

Nieuwe spirituelen: wel netwerken, maar steeds minder religie

Frans Jespers*

Summary

An analysis of the numerous contemporary, 'new' spiritual practices in the Netherlands through the approach of comparative religion and anthropology of religion reveals several categories from very religious up to quite secular ones. The religious-like groups have church-like organizations, the secular ones look more like commercial enterprises. In both contexts spirituality means striving for a kind of psychological fulfillment in relation to an ultimate reality, often with the help of religious means. More scientific research is needed in order to distinguish adequately positive, liberating forms of new spirituality from harmful ones.

Inleiding

Er zijn volop aanwijzingen dat een flink deel van de Nederlandse bevolking een levendige interesse heeft ontwikkeld voor nieuwe vormen van spiritualiteit en er ook geregeld aan deelneemt. Deze nieuwe spirituelen, ook wel aangeduid als ongebonden spirituelen, vormen dus een groepering die op levensbeschouwelijk gebied van belang is geworden en wellicht zal blijven. Het is nog onduidelijk of het hier om een tijdelijk verschijnsel gaat dan wel om een nieuwe, groeiende stroming. Sociologen die de secularisatietheorie aanhangen, zoals Steve Bruce, beweren dat deze nieuwe spirituelen (en hun voorgangers uit de newage-stroming) dat gedeelte van de generatie van de babyboomers vormen dat de kerken heeft verlaten, maar toch nog iets religieachtigs zoekt. Nieuwe spiritualiteit wordt dan opgevat als een neveneffect van de ontkerkelijking, of beter: een nawee, een tijdelijke golf van relativerende en vrijblijvende 'religie light' die over twee decennia verdwenen zal zijn (Bruce 2002, 79-82, 86-89). Hier tegenover staat de inmiddels even betwiste hypothese van de "spirituele revolutie", geformuleerd door Paul Heelas en Linda Woodhead. Zij verwachten juist dat de nieuwe spiritualiteiten langzaam blijven groeien en over twee decennia omvangrijker zullen zijn dan de gevestigde

* Frans Jespers is universitair hoofddocent vergelijkende godsdienstwetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

of traditionele godsdiensten (Heelas & Woodhead 2005, 129-150; vgl. Houtman & Aupers 2007). Als dit werkelijk gebeurt en als de nieuwe spiritualiteiten een andere vorm van religie vertegenwoordigen, is er wel sprake van ontkerkelijking, maar niet of in mindere mate van secularisatie, omdat religie blijft – zij het op getransformeerde wijze.

Het belang van de nieuwe spirituelen is ook doorgedrongen in mijn eigen discipline, de godsdienstwetenschap (Jespers 2009a; Vincett & Woodhead 2009). Ik gebruik hier de term godsdienst- of religiewetenschap als verzamelnaam voor vergelijkende godsdienstwetenschap, godsdienstgeschiedenis en antropologie van de godsdiensten. In mijn eigen onderzoek beschik ik niet over omvangrijke onderzoeksresultaten waarmee bovengenoemde hypothesen kunnen worden bevestigd of ontkend. Maar ik stoot wel op gegevens die beide hypothesen nuanceren. Hierbij is het begrip secularisatie bruikbaar dan het begrip ontkerkelijking (thema van de studiedag waarvoor dit artikel primair bedoeld is). In de godsdienstwetenschap wordt het begrip ontkerkelijking weinig gebruikt omdat het nogal exclusief naar christelijke kerken verwijst, terwijl wij leven in een multireligieuze wereld en ook in Nederland een multireligieuze samenleving aantreffen. In verband met de bovenstaande hypothesen heeft het begrip secularisatie dan vooral betrekking op de vermindering van de religieuze instituties (vaak aangeduid als het mesoniveau van de secularisatie): afnemende religieuze activiteiten, geringere interne organisatie, teruglopende maatschappelijke invloed.

Ook het thema ontkerkelijking kan figuurlijk opgevat worden als verwijzing naar dergelijke processen van religieuze de-institutionalisering. Deze kwestie kan in verband met de ongebonden of nieuwe spirituelen op verschillende manieren uitgewerkt worden. De voor de hand liggende vraag is natuurlijk, of de nieuwe spirituelen voornamelijk weggetrokken zijn uit de traditionele godsdiensten en misschien de leegloop versnellen wanneer zij spiritualiteit aantrekkelijker kunnen maken dan het lidmaatschap van een kerk of andere religieuze organisatie. Een geheel andere vraag is, of de nieuwe spirituelen zelf geen nieuwe typen van religieuze institutie construeren, dus als het ware aan een proces van 'herkerkelijking' bezig zijn. Tot slot dringt zich de vraag op of nieuwe spiritualiteiten vormen van religie dan wel iets anders zijn, bijvoorbeeld zelftherapie. De eerstgenoemde vraag of nieuwe spirituelen weglopers zijn uit de traditionele godsdiensten zal ik in een eerste punt kort bespreken door de visies van enkele godsdienstsociologen samen te vatten en te verbinden met recent onderzoek. Vervolgens ga ik in op de tweede vraag, over de organisatievorm van nieuwe spirituelen en de mogelijke vorming van nieuwe religieuze instituties. Ik ga na welke organisatievormen

we zoal aantreffen bij de nieuwe spirituelen en of er gelijkenis is met traditionele godsdienstige organisaties. Daaropvolgend maak ik duidelijk dat de praktijken van veel nieuwe spiritualiteiten seculier zijn en daardoor bijdragen aan secularisatie. Ten slotte stel ik vast dat er een maatschappelijk belang gediend kan worden met onderzoek naar nieuwe spiritualiteiten, waaraan de godsdienstwetenschap een eigen bijdrage kan leveren.

Zijn nieuwe spirituelen weggelopen bij de traditionele godsdiensten?

Voor het thema van de secularisatie (of ontkerkelijking in brede zin) is het van belang om te weten of de nieuwe spirituelen afkomstig zijn uit de traditionele godsdiensten dan wel uit groepen met seculiere levensbeschouwingen. De meest recente uitvoerige studie over nieuwe spirituelen in Nederland is het boek *Zwevende gelovigen* van Joep de Hart, bij wie ik te rade ga om deze vraag te beantwoorden. Maar eerst zal ik de nieuwe spirituelen kort karakteriseren.

De groep nieuwe spirituelen is een heterogene verzameling van mensen die beweren dat zij spirituele praktijken beoefenen en er spirituele ideeën op na houden. Hun activiteiten vallen in kaart te brengen met behulp van overzichten zoals de *Onkruid Klik- en Opleidingsgids*, websites zoals <http://spiritualiteit.startpagina.nl> of www.kd.nl (van *Koorddanser*), en enig aanvullend zoekwerk. Ik som de belangrijkste categorieën even op, met enkele voorbeelden, waarbij ik begin met categorieën die gelijkenis vertonen met traditionele godsdiensten en langzaam overga naar categorieën die een seculiere indruk wekken (vgl. Jespers 2013, 120-123; Meester 2008).

