond de eeuwwisseling echter stagneert de neerwaartse trend en momenteel beschouwt ongeveer 40% van de Nederlanders en 30%²² van de jongeren zich als lid van een kerk of godsdienstige groepering. Dit wordt getypeerd als een ‘bodemeffect’, in de zin dat dit percentage in de nabije toekomst naar alle verwachting constant zal blijven (Becker en De Hart 2006). Nu is bekend dat in survey-onderzoeken vooral niet-christelijke religies zijn ondervertegenwoordigd.²³ Vooral de ondervetegenwoordiging van moslims zorgt voor een onderschatting van het aantal jongeren dat zich beschouwt als lid van een kerk of religieuze groepering. Het eerder genoemde percentage van 30% dient daarom bijgesteld te worden.

Momenteel zijn er ongeveer 850.000 moslims in Nederland (Van Hertten en Otten 2007). Turkse Nederlanders (bijna 325.000) en Marokkaanse Nederlanders (ruim 260.000) vormen de grootste groepen moslims. Het aandeel jongeren onder moslims is in vergelijking met autochtone Nederlanders relatief groot. Volgens Van Hertten en Otten behoort ongeveer 12% van zowel de Turkse als de Marokkaanse Nederlanders tot de leeftijdscategorie 18 tot en met 24 jaar, tegenover 8% van de autochtone Nederlanders (ook Van den Maagdenberg 2004).

²² SOCON 2005: 34%, *Culturele veranderingen in Nederland* (SCP) 2004: 27%, *God in Nederland* 2006: 31%, *European Social Survey* 2002: 34% en Kaski 2003/4: 22-34%.

²³ Zo noemt 1% van de respondenten uit *God in Nederland* (2006) en 2% van de respondenten uit SOCON (2005) zich moslim.

Uit het onderzoek van Entzinger en Dourleijn (2008) en eerdere publicaties van Phalet, Van Lotringen en Entzinger (2000) en Phalet en Van der Wal (2004) blijkt dat het overgrote deel van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren zich moslim noemt. Van de Turks-Nederlandse jongeren voelt 55% zich sterk tot zeer sterk betrokken op de moslimidentiteit; 35% neemt een middenpositie in en 10% voelt zich weinig betrokken. Van de Marokkaans-Nederlandse jongeren voelt 60% zich sterk tot zeer sterk betrokken op de moslimidentiteit; 33% neemt een middenpositie in en 7% voelt zich weinig of niet betrokken. Wel blijkt dat intensiteit van de identiteitsbeleving (religieus, etnisch en nationaal) bij de Turkse en Marokkaanse Nederlanders te zijn gedaald (Entzinger en Dourleijn 2008, 94-95; zie ook Phalet *et al.* 2000, 36-37). Maliepaard, Jurgens en Merové (2010) vinden iets andere cijfers in hun onderzoek naar verschillen tussen generaties moslims. In hun onderzoek beschouwt 92% van de Turks- en Marokkaans-Nederlanders zichzelf als moslim en daarvan beschouwt eveneens 92% hun moslimidentiteit als (zeer) belangrijk. Zij vinden echter ook een sterke daling over de verschillende cohorten: waar van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders die voor 1974 naar Nederland kwamen zich 5,3% geen moslim noemt, is dat 12% in de tweede generatie (Maliepaard *et al.* 2010, 459-463).

Op basis van het bovenstaande komen we tot een globale schatting van het aantal moslimjongeren. We passen het percentage jongeren onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders (12%) toe op alle 850.000 moslims en komen zo tot ongeveer 100.000 moslimjongeren tussen de 18 en 25 jaar. Een heel klein gedeelte hiervan zal zichzelf niet als moslim beschouwen. De 100.000 moslimjongeren vormen ongeveer 7% van de bijna 1,4 miljoen jongeren in Nederland tussen de 18 en 25 jaar.

Betrekken we het aldus berekende percentage moslimjongeren bij de gegevens uit het survey-onderzoek, dan schatten we het aandeel jongeren dat zich lid beschouwt van een kerk of religieuze groepering op 37% van het totale aantal jongeren. Naast de 7% moslimjongeren beschouwt 10% van alle jongeren zichzelf als lid van de Rooms-Katholieke Kerk en datzelfde geldt voor de jongeren van de Protestantse Kerk in Nederland, ook ongeveer 10%.²⁴ De andere leden (10%) zijn verdeeld over tal van voornamelijk protestantse kerken en overige niet-christelijke, godsdienstige groeperingen.²⁵

²⁴ Percentage katholiek: SOCON 2005: 10%, *God in Nederland* 2006: 10%, Kaski 2003: 13%. Percentage PKN: SOCON 2005: 12%; *God in Nederland* 2006: 9%, Kaski 2003: 8%.

²⁵ Deze laatste groepen zijn in de bestaande onderzoeksgegevens in een zodanig geringe mate aanwezig, dat er geen betrouwbare percentages kunnen worden gegeven.

De gepresenteerde onderzoeksgegevens hebben veelal betrekking op de leeftijdscategorie 18-25 jaar. We passen de gegevens toe op de leeftijdscategorie waarover wij een uitspraak willen doen: de jongeren van 15-25 jaar van wie er momenteel ongeveer 2 miljoen zijn (CBS 2009). Op basis van bovenstaande onderzoeksgegevens schatten we daarom dat 700.000 jongeren lid zijn van een kerk of een godsdienstige groepering, waaronder ongeveer 200.000 katholieke jongeren, 200.000 PKN-jongeren en 100.000 moslimjongeren. Het gaat hierbij om een zeer globale weergave van de omvang. Lidmaatschap van een kerk of godsdienstige groepering is, zoals al eerder is genoemd, een nogal strikte vorm van verbondenheid bij een religieus instituut. Wanneer gevraagd wordt naar verwantschap met ‘religieuze of levensbeschouwelijke stromingen’, geeft 62% van de jongeren aan zich met één of meerdere stromingen verwant te voelen, waarbij 45% zich verwant voelt met het christendom (*God in Nederland* 2006). Dit is fors hoger dan de 37% die zich als lid beschouwt van een kerk of godsdienstige groepering.

3.2 Institutionele activiteiten

Religieuze betrokkenheid bij of verwantschap met een religieus instituut of godsdienstige groepering zegt nog niet zoveel over de mate waarin jongeren participeren in de activiteiten, die door deze instituten en groeperingen worden aangeboden. Op basis van het bestaande onderzoek kunnen we ons echter ook een redelijk beeld vormen van deze participatie, zij het dat ook hierbij weer geldt dat het bestaande onderzoek vooral gefocust is op de participatie in christelijke, veelal kerkelijke activiteiten – en dan in het bijzonder op vormen van participatie die kenmerkend zijn voor een bepaald, kerkelijk type christendom: kerkbezoek, participatie in rituelen, en vrijwillige inzet.

Kerkbezoek en godsdienstige bijeenkomsten

Ongeveer 15-20% van de jongeren gaat regelmatig (dat wil zeggen: minimaal één keer per maand) naar de kerk of een andersoortige godsdienstige bijeenkomst.²⁶ Dit percentage is de laatste tien jaar redelijk stabiel.²⁷ Vanzelfspre-

²⁶ Uit vergelijkingen met tellingen van kerkgangers bij kerkelijke vieringen in de Rooms-katholieke Kerk blijkt dat respondenten in survey-onderzoek geneigd zijn een hogere en frequentere kerkgang op te geven dan zij in werkelijkheid hebben. Zo zijn er in 2005 op basis van het SOCON-onderzoek ongeveer drie miljoen katholieken in Nederland van wie 31% regelmatig een kerkelijke viering bezoekt. Dit komt neer op ongeveer 900.000 katholieken die minimaal één keer per maand naar de kerk gaan. Dit is bijna twee keer zoveel als het totale aantal regelmatige katholieke kerkgangers uit Kaski-onderzoek, ongeveer 500.000 (Massaar-Remmerswaal en Bernts, 2007).

kend zijn de jongeren die regelmatig naar de kerk of een godsdienstige bijeenkomst gaan bijna uitsluitend jongeren die lid zijn van een kerk of godsdienstige groepering. Dat betekent daarom niet dat alle jonge kerkleden ook daadwerkelijk naar de kerk gaan of een godsdienstige bijeenkomst bezoeken. Naar schatting gaat een kwart tot de helft van deze jonge leden niet of slechts incidenteel.

Ook voor deze percentages geldt weer dat deze voornamelijk betrekking hebben op christelijke jongeren, en dat andere jongeren in deze gegevens ondervertegenwoordigd zijn. Moskeebezoek is echter wel apart onderzocht onder Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren. Anders dan onder christelijke jongeren, bij wie de religieuze participatie de laatste jaren is gestabiliseerd, is er bij Marokkaans-Nederlandse jongeren een daling in moskeebezoek. In 1999 ging 34% van de Marokkaans-Nederlandse jongeren nooit naar een moskee, in 2006 was dit 46%. In 1999 ging 30% van de Marokkaans-Nederlandse jongeren eens per week of vaker naar de moskee; in 2006 16%. Bij Turks-Nederlandse jongeren is deze trend wat diffuser. Het percentage jongeren dat nooit naar de moskee gaat is gedaald ten opzichte van 1999 (van 32% naar 20%), wat een toename van moskeebezoek suggereert, maar het percentage jongeren dat eens per week of vaker de moskee bezoekt is eveneens gedaald van 37% naar 25% (Entzinger en Dourleijn 2008, 41-42).

Overigens zorgen hoogtijdagen voor een intensiever bezoek aan kerk of moskee. Diensten op de christelijke feestdagen (kerst en Pasen) worden beter bezocht dan gewone vieringen en diensten. Zo blijkt uit onderzoek van De Boer (2006) dat 63% van de jongeren die (via hun ouders) zijn ingeschreven bij een protestantse of Rooms-katholieke Kerk, met kerst de kerk bezoekt. Van alle jongeren van katholieke middelbare scholen gaat 37% met Kerstmis en 23% met Pasen naar de kerk (Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005). Bij moslimjongeren zien we een vergelijkbare tendens tijdens de Ramadan. Voor veel jongeren geldt dat zij in deze maand vaker de moskee bezoeken dan anders. Over het algemeen is het vasten meer dan alleen een religieus fenomeen. Het is tevens en vooral een sociale en familiale aangelegenheid (Phalet *et al.* 2000; De Koning 2008a). Van de Turks-Nederlandse

²⁷ SOCON 2005: 17%, European Social Survey 2002: 11%, Kaski 2003/4: 12-14% en *God in Nederland* 2006: 24% (regelmatig of soms). Jongeren gaan ongeveer even vaak naar de kerk of een godsdienstige bijeenkomst als iets oudere leeftijdscategorieën (25-55 jaar). Echte verschillen naar leeftijd zijn alleen waarneembaar in de vergelijking met de 65-plussers van wie ongeveer 40% regelmatig gaat.

jongeren neemt 76% alle dagen deel aan de vastenmaand, bij Marokkaans-Nederlandse jongeren maar liefst 92% (Entzinger en Dourleijn 2008, 42; zie ook Phalet en Güngör 2004, 11).

Maliepaard *et al.* (2010, 463-464) beschouwen deelname aan gebed en vasten eveneens als indicatoren voor een religieuze praxis. Opmerkelijk is dat zij vinden dat onder tweede generatie moslims een hoger onderwijsniveau verband houdt met een grotere deelname aan die religieuze activiteiten, wat strijdig is met het algemene beeld en hun eigen hypothese. Juist een hoger onderwijsniveau zou bijdragen aan assimilatie en secularisering (vgl. Phalet en Ter Wal 2004). De tweede generatie zou daarbij wel minder deelnemen aan religieuze activiteiten dan de eerste generatie. Deze afname zou zich vooral voordoen bij jongeren die zich meer Nederlands voelen dan Turks of Marokkaans, en tevens zou er voor de tweede generatie een sterkere samenhang zijn tussen religieuze en etnische identiteit; wellicht mede versterkt door de ondervonden negatieve beoordeling van de eigen identiteit door autochtonen (Verkuyten 2007; Verkuyten en Yildiz 2007).

Dit laatste wordt in veel kwalitatief onderzoek juist betwijfeld. Het verschil, zo suggereren Maliepaard *et al.* (2010), zou te maken kunnen hebben met het gegeven dat de kwalitatieve onderzoeken zich vooral zouden richten op praktiserende jongeren. In het onderzoek van De Koning (2008a) maken ook de jongeren die zich (al dan niet tijdelijk) in geringe mate met islam bezighouden een sterk onderscheid tussen etniciteit en religie. Niettemin blijkt ook uit dit onderzoek en dat van Ketner (2008) dat de scheiding die jongeren maken tussen religie en etniciteit slechts gradueel is en dat zij, ondanks hun nadruk op een universele islam ten koste van een 'culturele' islam, wel de voorkeur hebben voor bijvoorbeeld een Marokkaanse imam. Het verschil tussen de kwalitatieve studies en bijvoorbeeld de studie van Maliepaard *et al.* (2010), zou ook mede veroorzaakt kunnen zijn doordat de eerste studies een veel breder terrein als 'religieus' zien – bijvoorbeeld ook het bezoeken van websites en discussiëren over het geloof – dan de kwantitatieve studies. De laatste beperken zich vaak tot deelname aan de vasten en het gebed (hierop wordt straks nog nader ingegaan).

Kerkelijke rituelen

Participatie in kerkelijke rituelen rond bijvoorbeeld de doop, het huwelijk en de uitvaart ontwikkelde zich in de grote kerkgenootschappen (Rooms-katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland) de afgelopen decennia parallel aan de neergang van het aantal kerkleden. Men zou verwachten dat met de recente stabilisatie van het aantal kerkleden onder jongeren deze neergang wordt doorbroken. Recente cijfers van de Rooms-katholieke Kerk

wijzen hier vooralsnog niet op. Toch wil nog altijd 40 tot 50% van alle jongeren een belangrijke gebeurtenis in het leven met een kerkelijk ritueel bezegelen (Kregting en Sanders 2003, *God in Nederland* 2006). Een deel van deze jongeren geeft echter wel aan een eigen stempel te willen drukken op deze rituelen.²⁸

Deze resultaten zien we terug bij andere onderzoeken. Zo wil 46% van de jongeren die op katholieke middelbare scholen zitten later in de kerk trouwen, 34% hun toekomstige kinderen laten dopen en 40% een priester of dominee bij hun begrafenis (Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005). Van de jongeren in het onderzoek van De Boer (jongeren met protestantse of katholieke ouders) wil tussen de 40% en 50% een kerkelijk ritueel op scharniermomenten in het leven (48% wil trouwen in de kerk, 43% hun kinderen laten dopen en 45% een priester of dominee bij de begrafenis). Zoals te verwachten valt, zijn kerkelijke rituelen vooral vanzelfsprekend voor kerkleden (80 tot 90%). Maar ook onder de jongeren die geen kerklid zijn, heeft nog altijd 20 tot 30% behoefte aan deze rituelen (Kregting en Sanders 2003; *God in Nederland* 2006).

Inzet voor de kerk

Ongeveer 6% van de jongeren zet zich actief in voor de kerk (*God in Nederland* 2006, SOCON 2005). Dit zijn jongeren die als vrijwilliger een functie of taak hebben in een geloofsgemeenschap. Betrekken we ook de jongeren die geen officiële functie of taak hebben, maar wel deelnemen aan een kerkelijke vereniging, bijvoorbeeld in een koor, dan zet 14% van de jongeren zich in voor de kerk.²⁹

Ook met betrekking tot de inzet voor de kerk lijkt er rond de eeuwwisseling een ommekeer in de negatieve trend waarneembaar. Dit komt niet alleen doordat het aantal kerkleden onder jongeren stabiliseert, maar ook omdat onder deze kerkleden de inzet toeneemt. Zo had in 2000 8% van de jongeren die lid zijn van een kerk een functie of taak binnen de geloofsgemeen-

²⁸ Evenals bij het bezoeken van de kerk en godsdienstige bijeenkomsten zijn er geen grote verschillen met de Nederlanders van middelbare leeftijd. Alleen oudere leeftijdscategorieën (vanaf 55 jaar) hebben vaker behoefte aan rituelen die in de kerk gehouden worden (55-60%).

²⁹ Samen met de leeftijdscategorie 25-35 jaar zetten de jongeren zich wat minder in voor de kerk dan middelbare en oudere leeftijdscategorieën. De verschillen zijn echter niet groot en worden deels veroorzaakt doordat onder de jongeren minder kerkleden zijn. Zeker met betrekking tot deelname aan een kerkelijke vereniging zijn jonge kerkleden juist heel erg actief.

schap en was 27% actief lid van een kerkelijke vereniging; in 2005 zijn deze percentages gestegen tot respectievelijk 17% en 41% (SOCON 2005).

