

Religie & Samenleving

Jaargang 2, nummer 2

September 2007

Inhoud

| | |
|--|-----|
| Redactioneel | 85 |
| Onoverzichtelijke moderniteit De dissociatie van religieus veld, religies en individuele religiositeit <i>Staf Hellemans</i> | 87 |
| “Het geloof is niet aan mode onderhevig” Veranderingen in Marokkaanse religieuze vieringen in Nederland <i>Karin van Nieuwkerk</i> | 108 |
| De paramarkt: New age en volksgeloof <i>Frans Jespers</i> | 125 |
| Boekbesprekingen | 145 |

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar.

Redactieleden

Monique van Dijk-Groeneboer
Henri Gooren
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers

Redactieadres

Redactie Religie & Samenleving
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Uitgeverij Eburon, Delft

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Potgietierstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Abonnementsprijzen

Standaard: € 20,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 15,-
Leden NSV: € 10,- / € 15,-
Losse nummers: € 9,-

Abonnement afsluiten

<http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

ISSN 1872-3497

© 2007 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

De centrale vraag in het openingsartikel van dit nummer is helder en eenvoudig: wat is er gebeurd en wat gebeurt er met religie na 1960? Het geven van een antwoord is veel minder gemakkelijk, zo geeft auteur Staf Hellemans direct aan. Vooral omdat er zoveel verandert in de onze tijd en ook omdat er al zo veel uiteenlopende antwoorden gegeven zijn op die vraag. Sommigen menen dat religies niet passen in de moderne samenleving en daarom zullen marginaliseren, anderen zien juist revitalisatie van de oude en de opkomst van nieuwe religies. Weer anderen zien allerlei vormen van spiritualiteit opdoemen en nog weer anderen voorspellen dat juist strikte religieuze groepen en orthodoxe denominaties de toekomst hebben. Hellemans constateert dat alle genoemde ontwikkelingen zich voordoen na 1960, een maatschappij die naar zijn opvatting met de term geavanceerde moderniteit kan worden gekarakteriseerd, waarmee hij zowel de breuk als de continuïteit met de voorgaande periode(n) wil aanduiden. Het is dus noodzakelijk een overkoepelend paradigma te vinden dat al deze antwoorden toelaat en tegelijk in een breder kader plaatst. Dat nu stelt Hellemans zich als opdracht in zijn bijdrage.

Ook in het tweede artikel komt de relatie tussen religie en moderniteit aan de orde. Waar Hellemans lange termijnprocessen analyseert, onderzoekt Karin van Nieuwkerk recente veranderingen die zich hebben voorgedaan in de vieringen van islamitische feesten. Haar respondenten zijn Marokkaanse vrouwen in Nederland en Marokko. Ook wordt nagegaan of de veranderingen verbonden zijn met de migratiecontext of dat er – deels – sprake is van een algemenere, globale ontwikkeling. Interessant hierbij is ook de vraag hoe de Marokkaanse vrouwen zelf de veranderingen interpreteren.

Een tot nu toe weinig onderzocht thema, de paranormale beurzen, wordt in het derde artikel aan de orde gesteld. In Jespers' bijdrage, te beschouwen als een eerste verkenning van dit fenomeen, wordt via – kwalitatief – onderzoek nagegaan wie de huidige aanbieders en de vragers op die beurzen zijn. Waren zij aanvankelijk vooral opgezet om klanten te werven voor New Age-activiteiten, sinds 1990 zijn zij door aanbieders uit het reeds lang bestaande paranormale circuit (helderzienden, bijzondere genezers, etc.) overgenomen. Kennelijk heeft ook dit circuit van 'volksreligiositeit' zijn eigen vitaliteit en zijn eigen niche gevonden in de geavanceerde moderniteit.

Tenslotte bevat dit nummer een zevental besprekingen van werken op het terrein van de godsdienstsociologie, -filosofie en van de contemporaine religieuze geschiedenis.