- Westerse stromingen van boeddhisme, hindoeïsme of islam, zoals *Leven in Aandacht* (aanhangers van Thich Nhat Hanh), Brahma Kumaris of de Soefi Beweging,
- neopaganisten zoals wicca's, druïden en sjamanen,
- esoterische bewegingen zoals rozenkruisers of de studiegroepen van *Een Cursus in Wonderen*,
- transpersoonlijke therapieën zoals *rebirthing* en *mindfulness*,
- alternatieve geneeswijzen en behandelingen zoals acupunctuur, homeopathie en reiki,
- *human-potential*trainingen zoals Transcendente Meditatie, speciale bedrijfstrainingen of groepen rond *The Secret*,
- waarzegpraktijken en helderziende consulten, met flankerende televisieprogramma's,

- wellnesaanbod gericht op de balans van lichaam, geest en ziel, zoals in *Happinez*,
- holistische leefregels zoals die van Eckhart Tolle of Pim van Lommel,
- humanisten en kunstenaars die het hogere in hun activiteiten betrekken.

In al deze categorieën hebben deelnemers een eigen, specifieke opvatting van ‘het spirituele’ en spiritualiteit, zodat we terecht spreken van een veelheid aan ‘nieuwe spiritualiteiten’. ‘Nieuw’ is hierbij vooral bedoeld als afbakening ten opzichte van de oude of klassieke spiritualiteiten, de vroomheidsuitingen van traditionele christenen, moslims, hindoes enzovoort, waarbij gelovigen ‘gebonden’ zijn aan leer en regels van hun religie. Bij de nieuwe spirituelen gaat het voornamelijk om visies en groepen die de laatste halve eeuw bij ons zijn opgekomen, maar ook worden enkele oudere bewegingen meegerekend die zich profileren als alternatief ten opzichte van de traditionele godsdiensten (zoals de rozenkruizers).

Hoewel de praktijken en visies van de nieuwe spirituelen flink uiteenlopen, herkennen de meesten zich toch in een holistisch mens- en wereldbeeld: er is een universele kracht die alles doordringt en die in ieders innerlijke diepte of ziel aangevoeld kan worden, daarom hangt alles met alles samen en heeft alles en iedereen een specifieke bestemming. Zoals gezegd lopen de opvattingen over het karakter van die kracht, over de feitelijke samenhang en bestemming, en over de praktische consequenties flink uiteen, waardoor het mogelijk is om categorieën te onderscheiden. Een omvattende, globale omschrijving van spiritualiteit in dit kader is dan: “de praktische zorg voor een doorleefde relatie van de persoon met de (soms goddelijk genoemde) Bron van de kosmos, en om in deze relatie psychisch en emotioneel welbevinden te verwerven kan men gebruik maken van geestelijke krachten of hogere energieën” (Jespers 2009b, 201; vgl. De Hart 2011, 119-123). Deze universele kracht wordt vooral als immanent in deze wereld beleefd, in tegenstelling tot de overtuiging in de klassieke spiritualiteit dat het goddelijke transcendent is ten opzichte van mens en wereld. Verder ligt in de nieuwe spiritualiteiten de nadruk op persoonlijke groei naar balans en daarmee op persoonlijke ervaring en individuele keuzes (van ideeën of praktijken). Er is sprake van een ‘zoekreligiositeit’ en waardering voor een mogelijk levenslang zoek- en groei-proces, dikwijls geformuleerd als tegengesteld aan de onveranderlijke, opgelegde zekerheden en praktijken van de gevestigde godsdiensten. “Het gaat erom jezelf te ontwikkelen en nieuwe ervaringen op te doen, geraakt te worden door onvermoede inzichten en vergezichten – daar past geen huiselijke haard bij, net zomin als onwrikbare kanselwaarheden” (De Hart 2011, 149).

De verzamelnaam ‘nieuwe spirituelen’ is nog niet zo lang in gebruik. Hij wordt toegepast op bovenstaande categorieën vanaf de jaren 1990. Nieuwe spiritualiteiten worden beschouwd als de gepopulariseerde voortzetting van new age, wat tussen ruwweg 1965 en 1990 een meer cultuurkritische alternatieve beweging was (Hanegraaff 1996). Gerrit Kronjee en Martijn Lampert brachten de nieuwe spirituelen voor het eerst in kaart als eigenstandige levensbeschouwing onder de noemer “ongebonden spirituelen”: “Deze categorie is minder op religie en het leven naar geloofsregels gericht en divers samengesteld. Wat deze categorie gemeen heeft, is een sterke gerichtheid op spiritualiteit, harmonie en een hogere wereld” (Kronjee & Lampert 2006, 184). Op basis van een enquête van Motivaction uit 2003 analyseerden deze auteurs het zingevingspatroom bij Nederlanders en vonden zo 26% personen met spirituele, holistische ideeën en praktijken (ibidem, 176). De eigenschap van ongebondenheid is overigens niet kenmerkend voor alle nieuwe spirituelen, zoals in de volgende paragraaf zal blijken. Joep de Hart berekent zelfs dat ruim de helft van onze bevolking sympathiseert met holistische ideeën en dat 15% af en toe participeert in spirituele activiteiten (De Hart 2011, 168, 184, 220). De deelnemers zijn over het algemeen van middelbare leeftijd of ouder, het zijn overwegend vrouwen, de meesten hoogopgeleid, dikwijls afkomstig uit de maatschappelijke gebieden van zorg, welzijn en kunst (ibidem, 150, 194, 200). Zulke aanhangers hechten grote waarde aan zelfbeschikking en emancipatie, zozeer dat zij het transcendente eraan ondergeschikt kunnen maken: “Transcendentie is praktisch bruikbaar, het is bijvoorbeeld goed voor de gezondheid en voor het harmonieuze maatschappelijk functioneren van de persoon” (Kronjee & Lampert 2006, 185). De holistische attitude leidt vaak tot zorg voor natuur en milieu en een kritische houding tegenover de dominante materialistische cultuur (ibidem, 184). In 2009 voerde Joantine Berghuijs een grote enquête over nieuwe spirituelen uit. Op haar vraag of respondenten zichzelf als (zeer) spiritueel beschouwen, kreeg zij liefst 29% positieve reacties (Berghuijs, Pieper & Bakker 2013, 22, 26-27). Maar de praktische, geregelde toepassing van nieuwe spiritualiteiten lijkt veel geringer, gezien de merendeels kleine organisaties ervan en de vluchtige participatie van de meeste geïnteresseerden. Daarom ben ik met Vincett en Woodhead geneigd om de harde kern van overtuigde en intensief praktiserende aanhangers te schatten op 2-5% van de bevolking (Vincett & Woodhead 2009, 323).

Zijn deze nieuwe spirituelen nu weggetrokken uit de gevestigde kerken en godsdiensten, hebben ze hun oude religie vervangen door een nieuwe? In eerste instantie ziet het daar wel naar uit. De Hart beweert in *Zwevende gelovigen* enkele keren dat nieuwe spirituelen voornamelijk afkomstig zijn uit een

categorie ‘religieuze buitenkerkelijken’, ook wel uit ‘ietsisten’, kortom mensen die geloven in een vage hogere macht (De Hart 2011, 150 en 182). Maar in *God in Nederland 1996-2006* had hij al vastgesteld dat zich onder de religieuze buitenkerkelijken veel ex-kerkleden bevonden (Bernts, Dekker & De Hart 2007, 128). Het lijkt er dus op, dat een contingent kerkleden zich al langere tijd geleden heeft losgemaakt van de kerken, maar zich toch religieus is blijven voelen en aan de hand van een ander, diffuus godsbeeld een nieuwe spirituele praktijk heeft gevonden.