3.3 Niet-institutionele activiteiten I

In het onderzoek bestaat er een evidente preoccupatie voor de (voornamelijk christelijke) institutionele religieuze praxis en bij moslims worden religieuze praktijken vaak gereduceerd tot moskeebezoek, dragen van de hoofddoek en deelname aan de vasten. Toch vindt ruim driekwart van de jongeren dat geloof en kerk niet samen hoeven te gaan (God in Nederland 2006; Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005). Om een juist beeld te krijgen van de manier waarop jongeren hun religie vormgeven en beleven, moeten we dus ook naar niet-institutionele praktijken kijken. Een van deze praktijken die tot nu toe redelijk onderzocht zijn, is bidden. Uit onderzoek blijkt dat 40-50% van de jongeren bidt; 20-25% van hen bidt dagelijks.³⁰ Wat door de jongeren onder dit bidden wordt verstaan is niet altijd even duidelijk, maar vermoedelijk betreft het hier het zogenaamde religieuze gebed, dat als zodanig geduid wordt vanwege de intentionaliteit ervan: de gerichtheid op God. Wanneer zoals bij Prins (Prins 2008; zie ook Janssen, Prins, Baerveldt en Van der Lans 2000) ook meditatief bidden (met de nadruk op reflectie en concentratie) en psychologisch bidden (met de nadruk op de nood in concrete probleemsituaties) worden meegerekend, bidt ongeveer 80% van de jongeren.

Uit bovenstaande cijfers blijkt dat bidden niet alleen is voorbehouden aan kerkelijk georiënteerde jongeren. Ook jongeren die geen kerkelijke binding hebben bidden. Janssen *et al.* (2000, 29) spreken in dit verband over het gebed als 'a widespread and important individualized ritual for the young'. Wel zijn er verschillen tussen kerkelijke en niet-kerkelijke jongeren met betrekking tot de frequentie van bidden en de aard van het gebed. Jongeren die zich als lid van een kerk beschouwen bidden bijna allemaal (80-90%), 50-60% doet dit dagelijks. Onder de niet-leden bidt 20-30%, maar niet frequent. Vervolgens blijkt uit het (overigens al wat oudere) onderzoek van Janssen *et al.* (2000) dat kerkelijke en niet-kerkelijke jongeren ook verschillen in het type gebed dat zij bidden, in de zin dat 'religious involvement leads to a more complicated and richer definition of praying' (49).

³⁰ SOCON 2005: 45%, God in Nederland 2006: 51% en European Social Survey 2002: 44%. Vergelijkingen met andere leeftijdscategorieën zijn niet eenduidig. Mensen van middelbare leeftijd lijken iets vaker te bidden dan jongeren maar deze verschillen zijn niet groot. Duidelijk is dat oudere mensen vaker bidden (60-70% van de 55-plussers).

Vergelijkingen tussen kerkelijke, niet-kerkelijk betrokken jongeren en moslimjongeren zijn lastig te maken, temeer omdat in bijvoorbeeld het onderzoek van Janssen *et al.* (2000) moslimjongeren niet zijn meegenomen. Daarentegen is er wel weer onderzoek gedaan naar de frequentie van bidden onder moslimjongeren (Entzinger en Dourleijn 2008, 42-43).³¹ Van de Turks-Nederlandse moslimjongeren verricht 16% nooit het gebed, 35% alleen op heilige dagen, 9% alleen op vrijdag, 17% minder dan vijfmaal daags en 21% vijfmaal per dag. Van de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren verricht 8% nooit het gebed, 14% alleen op heilige dagen, 7% minder dan vijfmaal daags en 70% vijfmaal daags. Vrouwen bidden over het algemeen vaker dan mannen. Uit de onderzoeken wordt echter niet duidelijk waar deze gebeden plaatsvinden; naast de moskee kan men immers ook op andere plaatsen bidden.

Naast het gebed zijn bijbellezen³² en het volgen van een religieuze dienst op TV of radio twee andere activiteiten die niet per definitie collectief-institutioneel worden ontplooid. Uit het *God in Nederland* onderzoek blijkt dat ongeveer 30% van de jongeren wel eens in de bijbel leest: 20% doet dit soms of regelmatig en 10% een hoogst enkele keer (*God in Nederland* 2006).³³ Wat betreft het volgen van een TV- of radio-uitzending: tussen de 5 en 10% van de jongeren kijkt of luistert wel eens naar een religieuze dienst op de TV of radio (SOCON 2005).³⁴ Overigens zijn beide activiteiten populairder onder kerkelijke dan niet-kerkelijke jongeren. Kerkelijke jongeren kijken en luisteren vaker naar diensten op de radio of TV (ongeveer 25% tegenover 4% van de niet-leden) en lezen veel vaker wel eens in de bijbel (70% tegenover 15% van de niet-leden).

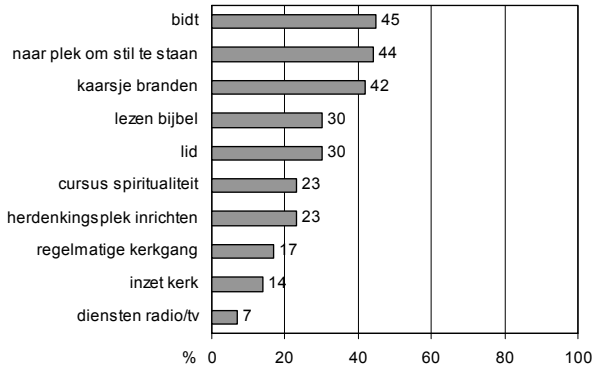
³¹ Het opvallend hoge percentage Marokkaanse Nederlanders dat aangeeft vijfmaal daags te bidden zou veroorzaakt kunnen zijn door sociaal-wenselijke antwoorden. Ook de praktijk van jongeren om de vijfmaal daagse gebeden niet altijd afzonderlijk uit te voeren maar achter elkaar, maakt het lastig om dit cijfer goed te interpreteren.

³² Het lezen in de Koran is voor zover wij weten in Nederland niet onderzocht.

³³ In vergelijking met oudere leeftijdscategorieën (met uitzondering van de categorie 25-35 jaar) lezen jongeren iets minder vaak in de Bijbel.

³⁴ Nederlanders vanaf 55 jaar kijken en luisteren vaker naar een dienst (ongeveer eenderde), maar dat geldt niet voor Nederlanders van middelbare leeftijd (35-55 jaar).

3.4 Niet-institutionele activiteiten II



Religieuze praxis jongeren (Kregting en Sanders 2003; *God in Nederland* 2006 en SOCON 2005)³⁵

Naast de hierboven genoemde activiteiten als gebed, bijbellezen en het volgen van een religieuze radio- of Tv-uitzending, is er ook onderzoek gedaan naar activiteiten die in mindere mate geënt zijn op de grote religieuze tradities en die veeleer in verband worden gebracht met wat dan als spiritualiteit wordt omschreven. Zo bezoekt 44% van de jongeren wel eens een plek om stil te staan bij alles wat men doet, heeft een kwart wel eens een herdenkingsplek ingericht of bezocht en neemt ook een kwart wel eens deel aan een cursus spiritualiteit³⁶ – waarbij het overigens vooral de kerkelijk betrokken jongeren zijn die een dergelijke cursus volgen. Een klein deel van de jongeren heeft thuis een heilige plek (10%) of neemt zo af en toe deel aan een stille tocht (7%). Ook zogenaamde ‘alternatieve’ religieuze praktijken, zoals handlezen, het raadplegen van sterren, yoga, meditatie en tarot kaarten leggen, hebben een zekere aantrekkingskracht onder jongeren. Een kwart van de jongeren op katholieke middelbare scholen neemt wel eens deel aan één of meerdere van dit soort activiteiten (Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005).

Een interessant gegeven is ook dat ongeveer 75% van alle jongeren bij belangrijke gebeurtenissen in hun leven een ritueel wil houden (*God in Nederland* 2006, Kregting en Sanders 2003). Dat kan zoals eerder is weergegeven, in de kerk, maar ook daarbuiten.

³⁵ De weergegeven percentages zijn waarschijnlijk aan de lage kant, omdat ze afkomstig zijn uit onderzoeken met een ondervertegenwoordiging van niet-christelijke jongeren.

³⁶ Deze activiteiten zijn onder jongeren zeker niet minder populair dan onder oudere leeftijdscategorieën.

3.4 Individualisering en secularisering van religieuze verbondenheid en praxis

Op basis van het voorgaande kunnen we een volgende typologie van jongeren en religie construeren.

	actief	inactief
institutioneel	1. harde kern	3. grijs gebied
niet-institutioneel	4. grijs gebied	2. ongelovig

Het globale beeld dat uit bovenstaande onderzoeksgegevens geschetst kan worden met betrekking tot de religieuze organisatie en praxis van jongeren, is als volgt: ten eerste lijkt de trend van ontkerkelijking juist onder de huidige generatie jongeren te stagneren. Terwijl de kerken in de afgelopen decennia te maken hadden met een afnemende institutionele verbondenheid, lijkt de betrokkenheid bij kerken en religieuze groeperingen zich vandaag de dag te stabiliseren. Van de jongeren is 37% lid van een kerk of betrokken bij een religieuze groepering. De helft daarvan is ook daadwerkelijk nauw betrokken bij de geloofsgemeenschap, bijvoorbeeld door kerkdiensten of andere bijeenkomsten te bezoeken en deel te nemen in het kerkelijke verenigingsleven. Het zijn deze jongeren die de 'harde kern' van een kerk of religieuze groepering vormen, en die zorgen voor de continuïteit van institutionele activiteiten.

Ongeveer tweederde van de jongeren rekent zich niet tot een kerk of andere godsdienstige institutie. Het is echter niet zo dat onder deze jongeren geen enkele vorm van religieuze praxis is te vinden. Integendeel: een gedeelte van deze jongeren is wel degelijk religieus actief, wat bijvoorbeeld blijkt uit het feit dat ook onder deze jongeren gebeden wordt, zij het dat de frequentie en de aard van het gebed verschilt van kerkelijk betrokken jongeren. Tevens vinden ook onder deze jongeren een hang naar 'nieuwe' vormen van spiritualiteit, die tot uitdrukking komt in hedendaagse vormen van 'pelgrimage': het bezoeken van een plek om stil te staan bij alles waar je mee bezig bent, een herdenkingsplek of anderszins 'heilige' plek inrichten of bezoeken, het ritualiseren van belangrijke levensmomenten, een spirituele cursus volgen, of zogenaamde 'alternatieve' religieuze praktijken ontplooiën als yoga, meditatie en tarotkaarten leggen. Het interessante aan groepen als evangelicals en salafisten is dan weer dat zij niet behoren tot de gevestigde Nederlandse religieuze instituties, maar hun geloof wel praktiseren en beleven in institutionele verbanden en dat zij een zeer sterke betrokkenheid hebben op het geloof en de eigen groep, maar ook weer deel uitmaken van allerlei losse, sterk veranderlijke en soms virtuele netwerken (hierop wordt in de hoofdstukken zes, zeven en tien nader ingegaan).

Het is deze groep van religieuze jongeren buiten de gevestigde religieuze instituties, die een oude assumptie van de secularisatietheorie logenstrafft: dat ontkerkelijking per definitie samenhangt met een afnemende interesse in religiositeit. De suggestie van het SCP in haar in 2005 gepubliceerde rapport *De Sociale Staat van Nederland* lijkt in die zin aannemelijk te zijn. Volgens het SCP zou de afgenomen belangstelling voor kerken niet voortkomen uit een afgenomen belangstelling voor datgene waarop de kerken zich primair richten, maar veeleer uit onvrede over de organisatiestructuur en vanwege het feit dat buiten de traditionele institutionele settings allerhande alternatieve mogelijkheden zijn ontstaan om vorm te geven aan religieuze interesses en affiniteiten. Voor moslimjongeren geldt weliswaar dat diverse onderzoekers een afname van religieuze participatie in organisaties waarnemen naarmate mensen meer geassimileerd zijn (Van Tubergen 2006, 2007), maar tegelijkertijd komen zij tot bevindingen die ogenschijnlijk daarmee in strijd zijn (Maliepaard *et al.* 2010; Van Tubergen 2007).

Voor zowel christelijke jongeren als moslimjongeren geldt dat allerlei instanties een aantal belangrijke functies van kerken of moskeeorganisaties hebben overgenomen, te weten het hoeden en aanbieden van een religieus repertoire; het voorzien in een religieuze gemeenschap waarin religieuze affiniteiten gevoed en religieuze ervaringen gedeeld worden; en het creëren van religieuze plaatsen en ruimtes waarin een religieuze praxis ontplooid kan worden. In de eerste paragraaf is al gesuggereerd dat het vooral de populaire cultuur is waarin in dergelijke functies wordt voorzien. Films kunnen een religieus repertoire aanboren, dat geactiveerd wordt in de bioscoop. (Quasi-)religieuze subculturen bieden religieuze plaatsen en repertoires die door fans worden toegeëigend. Internet heeft zijn heilige plaatsen en zijn religieuze 'gemeenschappen' in allerlei chatrooms. Maar ook cursuscentra, scholen, het zogenaamde alternatieve circuit, festivals en media kunnen fungeren als nieuwe religieuze organisatievormen.

Hierbij zij opgemerkt dat een andere veronderstelling die in de godsdienstsociologie lange tijd bepalend is geweest voor de beeldvorming van religie in een laat- of postmoderne samenleving, enige nuancering behoeft: namelijk dat religie volstrekt geïndividualiseerd zou zijn. Vanzelfsprekend zijn er in een tijd waarin de traditionele religieuze organisaties voor veel jongeren hebben afgedaan, geïndividualiseerde vormen van religie te vinden. Echter, de hierboven genoemde voorbeelden wijzen veeleer op nieuwe organisatieverbanden. Dergelijke verbanden zijn in het Nederlandse religieonderzoek amper onderzocht, evenmin als de religieuze praxis die in deze verbanden gestalte krijgt.

Overigens lijkt deze 'reorganisatie' van religie niet alleen op te gaan voor 'nieuwe' vormen van spiritualiteit. Vergelijkbare tendensen vinden we ook bij de grote religies. Moslimjongeren bijvoorbeeld zoeken naar nieuwe organisatievormen, waarbij niet zelden gebruik gemaakt wordt van nieuwe media. Meestal beschouwen zij de 'klassieke' moskee-organisaties als organisaties voor eerste generatie mannen en zijn zij vooral erg kritisch op de vertegenwoordigende rol van deze organisaties en de landelijke koepelorganisaties. De gang van jongeren naar salafistische moskeeën en netwerken is dan ook te begrijpen als een poging om eigen alternatieve kaders en netwerken te creëren. Uit het onderzoek van De Koning (2008a, 2008b) blijkt dat het bij uitstek zelfgecreëerde netwerken zijn, die van invloed zijn op de religieuze vorming van jongeren en die in belangrijke mate bepalend zijn voor de plausibiliteit en legitimiteit van religieuze overtuigingen en praktijken. In het bijzonder de nieuwe media (msn, internet, etc.) lijken hierin een belangrijke rol te spelen. Vergelijkbare ontwikkelingen vinden we ook onder christelijke jongeren, die gretig gebruik maken van nieuwe media. Tevens vinden we onder deze jongeren een andersoortig nieuw organisationeel verband: het religieuze festival. Zo hebben tussen de drie- en vijfduizend katholieke jongeren uit Nederland de katholieke Wereldjongerendagen in Keulen (Duitsland) in 2005 bezocht. Naar verwachting vormt deze groep jongeren ook de kern van de katholieke jongeren die jaarlijks de landelijke katholieke jongerendagen bezoekt. Het betreft hier een 'harde kern' van katholieke jongeren voor wie de Rooms-katholieke Kerk, en hun locale parochie in het bijzonder, een belangrijke rol speelt bij de invulling van hun geloof (Kregting 2005; Kregting en Harpering 2005). Het zijn jongeren die de kerkelijke vieringen frequent bezoeken en die actief zijn in het kerkelijk vrijwilligerswerk. Voor deze jongeren zijn evenementen als de landelijke jongerendagen en de Wereldjongerendagen een plek van ontmoeting met gelovige leeftijdsgenoten.

Aan (evangelisch-)protestantse zijde zijn het ondermeer de EO-jongerendag, het Xnoizz-Flevofestival en het Soul Survivor festival die jaarlijks duizenden jongeren trekken. Anders dan de Wereldjongerendagen en de landelijke katholieke jongerendagen, die sterk bepaald en ingevuld worden door de katholieke kerk, worden deze festivals door organisaties georganiseerd die onafhankelijk van de landelijke kerken opereren. Deze overwegend evangelische en (in het geval van Soul Survivor) pentecostale organisaties voorzien via deze festivals ook in een voor veel jongeren alternatief (pentecostaal-)evangelisch repertoire van overtuigingen, praktijken en vormen, die niet altijd geboden worden in de plaatselijke kerkelijke gemeente. Tevens geven deze festivals gestalte aan een geheel eigen(tijdse) religieuze praktijk, waarin een (evangelisch-)protestants christendom samengaat met populaire

cultuur, Jezus met MTV, entertainment met serieuze bezinning, fun en gezelligheid met een intieme omgang met God (Roeland 2009). In §5 komen we hierover nog uitgebreid te spreken.

4. Religieuze betekenisgeving: authenticiteit en (de-) subjectivering

‘(...) the *principium individuationis* has become increasingly contested in the very heart of Western civilization.’ (Maffesoli 1996, 27).