Het zicht op dit substitutieproces wordt bemoeilijkt door het gegeven dat veel nieuwe spirituelen zich distantiëren van de traditionele godsdiensten. Een gangbare uitdrukking is hier: “Wij zijn spiritueel, niet religieus”. Deze mening verneem ik meestal bij deelnemers van nagenoeg alle hierboven opgesomde categorieën van nieuwe spiritualiteiten, behalve bij de eerste twee, waar men zich ook religieus noemt. Berghuijs, Pieper en Bakker stelden vast dat overtuigde nieuwe spirituelen zichzelf vaker ‘spiritueel en religieus’ noemen, terwijl minder intensief praktiserenden zichzelf spiritueel vinden maar niet religieus (Berghuijs, Pieper & Bakker 2013, 16-18, 23, 26-27). De religie waarop de overtuigde spirituelen aanspraak maken is niet het christendom, maar hun eigen nieuwe vorm van religie waarin elementen van meerdere wereldgodsdiensten een plaats kunnen krijgen.

Bovendien is er een bredere religieuze ontwikkeling vast te stellen, namelijk de opname van holistische ideeën en praktijken door veel gewone christenen, een proces van complementering of suppletie (De Hart 2011, 183, 186, 239; Berghuijs, Pieper & Bakker 2013, 27). Vooral katholieken kunnen hun godsgeloof tamelijk gemakkelijk aanvullen met holisme (De Hart 2011, 177-178). Ook in een aantal christelijke spirituele centra worden schijnbaar onbekommerd holistische ideeën en praktijken aangeboden en door geëngageerde christelijke deelnemers beoefend (De Groot, Pieper & Putman 2013). Deze ontwikkeling staat in contrast met de opstelling van de kerkelijke leiding en orthodoxe christenen, die holistische spiritualiteit over het algemeen afwijzen (De Hart 2011, 152, 177; Berghuijs 2006, 23-28).

Zodoende is het te simpel om met Bruce vol te houden dat nieuwe spirituelen die kerkelijk gesocialiseerde babyboomers zijn die nog niet helemaal seculier durfden te worden, dus een eenmalige generatie die over twee decennia verdwenen zal zijn. De Hart heeft bovendien aanwijzingen dat de generatie na de babyboomers nog meer dan hun voorgangers in nieuwe spiritualiteiten is geïnteresseerd (De Hart 2011, 192; vgl. Houtman & Aupers 2007). Ook Kronjee en Lampert signaleren de grootste aanhang bij een middelbare leeftijdscategorie: vooral 35-49-jarigen (Kronjee & Lampert 2006, 184). In mijn

eigen onderzoek bij waarzeggerij en alternatieve geneeswijzen bleek een nog jongere leeftijdscategorie, namelijk rond de dertig jaar, het best vertegenwoordigd (Jespers 2007, 133). Heelas en Woodhead bieden een zekere verklaring met de veronderstelling dat de meeste mensen en vooral vrouwen pas na hun 45^{ste} levensjaar intensief naar spirituele antwoorden gaan zoeken, omdat zij dan zware existentiële problemen ontmoeten zoals ernstige ziekte en meer tijd krijgen voor zichzelf (Heelas & Woodhead 2005, 107-110). In elk geval vertonen ook jongere leeftijdsgroepen dan de babyboomers, groepen die minder of nauwelijks kerkelijk gesocialiseerd zijn, levendige belangstelling voor nieuwe spiritualiteiten.

Alles bijeen genomen zijn er onvoldoende aanwijzingen om vol te houden dat de nieuwe spirituelen (voor het grootste deel) afkomstig zijn uit de gevestigde kerken. Het is wel duidelijk dat het merendeel van de nieuwe spirituelen zich lijkt af te zetten tegen traditionele gelovigen. In deze zin vormen nieuwe spirituelen een antikerkerlijke groepering die met deze instelling bijdraagt aan ontkerkelijking. Voordat we ingaan op de vraag of zij dan zelf geen nieuwe instituties inrichten, wil ik even de aandacht richten op andere godsdiensten dan het christendom. Er is weinig reden om uit te sluiten dat zich ook in kringen van Nederlandse moslims, hindoes, traditionele boeddhisten en gelovigen van andere gevestigde godsdiensten beide genoemde ontwikkelingen van nieuwe spiritualiteit voordoen: gelovigen die hun traditionele opvattingen vervangen door een vorm van nieuwe spiritualiteit, dan wel holistische ideeën of praktijken toevoegen aan hun geloof – wat in hindoeïsme en boeddhisme zelden tot problemen leidde. Bij mijn weten is hier nog geen onderzoek naar gedaan, maar het valt te verwachten dat zich hier op een of andere manier parallele processen voltrekken ten opzichte van de hierboven beschreven ontwikkelingen in de christelijke context.

Institutionalisering bij de nieuwe spirituelen

Op het eerste gezicht lijken sommige kwalificaties van de nieuwe spirituelen op gespannen voet te staan met institutionalisering. Het begint al bij de karakterisering van ongebonden spirituelen. Het zijn levensbeschouwelijke zoekers die bij voorkeur zwerven. Ze willen de vrijheid behouden om geregeld nieuwe activiteiten te ondernemen en andere ideeën te omarmen, zodat ze zich geestelijk kunnen blijven ontplooien. Deze houding lijkt op vrijblijvendheid, maar ze berust op openheid en flexibiliteit. Wanneer sociologen zoals De Hart en Hunt dit gedrag omschrijven als “religieus knutselgedrag” en

“zweven”, is dit volgens mij nogal normatief, namelijk afgeleid van stabiele traditionele (christelijke) religiositeit als norm, en daarmee diskwalificerend en misleidend. Binnen een holistisch spiritueel mensbeeld is zoeken en veranderen juist een aanwijzing voor geestelijke groei. In elk geval lijkt institutionalisering hierdoor bijna onmogelijk.

Toch kunnen we vaststellen dat er in het gebied van de nieuwe spiritualiteiten aspecten van institutionalisering optreden. Deze zijn enigszins waarneembaar op de eerder genoemde grote websites. Er zijn in het hele land honderden spirituele centra en winkels, waarvan sommige jarenlang of al enkele decennia functioneren. Spirituele tijdschriften zoals *Onkruid* en *Paravisie* gaan al lang mee en jongere zoals *Happinez* en *Yoga Magazine* bereiken een groot publiek. Er zijn terugkerende lokale, regionale en landelijke festivals zoals het *Eigentijds Festival* of de *Paravisie Beurs*. In bijna alle categorieën die ik noemde bestaan grotere en kleinere circuits, met meer dan honderd landelijke koepels (zoals vakorganisaties en beroepsverenigingen) en met lokale afdelingen. De meeste koepels bieden een eigen opleiding aan, tot leraar of behandelaar in een specifieke richting (Boegheim e.a. 2012, 102-179, 294-300). Sommige groeperingen worden geleid door (in eigen kring) gezaghebbende personen, met de status van goeroe.