4.1 Authenticiteit en ‘jehzelf zijn’

In het voorgaande spraken we al over een wijdverbreide veronderstelling met betrekking tot de religiositeit van jongeren vandaag de dag, namelijk dat religie volstrekt geïndividualiseerd zou zijn. We plaatsten enkele kanttekeningen bij deze gedachte door te wijzen op ‘nieuwe’ sociale verbanden waarin religie gestalte krijgt. Door te refereren aan deze nieuwe verbanden suggereerden wij dat individualisering niet leidt tot een volstrekt autarkische religieuze praxis, die los van alles en iedereen beoefend wordt. Tegelijkertijd benadrukken auteurs als Castells (2000), Maffesoli (1996) en in Nederland Duyvendak en Hurenkamp (2004),³⁷ dat deze nieuwe verbanden anders zijn dan de oude geïnstitutionaliseerde verbanden vanwege het feit dat deze nieuwe verbanden ‘vloeibaar’ zijn in plaats van solide, licht in plaats van zwaar, beweeglijk in plaats van statisch, en veeleer tijdelijk dan langdurig. Met dergelijke karakteriseringen suggereren deze auteurs dat deze verbanden bij uitstek toegesneden zijn op het individu dat weliswaar collectieve verbanden opzoekt, maar dat tegelijkertijd zijn of haar individualiteit daarin niet wil verliezen. In die zin sluiten deze nieuwe verbanden naadloos aan bij (en zijn het product van) het sinds de jaren ‘60 dominante ethos, waarin noties als individualiteit en authenticiteit centraal staan, het ethos van ‘jehzelf kunnen zijn’ en ‘jehzelf kunnen ontplooiën’.

Het was de Amerikaanse politicoloog Ronald Inglehart die in *The Silent Revolution* (1977) het ethos van de babyboomers als postmaterialistisch omschreef. Zijn stelling was dat met de toegenomen welvaart en bestaanszekerheid van deze naoorlogse generatie meer aandacht kwam voor zelfontplooiing en persoonlijke vrijheid, waarmee deze generatie zich onderscheidde van de generatie van hun ouders, die geconfronteerd met de schaarste van de jaren ‘30 en ‘40 en de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog,

³⁷ Overigens richten deze auteurs zich niet specifiek, althans niet exclusief, op religieuze verbanden.

sterk bepaald werd door het streven naar materiële en fysieke zekerheid (Houtman, Aupers en Achterberg 2009).

Inglehart's stelling dat het postmaterialistische ethos opkwam als gevolg van de toegenomen welvaart, wordt betwist (vgl. Aupers, Houtman en Van der Tak 2003; Houtman, Aupers en Achterberg 2009); echter, zijn observatie dat dit ethos sinds de jaren '60 het dominante ethos is geworden, wordt door velen onderkend, ondermeer door de Canadese filosoof Charles Taylor, die het postmaterialistische ethos van Inglehart als het ethos van 'authenticiteit' aanduidt. Typerend voor dit ethos is een bepaald zelf-verstaan, namelijk 'that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one's own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority' (Taylor 2007, 475).

Veel jongerenonderzoekers onderkennen dat dit naoorlogse ethos nog altijd dominant is, ook onder de jongere generaties. Jezelf zijn en je eigen ding doen zijn centrale noties voor jongeren, evenals gerelateerde noties als je persoonlijke geluk nastreven, jezelf ontplooien en vrij zijn. Dit komt ondermeer naar voren in zowel de onderzoeken van Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005), en Boschma en Groen (2006), als uit cijfers van de survey-onderzoeken SOCON (2005) en *God in Nederland* (2006). Zo onderschrijven bijna alle jongeren (80-100%) waarden als 'genieten van het leven', 'plezier maken', 'vooruitkomen in je leven', 'vrij en onafhankelijk zijn' en 'leven in harmonie met jezelf', liefst in combinatie met een gelukkige relatie.

Overigens blijkt uit deze onderzoeken dat authenticiteit een brede waarde is, die verbonden is met hedonistische, relationele en verrassenderwijs 'traditionele' waarden. Het hedonistische komt tot uitdrukking in het streven naar plezier, 'fun' en het genieten van het leven; het relationele in het belang dat aan vriendschappen en relaties gehecht wordt; en het traditionele in dat jongeren toch ook gekenmerkt worden door een huisje-boompje-beestje-streven.³⁸ Tevens wordt het streven naar een goed en authentiek leven verbonden met altruïstische waarden. Zo stellen Boschma en Groen (2006) dat de huidige generatie jongeren socialer en meer maatschappelijk betrokken is dan de vorige generatie. Altruïstische levensdoelen worden door jongeren bijna even vaak onderschreven als de hedonistische levensdoelen. Zo wil bijna 90% van de jongeren een goed en rechtvaardig mens zijn en ongeveer

³⁸ Uit de hierboven genoemde onderzoeken blijkt dat ongeveer 60% van de jongeren een goede baan, een goede financiële situatie en een gezinnetje belangrijke levensdoelen vinden.

80% wil klaar staan voor andere mensen of ze helpen bij moeilijkheden (Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005). Gegevens uit het onderzoek van Kregting en Sanders (2003) komen hiermee overeen. Zo vinden nagenoeg alle jongeren 'goed zijn voor andere mensen in hun omgeving' belangrijk voor een goed en zinvol leven. Een geheel eigen doorvertaling van de notie van authenticiteit vinden we terug in de wijze waarop Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren de term respect hanteren. Respect betekent voor deze jongeren niet alleen eerbied voor mensen, uit hoogachting of angst. Het gaat bij respect ook om de eis dat anderen afstand houden en zich niet bemoeien met de eigen keuzes (Bartels 2004, De Koning 2005, Dibbits 2006, Pels 2003). Het is tevens een eis tot erkenning van de eigen waardigheid. Daarmee is respect iets wat mensen van nature moeten krijgen, zoals ouders en ouderen, maar ook iets wat mensen moeten verdienen. Tevens is de eis tot respect nauw verbonden met de opvatting dat er zoiets bestaat als een universeel recht op een eigen identiteit (vgl. Timmerman 2003, 60). Overigens vinden we dit niet alleen onder Nederlands-Marokkaanse moslimjongeren, maar bijvoorbeeld ook onder Franse moslimjongeren, zoals Bloul (1998) laat zien. Zij wijst erop dat respect niet alleen gerelateerd is aan noties van eer en schaamte, maar ook verbonden is met noties als gelijkheid, waardigheid, solidariteit, individueel burgerschap en persoonlijke autonomie.

De Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren laten zich niet zomaar vertellen dat zij zich moeten aanpassen aan de Nederlandse maatschappij (De Koning 2008a). Zij benadrukken dat zij, omdat zij hier geboren en getogen zijn, net zoveel rechten hebben als ieder ander. Deze groeiende nadruk op persoonlijke autonomie en toename van assertiviteit en zelfbewustzijn is geen op zichzelf staande ontwikkeling die alleen voor Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren geldt. Het is, zoals Van den Brink (2002) aantoont, een bredere ontwikkeling van een toenemend besef van de autonomie van het individu en het gevoel van eigenwaarde. Dit leidt volgens hem tot een 'assertieve levensstijl', waarbij mensen sneller en feller opkomen voor zichzelf en waarbij afwijkend gedrag minder getolereerd wordt (vgl. Pels 2003).

4.2 Religie als persoonlijk construct

Verscheidende religieonderzoekers hebben gewezen op het feit dat in 'the age of authenticity', zoals Taylor onze tijd aanduidt, religie nieuwe vormen aanneemt. De nadruk op individualiteit, authenticiteit en vrijheid zou ook zijn weerslag hebben op de wijze waarop mensen hun geloof vorm geven en beleven. Een onderzoek waarin deze claim onderbouwd wordt, is het (al weer wat oudere) onderzoek naar jongeren en godsbeelden van Janssen en Prins (2000). In een artikel uit 2000 citeren zij een strofe uit Jim Morrison's *An*

American Prayer, die volgens hen de religieuze praktijk en betekenisgeving van Nederlandse jongeren bij uitstek tekent: 'Let's reinvent the Gods'. Voor veel jongeren, zo geven Janssen en Prins (2000) aan, is religie een persoonlijk, individueel uitgevonden en op maat gemaakt construct, dat buiten de traditionele religieuze instituten tot stand komt³⁹, en dat gekenmerkt wordt door experiment, pragmatisme, bricolage en eclecticisme.⁴⁰ Het pragmatische karakter van deze betekenisgeving maakt dat dit primair een veranderlijk proces is, waarin de concrete context en het moment een belangrijke rol speelt. Religieuze betekenissen worden met andere woorden ter plekke ontwikkeld, met het oog op de concrete omstandigheden van dat moment en die plek. Deze betekenisgeving is *experimenteel* en *pragmatisch*, een poging om zin te geven aan concrete ervaringen als onzekerheid, twijfel, verdriet of betekenisloosheid.⁴¹ Tevens wordt deze religieuze betekenisgeving gekenmerkt door *eclecticisme* en *bricolage*. Jongeren putten uit allerhande religieuze en quasi-religieuze (*popular culture*) repertoires ideeën, beelden, symbolen en praktijken, die zij combineren tot een hyperindividuele, subjectieve religiositeit (vgl. Janssen en Prins 2000; Janssen *et al.* 2000; Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005, 15-17). Daardoor is de religiositeit van jongeren een verre van homogeen geheel. Jongerenreligiositeit is heterogeen, divers, diffuus⁴², ver-

³⁹ Zie hiervoor met betrekking tot rituelen: Kregting en Sanders (2003) en Bernts *et al.* (2007, 30-31); met betrekking tot morele overtuigingen: Bernts *et al.* (2007, 33-36); met betrekking tot geloofsovertuigingen: Kregting en Sanders (2003); met betrekking tot godsbeeld: Janssen en Prins (2000); met betrekking tot bidden: Janssen *et al.* (2000) en Kregting en Sanders (2003). Zie verder ook: De Boer (2006, 145-146).

⁴⁰ Sociologen duiden dit type religiositeit met tal van termen aan, waaronder 'privatized religion' (Luckmann 1974 [1967]), 'religious bricolage' (Luckmann 1979; Wuthnow 2007), 'pick-and-mix-religion', en 'do-it-yourself-religion' (cf. Aupers en Houtman 2008, 799). Overigens blijkt wel uit het feit dat iemand als Luckmann dit fenomeen in 1967 reeds beschrijft, dat we hier van doen hebben met een fenomeen dat niet specifiek is voor de huidige generatie jongeren.

⁴¹ In die zin is de religiositeit beschreven door Janssen *et al.* voor een groot deel therapeutisch.

⁴² Hiermee samen hangt wat sommigen aanduiden als de vervaging van het geloof. Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005, 51) merken dat op met betrekking tot het godsbeeld van jongeren: God zou steeds 'anoniemer' worden. Zij verbinden dat met de opkomst van het 'ietsisme' (vgl. Dingemans 2005), de 'expressie van een vaag religieus besef van mensen die weigeren hun geloof op meer gearticuleerde wijze te vertolken en daarom volstaan met te verwijzen naar 'iets' dat ten grondslag ligt aan ons aller bestaan.'

anderlijk⁴³, en omvat een veelheid aan opvattingen, voorstellingen, godsbeelden (Janssen en Prins 2000; Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005, 18-24) en praktijken.

De nadruk op de subjectiviteit van de individuele gelovige blijkt niet alleen uit de wijze waarop jongeren hun geloof samenstellen en ervaren. In verschillende onderzoeken wordt ook aangetoond dat de wijze waarop religiositeit beoordeeld wordt in belangrijke mate is ingegeven door een *subjectivisme*, waarin subjectiviteit als een primaire morele en ontologische categorie geldt. Zo blijken jongeren over het algemeen inclusivistisch te denken over verschillende godsdiensten (Vermeer en Van der Ven 2004; Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005; De Boer 2006, 135-137) en is er een grote tolerantie jegens vormen van religiositeit waarin verschillende aspecten van verschillende religieuze tradities en oriëntaties samen gaan (vgl. Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005, 15-18). Individualiteit en authenticiteit vervolgens worden door jongeren als belangrijke waarden gezien, ook met betrekking tot religie (De Boer 2006). Religie wordt vooral gezien als iets persoonlijks, iets dat iedereen zelf dient te ontdekken en zelf dient te creëren (Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005, 28-30, 33-34; Bernts *et al.* 2007⁴⁴).⁴⁵ Tenslotte menen veel jongeren dat God niet zozeer 'daarboven' is, maar in mensen

⁴³ Vergelijk ook de relatief hoge scores van het onderzoek van Kregting en Sanders naar religieuze vindplaatsen van jongeren (2003, 12) op de stellingen 'mijn ideeën over God en de zin van het leven veranderen steeds' (37%) en 'ik vraag me vaak af wat ik nu eigenlijk geloof en waarom' (28%).

⁴⁴ Het onderzoek van Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005), dat niet zozeer naar de religieuze praktijk van jongeren (op katholieke middelbare scholen) vraagt, maar naar opvattingen over een mogelijke religieuze praktijk, toont in die zin vooral aan dat het merendeel van de jongeren vindt dat men voor geloven geen kerk nodig heeft (76%), dat iedereen zijn of haar eigen geloof moet samenstellen (68%), en dat men kan geloven zonder de kerk te bezoeken (89%). Een vergelijkbare score geeft Dekker in *God in Nederland* op de vraag, in hoeverre religie niet zoveel met kerkelijkheid te maken heeft. 72% van de jongeren van 17 tot en met 24 jaar is het daar volledig of gedeeltelijk mee eens (2007, 38-39).

Uit het *God in Nederland*-onderzoek blijkt dat 74% van de jongeren tussen de 17 en 24 jaar meent, dat religie een persoonlijk en niet zozeer een groepsgebeuren is (overigens blijft de groep daarmee onder het gemiddelde van 81%). Tevens geeft 63% van deze jongeren aan dat je religie zelf bijeen moet zoeken 'in de wijsheid van allerlei tradities en ideeën'.

⁴⁵ Een opvallend en aan deze thematiek verwant gegeven geeft Dekker in het *God in Nederland*-onderzoek (2007, 33-34): ongeveer 70% van de jongeren vindt dat de kerken zich niet uit dienen te spreken over diverse onderwerpen (met uitzondering van discriminatie) zoals voorbehoedmiddelen, homoseksualiteit, abortus, echtscheiding, euthanasie, zelfdoding en de doodstraf. Hieruit zou opgemaakt kunnen worden dat de meerderheid van de jongeren geen inmenging van de kerk verlangt op het gebied van morele overtuigingen.

zelf (De Boer 2006, 55-56), wat uitdrukking geeft aan de overtuiging dat betekenis niet langer exclusief en objectief verankerd is in een transcendente realiteit, maar in het menselijk subject.

4.3 Subjectieve betekenisgeving onder kerkelijke jongeren

Subjectieve religiositeit wordt over het algemeen toegeschreven aan buitenkerkelijke jongeren (vgl. Janssen en Prins 2000; Janssen *et al.* 2000) en jongeren die een uiterst beperkte band met kerken hebben (vgl. Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005; De Boer 2006). Maar gaat deze conclusie ook op voor jongeren die kerkelijk betrokken zijn? Verschillende onderzoeken laten het volgende beeld zien. Janssen *et al.* (2000) tonen aan dat een gedeelte van de kerkelijk betrokken jongeren op dit punt nauwelijks verschilt van buitenkerkelijke jongeren, vooral wanneer deze betrokkenheid minimaal is, een conclusie die gedeeld wordt door De Boer (2006). Daartegenover staat dat een kleine groep actief betrokken jongeren, in het bijzonder binnen conservatieve en evangelicale vormen van het protestantisme, een ander beeld laat zien (Janssen en Prins 2000; Janssen *et al.* 2000; Lühoff en Selten 2001; Roeland 2005). Anders dan niet-kerkelijk betrokken jongeren bevinden zij zich in een religieuze gemeenschap, waarin een groot commitment wordt gevraagd met betrekking tot een gedeelde religieuze werkelijkheid, die zowel in ontologische (de persoon en eigenschappen van God bijvoorbeeld) als in morele zin (de bepaling van het goede, geboden en verboden met betrekking tot handelen, etc.) duidelijk gedefinieerd is (Roeland 2005; 2009).⁴⁶ De collectieve religieuze praxis is sterk gericht op overdracht en socialisatie. De protestantse kerkdienst, met daarin elementen als de preek – die nog altijd voornamelijk als een didactisch instrument fungeert – en de geloofsbelijdenis, is daarvan een duidelijk voorbeeld (Roeland 2007a; 2007b; 2009). Catechese is een ander voorbeeld.

Het is overigens niet het geval dat het gevraagde conformisme te allen tijde gegeven wordt. Uit het hierboven genoemde onderzoek van Janssen *et al.* kunnen we inderdaad opmaken dat kerkelijk betrokken jongeren de ge-

⁴⁶ Verschillende onderzoeken (Janssen en Prins 2000; Bernts *et al.* 2007, 39-51) laten dan ook zien, dat traditioneel-christelijke voorstellingen van de hemel, de hel, God, verlossing, etc., en traditioneel-christelijke religieuze praktijken als kerkgang, bidden en bijbellezen, breed geaccepteerd zijn onder jongeren in conservatieve traditioneel-christelijke kerken. Hiermee hangt samen dat, zoals Janssen en Prins (2000, 45) aangeven, 'the stronger the religious involvement, the more youngsters disagree with the proposition that people themselves must give meaning to life'.

boden godsbeelden inderdaad internaliseren. Het onderzoek toont echter ook aan dat dit commitment niet altijd gegeven wordt voor andere facetten. Zo concludeert Baars-Blom (2005) in haar studie over reformatorische jongeren, dat vooral jonge vrouwen de tot voor kort objectieve categorie van vrouw en werk onder kritiek stellen, om zo meer ruimte te geven voor de individuele keuze van vrouwen met betrekking tot werk en inkomen. Een onderzoek door het Reformatorisch Dagblad (2003) onder dezelfde ultraconservatieve jongeren toont aan dat dit ook opgaat voor het mediagebruik van deze jongeren. In de actuele dagelijkse praktijk blijkt een grote groep van deze jongeren de morele richtlijnen van mediagebruik die door de religieuze gemeenschap geboden worden, te negeren. Daarbij valt op dat een dergelijke praktijk niet alleen een overtreden van een morele code is, die in dergelijke gemeenschappen als 'zonde' bestempeld wordt. Veeleer verandert, met name onder jongeren, de morele betekenis van een dergelijke praktijk, in de zin dat deze niet langer als zondig begrepen wordt. Uit dergelijke ontwikkelingen blijkt dat de geïnstitutionaliseerde religie op verschillende domeinen en facetten van het menselijke bestaan invloed verliest in de zin dat jongeren zich onttrekken aan de gegeven vormen van religieuze disciplineren.

Een tweede kanttekening hierbij is, dat jongeren die participeren in collectief georganiseerde vormen van religiositeit daarin op een geheel verschillende wijze kunnen participeren. Uit het onderzoek van Roeland (2009) naar jongeren in een steeds evangelicaler wordende Nederlands Gereformeerde kerk en een jeugdkerk gelieerd aan een PKN-gemeente, blijkt dat jongeren in hun bereidheid om te participeren en hun keuzes niet alleen verschillen in motivatie, graad en intensiteit. Ze verschillen ook in de wijze waarop zij het in de betreffende kerken aangeboden religieuze repertoire combineren met andere repertoires, die zij zich via internet of via de participatie in andere kerken, bewegingen en netwerken eigen maken.

Tenslotte blijkt het ook zo te zijn dat processen van subjectivering doorwerken in collectief georganiseerde vormen van religiositeit. Zo biedt bijvoorbeeld het evangelicalisme – weliswaar binnen bepaalde grenzen – jongeren een grote openheid voor individuele keuzes op het gebied van kleding, lifestyle, culturele participatie op het gebied van film, theater en muziek, etc. Daarin verschilt het duidelijk van het meer conservatieve protestantisme en van oudere, conservatievere vormen van evangelicalisme (Roeland 2007a; 2009). Ook kan gewezen worden op het feit dat bepaalde collectief georganiseerde vormen van religiositeit – opnieuw kan het evangelicalisme als voorbeeld dienen – tegemoet komen aan de wensen en voorkeuren van jongeren door het aangeboden religieuze repertoire aantrekkelijker te maken voor jongeren, en op het feit dat jongeren in sommige contexten ook meer moge-

lijkheden krijgen om het repertoire naar eigen inzicht in te vullen (Roeland 2009).

Kortom: het is niet zo dat subjectieve betekenisgeving aan het kerkelijke segment voorbijgaat. Niettemin blijft er binnen de kerkelijk georganiseerde religiositeit, voornamelijk in conservatieve hoek, een behoorlijke nadruk op conformisme bestaan. Opvallend daarbij is overigens wel, dat dit conformisme niet zelden in termen van authenticiteit wordt verwoord (Roeland 2009). Jezelf conformeren wordt gerepresenteerd als een *authentieke* keuze, een keuze die als geen andere keuze bij je past, die als geen andere keuze je in staat stelt om 'te worden wie je bent'. Wat hierin enerzijds speelt is een authenticering van datgene waarmee iemand zich identificeert, aan datgene waaraan iemand zich conformeert. Anderzijds speelt hier ook dat jongeren juist in een hechte religieuze gemeenschap waarin een dominante religieuze traditie de subjectieve betekenisgeving sterk inperkt, een 'authentieke' religieuze identiteit kunnen vinden, een identiteit 'die bij je past'. Een passage van de eerder aangehaalde filosoof Taylor is hierin verhelderend. In zijn *A Secular Age* (2007, 215-217) stelt hij:

'It is often said of the contemporary search for the spiritual, very often through a kind of individualized bricolage, that it is excessively focused on self-fulfilment, on finding one's own path. (...) It is a personal search, and can easily be coded in the language of authenticity: I am trying to find my path, or find myself. But this doesn't mean that it has to be self-enclosed, that it can't end up with a strong sense of the transcendent, or of devotion to something beyond the self. (...) [It] doesn't say anything about whether or how our relation to the sacred will be mediated by collective connections. (...) Many people will find their spiritual home in churches (...). These connections (...) are obviously still powerful in the modern world. We must avoid an easy error here: that of confusing the new place of religion in our personal and social lives, the framework of understanding that we should be following in our own spiritual sense, with the issue of what paths we will follow. The new framework has a strongly individualist component, but this will not necessarily mean that the content will be individuating. Many people will find themselves joining extremely powerful religious communities, because that's where many people's sense of the spiritual will lead them.'

Roeland (2005) en De Boer (2006, 153-155) merken daarbij op, dat de kracht van deze 'powerful religious communities' erin gelegen zou zijn, dat deze in een in de woorden van Zygmunt Bauman 'liquid' cultuur (Bauman 2000) – een cultuur waarin de gegevenheden en vastigheden van de 'solid modernity'

vloeibaar en instabiel zijn geworden – stabiliteit en oriëntatie geeft. Aan de onzekerheid die gegeven is met het reflexieve proces van ‘subjectieve betekenisgeving’ komen deze gemeenschappen tegemoet door houvast en zekerheid te bieden.

4.4 Subjectieve betekenisgeving onder moslimjongeren

Vanaf de eerste studies naar moslimjongeren in de jaren ‘80 is vaak de suggestie gedaan dat ook onder moslimjongeren processen van subjectivering plaatsvinden. Zo stelt Maussen (2005) dat de eerste Nederlandse studies naar moslimjongeren aantonen dat deze jongeren een islam ontwikkelden die individualistisch en geprivatiseerd is⁴⁷, waarbij onderzoekers verwachten dat deze ontwikkeling zal leiden tot secularisering en een tolerante ‘Nederlandse’ islam (vgl. ook Phalet *et al.* 2000; Phalet en Van der Wal 2004; Canatan, Oudijk en Ljamai 2003). De laatste tijd wordt deze these van secularisering (als gevolg van of teken van integratie) echter sterk in twijfel getrokken. Recent onderzoek van Buitelaar (2002a; 2002b; 2007), De Koning en Bartels (2006) en De Koning (2008a) heeft meer aandacht voor de sociale verbanden waarin jongeren hun religie vormgeven en beleven. Deze onderzoeken laten voor Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse jongeren zien dat zij weliswaar sterk individualistisch ingesteld zijn, maar tegelijkertijd gebruik maken van oude religieuze en culturele tradities. Het betreft hier deels de tradities van hun ouders, maar deels ook repertoires die wereldwijd opgeld doen in mondiale (moslim-)jeugdculturen (De Koning 2005; Gazzah 2005; 2008).

Daarbij zijn verschillende aspecten van belang. Ten eerste speelt de rol van de opvoeder en het type opvoeding een belangrijke rol. Moslimjongeren krijgen vandaag de dag meer gelegenheid om zelf op zoek te gaan naar hun eigen islambeleving. Dit hangt mede samen met een verandering in opvoedingsstijlen bij Marokkaans-Nederlandse ouders. Ouders lijken een steeds minder autoritaire stijl te hanteren en gaan steeds meer onderhandelen met hun kinderen waarbij sociale autonomie, oftewel de nadruk op het zelf verantwoordelijkheid nemen voor zichzelf en voor anderen, een belangrijke plaats inneemt (Demant 2005, 33). Deze toenemende nadruk op autonomie vinden we ook terug in het onderzoek van Pels en De Gruijter over straatcultuur (2004, 61), in het onderzoek van Bartels (2001) naar meisjes die een hoofddoek dragen. Daarbij heeft bij Marokkaans-Nederlandse ouders en hun

⁴⁷ Ook in meer recent onderzoek wordt een dergelijke conclusie getrokken; zie Demant 2005.

kinderen zich nog een andere ontwikkeling voorgedaan, die Sunier (1996) al eerder opmerkte bij Turken in Nederland. Jonge migranten beseffen dat hun toekomst in Nederland ligt en dat ze zich dan ook los moeten maken van de maatschappelijke status van hun ouders. Sunier (1996, 31, 223-227) noemt deze verandering een 'cognitive shift', een heroriëntatie van een leven als migrant in Nederland tot een leven als Nederlander met een toekomst in Nederland. Sunier merkt daarbij op dat deze 'cognitive shift' ook doorwerkt in de wijze waarop religieuze organisaties veranderen, ondermeer in het activiteitsaanbod, waarin deze 'shift' tot uitdrukking komt in het feit dat deze, om een voorbeeld te noemen, niet langer primair gericht zijn op de belangenbehartiging van de eerste generatie, maar op het toerusten van de jongere generaties met betrekking tot het opbouwen van een toekomst in Nederland.

Ondanks deze 'cognitive shift' blijven deze religieuze organisaties zich op overdracht en socialisatie richten, zij het dat deze onder invloed van de 'shift' een andere focus heeft gekregen. De socialisatie is gericht op wat het betekent om moslim te zijn in een moderne Nederlandse samenleving. Tegelijkertijd toont De Koning (2008a) aan dat deze overdracht en socialisatie in reguliere 'Marokkaanse' moskeeën en Marokkaans-Nederlandse gezinnen niet goed aansluit bij de behoeften van de jongeren, voor wie een religieuze praxis in een niet-islamitische omgeving niet vanzelfsprekend is (vgl. ook Buitelaar 2006; Ketner, Buitelaar en Bosma 2004; Ketner 2008; De Koning 2008a). Salafistische predikers en moskeeën zijn in dit gat in de religieuze markt gesprongen en voorzien door middel van boekjes, lezingen en conferenties in de behoefte aan religieuze kennis (Buijs 2009; De Koning 2009a; 2009b).

Het is precies in de populariteit van het salafisme dat een wat paradoxaal aspect van jongerenreligiositeit tot uitdrukking komt. Hun toegenomen autonomie en keuzevrijheid met betrekking tot religie leidt niet zelden tot een keuze voor een sterk disciplinerende religiositeit. Immers, de lezingen van salafistische predikers (die veelal via internet worden verspreid; zie De Koning 2008b) hebben een aanzienlijk disciplinerend karakter. Het luisteren naar deze lezingen dient om de wilskracht bij gelovigen te versterken. Het stimuleert hun vermogen om de verleidingen te weerstaan en de wil van Allah in het dagelijks leven te volgen. Dit vermogen zit hem vooral in het herhaaldelijk aandachtig luisteren naar bandjes (De Koning 2008b; 2009b).

De hang naar het salafisme is één aspect van een onder moslimjongeren bredere beweging van het zoeken naar een 'zuivere' islam (De Koning 2008a). Daarbij wordt het idee van een eigenlijk, authentiek zelf gecombineerd met het idee van de authentieke kern van een islam die is ontdaan van

culturele tradities, een islam die niet-Nederlands en niet-Marokkaans is. Cultuur en religie worden in dit proces losgekoppeld. De term ‘zuivere’ islam wordt in publieke discussies en in AIVD-rapporten vooral gebruikt voor die jongeren die vatbaar zouden zijn voor het salafisme (AIVD 2004; 2007). Dit is echter niet terecht, aangezien ook jongeren die zich niet of slechts in geringe mate aangetrokken voelen tot het salafisme, zoeken naar een islam zonder culturele invloeden, naar het antwoord op de vraag ‘wat de islam echt zegt.’

In dit zoeken naar een ‘zuivere’ islam zoeken jongeren antwoorden op gedetailleerde vragen over de precieze uitvoering van bepaalde rituelen zoals het bidden en de wassing voorafgaand aan de gebeden, over kledingdracht en de baarddracht van mannen. Evenals bij christelijke jongeren speelt het vraagstuk van authenticiteit daarbij een belangrijke rol. Jongeren zijn niet alleen op zoek naar de authentieke kern van de islam, maar koppelen het idee van het eigenlijke ‘zelf’ ook aan de authentieke islam: ‘islam is jezelf zijn’. We zien dit bijvoorbeeld terug bij meiden die een hoofddoek dragen. Weliswaar betekent dit aan de ene kant een conformistisch gedrag, maar aan de andere kant zien we dat meiden benadrukken dat een hoofddoek echt een eigen keuze moet zijn en dat het dragen anders niet veel waard is (Bartels 2001; De Koning 2008a). Dit komt deels voort uit het idee dat het de natuurlijke staat van een mens is om moslim te zijn (‘ieder mens wordt als moslim geboren’), maar is ook een teken dat deze jongeren ‘westerse’ waarden als authenticiteit en individualiteit hebben overgenomen. Kleding is daarbij een middel geworden om deze authenticiteit en individualiteit te laten zien. Deze nadruk op individualiteit en authenticiteit wil echter niet zeggen dat hun religieuze beleving los staat van sociale verbanden. Dibbits (2006) laat in een artikel over kledingstijlen onder Marokkaans-Nederlandse jongeren zien dat authenticiteit geen gegeven is, maar dat het tot stand komt door een proces van authenticering waarbij mensen een identiteit creëren rondom noties als echtheid en geloofwaardigheid (vgl. Bucholtz 2002). Zowel insiders als outsiders spelen een rol bij het beoordelen van echtheid en valsheid, geloofwaardigheid en ongeloofwaardigheid. In dit proces van authenticering neemt de *peergroup* voor jongeren een belangrijke (misschien wel de belangrijkste) plaats in. De *peergroup* geeft jongeren de mogelijkheid om te experimenteren en kan een zeer belangrijke steun zijn voor jongeren (Demant 2005), maar vormt ook belangrijk referentiekader voor hun eigen beleving.

4.5 Authenticiteit en religie: het therapeutische ethos

Tot nu toe hebben we ons in onze bespreking van jongerenreligiositeit in een ‘age of authenticity’ beperkt tot één aspect: de religieuze betekenisgeving

van jongeren. Een ander aspect dat hier van belang is, heeft betrekking op de functie die religiositeit voor jongeren vervult. Religie kan vanzelfsprekend verschillende functies vervullen. Religie kan voorzien in morele en levensbeschouwelijke oriëntaties; in sociale verbanden en relaties; en in mogelijkheden tot identificatie – functies die wij hierboven reeds hebben aangestipt. Vooral bij moslimjongeren fungeert de religieuze identificatie niet zelden ook als een etnische identificatie of juist als een manier om etnische scheidslijnen, zoals tussen ‘Marokkaans’ en ‘Nederlands’ te overstijgen. In het hier volgende beperken we ons echter tot een sociaal-psychologische functie van religie, een functie die veelal wordt aangeduid met het begrip *coping*. Coping betekent zoveel als het omgaan met en zin geven aan ervaringen als verdriet, lijden, betekenisloosheid en eindigheid. Hoewel religieuze coping van alle tijden is, krijgt het in een ‘age of authenticity’ een geheel eigen dynamiek, die voortkomt uit de onder jongeren (maar niet alleen onder jongeren) sterke hang naar wat in de Engelstalige literatuur ‘subjective well-being’ wordt genoemd, en wat zich het best laat vertalen met uitdrukkingen als ‘lekker in je vel zitten’ en ‘je goed voelen’. In de internationale literatuur over jongerenreligiositeit wordt niet alleen onderkend dat jongeren massaal streven naar ‘subjective well-being’; ook wordt onderkend dat dit morele kader van ‘well-being’ en ‘happiness’ een belangrijke re-configuratie van religie met zich meebrengt. Zo laten Smith en Denton (2005, 164) zien dat ‘the actual dominant religion among US teenagers is centrally about feeling good, happy, secure, at peace. It is about subjective well-being (...)’⁴⁸. In het hierboven genoemde onderzoek naar godsbeelden onder Nederlandse jongeren van Janssen en Prins (2000) wordt een vergelijkbare conclusie getrokken, evenals in het onderzoek van Janssen *et al.* (2000) naar gebedspraktijken, waarin gesteld wordt dat het gebed vooral een therapeutische functie heeft (Janssen *et al.* 2000).

Roeland (2008; 2009) geeft aan dat ook onder evangelicals een therapeutische wending heeft plaatsgevonden, in de zin dat het hedendaagse evangelicalisme voorziet in een religieuze therapie, gericht op het omgaan met allerlei dagelijkse problemen en onzekerheden waar jongeren mee geconfronteerd worden. In preken en seminars worden vooral problemen met betrekking tot identiteit, zelfpresentatie, zelfvertrouwen en relaties besproken. Volgens Roeland gaat het daarbij deels om het aanbieden van strategieën aan jongeren om hiermee om te gaan, maar ook om hen troost en veiligheid

⁴⁸ Vergelijk ook Savage *et al.* (2006), waarin vergelijkbare conclusies worden getrokken met betrekking tot Britse jongeren.

te laten vinden in een liefdevolle en zorgzame God. Deze ontwikkeling zien we ook terug bij Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren die steun, troost en vriendschap vinden bij God (De Koning 2008a). Het gaat ook hier niet zozeer om een nieuwe ontwikkeling (religie is altijd een belangrijke zingevoering geweest bij problemen en crises in het leven van mensen), maar wel kunnen de vragen en problemen waar religie antwoord op moet geven voor jongeren anders zijn dan voor hun voorouders.