De meeste sociologen erkennen dat er in het gebied van de nieuwe spiritualiteiten wel degelijk organisaties functioneren, maar geen grootschalige, eerder kleine netwerken die op allerlei manieren verbonden zijn. Deze werkwijze van een lichte institutionalisering zonder veel hiërarchie of centralisme lijkt een logisch gevolg van de eerder genoemde houding van nieuwe spirituelen, die niet alleen individueel zoeken stimuleert, maar ook principieel pluralistisch is: overal is wel een stukje van de waarheid, of beter ‘mijn’ waarheid, te vinden. Maar als de nieuwe spirituelen een flink deel van de bevolking omvatten, zou er dan geen sterkere institutionalisering ontstaan?

Bij deze vraag is het goed om even stil te staan bij de belangrijkste aspecten van religieuze instituties. Zij beschikken meestal over een duidelijke leer en heilige Schriften, ze vestigen gezag en controle, formuleren morele regels, zorgen voor overdracht van leer en moraal, organiseren de eredienst voor het opperwezen (of meerdere hogere wezens), bevorderen diepe ervaringen, verwerven financiën en gebouwen, en bieden steun aan zwakke lidmaten. In de klassieke godsdienstsociologie werden de religieuze instituties zoals bekend ingedeeld in kerken, denominaties, sekten en culten – wat eigenlijk alleen betrekking had op het christendom. De eerste drie typen pretenderen de zuiwere leer en moraal te vertegenwoordigen, in een strak (kerk, sekte) of wat losser verband (denominatie). In culten zouden dan afwijkende, vaak esoterische

ideeën of eigenaardige praktijken de overhand hebben, terwijl hun organisatie tamelijk los is (Hunt 2003, 2-4, 17-20). Denkend vanuit dit schema konden sociologen de nieuwe spiritualiteiten allemaal onderbrengen bij de culten (Bruce 2002, 75-79; Hunt 2003, 95-96, 131-132; De Hart 2011, 136-139, 234). Een probleem hierbij was dat de feitelijke organisatie van deze culten sterk kan verschillen, van zeer strak tot zeer los, zodat er naar nuancering van het concept cult gezocht werd.

Deze nuancering boden Rodney Stark en William Bainbridge door een verdere onderverdeling in te voeren (Stark & Bainbridge 1979, 126-128). Zij onderscheiden drie typen bij de culten: de cultbeweging (*cult movement*), de cliëntcult (*client cult*), en de publiekscult (*audience cult*). De cultbeweging is een hechte groepering met een sterke leider die volgelingen langdurig weet te binden, met een heilsleer en gezamenlijke activiteiten. De cliëntcult is eveneens een kleine groep die diensten aanbiedt, meestal in de vorm van magische therapieën of consulten die op een specifieke overtuiging berusten. De publiekscult is het vrijblijvende aanbod van een kleine groep die voornamelijk ideeën verkondigt aan wisselende geïnteresseerden, vaak in de vorm van cursussen en lezingen. Bij het laatste type is van religie lang niet altijd sprake, maar als een dergelijke groep zich ontwikkelt tot cliëntcult en vervolgens tot cultbeweging, zal zich onvermijdelijk een religieuze heilsleer gaan aftekenen volgens Stark en Bainbridge. Deze sociologen veronderstellen bij de culten dus een dynamiek die parallel loopt aan die van de kerken en er ook een soort onderbouw van vormt, want de cultbeweging kan het karakter van sekte krijgen en in theorie opstijgen tot denominatie.

Wanneer we deze typologie toepassen op mijn overzicht (zie voorgaande paragraaf) van de nieuwe spiritualiteiten in Nederland, levert dit ruwweg de volgende indeling op. Cultbewegingen treffen we aan bij de westerse boeddhistische en hindoeïstische groepen, de neopaganisten en de esoterische groeperingen. Cliëntculten zijn te herkennen in de transpersoonlijke therapieën, de alternatieve geneeswijzen, de human-potentialtrainingen en waarzegpraktijken, en het wellnessaanbod. Publieksculten zien we bij bladen zoals *Happinez*, bij bestsellerauteurs zoals Tolle en Van Lommel, en bij spirituele kunstenaars. In grote lijnen lijkt deze indeling adequaat om de sociale organisatie van de Nederlandse nieuwe spiritualiteiten beter te begrijpen.

In werkelijkheid is de situatie veel ingewikkelder. Ik geef drie kleine casussen als voorbeeld, van esoterische christenen, van reiki, en van Astro TV. Esoterische christenen zijn in Nederland vrijwel alleen in kleine groepen georganiseerd, maar kennen ook samenwerkingsverbanden (Van Schaik 2008, 192-194). De antroposofen, de rozenkruisers, de vrijmetselaars en

kleinere theosofische groeperingen zoals Psychosofia delen de overtuiging dat God de schepper is van de hemelen en van deze wereld, dat Christus een zeer belangrijke verheven meester is, dat er vanouds geheime kennis wordt doorgegeven aan de ware gelovigen en dat deze gelovigen de wereld tot “vergeestelijking” kunnen brengen, mede dankzij reïncarnatie (Van Schaik, 191; Berghuijs 2006; Van de Griend 2009, 168-176, vgl Jansma 2010; 2012). Met dit holistische wereldbeeld pretenderen zij een spirituele wending aan de oude christelijke boodschap te geven, zodat zij als cultbeweging getypeerd kunnen worden. Het opmerkelijke is, dat deze groeperingen al enige jaren een open deeltijdopleiding op HBO-niveau draaiende houden op de Uithof in Utrecht, namelijk de Hogeschool Geesteswetenschappen Utrecht (zie www.hgu.nl). Hun doelstelling is hiermee om kaderleden zoals geestelijk verzorgers te vormen die dit esoterische gedachtegoed behartigen. Dit wekt de indruk van institutionalisering in traditionele zin, min of meer op het niveau van de denominatie.

De tweede casus is die van reiki. Dit is een Japanse geneeswijze waarin met behulp van handoplegging een universele energie wordt overgedragen. Ze werd in 1984 in Nederland geïntroduceerd vanuit de Verenigde Staten en was in ons land vooral tussen 1995 en 2005 bijzonder populair (Jonker 2012, 296; Vellenga 2005, 244). Ongeveer iedere zichzelf respecterende spirituele behandelaar behaalde een graad in reiki en veel klanten werden ermee behandeld (inmiddels is reiki ingehaald door *mindfulness*). De populariteit leidde ertoe dat reiki allerlei substromingen kreeg, in Nederland al ruim dertig. De behandelmethode lijkt te pleiten voor het indelen van reiki bij cliëntculten. Maar de duizenden Nederlanders die in de hoogtijdagen een cursus voor behandelaar volgden, vormen een beweging.¹ Zij zijn geïnitieerd en hebben zich aan afspraken gebonden, bijvoorbeeld die van geheimhouding van bepaalde rituelen. Verder hebben sommige takken zich tot een hechte organisatie ontwikkeld, zoals Reiki Usui Ryoho, met honderden actieve leden die enkele malen per jaar bijeenkomen. Zij onderhouden ook intensieve contacten met de internationale Reiki Alliance. Inhoudelijk propageren zij zelfs een vorm van zelfbehandeling die tot mystieke ervaringen kan leiden (Jonker 2012, 305-308). Hiermee overstijgt deze groepering zelfs de kenmerken van de cultbeweging en komen er kenmerken van een denominatie in zicht: (internationale) hiërarchie, gezagvolle geschriften, een ethiek, discussies over de ware leer. Alleen eredienst en sociale ondersteuning ontbreken, voor zover ik op de hoogte ben.

Als er iets op commerciële spiritualiteit lijkt, is het wel Astro TV, mijn derde casus. Dit televisieprogramma over helderziende consulten wordt dagelijks

uitgezonden op Net 5 tussen 11 en 1 uur. Een opgewekte dame geeft iedere tien minuten een gratis miniconsult aan een beller en roept kijkers voortdurend op om uitgebreide consulten te vragen via telefoon of webcam, maar dan voor het gewone tarief. Deze vorm van helderziende dienstverlening bestaat sinds 2004 en is vermoedelijk de grootste van een aantal soortgelijke bedrijven en individuele aanbieders. Op de website van Astro TV worden meer dan honderd medewerkers aangeprezen als ‘spirituele specialisten’, en in hun presentaties op de ‘persoonlijke pagina’s’ van de site leggen deze medewerkers uit in welke richting(en) zij gespecialiseerd zijn (www.astrotv.nl). Het is dus allemaal spiritualiteit wat de klok slaat, voornamelijk in de zin van het doorgeven van speciale inzichten met behulp van contact met een hogere sfeer. Slechts een paar medewerkers verwijzen in hun presentatie expliciet naar een persoonlijke religieuze overtuiging (hun relatie met een hoogste kracht). Op het eerste gezicht lijkt Astro TV typisch een cliëntcult, omdat het programma geheel in het teken staat van klantenwerving. Maar eigenlijk gaat het om propaganda voor het holistische wereldbeeld, want dit wordt dagelijks urenlang met allerlei voorbeelden en toepassingen gepresenteerd. Vanuit dit oogpunt betreft het vooral een publiekscult, die dan is georganiseerd op de wijze van een bedrijf. Wanneer we dit programma ook nog in verband brengen met soortgelijke televisie-uitzendingen (*Op zoek naar het zesde zintuig*, optredens van Char, Derek Ogilvie en andere helderzienden, Amerikaanse series over engelen en hogere krachten) en met films en websites, dan lijkt Astro TV deel uit te maken van een holistisch propaganda-offensief met goeroes en volgelingen, kortom van een cultbeweging (Jespers 2009b, 186-192, 197-206).

Met deze voorbeelden hoop ik duidelijk te maken dat de klassieke indeling van religieuze institutionalisering niet adequaat is om de nieuwe spiritualiteiten te begrijpen. Zelfs de genuanceerde typologie van de culten door Stark en Bainbridge is niet toereikend, omdat concrete groeperingen bij meerdere typen (en zelfs bij die van kerken) lijken te passen. In feite raakt het basisbegrip ‘cult’ in onbruik, vooral omdat dit inhoudt dat het hierbij om vreemde, afwijkende ideeën en praktijken gaat, terwijl het holistische gedachtegoed en veel praktijken zoals yoga of waarzeggen inmiddels (weer) breed geaccepteerd zijn. Ook het recenter ingevoerde, ruime begrip ‘nieuwe religieuze bewegingen’ stuit hier op soortgelijke bezwaren: bij nieuwe spiritualiteiten is niet altijd een afgebakende beweging herkenbaar; verder zijn veel spirituele praktijken nauwelijks religieus meer maar eerder seculier. Op dit laatste punt wil ik nu nader ingaan.

Steeds meer seculiere spiritualiteit

Tegenover de zojuist besproken groeiende religieuze institutionalisering bij sommige nieuwe spiritualiteiten is er volgens mij tegelijk een tegengestelde tendens zichtbaar, want andere spirituele praktijken lijken steeds seculierder te worden. Wat is hier aan de hand?

Aan de onderkant van mijn opsomming van categorieën van nieuwe spiritualiteiten is er in het algemeen sprake van seculiere spiritualiteit en niet van religie. Eén eenvoudige bevestiging hiervan geven veel mensen die in deze groeperingen actief zijn; zij beweren immers dat zij aan spiritualiteit doen, niet aan religie. Natuurlijk moet een wetenschappelijk onderzoeker nagaan wat precies de draagwijdte van deze bewering is, maar ze dwingt hoe dan ook tot terughoudendheid met het bestempelen van dergelijke activiteiten als religieus. Tegelijk leidt de vaststelling van seculiere spiritualiteiten tot reflectie op het concept religie. Als een helderziende bij haar consult onbekommerd verwijst naar je bestemming in dit leven, naar speciale inzichten die van gene zijde doorgegeven worden, en naar de engelen die je op jouw verzoek zullen helpen, heeft dat dan niet met religie te maken? Als een spiritueel trainer aan een groep werknemers van een bedrijf een verhaal uit het Tibetaanse boeddhisme vertelt en hun vervolgens beelden aanreikt om daarmee dit verhaal voor zichzelf te visualiseren, gebeurt daar dan niet iets religieus?

Zulke praktijken vallen inderdaad binnen een functionele definitie van religie, zoals die van Durkheim, waar het gaat om heiliging van de hoogste waarden en om gemeenschapsvorming daarbij. Maar zoals bekend blijkt deze benadering juist voor onze westerse samenleving te breed en kunnen er tevens allerlei ideologieën en recreatieve praktijken onder vallen, tot aan het vereren van science-fictionhelden of de sacralisering van computertechnologie (Aupers & Houtman 2010; vgl. Hunt 2003, 221-229). Om deze verwarring te voorkomen sluit ik me aan bij een meer substantiële benadering van religie, eveneens van een godsdienstsocioloog, namelijk Martin Riesebrodt. Hij analyseert primair religieuze leefwijzen, die hij als volgt omschrijft. "Thus religious practices everywhere are addressed to superhuman powers that influence or control something beyond human control. All religions claim the ability to address misfortune, crises, and salvation" (Riesebrodt 2010, 89). Kenmerkend voor religie is de geregelde communicatie met die hogere wezens, meestal in de vorm van eredienst (Riesebrodt 2010, 86-87). Sociologen zoals Bruce, Stark en Bainbridge delen deze visie op religie, maar Riesebrodt biedt een uitvoerige verantwoording. Als ik aan de hand van deze omschrijving alternatieve geneeswijzen, human-potentialtrainingen of wellnessaanbod analyseer, is er

geen sprake van religie. Maar wat doen de talloze religieuze ingrediënten dan bij deze spiritualiteiten? Is hier soms sprake van een doortrapt kapitalistisch complot waarin zulke religieuze ingrediënten commercieel worden misbruikt om ons westerlingen aan te sporen tot grotere consumptie en gedisciplineerd werken, zoals Jeremy Carrette en Richard King (2006) beweren in hun pamfletachtige analyse *Spiritualiteit in de uitverkoop*? Om tot een antwoord op deze vragen te komen, verzamel ik materiaal uit wederom drie casussen, namelijk neopaganisme, het cursusaanbod van *Mannenwerk*, en *Happinez*.