4.6 De-subjectivering

In het voorgaande hebben we twee aspecten van jongerenreligiositeit in een 'age of authenticity' besproken: het aspect van subjectieve betekenisgeving en het therapeutische karakter van deze religiositeit. Daarbij hebben we reeds aangestipt dat een discours van authenticiteit, dat samengesteld is uit noties als persoonlijke keuze, vrijheid en individualiteit, het sociale karakter van 'geindividualiseerde' religiositeit, verbloemt. Dat jongerenreligiositeit wel degelijk is ingebed in bredere sociale verbanden mag duidelijk zijn. We hebben dit in het bijzonder aangetoond voor christelijke jongeren en moslimjongeren. Maar we kunnen ons tevens afvragen of dit ook niet geldt voor jongeren die Janssen *et al.* (2000) en Janssen en Prins (2000) beschrijven: de jongeren die buiten een gegeven religieuze traditie een *personalized*, op het individu toegesneden religiositeit zouden ontwikkelen. Het is ongetwijfeld waar dat voor het merendeel van deze jongeren er niet zoiets is als een locus van disciplineren die gelegen zou zijn in een instituut als de kerk of de moskee. Niettemin kunnen we ons afvragen of religie buiten dergelijke institutionele settings daadwerkelijk gesubjectiveerd is. Het probleem met de notie van subjectivering is, dat deze de indruk kan wekken dat er geen enkel sociaal verband is dat van invloed is op de wijze waarop religie tot stand komt – alsof het individu in een gedeinstitutionaliseerde en gedetraditionaliseerde context volledig autonoom en autarkisch te werk zou gaan in het samenstellen van zijn of haar persoonlijke en authentieke religiositeit.

Het zou in die zin interessant zijn om te onderzoeken welke sociale verbanden van invloed zijn op de wijze waarop deze jongeren vandaag de dag hun persoonlijke religiositeit vormgeven, en of er binnen die verbanden geen nieuwe vormen van standaardisering en disciplineren aangetroffen worden. Daarbij zou gekeken moeten worden naar de rol van ouders, leeftijdsgenoten, andere 'significant others' en de media; de rol van factoren als groepsdruk, in- en uitsluiting, en de collectieve authenticering van een authentiek geloof; en wanneer het jongeren betreft die zich verlaten op de reliquie markt – waar allerhande religieuze organisaties en media hun producten

aanbieden – de mechanismen waaraan zowel de markt als de consument onderworpen zijn.

5. Jeugdcultuur, populaire cultuur en media

5.1 De religieuze dimensie van populaire cultuur

Jeugdcultuur en populaire cultuur – twee nauw verwante en deels elkaar overlappende fenomenen, zij het dat populaire cultuur veel meer omvat dan jeugdcultuur alleen – gelden niet zelden als smakeloos, vulgair, gevaarlijk en destructief. Dergelijke percepties van jeugd en jeugdcultuur vinden we overigens niet alleen in wetenschappelijke studies; in het bijzonder de media spelen een belangrijke rol in de problematisering van jeugdculturele fenomenen, die vervolgens in den lande al snel tot ‘moral panic’ kan leiden. De problematisering van gaming (dat tot geweld zou leiden) is hier een recent voorbeeld van, eveneens de problematisering van internetgebruik (dat tot sociaal isolement of radicalisering zou leiden) en de problematisering van seksualiteit van jongeren en de seksualisering van de samenleving.

Tegen deze achtergrond bood de religiewetenschapper Tom Beaudoin in zijn in 1998 verschenen *Virtual Faith* een verrassend perspectief op jeugdcultuur, populaire cultuur en media. ‘Popular culture’, zo stelde hij, ‘is a major meaning-making system’, waarin media fungeren als ‘a primary source of meaning’ (Beaudoin 1998, xiv). Hij vervolgde: ‘A generation on such intimate terms with popular culture is bound to practice religion at least partly in and through this medium. We express our religious interests, dreams, fears, hopes, and desires through popular culture’ (Beaudoin 1998, xiv). Niet alleen verwoordt Beaudoin een positieve perceptie van populaire cultuur; hij relateert deze ook aan een domein dat lange tijd niet vanzelfsprekend geassocieerd werd met populaire cultuur, namelijk religie.

Dat populaire cultuur een belangrijke rol speelt in het leven van jongeren, zoals Beaudoin schrijft, zal vandaag de dag niemand in twijfel trekken. Het leven van jongeren is doortrokken en onlosmakelijk verbonden met allerhande vormen van populaire cultuur zoals popmuziek, film, *popular art*, allerlei vormen van communicatie- en informatietechnologie (internet, e-mail, chatten, sms'en, gamen, *Second Life*, profielsites als *Facebook*, *Sugababes*, *Par-typeeps*, *Myspace*, etc.), entertainment, consumptie, uitgaan en kleding.⁴⁹ Dat

⁴⁹ Om een indruk te geven van de participatie van jongeren in *popular culture* activiteiten, enkele cijfers. Volgens een onderzoek van het CBS uit 2003, besteden jongeren tussen de 12 en de 24 jaar het grootste gedeelte van hun vrije tijd (twee van de zes uur vrije tijd die zij

jeugdcultuur vervolgens van grote betekenis is voor de wijze waarop religie onder jongeren gestalte krijgt, wordt vooral onderkend in (jongeren-)onderzoek in Engeland en de Verenigde Staten, waar veel aandacht is voor de betekenis van populaire cultuur voor religieuze praktijken en religieuze betekenisgeving van jongeren. Daarbij wordt enerzijds aandacht besteed aan vormen van religiositeit *in* de hedendaagse jeugdcultuur⁵⁰ en de religieuze dimensies *van* de jeugdcultuur⁵¹, en anderzijds aan de rol van jeugdcultuur *in* ‘traditionele’ religiositeit.⁵²

Wat betreft de eerste categorie, religiositeit in de jeugdcultuur en de religieuze dimensies van jeugdcultuur, laat het Nederlandse onderzoek vooral een leemte zien⁵³, terwijl er veel aanleiding is tot dit soort onderzoek, gezien

gemiddeld hebben), aan TV en video of muziek luisteren (CBS 2003, III, 119, 174). 13% van de 18 tot 24-jarigen bezoekt minimaal vier keer per jaar een popconcert (CBS 2003, III). Driekwart van deze groep bezoekt minimaal vier keer per jaar de bioscoop; 40% van de 18 tot 24-jarigen kijkt minimaal een keer per maand een bioscoopfilm (CBS 2003, III, 177). Eenderde van de 15 tot 24-jarigen zit wekelijks in het café; een kwart één tot drie keer per maand (CBS 2003, II, 178). 70% van de jongeren bezoekt minimaal vier keer per jaar een discotheek; ruim de helft doet dit maandelijks (CBS 2003, II, 178). Jongeren tussen de 15 en 24 jaar besteden 3,5 uur per dag aan TV-kijken; 13,5 uur per week aan gamen, chatten, e-mailen en internet (Van der Tuin 2006, 301).

⁵⁰ Auteurs als Cobb (2005), Deacy (2005; zie ook Deacy en Ortiz 2008) en Wright (2006) bijvoorbeeld bespreken het gebruik van religieuze thema's als godsbeelden, noties van zonde en verlossing, en eschatologie in films. Overigens richten deze auteurs zich op de analyse van films zelf en niet op de praktijk van het filmkijken.

Naast onderzoek naar religie in films is er veel onderzoek gedaan naar ‘religion online’: de informatievoorziening door religieuze groepen, bewegingen en tradities op internet. Zie hierover onder meer Dawson en Cowan (2004) en Højsgaard en Morten (2005). Dit dient onderscheiden te worden van ‘online religion’, zie daarvoor voetnoot 51.

⁵¹ Zie Sylvan (2002) over de religieuze dimensies van popmuziek; Chidester (1996) over de religieuze dimensies van consumptisme; Graham St. John (2004) en Sylvan (2005) over de religieuze dimensies van electronic dance music cultures; en tenslotte Dawson en Cowan (2004) over ‘online religion’, dat wil zeggen, het participeren in online religieuze praktijken.

⁵² Hierbij zij verwezen naar een aantal Amerikaanse studies over de omarming van popular culture in het Amerikaanse evangelicalisme: Shibley 1996; Miller 1997; Eskridge 1998; Flory en Miller 2000.

⁵³ Opvallend is ook dat in het onderzoek van Janssen en Prins (2000), waarin veel aandacht is voor het feit dat jongeren hun godsbeeld in toenemende mate buiten de traditionele kerken vormgeven, niet gesproken wordt over de mogelijke rol van popular culture als repertoire waaruit het materiaal voor de constructie van het godsbeeld geput wordt.

Onderzoek van Kregting en Sanders (2003) naar vindplaatsen bij religie onder jongvolwassenen vraagt weliswaar naar het inspirerende karakter van film, tijdschrift, krant, theater en popconcerten, en vindt ook een hoog percentage van jongvolwassenen (18-30 jaar) die het

de opkomst en de ontwikkeling van impliciet of semi-religieuze jeugdsubculturen als *gothic*⁵⁴; expliciete of impliciete religieuze vormen van religiositeit in het bredere uitgaanscircuit, zoals religieus getinte *dance parties* (zoals Earthdance⁵⁵), meditatie op het Lowlands festival, en een geremixte Mattheus passie in het Tilburgse 013 (Roeland 2007c); referenties naar het bovennatuurlijke in *fantasy* en horror films en series (denk aan de series *Buffy the vampire slayer* en *Angel*); vormen van religiositeit op het internet (*Second Life*); de speelse dimensie van het bovennatuurlijke in Harry Potter, etc. Hoewel door sommigen onderschreven wordt dat er wel degelijk sprake is van religieuze dimensies in dergelijke fenomenen (Ganzevoort 2006, Van der Tuin 2008), is er in Nederland amper onderzoek gedaan naar de betekenis van dergelijke fenomenen voor de religieuze praxis van jongeren. Een uitzondering hierop is het onderzoek van Stef Aupers, die aandacht heeft voor de religieuze dimensie van internet en *online gaming* (zij het dat hij zich niet exclusief op Nederlandse jongeren richt). Volgens Aupers bieden de gesimuleerde, virtuele werelden van *multiplayer online role-playing games* (zoals *World of Warcraft*) vormen van spiritualiteit, zingeving, mystiek en transcendentie, die juist in een 'onttoverde' samenleving een zekere aantrekkingskracht op jongeren uitoefenen (o.a. Aupers 2006).

5.3 Populaire cultuur en moslimjongeren

Voor de wijze waarop jeugdcultuur ingang krijgt in religie is in het Nederlandse onderzoek meer aandacht, vooral ook in het onderzoek naar moslimjongeren. Sunier (2010) wijst er in dit verband op dat het niet genoeg is om daarbij alleen te kijken naar religieuze inhoud, maar ook hoe bepaalde praktijken worden toegepast en vorm krijgen. Sunier gebruikt daarvoor het begrip 'stijl' en legt daarbij de nadruk op de actieve rol van jongeren in het produceren en reproduceren van jeugdculturen en op de zichtbare, performatieve aspecten van jeugdculturen (Bucholtz 2002; Sunier 2010). Stijl wordt dan

lezen, kijken, bezoeken en beluisteren van deze fenomenen ook daadwerkelijk inspirerend vindt (van 57% tot 83%). Uit dit onderzoek is echter moeilijk op te maken wat de betrokkenen precies onder inspiratie verstaan.

Overigens is er in verschillende onderzoeken (Kregting en Sanders 2003; SOCON 2005) wel aandacht voor het feit dat religieuze ervaring in verschillende contexten buiten de traditionele instituties plaats kan vinden; naar de bemiddelende rol van (popular culture) media wordt dan echter niet gevraagd.

⁵⁴ De antropologe Agnes Jasper (2004) heeft onderzoek gedaan naar de Nederlandse Gothic scene, maar besteedt verder geen aandacht aan de religieuze dimensie ervan.

⁵⁵ Zie www.earthdance.nl (augustus 2007).

gezien als een praktijk van betekenis geven, als het creëren van een 'eigen stijl' en een eigen identiteit op basis van verschillende (populair-)culturele repertoires. We zien dit bijvoorbeeld terug in het onderzoek van Gazzah over de wijze waarop moslimjongeren zich verhouden tot popmuziek en feestcultuur (Gazzah 2005; 2008). Zij wijst enerzijds op het feit dat muziek en dans vaak in sociale contexten plaatsvinden, die bij sommige moslims associaties oproepen met gedrag dat volgens hen strijdig is met de islam. Zo kunnen moslims het uitgaanscircuit als problematisch ervaren vanwege het gebruik van alcohol of omdat dat er geen scheiding van mannen en vrouwen is (Gazzah 2008). Aan de andere kant laat zij ook zien dat zowel moslimjongeren als moslimartiesten actief participeren in het uitgaansleven en een eigen stijl van participatie creëren. Artiesten als Sami Yusuf, Yusuf Islam (voorheen beter bekend als Cat Stevens) en Outlandish bijvoorbeeld combineren religieuze elementen met verschillende muzikale stijlen variërend van pop tot hiphop tot anasheed (religieuze muziek die acappella gezongen wordt of begeleid wordt door percussie). Ook in het Marokkaans-Nederlandse uitgaanscircuit is hier en daar de invloed van religie te herkennen volgens Gazzah, wanneer organisatoren van feesten een compromis proberen te vinden tussen de 'seculiere' uitgaanscultuur en de behoeften van moslimjongeren, en zo een eigen uitgaansstijl creëren (vgl. Korf *et al.* 2007). Dit uit zich bijvoorbeeld in de afwezigheid van alcohol en in de vroegere aanvangstijdstippen, zodat het ook toegankelijk is voor meisjes die vaak wat eerder thuis moeten zijn dan jongens. Daarnaast zijn er ook feesten waar alleen vrouwen mogen komen.

Een evenzeer intrigerende relatie tussen religie en populaire cultuur is ook te vinden in kleding, in het bijzonder de hoofddoek. De hoofddoek wordt veelal als een religieus artefact gezien, maar uit het onderzoek van Moors over religie en mode blijkt dat aan een dergelijk religieus artefact betekenissen worden verleend die het domein van het religieuze overstijgen. Moors (2004) geeft aan dat de hoofddoek niet alleen benaderd wordt vanuit religieus oogpunt, maar ook als element van jeugdcultuur en jeugdstyl. Sunier (2010) signaleert in dit verband terecht dat in veel onderzoek naar moslimjongeren deze jongeren vooral benaderd worden als religieuze jongeren, en dat er weinig aandacht is voor andere aspecten van hun leefwereld. Zo wordt vaak verondersteld dat meisjes een hoofddoek dragen uit religieuze overwegingen, terwijl andere elementen over het hoofd worden gezien. Zo blijkt dat moslimmeiden een hoofddoek ook dragen om zich te onderscheiden van andere meisjes (ook andere moslimmeisjes) en om blijk te geven van een eigen authentieke en originele kledingstijl. De religieuze connotatie van de hoofddoek is daarbij niet onbelangrijk, maar de suggestie dat het religieuze

zich met name zou manifesteren in de opgelegde eisen en verwachtingen met betrekking tot het dragen van kleding, is daarbij te beperkt. Kleding is veeleer een performatieve praktijk: een manier om vorm te geven aan de eigen identiteit op basis van verschillende stijlen. Overigens is niet alleen kleding, maar ook muziek daarbij een belangrijk middel (Nabben *et al.* 2005; Korf *et al.* 2007; Korf *et al.* 2008).⁵⁶

Naast muziek, uitgaanscultuur en kleding is er een ander domein dat de laatste jaren veel aandacht heeft gekregen in het moslimonderzoek: dat van de moderne media en dan in het bijzonder internet. De eerste onderzoekers in Nederland die hun focus richtten op internet waren Brouwer (2001; 2005) en Mamadouh (2001). Zij laten zien dat internet jongeren de mogelijkheid geeft om vrijuit en anoniem over allerlei zaken vragen te stellen en te discussiëren. Dat wil niet zeggen dat jongeren voor de komst van internet nooit discussieerden over onderwerpen als homoseksualiteit, geweld en religie, maar moderne communicatiemiddelen (MSN, email, chatten en mobiele telefoons) bieden nieuwe mogelijkheden om deze discussie vorm te geven. Nieuwe media zijn bij uitstek middelen die jongeren in staat stellen een eigen wereld op te bouwen buiten volwassenen om. Mamadouh (2001) en Brouwer (2005) laten zien dat *cyberspace* voor Marokkaans-Nederlandse jongeren een belangrijke plek is voor debat over allerlei maatschappelijke vraagstukken.

Een medium als internet heeft het voordeel van anonimiteit, een aspect dat in belangrijke mate bijdraagt aan de opkomst van nieuwe fenomenen als online relaties. Zo is er volgens Sterkckx en Bouw (2005, 34-35) zelfs sprake van een revolutie wanneer het gaat om het zoeken naar een potentiële huwelijkspartner. Het voordeel ervan is ook, zo stellen zij, dat de moderne technologieën niet alleen door de anonimiteit, maar ook door de fysieke afstand jongeren in staat stellen hun schaamte en verlegenheid te overwinnen (vgl. Brouwer 2001).