Bij de neopaganisten zie ik twee tendensen. In Nederland zijn er vele honderden of misschien wel een paar duizend mensen die geloven in voorchristelijke godinnen, goden en natuurkrachten, en die rituelen en magie uitvoeren in de lijn van wicca, hekserij, druidisme, sjamanisme of andere tradities (Minkjan 2009; Boekhoven 2011, 256-289). In de Engelstalige literatuur wordt gesteld dat minder dan de helft van de aanhangers georganiseerd is in groepen en de andere helft solitair opereert (Hunt 2003, 154). Het lijkt erop dat dit in Nederland ook het geval is. Neopaganisten noemen zichzelf over het algemeen spiritueel. Maar velen beschouwen hun overtuiging zelfs als een religie die erkenning verdient door de andere gevestigde religies en overheidsinstanties (www.nl.paganfederation.org/pf_pf.htm). Hierbij denken ze aan de Scandinavische landen en Engeland, waar inmiddels paganistische geestelijk verzorgers in ziekenhuizen en andere instellingen actief zijn. In Nederland ben ik bijvoorbeeld neopaganistische vertegenwoordigers tegenkomen bij de interreligieuze dialoog. Hun koepel, de *Pagan Federation*, is een internationale religieuze organisatie en omvat een aantal landelijke organisaties. Hier is niet alleen sprake van gezagvolle personen en teksten, van een leer en moraal, maar ook van uitgesproken godenverering en rituelen, kortom religie in de zin van Riesebrodt. Tegelijk zijn er echter aanwijzingen dat de meeste aanhangers, de solitaireren, geen boodschap hebben aan enige vorm van organisatie en geheel hun eigen gang willen gaan. In deze sector leggen aanhangers er de nadruk op dat hun geloof een persoonlijk gekleurde, speelse en vrolijke bezigheid is (vgl. Boegheim 2012, 183-189).

Een totaal andere visie vinden we bij *Mannenwerk*, een kleine organisatie in Utrecht die trainingen aanbiedt aan mannen en hierbij vooral homoseksuelen aantrekt. In weekendcursussen of praatgroepen leren de mannen zich te uiten, hun sterke kanten te ontdekken en innerlijke kracht te ontwikkelen. In de beginjaren, vanaf 1979, werden vooral counselingstechnieken gebruikt, maar na 2008 kwamen er geleidelijk meer spirituele hulpmiddelen voor in de plaats (meditatie, mythen) en vooral een holistische mensvisie, ontleend aan Eckhart Tolle (Van de Weerd 2011, 19-21). Er wordt tijdens cursussen niet

nadrukkelijk naar een hogere macht verwezen, maar af en toe is er sprake van 'de onderstroom' als een universele energie. Het is een typische human-potentialorganisatie die geen religie wil zijn, maar soms wel belevingen met religieuze aspecten oproept. Stef Aupers concludeerde bij zijn analyse van spirituele bedrijfstrainingen dat het hier eveneens gaat om thema's zoals persoonlijke bewustwording (authenticiteit, intuïtie, groei, waarden) en emoties (expressies) waarvoor religieuze beelden worden gebruikt zoals het goddelijke zelf (Aupers 2009, 213-215). Dergelijke trainingen zijn bedoeld om de intrinsieke motivatie en de groepsbinding van werknemers te stimuleren. "Het beleid van organisaties richt zich nu niet langer op het uiterlijk handelen van werknemers, maar op het innerlijk; niet langer uitsluitend op de publieke werkkrol, maar op de privépersoon: het richt zich kortom op de 'ziel' om zo het handelen te beïnvloeden en te beheersen" (Aupers 2009, 228). Noch bij Mannenwerk noch bij de bedrijfstrainingen is er sprake van religie in de zin van Riesebrodt, en heeft men zo'n pretentie ook niet. Wel zien we het gebruik van religieuze symboliek en praktijken om bijzondere ervaringen op te roepen ten behoeve van emancipatie (Mannenwerk) of disciplineren en rendementsverhoging (bedrijfstrainingen).

De derde casus lijkt nog commerciëler, namelijk het vrouwenmagazine *Happinez* (www.happinez.nl). In 2003 bedacht Inez van Oord de opzet voor deze 'mindstyle glossy' en al na enkele jaren was de oplage tot boven de 200.000 gestegen. Het tijdschrift biedt een mix van artikelen over mode, voeding, reizen, lichaamsverzorging, en spirituele personen en praktijken, met een beetje glamour en lichte maatschappijkritiek. Er wordt met evenveel waardering geschreven over uitgesproken religieuze personen zoals christelijke of boeddhistische nonnen als over kunstenaars met esoterische ideeën. De formule van het blad bestaat uit de combinatie van allerlei vormen van schoonheid en wijsheid (Van der Spek 2011, 57). In de webwinkel van *Happinez* worden behalve mooie voorwerpen ook bijzondere stenen, meditatiekussens, spreukenboekjes, sieraden, huisaltaartjes, wierook en cd's te koop aangeboden. Verder kun je je inschrijven voor spirituele reizen. Afgelopen jaar organiseerde het blad voor het eerst een spirituele dag, het Happinez Festival, dat een groot succes was (www.happinez.nl/Festival-2013/Nagenieten-htm). Toch draagt het tijdschrift geen uniforme leer uit, hoogstens een gedeeld holistisch mens- en wereldbeeld waarbinnen een ruim assortiment van spirituele praktijken past. Het motto van het blad zou kunnen zijn: besteed op een stijlvolle manier aandacht aan jezelf en geniet van je geestelijke groei! Het spirituele heeft dan betrekking op de diepere dimensie van het menselijk bestaan, die religieus of seculier ingevuld kan worden.

In deze drie casussen spelen religieuze elementen een rol, maar van religie in de zin van Riesebrodt is voornamelijk bij de neopaganisten sprake. De drie organisaties dragen een pluralistische positie uit: mensen moeten de levensbeschouwing kiezen die bij hen past, als ze maar eerbied hebben voor het leven en de kosmos. Er is respect voor deelnemers die traditioneel gelovig zijn. Maar men staat kritisch tegenover mensen die geen eerbied meer tonen voor het leven en de kosmos, bijvoorbeeld wanneer zij zich uitgesproken hedonistisch of materialistisch opstellen. Toch speelt lichamelijk welbevinden in alle drie de casussen een centrale rol. Spiritualiteit is er telkens een combinatie van dit lichamelijk welbevinden en geestelijke vervulling. Deze vervulling wordt nagestreefd met behulp van religieuze, sacrale elementen. Wanneer de zelfvervulling afhankelijk gemaakt wordt van bovennatuurlijke krachten (bijvoorbeeld in neopaganisme), valt zo'n spiritualiteit onder religie. Wanneer de zelfvervulling opgeroepen kan worden binnen deze wereld, in een immanente orde, met behulp van sacrale elementen, noemen we dat een seculiere spiritualiteit met gebruik van momenten of fragmenten van sacralisering. In het geval dat een spiritualiteit vrijwel de rol van religie vervult op een centraal aspect na (zoals eredienst), wat in de casus van reiki voor sommige aanhangers geldt, kunnen we – met een term van Niklas Luhmann – spreken van een functioneel equivalent van religie (Jespers, Kleijbeuker & Schattevoet 2012, 540-542). Deze term is eveneens van toepassing op de eerder genoemde verering van science-fictionhelden en de sacralisering van computertechnologie.

Tot slot sta ik kort stil bij de tendens in de richting van steeds seculierder spiritualiteiten die werkzaam lijkt achter het solitaire neopaganisme, achter spirituele trainingen en *Happinez*. Deze tendens sluit aan bij de voortgaande secularisatie van onze samenleving. Het is evenmin verrassend dat seculiere spiritualiteit wordt beoefend binnen de culturele sectoren van levensbeschouwing of gezondheidszorg. Maar het is moeilijker om te verklaren waarom zulke seculiere praktijken ook gedijen binnen andere sectoren zoals recreatie, commercie en kunst.² Er is meer onderzoek nodig om deze ontwikkelingen te verhelderen.

Verder onderzoek naar nieuwe spiritualiteiten

Maar er is volgens mij ook nader onderzoek naar nieuwe spiritualiteiten nodig om maatschappelijke redenen. De belangrijkste is dat wij beter inzicht moeten krijgen in spiritualiteiten als vormen van geestelijke zelfzorg, grotereels los van religieuze kaders. Het is dringend nodig om de vele typen

van spiritualiteit te analyseren, en om vast te stellen in hoeverre en op welke wijze zij (kunnen) bijdragen aan geestelijke zelfzorg of aan de publieke moraal (vgl. Meester 2008, 187-188). Tot nu toe worden spiritualiteiten meestal behandeld als vormen van religieuze levensbeschouwing die privé of collectief beleefd wordt, vaak met de associatie van zweverigheid en manipulatie. Het gevolg is dat de politiek, de rechtspraak, het maatschappelijk werk, de geestelijke gezondheidszorg en het onderwijs er met een grote boog omheen lopen. Zo begon het gerechtshof van Amsterdam pas in 2008, onder druk van een artikel-12-procedure, de zaak-Millecam tegen de spirituele genezeres Jomanda en haar collega's. In 2012 gelastte de minister van justitie slechts na Kamervragen over de 'spirituele sekte' *Miracle of Love* een onderzoek, waarvan het eindrapport binnenkort verschijnt. In het middelbaar onderwijs wordt bij levensbeschouwing nauwelijks aandacht besteed aan nieuwe spirituele stromingen, terwijl veel scholieren in geesten geloven en naar televisieprogramma's over waarzeggerij kijken (Van der Harst 2012). Eén van de weinige toenaderingen is de toepassing van mindfulness in de psychotherapie en psychiatrie. Maar inmiddels hebben de commercie en de media zich wel op spiritualiteit geworpen, zoals ik hierboven liet zien. Ik meen dat er op het gebied van de nieuwe spiritualiteiten zowel kansen als risico's liggen, niet alleen kansen van positieve bijdragen aan de geestelijke zelfzorg enzovoort, maar ook risico's van misbruik. Dit laatste haalt af en toe het nieuws, voornamelijk als er zaken misgaan bij alternatieve genezers. Dit leidt meestal tot collectieve verontwaardiging (kwakzalverij!), omdat we niet beschikken over een genuanceerd begrippenkader (vgl. De Regt & Dooremalen 2008). Maar hieraan is juist behoefte in een samenleving die steeds seculierder wordt, en hieraan kunnen wetenschappen bijdragen.

Er zijn verdere stappen nodig in het wetenschappelijk onderzoek om tot een zakelijke analyse en genuanceerde beoordeling te komen van nieuwe spiritualiteiten. Met mijn voorafgaande twee paragrafen hoop ik duidelijk gemaakt te hebben dat alleen empirisch onderzoek, kwantitatief of kwalitatief, niet voldoende is om helder inzicht in deze spiritualiteiten te verkrijgen. Er zijn evenzeer bijdragen nodig op het niveau van concepten en theorieën. Het concept spiritualiteit moet als het ware losgeweekt worden van religie, en vervolgens in relatie gedacht worden met geestelijke en lichamelijke gezondheidszorg, met levensbeschouwing (waaronder religies ook vallen), maar ook met ontspanning en vermaak, en met publieke moraal. Ik meen dat we hiervoor niet alleen de sociologie en de psychologie, maar ook de godsdienstwetenschap nodig hebben, plus interdisciplinaire verbanden. Een interessant voorbeeld is het onderzoek onder leiding van bestuurskundige Gabriël van

den Brink naar de verschuivingen in morele handelingsoriëntaties en in “de verbeelding van het hogere” bij Nederlanders, waarbij zijdelings blijkt dat spiritualiteit tegenwoordig vooral verbonden wordt met vitale waarden (Van den Brink 2012, 242, 469). Spirituele oefeningen en groepsactiviteiten kunnen aldus zowel het persoonlijk evenwicht van individuen als de sociale cohesie versterken. Maar dan moeten positieve vormen van spiritualiteit wel uit de hoek van zweverigheid en manipulatie gehaald worden en zakelijker gepresenteerd en eventueel aanbevolen kunnen worden.

Conclusie

Nu langzaam duidelijk begint te worden dat nieuwe spiritualiteiten geen voorbijgaande golf van ‘religie light’ vormen, maar een vermoedelijk langdurig verschijnsel, is het belangrijk om te weten hoe ze zich verhouden tot de traditionele, in het Westen snel slinkende religies. Er zijn aanwijzingen dat veel nieuwe spirituelen afkomstig zijn uit de christelijke kerken, op zoek naar een persoonlijker invulling voor geestelijke groei. Maar ook niet religieus gesocialiseerde personen van jongere generaties tonen belangstelling voor nieuwe spiritualiteiten. De zoekreligiositeit en ongebondenheid van de nieuwe spirituelen lijken in eerste instantie institutionalisering sterk te remmen. Toch blijkt uit enkele voorbeelden dat bij bepaalde nieuwe spiritualiteiten een behoorlijke mate van religieuze institutionalisering plaatsvindt. Deze is krachtiger dan in het type van de cultbeweging van Stark en Bainbridge is voorzien. Het concept ‘cult’ is over het algemeen niet meer bruikbaar. Aan de andere zijde van het spectrum van nieuwe spiritualiteiten lijkt echter een tegenbeweging gaande te zijn: hier is sprake van seculiere spiritualiteit, waarbij allerlei religieuze fragmenten voornamelijk gebruikt worden als hulpmiddelen. Uiteindelijk heeft spiritualiteit vooral betrekking op geestelijke zelfvervulling in relatie tot een hoogste werkelijkheid.

We beschikken over te weinig gegevens om omvang, continuïteit en oorzaken van bovengenoemde twee tendensen te kunnen overzien. Er is gewoon meer en interdisciplinair onderzoek nodig. Dit is des te dringender, omdat er in onze samenleving een genuanceerd onderscheid gemaakt moet kunnen worden tussen bedenkelijke vormen van spiritualiteit en versies die een positieve rol kunnen spelen op persoonlijk en maatschappelijk vlak. Aan dergelijke inzichten kunnen wetenschappen bijdragen.