Voor moslimjongeren is er geen tegenstelling tussen religie en technologie. Beide horen bij elkaar (De Koning 2008a; 2008b), in die zin dat techno-

⁵⁶ De combinatie tussen kleding, religie en jeugdcultuur brengt overigens een ander aspect naar boven en wel dat van gender. Duits en Van Zoonen (2006) laten zien dat de grote aandacht die er bestaat voor kleding van moslimvrouwen en autochtone niet-moslim meisjes te maken heeft met discussies over de (gewenste) positie van de vrouw in de samenleving en de controle over seksualiteit van vrouwen. Vrouwen vormen de belichaming van allerlei discussies over wat de eigen cultuur en identiteit is en op deze manier dringen ook de thema's politiek en machtsverhoudingen het domein van de jeugdcultuur binnen.

logie vanzelfsprekend deel uitmaakt van religieuze oriëntatie en praxis van moslimjongeren. Tegelijkertijd hebben de recente technologische ontwikkelingen deze oriëntatie en praxis in sterke mate veranderd. Om hiervan een voorbeeld te noemen: internet heeft zich voor veel moslimjongeren (en overigens niet alleen moslimjongeren) ontwikkeld tot een experimentele ruimte waarin jongeren zich kunnen bewegen buiten de beperkingen van de sociale structuren die gelden in het *offline* leven om. Jongeren kunnen in deze experimentele ruimte hun eigen beeld vormen over wat islam is, vormen van verbondenheid met andere moslims creëren, uitten en beleven, en betekenis geven aan hun relatie met Allah. De drie aspecten van internet als experimentele ruimte (verbeelding van wat de islam is, de verbinding met andere moslims en de verwondering over Allah) horen bij elkaar en versterken elkaar. Internet is een ruimte waar jongeren op basis van hun eigen behoeften en vragen hun eigen beeld kunnen vormen van wat islam is. Het is een ruimte waar zij zich met 'gelijkgestemden' verbinden. Het is een ruimte waar het idee van het transcendentie bemiddeld wordt in concrete beelden en verhalen. Het concreet en voorstelbaar maken van het idee van het transcendentie door middel van filmpjes en foto's, draagt bij aan het creëren van een beeld van wat de islam is.⁵⁷ Het opzoeken van andere moslims op internet en het discussiëren over de islam laat zien dat het beeld van de islam niet iets vanzelfsprekends en vaststaands is, maar een repertoire van keuzes waarover onderhandeld kan worden.

Dat internet een virtuele experimentele ruimte is, betekent niet dat jongeren een beeld van de islam creëren dat losstaat van lokale contexten en aan tijd en plaats geboden mensen (vgl. Dawson 2004, 80-81; Roy 2004, 2005). Dat zou betekenen dat *online* en *offline* werelden volledig van elkaar gescheiden zijn, terwijl het veeleer het geval is dat deze verschillende werelden met verschillende sociale structuren met elkaar verbonden zijn en in elkaar overlopen. Dat maakt bijvoorbeeld ook dat de invloed van lokale culturen te bespeuren valt in de *online* wereld, en omgekeerd, dat de invloed van virtuele, globale culturen van invloed zijn op de wijze waarop de islam in lokale contexten vorm krijgt. De relatie tussen internet en religieuze identiteitsconstructie is daarmee veel complexer en ambivalenter dan op het eerste gezicht lijkt. Internet vervangt niet de *offline* identiteitspraktijken van mensen; het is

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld www.miraclesofislam.com

veeleer zo dat offline en online praktijken elkaar op verschillende manieren aanvullen en elkaar beïnvloeden.⁵⁸

Hoewel individualisering onder Marokkaans-Nederlandse jongeren net zo goed voorkomt en internet bij uitstek het medium lijkt te zijn waarmee jongeren met wat knippen en plakken een hyper-individuele islam kunnen scheppen, blijkt de realiteit bij nadere beschouwing toch anders te zijn. Weliswaar zijn jongeren grotendeels individueel actief, knippen en plakken zij gemakkelijk allerlei teksten bij elkaar, maar deze praxis staat niet los van allerlei traditionele, etnische en nationale verbanden. Zo discussiëren Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren vooral op *Maroc.nl*, *Marokko.nl*, *Maghrebonline.nl* en *Mocros.nl*, en vaak chatten zij op websites waar ze veel andere Marokkaanse-Nederlanders verwachten en veel minder op websites met een andere etnische affiliatie. De netwerken die deze websites in stand houden zijn vooral nationale netwerken van Marokkaans-Nederlandse jongeren; contacten met jongeren buiten Nederland spelen hier nauwelijks een rol, mede door het taalverschil (vgl. Brouwer 2006). Via internet zijn er dus wel degelijk mogelijkheden om een vorm van solidariteit te zoeken die bestaande nationale en etnische scheidslijnen overstijgt, maar dit betekent niet dat dergelijke scheidslijnen helemaal verdwijnen.

Een ander punt dat in dit kader van belang is, is dat verschillende religieuze bewegingen ook op internet actief zijn (Becker 2009). Er zijn predikers die vooral een virtueel leven lijken te leiden op discussiefora en *chatrooms*, salafistische moskeen met hun eigen websites die vaak als bronnen worden gebruikt in discussies en vraag- en antwoordsessies en vooral ook veel onderlinge strijd over wie nu de vertegenwoordiger is van de 'ware' islam. Claims over de waarheid van de islam gaan al snel gepaard met allerlei vormen van gezag, gezagstructuren en hiërarchieën, en vormen van insluiting en uitsluiting (vgl. §4; zie ook Benschop 2005). Van belang is wel dat deze processen zich grotendeels voordoen onder jongeren en buiten het bereik staan van hun ouders en vertegenwoordigers van de eerste generatie moslims.

⁵⁸ Vooral na de moord op Theo van Gogh is er meer aandacht gekomen voor de activiteiten van moslimjongeren op internet. Benschop (2005, 93) stelt dat internet door radicale islamitische stromingen intensief werd gebruikt om een klimaat te creëren waarin de moord op Van Gogh kon plaatsvinden. Weliswaar heeft Benschop gelijk als hij stelt dat er door allerlei bedreigingen via filmpjes en zogenaamde fatwa's een zeer onprettige en bedreigende sfeer is ontstaan op internet. Met name de sfeer bij het HuwelijkenIslam gedeelte van Marokko.nl was exemplarisch voor wat hij bedoelt. Maar door alleen te kijken naar internet ziet hij factoren buiten de virtuele wereld over het hoofd. Benschop lijkt er vanuit te gaan dat wat op internet gebeurt een direct causaal verband heeft met wat er in de reële wereld gebeurt.

Uit onderzoek van De Koning (2008a en 2008b) blijkt dat internet een belangrijke informatiebron is voor kennis over de islam. Het zoeken naar informatie over de islam en het discussiëren daarover, zijn op zich al religieuze bezigheden die bijdragen aan het gevoel dat men een praktiserende moslim is. Daarbij is internet voor veel moslimjongeren dé vraagbaak bij uitstek, temeer omdat op internet allerlei religieuze en politieke thema's besproken worden die van groot belang zijn voor jongeren, maar die door de plaatselijke imams en religieuze gemeenschappen amper besproken worden (vgl. Mandeville 2007).

5.5 Populaire cultuur en 'traditionele' religie: *evangelicalisme*

Ook in het onderzoek naar christelijke jongeren is er aandacht voor de invloed van jeugdcultuur op de religiositeit van deze jongeren. Met name de evangelicale beweging is daarbij interessant, omdat deze van meet af aan een relatief open houding heeft gehad met betrekking tot de jeugdcultuur, in tegenstelling tot de vele traditionele kerken die gepoogd hebben de jeugdcultuur buiten de deur te houden. De evangelicale beweging echter ontwikkelde een eigen jeugdcultuur, waarin allerlei elementen en vormen uit (wat gezien werd als) de 'seculiere' jeugdcultuur werden overgenomen en verbonden met conservatief-christelijke geloofsovertuigingen. Deze evangelicale jeugdcultuur vindt haar oorsprong in de Verenigde Staten en werd even na de Tweede Wereldoorlog geïntroduceerd in Nederland met de zogenaamde 'ralies' van *Youth for Christ* (Stoffels 1990), waarin populaire muziek werd verbonden met gebeden en preken. *Youth for Christ* zou vervolgens een belangrijke rol spelen in de opkomst van de evangelicale jeugdcultuur in Nederland, ondermeer in het opzetten van de evangelische koffiebar, die een podium bood voor de opkomende reli-pop, en in de organisatie van het Kamperland reli-pop festival, dat in de jaren '90 onder de naam van Flevo Totaal festival zou uitgroeien tot een groot popfestival, dat vandaag de dag voor veel christelijke jongeren als een religieus alternatief geldt voor festivals als Lowlands en Pinkpop.

Vanaf de jaren '80 is deze evangelicale jeugdcultuur uitgegroeid tot een omvangrijke transnationale cultuur, met een eigen muziekindustrie, eigen muzieklabellen, festivals, podia, bands, kleding, magazines, radiostations, internetsites, *weblogs*, kunstenaars, kunst, vormgevers, films en vormen van entertainment. Deze jeugdcultuur is van grote betekenis voor de wijze waarop religiositeit onder jongeren gestalte krijgt. Niet alleen biedt deze jeugdcultuur een geaccepteerd repertoire van entertainment; ook biedt het een nieuwe vormgeving van 'oude' religieuze praktijken, vormen en plaatsen, wat met name tot uiting komt in evangelicale kerkdiensten en jeugdkerken.

Vooral in het gebruik van nieuwe audiovisuele media en van hedendaagse popmuziek brengen deze kerken een verschuiving teweeg binnen het protestantse kerkelijke domein. Met de omarming van jeugdcultuur in een dergelijke religieuze setting, omarmt de evangelicale beweging niet alleen de media en de vormen van de hedendaagse jeugdcultuur, maar ook haar fascinatie voor zintuiglijkheid, lichamelijkheid en beleving. In die zin is de verandering die het evangelicalisme in het protestantisme teweegbrengt, niet een verandering die enkel en alleen de vorm betreft; het is tevens een verandering van een type religiositeit, waarin de nadruk ligt op een cognitief verstaan van religieuze en morele voorstellingen, naar een type religiositeit waarin verstaan beleven is (Roeland 2007a; 2009).

5.6 Media: religie als bemiddeling

Tot dusver hebben wij, verwijzend naar onderzoek onder moslimjongeren en evangelicale jongeren, beschreven hoe religie en populaire cultuur met elkaar verbonden zijn. Geheel nieuw is deze verbinding overigens niet. Van oudsher hebben deze twee sferen zich met elkaar vermengd in wat als 'volksreligiositeit' wordt aangeduid. Eigen aan deze generatie jongeren is echter de verbinding tussen religie en een bepaald type populaire cultuur, die intensief gebruik maakt van nieuwe vormen van informatietechnologie. Dit brengt een geheel eigen religieuze 'practice of mediation' (Meyer 2008) met zich mee, die sterk gericht is op de individuele beleving van jongeren. Populaire cultuur voorziet in die zin in een overigens voortdurend veranderend repertoire om religie te beleven, te uiten en te communiceren.

Dit leidt tot een revitalisering die zich deels buiten de gevestigde institutionele kaders voltrekt en die zich naast het aspect van beleving ook kenmerkt door een grote mate van experimenteergedrag. In de studies naar religie en populaire cultuur wordt de nadruk gelegd op de mogelijkheden van jongeren om de traditionele religieuze boodschappen opnieuw vorm te geven en te interpreteren, soms zelfs tegen de wil van kerken en religieuze gezagdragers in. Doordat populaire cultuur voor een groot deel bestaat uit een mondiale massacultuur die deels publiekelijk is, zorgt de vermenging van religie en populaire cultuur voor nieuwe vragen die van belang zijn voor de zichtbaarheid en representatie in de publieke sfeer, en de discussie over secularisering.

Uit de studies over internet en jeugdcultuur blijkt dat religieuze jongeren de beschikking hebben over andere dan de door ouders, kerk of moskee overgedragen religieuze repertoires. In die zin fungeert internet als een locus van identiteitsvorming, gemeenschapsvorming en betekenisvorming. Studie hiernaar is ook van belang om meer inzicht te krijgen in de aard van

ontwikkelingen van religiositeit en de relatie tussen het sacrale en profane in een seculiere samenleving.

Opvallend is dat het onderzoek naar de relatie tussen religiositeit en internet vooral plaatsvindt onder moslimjongeren. Dit heeft waarschijnlijk te maken met de focus in politiek en publieke debatten op radicalisering van jonge moslims en de rol die internet daarbij speelt (Benschop 2005; De Koning 2008a; 2008b). Het onderzoek van Gazzah over jeugdcultuur en muziek (2008) biedt daarom een interessant tegengewicht in de vooral probleemgerichte studies van moslimjongeren (vgl. Sunier 2010). Als er in het dominante probleemgerichte moslimonderzoek al gekeken wordt naar jeugdcultuur, dan staat dit type onderzoek vooral in het teken van identiteitsvorming. Dit is bijvoorbeeld terug te zien in de studies waarin de nadruk wordt gelegd op de teksten van muziek (vgl. De Koning 2005; Gazzah 2008), waarin narratieve analyses de boventoon voeren. In dit onderzoek is amper aandacht voor het feit dat muziek veel meer is dan de *lyrics*. Muziek kan, zoals uit het onderzoek van Roeland (2009) onder evangelicale jongeren blijkt, een belangrijk aandeel spelen in de religieuze ‘practice of mediating the sacred’ (Meyer 2008). Muziek creëert een auditieve en visuele ruimte die het heilige bemiddelt. Muziek kan de ervaring van het heilige oproepen. Muziek kan religieuze ervaringen van ontroering en verwondering teweegbrengen. In die zin zou het onderzoek meer aandacht moeten besteden aan de wijze waarop jongeren muziek consumeren en er betekenis aan hechten.

6. Discussie: naar een nieuwe onderzoeksagenda

‘Je gaat het pas zien als je het door hebt’ (Johan Cruijff).

6.1 Trends

Wat weten we anno 2010 over jongeren en hun religie? In het voorafgaande hebben we verschillende dimensies en facetten van jongerenreligiositeit aangestipt. Ondanks alle lacunes, discussies en onzekerheden kunnen we drie trends vaststellen: een stagnatie van de ontkerkelijking (§3), het ontstaan van diffusere sociale verbanden waarin religiositeit gestalte krijgt (§4) en een verandering in de wijze waarop religie gemedialiseerd is (§5).

Allereerst lijkt de institutionele betrokkenheid juist in deze generatie te stabiliseren. 37% van de jongeren in de leeftijd van 15-25 jaar participeert op enigerlei wijze in een institutionele setting en beschouwt zichzelf als behorend tot een bepaalde religieuze denominatie: 7% is moslim, 10% katholiek, 10% protestants en 10% is verdeeld over diverse groeperingen. De helft van deze groep vormt een ‘harde kern’ van actief betrokken jongeren.

Van de jongeren heeft 63% geen institutionele of denominationele binding. Het is echter niet het geval dat deze jongeren helemaal niets met religie hebben. Ook deze groep ontplooit, hoe summier ook, religieuze activiteiten als bidden, vormen van 'pelgrimage' en herdenking, het volgen van religieuze cursussen, etc. Er lijkt een interesse te blijven voor religie, ook onder jongeren die geen denominationele of institutionele binding hebben. En hoewel we nog altijd weinig weten van deze groep jongeren, is het niet onaanneemelijk om te vermoeden dat met betrekking tot deze jongeren veeleer sprake is van een 're-organisatie' van religieuze betrokkenheid dan van een verdwijnende religieuze betrokkenheid. Religie vindt onder deze generatie andere wegen, andere verbanden en andere praktijken die buiten de gevestigde religieuze tradities gestalte krijgen.

Daarbij hangt een tweede trend samen. De hierboven genoemde reorganisatie van religie maakt het religieuze veld diffuser, omdat in dit proces verschillende (quasi-) religieuze repertoires met elkaar verbonden worden. Religie neemt nieuwe vormen aan die bij jongeren vooral gekenmerkt worden door een hang naar authenticiteit: religie moet 'iets van jezelf zijn'. Religie wordt daarbij gezien als iets persoonlijks, en de wijze waarop jongeren met religie omgaan, laat zich dan ook kenmerken als een persoonlijke zoektocht waarbij religie zelf ontdekt moet worden. De religiositeit van jongeren wordt met andere woorden sterk bepaald door een religieus subjectivisme.

Dit religieus subjectivisme lijkt minder op te gaan voor de categorie jongeren die actief participeert in religieuze groeperingen die een sterk commitment vragen: de reformatorische en evangelicale groepen onder christenen en salafgroepen onder moslimjongeren. Niettemin zien we ook binnen deze groepen dat voorschriften op geheel eigen manier geïnterpreteerd kunnen worden en dat men zich onttrekt aan de religieuze disciplinerende plaatsvindt binnen de religieuze groepering. Tevens is het subjectivisme ook onder deze jongeren dominant als moreel discours, wat tot uiting komt in de wijze waarop religieus conformisme wordt vertaald in termen van authenticiteit. Het zich conformeren aan een bepaalde religieuze traditie wordt met andere woorden voorgesteld als een persoonlijke en authentieke keuze die uitdrukking geeft aan wie of wat je ten diepste bent.