Noten

- 1 Vellenga 2005, 244 schat het aantal deelnemers aan behandelaarscursussen voor reiki (niveau 1, 2 en master) op 150.000 en het aantal cliënten op 'een veelvoud hiervan'. Het genoemde getal lijkt mij veel te hoog. Op basis van een recente telling van Nederlandse reikibehandelaars (voornamelijk masters) op internet, ruim 650, zou 50.000 een reëlere schatting zijn.
- 2 Ik vermeld kort drie verklaring modellen voor seculiere spiritualiteit. Christopher Partridge vat deze tendens op als onderdeel van een brede 'nieuwe betovering' van het Westen die een reactie zou zijn op de over-rationalisering in de afgelopen decennia (Partridge 2004). Carrette en King (2006) beschouwen deze golf van spirituele praktijken en propaganda eerder als een soort kapitalistisch complot, zoals gezegd bedoeld om de burgers tot meer consumptie en grotere arbeidsdiscipline aan te sporen. Ik vind deze oplossingen eenzijdig en zie zelf meer perspectief in de hypothese van Hubert Knoblauch dat het grote publiek zich het symbolisch kapitaal van de religies toe-eigent, kortom een tendens tot popularisering die de religies ten dele binnenste buiten keert (Knoblauch 2009).

Literatuur

- Aupers, Stef (2009),
 "Groeit of ik schiet?": spiritualiteit in het bedrijfsleven, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 213-230.
- Aupers, Stef & Dick Houtman (red.) (2010),
Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital, Leiden: Brill.
- Berghuijs, Joantine (2006),
Ketters of profeten? Het esoterisch christendom van Jacob Slavenburg en Hans Stolp en de reacties vanuit de kerken, Term paper Faculteit Godgeleerdheid Universiteit Leiden (www.hum.uu.nl/medewerkers/j.t.berghuijs/Ketters%of%profeten.doc).
- Berghuijs, Joantine, Jos Pieper & Cok Bakker (2013),
 Being 'Spiritual' and Being 'Religious' in Europe: Diverging Life Orientations, in: *Journal of Contemporary Religion* 28(1), 15-32.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker & Joep de Hart (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Boegheim, Isabelle e.a. (red.) (2012),
Onkruid Klik- en Opleidingengids Jaarboek 2013, Everdingen: Uitgeverij Onkruid.

- Boekhoven, Jeroen (2011),
Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority, Groningen: Barkhuis.
- Brink, Gabriël van den (red.) (2012),
De Lage Landen en het hogere: de betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bruce, Steve (2002),
God is Dead: Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Carrette, Jeremy & Richard King (2006),
Spiritualiteit in de uitverkoop: de stille overname van de religie, Kampen: Ten Have.
- Griend, Aart van de (2009),
 Psychosofia, een spirituele levensbeschouwing, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 159-184.
- Groot, Kees de, Jos Pieper & Willem Putman (red.) (2013),
Zelfzorgen voor je ziel: de actualiteit van christelijke spirituele centra, Almere: Parthenon.
- Hanegraaff, Wouter (1996),
New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden: Brill.
- Harst, Frauke van der (2012),
 'Iek! Een geest!'. Een peiling naar 'alternatieve religiositeit' in het leven van enkele Doetinchemse middelbare scholieren, Nijmegen (masterscriptie Religiestudies).
- Hart, Joep de (2011),
Zwevende gelovigen: oude religie en nieuwe spiritualiteit, Amsterdam: Bakker.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution: why Religion is giving way to Spirituality, Oxford: Blackwell.
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007),
 The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320.
- Hunt, Stephen J. (2003),
Alternative Religions: a Sociological Introduction, Aldershot: Ashgate.
- Jansma, Lammert Gosse (2010),
Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaalpostmoderne, Delft: Eburon.
- Jansma, Lammert Gosse (2012),
 Engelen en mensen. Onderzoek naar de nieuwe religieuze beweging 'Uit de Bron van Christus', in: Jansma, Lammert Gosse, Durk Hak & Martijn de Koning (red.), *Ervaren en ervaren worden: opstellen over langdurig sociaalwetenschappelijk veldonderzoek*, Delft: Eburon, 49-70.

- Jespers, Frans (2007),
De paramarkt: New Age en volksgeloof, in: *Religie en Samenleving*, 2(2), 125-143.
- Jespers, Frans (red.) (2009a),
Nieuwe religiositeit in Nederland: gevalstudies en beschouwingen over alternatieve religieuze activiteiten, Budel: Damon.
- Jespers, Frans (2009b),
Holistische spiritualiteit achter Astro TV en Chinese geneeswijzen, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 185-212.
- Jespers, Frans (2013),
Inspelen op nieuwe spiritualiteiten, in: Groot, Kees de, Jos Pieper en Willem Putman (red.), *Zelf zorgen voor je ziel*, Almere: Parthenon, 119-134.
- Jespers, Frans, David Kleijbeuker & Yentl Schattevoet (2012),
Qualifying Secular Sacralizations, in: *Implicit Religion*, 15(4), 533-551.
- Jonker, Jojan (2012),
Exploring the 'Mystical Experiences' of a New Spirituality: a Case Study of Reiki, in: *Studies in Spirituality*, 22, 293-310.
- Knoblauch, Hubert (2009),
Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt: Campus.
- Kronjee, Gerrit & Martijn Lampert (2006),
Leefstijlen en zingeving, in: Donk, Wim B.H.J. van de e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 171-208.
- Meester, Maarten (2008),
Nieuwe spiritualiteit, Kampen: Ten Have.
- Minkjan, Hanneke (2009),
De Nederlandse godinnenbeweging Avalon Mystic zoekt haar wortels, de godinnen Nehalennia, Holle en Tanfana, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 129-158.
- Partridge, Christopher (2004),
The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture, London: T&T Clark.
- Regt, Herman de & Hans Dooremalen (2008),
Wat een onzin! Wetenschap en het paranormale, Amsterdam: Boom.
- Riesebrodt, Martin (2010),
The Promise of Salvation: a Theory of Religion, Chicago: University of Chicago Press.
- Schaik, John van (2008),
Esoterisch christendom na 2000, in: Borg, Meerten ter e.a. (red.), *Handboek religie in Nederland: perspectief – overzicht – debat*, Zoetermeer: Meinema, 189-199.
- Spek, Inez van der (2011),
'Bladen met een ziel verkopen beter', in: *Speling, tijdschrift voor bezinning*, 63(3), 53-60.

Stark, Rodney & William S. Bainbridge (1979),

Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(2), 117-133.

Vellenga, Sipko J. (2005),

Van dierlijk magnetisme tot Reiki. Over de groei van paranormale geneeswijzen in Nederland, in *Medische Antropologie*, 17(2), 235-258.

Vincett, Giselle & Linda Woodhead (2009),

Spirituality, in: Woodhead, Linda, Hiroko Kawanami & Christopher Partridge (red.), *Religions in the Modern World, second edition*, London: Routledge, 319-337.

Weerd, Peter van de (2011),

Voor even niet anders: een gevalstudie naar de spirituele praktijk binnen de Stichting Mannenwerk, masterscriptie Religiestudies, Radboud Universiteit Nijmegen.

Websites, geraadpleegd 1-15 februari 2013

<http://spiritualiteit.startpagina.nl>

<http://www.astroTV.nl>

<http://www.happinez.nl>

<http://www.hgu.nl>

<http://www.kd.nl>

<http://www.nl.paganfederation.org>