De nadruk op de eigen keuze, die we bij alle jongeren zien, neemt overigens niet weg dat de omgeving een belangrijke rol speelt in de wijze waarop religiositeit gestalte krijgt. Ook wanneer religie zich reorganiseert in verbanden die zijn toegesneden op het authentieke individu dat gestalte geeft aan zijn of haar unieke religiositeit (zoals internet), blijft zij ingebed in sociale structuren, waar zij het product van is en die zij reproduceert. Een authentieke religieuze oriëntatie en identiteit bestaat bij gratie van een gedeelde

authenticering, een proces waarin de standaard voor een authentiek, oprecht en geloofwaardig geloof wordt geconstrueerd.

De derde trend die wij hierboven onderscheiden hebben heeft betrekking op de medialisering van religie. We hebben al gewezen op de convergentie tussen religie enerzijds en populaire cultuur en nieuwe media anderzijds. Deze convergentie komt tot uitdrukking in nieuwe religieuze verbanden als internet communities en chatrooms; in het feit dat populaire cultuur als een religieus repertoire fungeert dat door jongeren wordt aangeboord in hun religieuze praxis; en in het feit dat populaire cultuur meer en meer ingang vindt in ‘gevestigde’ religies en op die manier gestalte geeft aan een jeugd-culturele ‘bemiddeling van het heilige’.

6.2 De onderzoeksagenda

In de voorgaande paragrafen hebben wij geregeld aangegeven waar het huidige onderzoek naar jongeren tekortschiet. Tevens hebben we suggesties gedaan voor vervolgonderzoek. In deze afsluitende paragraaf brengen we enkele van deze suggesties bij elkaar. De volgende topics zouden volgens ons de komende jaren de onderzoeksagenda moeten bepalen:

Religie buiten de gevestigde kerken

In het bestaande onderzoek is nog altijd een preoccupatie met kerkelijk georganiseerde religie te vinden. De jongeren die buiten de kerkmuren een religieuze praxis ontplooiën, blijven veelal buiten beschouwing. Andere dan de kerkelijke ‘vindplaatsen van geleefde religiositeit’ (Van Dijk-Groeneboer en Maas 2005) zijn amper onderzocht. Een van de mogelijke vindplaatsen van geleefde religiositeit die wij hierboven geregeld hebben aangestipt, is de populaire cultuur. Voorziet de populaire cultuur inderdaad in religieuze repertoires die door jongeren worden aangeboord? En zo ja, waaruit bestaan deze repertoires? Hoe en door wie worden deze gecreëerd, gemedialiseerd en toegankelijk? En als er onder jongeren al sprake zou zijn van een religieuze oriëntatie die gelinkt zou zijn aan de populaire cultuur, wat is dan de persoonlijke en sociale betekenis van een dergelijke oriëntatie? En hoe krijgt deze religieuze oriëntatie gestalte in het alledaagse leven van jongeren?

De reorganisatie van religie

Hierboven hebben we enkele kritische kanttekeningen geplaatst bij de noties van individualisering en subjectivering. Jongerenreligiositeit heet geïndividualiseerd en subjectivistisch te zijn. Het beeld bestaat dat jongeren veelal hun religiositeit beoefenen buiten de gevestigde verbanden, buiten een autoritatieve traditie, en buiten de invloed van religieuze autoriteiten en de in-

vloedsfeer van een religieuze gemeenschap. Tegelijkertijd zoeken en creëren jongeren nieuwe verbanden en gemeenschappen waarbinnen hun religiositeit wordt vormgegeven. Binnen deze verbanden komen allerlei vormen van autoriteit op, die van invloed zijn op het doen en laten van de betreffende jongere. In die zin spreken wij liever over een *reorganisatie* van religie dan over individualisering en liever over een *reconfiguratie* van religieuze autoriteit dan over subjectivering. Nu zijn deze processen van reorganisatie en reconfiguratie van autoriteit redelijk onderzocht met betrekking tot moslimjongeren; in welke mate dergelijke processen ook spelen binnen andere groepen is vooralsnog onbekend.

Religie en media

Een derde hieraan gerelateerde topic, die prominent aanwezig zou moeten zijn op de toekomstige onderzoeksagenda, is de relatie tussen religie en media. Eén van de aspecten die daarin van belang zijn, is de publieke profilering van religie door middel van de media. Ook door een medium als internet is religie meer en meer zichtbaar in de publieke ruimte. Wat betekent dit voor de bestaande verhouding van het seculiere en religieuze in de maatschappij? Een ander aspect dat hier van belang is, is het mediagebruik van jongeren. Veel onderzoek dat gericht is op het internetgebruik van religieuze jongeren richt zich op tekstanalyses van websites en discussiefora. Hiermee wordt datgene wat zich op internet afspeelt echter volledig uit de (online-offline) context gehaald. Een focus op ‘media user practices’ waarbij online en offline op elkaar worden betrokken zou meer valide analyses opleveren. Dit onderzoek zou oog moeten hebben voor het gehele proces van betekenisgeving, en zou in die zin oog moeten hebben voor het feit dat internet niet alleen een tekstueel, maar ook een auditief en visueel medium is, waar auditieve en visuele ruimtes gecreëerd worden waarbinnen jongeren mogelijk een religieuze praxis ontplooiën en religieuze ervaringen opdoen (vgl. Meyer 2008). Daarnaast gaan jongeren via netwerksites als *Facebook*, *Hyves*, *Twitter* voortdurend verbindingen met elkaar aan. Deze ‘user-generated connections’ zijn voorlopig nog onderbelicht in het onderzoek.

Religie en transnationalisme

Een ander kritiekpunt op het bestaande onderzoek is de nationale focus ervan, terwijl de religiositeit van jongeren, mede ook door toedoen van internet en andere media, juist meer en meer een transnationaal karakter krijgt. Het gaat daarbij enerzijds om stromen van informatie en mensen, maar anderzijds ook om religie als een transnationale ruimte voor debat (vgl. Bowen 2004). Onder moslimjongeren in Nederland is dit in beperkte mate onder-

zocht en het is duidelijk dat islamitische geleerden en islamitische tradities die wereldwijd besproken worden ook van invloed zijn op jongeren in Nederland. Niettemin ontsnapt ook dat onderzoek niet helemaal aan het methodologisch nationalisme, waarin de natiestaat vaak het (geografische) uitgangspunt is van onderzoek (vgl. Wimmer en Glick-Schiller 2002). Welke ruimte speelt religie als transnationale ruimte bij christelijke jongeren? Het is opvallend dat onder Rooms-katholieke jongeren de transnationale dimensie nauwelijks is onderzocht, terwijl dit toch een wereldkerk is waarbinnen zich wereldwijd diverse debatten voordoen. Uitspraken van de paus over moslims of over het opnemen in de kerk van omstreden kerkleiders hebben een transnationale uitstraling. Binnen de evangelische kerken bestaan er wereldwijde en soms nauw verbonden netwerken, maar ook daar lijkt in Nederlands onderzoek weinig aandacht voor te zijn. Ook de seculiere kritiek op islam en andere religies is deels een debat dat zich transnationaal afspeelt rond bepaalde auteurs, die zich in hun publicaties richten tegen religie en die daarmee in publieke discussies in diverse landen de toon zetten.

Comparatief onderzoek

Het toekomstige jongerenonderzoek zou wat vaker comparatief mogen zijn. Feitelijk is deze studie een van de weinige studies waarin bijvoorbeeld christelijke jongeren en moslimjongeren met elkaar worden vergeleken. Het was vanzelfsprekend beter geweest wanneer de scope breder was geweest; wanneer bijvoorbeeld joodse jongeren, hindoes, neo-paganisten en New Agers opgenomen hadden kunnen worden. Er is echter recentelijk geen onderzoek naar deze jongeren gedaan.

De vergelijkingen tussen moslimjongeren en christelijke jongeren die wij hier hebben gemaakt, levert verrassende overeenkomsten op, bijvoorbeeld met betrekking tot processen van authenticering en vergelijkbare vormen van wat wij de reorganisatie van religie hebben genoemd. Er zijn ook grote verschillen tussen deze groepen jongeren. Een van de belangrijkste verschillen heeft betrekking op de belangstelling in politiek en media voor beide groepen in die zin, dat er een enorme aandacht is voor moslimjongeren en nauwelijks voor christelijke jongeren. Dit zorgt ervoor dat moslimjongeren voortdurend het idee hebben dat zij per definitie als moslim worden gezien en dat hun opvattingen en handelingen ook binnen dat kader worden bekeken en beoordeeld, ongeacht hun wijze en mate van praktiseren. De aandacht voor deze jongeren is daarbij vooral probleem- en beleidsgericht. De interesse voor deze categorie komt voort uit de wens in politiek en media om meer te weten te komen over de vermeende culturele en religieuze achtergrond van de problematiek van deze jongeren, om vervolgens daar oplossin-

gen bij te bedenken. Het gevolg is echter wel dat deze jongeren, zelfs als ze dat niet zouden willen, bijna per definitie betrokken zijn bij de islam en een identiteit als moslim krijgen opgelegd. Een ander verschil is dat bij moslimjongeren onderzoek zich vooral richt op de groep actieve buiteninstitutionele jongeren, meer dan bij christelijke jongeren. Dit is waarschijnlijk ingegeven door het idee dat radicalisering onder moslimjongeren – een thema dat nauwelijks is onderzocht onder christelijke jongeren – zich vooral buiten moskeeën lijkt af te spelen (Buijs, Demant en Hamdy 2006; Buijs 2009).

Dit zijn enkele van de conclusies die we kunnen trekken uit de vergelijkingen die in deze studie gemaakt zijn tussen moslimjongeren en christelijke jongeren, op basis van afzonderlijke onderzoeken naar de afzonderlijke groepen. Comparatief onderzoek zou de verschillen en overeenkomsten tussen deze en andere groepen scherper in beeld krijgen. Het zou een aantal beperkingen van het bestaande onderzoek – waarin moslimjongeren per definitie als een etnische minderheid en veelal ook als een problematische groep wordt onderzocht – overstijgen door aandacht te besteden aan het feit dat beide groepen in een gedeelde sociale wereld participeren en gestalte geven aan een religieuze praxis binnen gedeelde sociale en culturele condities.⁵⁹ In die zin zou een vergelijking tussen bijvoorbeeld evangelische en salafistische jongeren (en ook hindoeïstische jongeren uit bijvoorbeeld de hindutva stroming) interessant kunnen zijn. Dat geldt eveneens voor een vergelijking tussen meer vrijzinnige en minder gepolitiseerde groepen, of tussen christelijke jongeren en moslimjongeren enerzijds, en New Agers en neopaganisten anderzijds.

Secularisme en religie

In veel onderzoek staan het religieuze en het seculiere naast elkaar als twee gescheiden domeinen. Het werk van onder meer Asad (2003; 2008) en Casanova (1994; 2004) heeft intussen echter laten zien dat beide domeinen niet zonder elkaar kunnen (Bangstad 2009). Zo is het seculiere sterk beïn-

⁵⁹ Aan de Vrije Universiteit is onlangs een vergelijkend onderzoek onder moslimjongeren en evangelische jongeren gestart. Het onderzoeksteam, bestaande uit Anton van Harskamp, Birgit Meyer en Daan Beekers, kiest uitdrukkelijk voor een comparatieve benadering, juist ook vanwege deze gedeelde sociale wereld van deze jongeren. 'The proposed study', zo luidt de tekst van het onderzoeksvoorstel van deze onderzoekers, 'will emphasise the participation of both groups in a social world defined by political secularisation, cultural subjectivisation and social liberalisation. Seeing religiosity not so much as an unchanging social object, but as an everyday constructive process in response to such a shared world, significant similarities in contemporary Muslim and Christian religiosity are expected to be found.'

vloed door de christelijke geschiedenis en zijn de uitingen en belevingen van het christelijke geloof mede bepaald door het seculiere. Beide domeinen zijn dus sterk met elkaar verweven en dit zou in onderzoek meer aandacht moeten krijgen. De toegenomen zichtbaarheid van religie in het publieke domein lijkt ook gepaard te gaan met een toenemende verdediging van het 'seculiere karakter' en de 'seculiere identiteit' van Nederland. Seculier is dan niet alleen de beschrijving van een samenleving waarin religie in toenemende gedifferentieerd is en aan invloed verloren heeft, maar ook een norm en eventueel zelfs een praxis die gekoppeld is aan belangen en sociale posities van politieke en andere actoren in de samenleving. Seculiere actoren maken daarbij soms gebruik van religieuze symboliek om religiekritiek uit te oefenen. Welke invloed heeft deze assertiviteit van seculiere actoren op religieuze jongeren en hoe reageren zij hierop? Onder moslims zien we daarbij soms een identiteit als 'seculiere moslim' opduiken, maar wat betekent dit precies en is een dergelijke positie ook relevant voor christenen, hindoes en anderen?

Literatuur

- AIVD, Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties 2004
- AIVD, *Radicale dawa in verandering, de opkomst van islamitisch neoradicalisme in Nederland*, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties 2007
- Aries, P., *Centuries of childhood*, Vol. 339. New York: Vintage Books, 1962
- Asad, T., *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Md. [etc.]: The Johns Hopkins University Press, 1993
- Asad, T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)*, New York: Cambridge University Press, 2003
- Asad, T., 'Reflections on Blasphemy and Secular Criticism', in: Hent De Vries (red.) *Religion: Beyond a concept*, 580-610, New York: Fordham University Press, 2008
- Aupers, S., "'Beter dan het echte leven'". De aantrekkingskracht van computerspellen op het internet', *Sociologie* 2, nr. 1 (2006): 29-52
- Aupers, S., D. Houtman, 'The sacralization of the self. Relocating the sacred on the ruins of tradition', in: Hent De Vries (red) *Religion: Beyond a concept*, 798-812, New York: Fordham University Press, 2008
- Aupers, S., D. Houtman, I. van der Tak, "'Gewoon worden wie je bent': Over authenticiteit en anti-institutionalisme', *Sociologische Gids*, vol. 50, no. 2 (2003), 203-223
- Baars-Blom, J., *De onschuld voorbij...* Amsterdam: Doctoraalscriptie Culturele Antropologie / Sociologie van de Niet-Westerse Samenlevingen, 2005
- Bangstad, S., 'Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the work of Talal Asad', *Anthropological Theory* 9, nr. 2 (2009): 188-208
- Bartels, E., 'Die hoofddoek is mijn eigen keuze', in: E. Bartels, A. van Harskamp, H. Wels, *Cultuur maken, cultuur breken. Essays voor Hans Tenneskes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, 46-59, Delft: Uitgeverij Eburon, 2001
- Bartels, E., 'Respect', *NRC Handelsblad*, pp. 39, 2004
- Bauman, Z., *Liquid Modernity*, Cambridge, UK [etc.]: Polity, 2000

- Beaudoin, T., *Virtual faith. The irreverent spiritual quest of generation X*, San Francisco: Jossey-Bass, 1998
- Becker, C., ‘“Gaining Knowledge”: Salafi Activism in German and Dutch Online Forums’, *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3, nr. 1 (2009): 79-98
- Becker, J., *De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes: 40% of 60% buitenkerkelijken? (Werkdocument 92)*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2003
- Becker, J., J. de Hart. *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2006
- Benschop, A., *Kroniek van een Aangekondigde Politieke Moord. Jihad in Nederland*, Utrecht: Forum. Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, 2005
- Berg, E. van den, J. de Hart. *Maatschappelijke organisaties in beeld. Grote ledenorganisaties over actuele ontwikkelingen op het maatschappelijk middenveld*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2008
- Bernts, T., G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1996-2006*, Kampen: Ten Have, 2007
- Bloul, R., ‘From Moral Protest to Religious Politics: Ethical Demands and Beur Political Action in France’, *The Australian Journal of Anthropology* 9, nr. 1 (1998): 11-44
- de Boer, E., *Je bent jong en je wilt anders. 245 jongeren over wat hen bezighoudt en inspireert*, Kampen: Kok, 2006
- Borgman, E., *Metamorfosen: over religie en moderne cultuur*, Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans, 2006
- Boschma, J., I. Groen, *Generatie Einstein: slimmer, sneller en socialer. Communiceren met jongeren van de 21e eeuw*, Pearson Education Benelux, 2006
- Bowen, J., ‘Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space’, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, nr. 5 (2004): 879-894
- Bremmer, J., ‘Secularization: Notes toward a genealogy’, in: H. de Vries, *Religion: Beyond a Concept*, 432-437, New York: Fordham University Press, 2008
- Brink, G. van den, *Geweld als uitdaging. De betekenis van agressief gedrag bij jongeren*, Utrecht: NIZW, 2002
- Brouwer, L., ‘Een virtuele zoek. Islam op internet’, in: E. Bartels, A. van Harskamp, H. Wels, *Cultuur maken, cultuur breken. Essays voor Hans Tennekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloeden op cultuurverandering*, 35-46, Delft: Eburon, 2001

- Brouwer, L., 'Marokkaanse websites: een barometer voor storm in de multi-culturele samenleving', *ZemZem*, nr. 1(2005): 91-96
- Brouwer, L., 'Dutch Moroccan Websites: A Transnational Imagery?', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32, nr. 7(2006): 1153-1168
- Brown, C.G., *The Death of Christian Britain*, London, New York: Routledge, 2001
- Bucholtz, M., 'Youth and cultural practice', *Annual Review of Anthropology* 31 (2001): 525-552, 2002
- Buijs, F.J., 'Muslims in the Netherlands: Social and Political Developments after 9/11', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35, nr. 3(2009): 421-438
- Buijs, F.J., F. Demant, A. Hamdy, *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006
- Buitelaar, M., 'Het huis met vele deuren: Religie en identiteit bij jonge vrouwen van marokkaanse afkomst', *Tijdschrift voor Theologie* 42, nr. 2 (2002a): 137-155
- Buitelaar, M., 'Negotiating the rules of chaste behaviour: re-interpretations of the symbolic complex of virginity by young women of Moroccan descent in the Netherlands', *Ethnic and Racial Studies* 25, nr. 3 (2002b): 462-489
- Buitelaar, M., (red.) *Islam en het dagelijks leven*, Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas, 2006
- Buitelaar, M., 'Staying close by moving out. The contextual meanings of personal autonomy in the life stories of women from Moroccan descent in the Netherlands', *Contemporary Islam* 1, nr. 1(2007): 3-22
- Canatan, K., C.H. Oudijk, A. Ljamai, *De maatschappelijke rol van de Rotterdamse moskeeën*, Rotterdam: Centrum voor Onderzoek en Statistiek, 2003
- Casanova, J., *Public religions in the modern world*, Chicago, London: University of Chicago Press, 1994
- Casanova, J., Religion, European Secular Identities, and European Integration. *Eurozine.com*. 2004. Zie: www.eurozine.com (bezocht 12 oktober 2009)
- Castells, M., *The Information Age: Economy, Society and Culture (volume 1: The Rise of the Network Society)*, Oxford: Blackwell, 2000
- CBS *Jeugd 2003. Cijfers en Feiten*, Den Haag: CBS, 2003
- CBS *Landelijke Jeugdmonitor Jaarrapport 2009*, Den Haag: CBS, 2009
- Chidester, D., 'The church of baseball, the fetish of Coca-Cola, and the potlatch of rock 'n roll: theoretical models for the study of religion in

- American popular culture', *Journal of the American Academy of Religion* 64, nr. 4 (1996): 743-765
- Cobb, K., *The Blackwell Guide to Theology and Popular Culture*, Malden, MA [etc.]: Blackwell, 2005
- Dawson, L.L., 'Religion and the Quest for Virtual Community', in: L.L. Dawson, D.E. Cowan, *Religion Online: finding faith on the internet*, 75-92, New York, London: Routledge, 2004
- Dawson, L.L., D.E. Cowan, 'Introduction', in: L.L. Dawson, D.E. Cowan *Religion online: finding faith on the internet*, 1-16, New York: Routledge, 2004
- Deacy, C., *Faith In Film: Religious Themes In Contemporary Cinema*, Ashgate Publishing, 2005
- Deacy, C., G. Williams Ortiz, *Theology and Film. Challenging the Sacred/Secular Divide*, Blackwell, 2008
- Demant, F., 'Islam is inspanning' *De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*, Utrecht: Verwey-Jonker Instituut, 2005
- Dibbits, H.C., 'Marokkaans-Nederlandse jongens en de authenticering van kledingstijlen', *Migrantenstudies* 22, nr. 2 (2006): 86-107
- Dingemans, G., *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?* Kampen: Kok, 2005
- van de Donk, W.B.H.J., A.P. Jonkers, G.J. Kronjee, R.J.J.M. Plum, (red), *Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie*, Den Haag/Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2006
- Droogers, A., 'Beyond secularisation versus sacralisation: Lessons from a study of the Dutch case', in: K. Flanagan, P.C. Jupp (red.) *A sociology of spirituality*, 81-100, Aldershot: Ashgate, 2007
- Duits, L., L.van Zoonen, 'Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society', *European Journal of Women's Studies* 13, nr. 2 (2006): 103-117
- van Dijk-Groeneboer, M., J. Maas, *Geloof? ff checke!* Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit, 2005
- Duyvendak, J.W., M. Hurenkamp, (red.), *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam: Van Gennep, 2004
- Entzinger, H., E. Dourleijn, *De lat steeds hoger. De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*, Assen: Van Gorcum, 2008
- Eskridge, L., "'One Way": Billy Graham, the Jesus Generation, and the Idea of an Evangelical Youth Culture', *Church History* 67, nr. 1 (1998): 83-106
- Flory, R., D. Miller. *Genx Religion*. New York, London: Routledge, 2000
- Fox, J., 'Secularization', in: J. Hinnells (red.), *The Routledge companion to the study of religion*, 291-305, New York: Routledge, 2005

- Ganzevoort, R., *De hand van God en andere verhalen. Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden*, Zoetermeer: Meinema, 2006
- Gazzah, M., 'Maroc-Hop. Music and Youth Identities', *ISIM Review*, nr. 16 (2005): 6-7
- Gazzah, M., *Rhythms and Thumes of Life*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008
- Gorski, P.S., A. Altmordu, 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology* 34 (2008): 55-85
- Habermas, J., *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001
- de Hart, J., 'Postmoderne spiritualiteit', in: G. Dekker, T. Bernts, J. de Hart (red.) *God in Nederland 1996-2006*, 118-192, Kampen: Ten Have, 2007
- Heelas, P., L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is giving Way to Spirituality*, Malden, MA [etc.]: Blackwell, 2005
- Herten, M. van, F. Otten, 'Naar een nieuwe schatting van het aantal islamieten in Nederland', *Bevolkingstrends*: 48-57, 2007
- Hervieu-Leger, D., *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2000
- Højsgaard, M.T., M. Warburg (red.), *Religion and cyberspace*, London: Routledge, 2005
- Houtman, D., 'God in Nederland 1996-2006. Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie', *Religie & Samenleving* 3, nr. 1 (2008): 17-35
- Houtman, D., S. Aupers, P. Achterberg, "'Gewoon jezelf zijn": Jongerencultuur veertig jaar na mei 1968', in: Paul van Geest, Shekufeh Jalali Manesh, Jan Prij, Andrea van de Velde (red.), *Tegengif in crisistijd*, 48-56, Amsterdam: Boom, 2009
- Inglehart, R., *The Silent Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1977
- Janssen, J., M. Prins, 'The abstract image of God', *Archives de Sciences Sociales des Religions* 45, nr. 109 (2000): 31-48
- Janssen, J., M. Prins, C. Baerveldt, J. van der Lans, 'The structure and variety of prayer', *Journal of Empirical Theology* 13, nr. 2 (2000): 29-54
- Jasper, A., "'I am not a goth!'" The unspoken morale of authenticity within the Dutch gothic subculture', *Etnofoor* XVII, nr. 1 (2004): 90-115
- St. John, G., (red.) *Rave culture and religion*, London, New York: Routledge, 2004
- Ketner, S., *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond. Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst*, Groningen: Rijksuniversiteit Groningen, 2008

- Ketner, S.L., M. Buitelaar, H. Bosma, 'Identity Strategies Among Adolescent Girls of Moroccan Descent in the Netherlands' *Identity: An international journal of the theory and research* 4, nr. 2 (2004): 145-169
- Knibbe, K.E., *Faith in the familiar. Continuity and change in religious practices and moral orientations in the south of Limburg, the Netherlands*, Amsterdam: self-published, 2007
- Koning, M. de, "'Dit is geen poep wat ik praat'". De Hirsi Ali Diss nader belicht', *ZemZem* 1, nr. 1 (2005): 36-41
- Koning, M. de, *Zoeken naar een 'zuivere' islam: Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Amsterdam: Bert Bakker, 2008a
- Koning, M. de, *Identity in transition. Connecting online and offline internet practices of Moroccan-Dutch Muslim youth*, London: London Metropolitan University-Institute for the Study of European Transformations (ISET), 2008b
- Zie: www.londonmet.ac.uk/londonmet/library/c52116_3.pdf
- Koning, M. de, 'Changing Worldviews and Friendship. An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafists in the Netherlands', in: R. Meijer *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, 372-392, London: Hurst, 2009a
- Koning, M. de, 'Moslimjongeren: De salafi-beweging en de vorming van een morele gemeenschap', *Tijdschrift voor Crimonologie* 51 (2009b), nr. 4: 375-387
- Koning, M. de, E. Bartels, 'For Allah and myself. Religion and Moroccan Youth in The Netherlands', in P.H.F. Bos, W. Fritschy, *Morocco and The Netherlands. Society, Economy, Culture*, 146-156, Amsterdam: VU Publishers, 2006
- Korf, D.J., M. Wouters, S. Place, S. Koet, *Geloof en geluk: Traditie en vernieuwing bij jonge moslims*, Utrecht, Rotterdam: Ger Guijs, 2008
- Korf, D.J., B. Yesilgöz, T. Nabben, M. Wouters, *Van Vasten tot Feesten, Leefstijl, acceptatie en participatie van jonge Moslims*, Utrecht, Rotterdam: Forum / Ger Guij, 2007
- Kregting, J., *Achtergrond en motieven WJD-gangers 2005*, Nijmegen: Kaski (rapport nr. 539), 2005
- Kregting, J., S. Harperink. *Doorwerking WJD en bezoek Katholieke Jongeren Dag*, Nijmegen: Kaski (rapport nr. 543), 2005
- Kregting, J., J. Sanders, 'Waar moeten ze het zoeken?' *Vindplaatsen van religie en zingeving bij jongvolwassenen*, Nijmegen: KASKI, 2003
- Luckmann, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York [etc.]: MacMillan, 1967

- Luckmann, T., 'The structural conditions of religious consciousness in modern society', *Japanese Journal of Religious Studies* 6, nr. 1 (1979): 121-137
- Lühoff, J., P. Selten, 'Orthodoxy voor beginners. Orthodox-christelijke jongeren in de moderne samenleving', *Pedagogiek* 21, nr. 2 (2001): 134-146
- Maagdenberg, V. van den, Jaarrapport *Integratie*, Erasmus Universiteit, Rotterdam, 2004
- Maffesoli, M., *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 1996
- Maliapaard, M., M. Lubbers, M. Gijsberts, 'Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation. A study among Muslim minorities in the Netherlands', *Ethnic and Racial Studies* 33, nr. 3 (2010): 451-472
- Mamadouh, V., 'Constructing a Dutch Moroccan Identity through the World Wide Web', *The Arab World Geographer / Le Géographe du monde arabe* 4, nr. 4 (2001): 258-274
- Mandaville, P., 'Globalization and the Politics of Religious Knowledge. Pluralizing Authority in the Muslim World', *Theory, Culture & Society* 24, nr. 2 (2007): 101-115
- Massaar-Remmerswaal, J., T. Bernts, *Kerncijfers 2006 uit de kerkelijke statistiek van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland*, Nijmegen: Kaski, 2007
- Maussen, M., *Making Muslim Presence Meaningful: Studies on Islam and Mosques in Western Europe*, ASSR working papers series, Amsterdam: ASSR, 2005
- Meyer, B., 'Religious sensations. Why media, aesthetics, and power matter in the study of contemporary religion', in: H. De Vries (red.), *Religion: Beyond a Concept*, 704-723, New York: Fordham University Press, 2008
- Miller, D.E., *Reinventing American protestantism. Christianity in the new millennium*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997
- Moors, A., 'Muslim cultural politics'. *What's Islam got to do with it?* Amsterdam: Vossiuspers UvA, 2004
- Nabben, T., B. Yesilgöz, D.J. Korf, *Van Allah tot Prada. Identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*, Utrecht, Rotterdam: Forum-Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling en Uitgeverij Ger Guijs, 2005
- Neyzi, L., 'Object or Subject? the Paradox of in Turkey', *International Journal of Middle East Studies* 33, nr. 03 (2001): 411-432

- Pels, T., 'Respect van twee kanten: Over socialisatie en lastig gedrag van Marokkaanse jongens', *Migrantenstudies* 19, nr. 4 (2003): 228-239
- Pels, T., M. de Gruijter, 'Hoe vergaat het de nazaten van de 'gastarbeiders'? Ontwikkelingen onder Marokkanen in Nederland', *Sociologische Gids* 51, nr. 1 (2004): 53-67
- Phalet, K., D. Güngör, *Religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap: Turken en Marokkanen in Rotterdam. SCP-Werkdocument 106c*, Den Haag: Sociaal-Cultureel Planbureau, 2004
- Phalet, K., C. van Lotriningen, H. Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*, Utrecht: Ercomer, Universiteit Utrecht, 2000
- Phalet, K., J. ter Wal, *Moslim in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2004
- Prins, M., *De deugd van tegenwoordig. Onderzoek naar jongeren en hun grenzen*, Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen, 2008
- Reformatorisch Dagblad, Jongeren en Media, zie: www.refdag.nl/media/2003/jongeren_en_media.pdf (bezocht 13-08-2010)
- Roeland, J., 'Het zelf in christelijke religiositeit. Discoursen van het zelf in hedendaagse vormen van christelijke religiositeit', *In de Marge* 14, nr. 1 (2005): 22-30
- Roeland, J., 'God is a dj. Evangelicalisme en popular culture', *Praktische Theologie* 34, nr. 2 (2007a): 194-206
- Roeland, J., 'Tussen verveling en sensatie. Neo-evangelicale revitalisering', *In de Marge* 16, nr. 3 (2007b): 32-39
- Roeland, J., 'Het religieuze sentiment van de Mattheuspasie', *Streven*, 2007c
- Roeland, J., 'Acceptation religieuse du moi: l'identité chez les jeunes néo-évangélistes', *Social Compass* 55, nr. 1 (2008): 33-43
- Roeland, J., *Selfation: Dutch evangelical youth between subjectivization and subjection*, Amsterdam: Amsterdam University Press/Pallas, 2009
- Roy, O., *Globalised Islam. The search for a new ummah*, London: Hurst, 2004
- Roy, O., A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values? *ISIM Review* 15 (2005): 6-7
- Savage, S., S. Collins-Mayo, B. Mayo, G. Cray, *Making sense of generation Y. The world view of 15-25-year-olds*, London: Church House, 2006
- SCP, *De sociale staat van Nederland 2005*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2005
- SCP, *Jaarrapport Integratie 2005*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2006

- Shibley, M.A., *Resurgent evangelicalism in the United States. Mapping cultural change since 1970*, Columbia [SC]: University of South Carolina Press, 1996
- Smith, C., M. Lundquist Denton, *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*, Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press, 2005
- Stark, R., 'Secularization, R.I.P.', *Sociology of Religion* 60, nr. 3 (1999): 249-273
- Sterckx, L., C. Bouw, *Liefde op maat. Partnerkeuze van Turkse en Marokkaanse jongeren*, Amsterdam: Het Spinhuis, 2005
- Stoffels, H. *Wandelen in het licht. Waarden, geloofsovertuigingen en sociale posities van Nederlandse evangelischen*. Kampen: Kok, 1990
- Sunier, T., *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Amsterdam: Het Spinhuis, 1996
- Sunier, T., *Beyond the Domestication of Islam in Europe*, VU University, 2010. Zie: www.fsw.vu.nl/nl/wetenschappelijke-afdelingen/sca/medewerkers-sca/sunier/index.asp
- Sylvan, R., *Traces of the Spirit. The Religious Dimensions of Popular Music*, New York, London: New York University Press, 2002
- Sylvan, R., *Trance Formation: The Spiritual and Religious Dimensions of Global Rave Culture*, 1e ed, London, New York: Routledge, 2005
- Taylor, C., *A secular age*, Cambridge [MA], London: Harvard University Press, 2007
- Timmerman, C., 'Migratie en ethische minderheden in een globaliserend België: een reflectie over cultuur en identiteit', *LOVA, het tijdschrift voor feministische antropologie* 24, nr. 1 (2003): 49-65
- Tubergen, F. van, 'Religious affiliation and attendance among immigrants in eight Western countries: Individual and contextual effects', *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, nr. 1 (2006): 1-22
- Tubergen, F. van, 'Religious affiliation and participation among immigrants in a secular society: A study of immigrants in The Netherlands', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33, nr. 5 (2007): 747-765
- Tuin, L. van der, 'God droeg zondagaond een blauwe trui'. Tilburg: Fontys Hogeschool Theologie en Levensbeschouwing, 2008
- Verkuyten, M., 'Religious group identification and inter-religious relations: A study among Turkish-Dutch Muslims', *Group Processes & Intergroup Relations* 10, nr. 3 (2007): 341-357
- Verkuyten, M., A. Yildiz, 'National (dis) identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims', *Personality and Social Psychology Bulletin* 33, nr. 10 (2007): 1448-1463

- Vermeer, P., J. van der Ven, 'Looking at the Relationship between religions', *Journal of Emperical Theology* 17, 1 (2004): 36-59
- Vries, H. de, 'Introduction: Why still "religion"?' In H. de Vries (red.) *Religion: Beyond a Concept*, 1-98, New York: Fordham University Press, 2008
- Wimmer, A., N. Glick Schiller, 'Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences', *Global Networks* 2, nr. 4 (2002): 301-334
- Wright, M.J., *Religion and Film: An Introduction*, I. B. Tauris, 2006
- Wuthnow, R., *After the baby boomers. How twenty- and thirty-somethings are shaping the future of American religion*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007

DATASETS

- Culturele Veranderingen in Nederland, Dataset 2004, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau
- God in Nederland, Dataset 2006, Nijmegen: Kaski, 2006
- SOCON, Datasets 1979-2005, Den Haag: Dans, 2005
- ESS Round 1: European Social Survey Round 1 Data. 2002. Data file edition 6.1. Norwegian Social Science Data Services, Norway – Data Archive and distributor of ESS data