Onoverzichtelijke moderniteit

De dissociatie van religieus veld, religies en individuele religiositeit

Staf Hellemans *

Summary

In 1985 Jürgen Habermas characterised the contemporary Western society after 1960 as 'Die neue Unübersichtlichkeit' (translated as 'the new opacity' or 'the new disorder'). Zygmunt Baumann has a predilection for the expression 'Liquid modernity'. Karl Marx wrote already in 1848 that 'all that is solid melts into air'. These three expressions point to a major tendency within (late) modernity towards disintegration and fluidity. In this article, first presented as a lecture at the second joint conference of the 'Vlaams-Nederlandse Werkgroep Godsdienstsociologie' and the journal 'Religie en Samenleving' in Tilburg in May 2007, I want to show that this tendency, which is also clearly visible in other societal domains as the economy, the polity or the sciences, strikes also deep chords within religion. For religion – included its conservative and fundamentalist currents – is no less an integral part of modernity. Starting point of the analysis is the distinction between three levels of religion: the religious field at the macro-level, the religions at the meso-level and the individual religiosity at the micro-level. After 1960, these three levels do grow further apart. The dissociation fortifies tendencies towards the fragmentation of the religious field, towards the precarisation and flexibilisation of the religions and towards chronic searching behaviour by and a sense of homelessness of the individuals.

1. Vijf trends en de nood aan een overkoepelende visie

Mijn hoofdvraag is: wat is er gebeurd en wat gebeurt er met religie na 1960? Het antwoord daarop is moeilijk, ten eerste omdat in onze tijd alles zo snel verandert en, ten tweede, omdat er reeds vele en vooral uiteenlopende antwoorden gegeven zijn. Laten we om te beginnen enkele van deze antwoorden overlopen. Het bekendste antwoord is secularisatie. Voormoderne religie past niet in een moderne samenleving en dus marginaliseren de religies

* Staf Hellemans is hoogleraar Godsdienstsociologie aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg. Recentste publicatie: *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, 2007.

en de grote kerken – Steve Bruce (2002) is een bekend vertegenwoordiger van dit paradigma. Anderen beweren dat dit lariekoek is en dat er behalve in Europa – de spreekwoordelijke uitzondering – geen terugval van de oude religies te bekennen is. Dat doet bijvoorbeeld Peter Berger – ooit de woordvoerder van de secularisatietheorie: ‘the world today is as furiously religious as it ever was, in some places more so than ever’ (Berger 1999, 2). Sommigen zien of zagen nieuwe religies en nieuwe religieuze bewegingen opkomen (Clarke 2006). Nog anderen, zoals Paul Heelas en Linda Woodhead, zien een nieuw type, een geïndividualiseerde religie opdoemen en stellen dat ‘religion is giving way to spirituality’ (Heelas & Woodhead 2005). Voor Rodney Stark en zijn ‘rational choice’-aanhangers zijn dan weer de sekten en de strikte kerken de vitale, innovatieve spelers op het religieuze veld (Stark & Finke 2000).

Hoe zit het nu? Welke van deze opvattingen is nu de juiste? Ik denk dat wanneer de vraag op deze manier gesteld is, er geen goede oplossing kan gevonden worden. Het gaat er niet om te proberen tussen deze vijf uiteenlopende antwoorden het éne juiste te kiezen bij uitsluiting van de andere. Ze zien alle wel iets juist, maar ze zijn ook alle verkeerd voor zover ze één trend in het spectrum verabsoluteren tot de ene, ware evolutie. Er zijn immers tegelijk meerdere trends aan het werk. Het heeft dan ook geen zin op zoek te gaan naar nog een andere meester-trend die alleen juist zou zijn. Wat we nodig hebben, is integendeel een overstijgende visie of paradigma die het relatieve gelijk van de verschillende antwoorden toelaat en die deze tegelijk in een breder, een synthetiserend kader opneemt en situeert. Kort gezegd, er is nood aan de verbinding van religiegeschiedenis met een maatschappijtheorie. Een maatschappij – in casu de moderne maatschappij van na 1960 – is immers altijd een complexe sociale formatie die in haar schoot meerdere trends en ook tegenstrijdige trends toelaat. Ikzelf zoek dit overkoepelend perspectief in een theorie van religieuze modernisering (Hellemans 2007). Ik kom zo tot mijn eerste drie stellingen.

Stelling 1: secularisatie, de revitalisering van de grote religies, de opkomst van nieuwe religies, de meer geïndividualiseerde spiritualiteit en de groei van strikte sekten en kerken zijn vijf trends die alle voorkomen in de geavanceerde moderniteit van na 1960.

Stelling 2: om een adequaat zicht te krijgen op de religieuze ontwikkelingen, moeten we de recente religiegeschiedenis verbinden met omvattende maatschappijtheorieën.

Stelling 3: een theorie van de moderniteit en van religieuze modernisering lijkt in dit verband een veelbelovende onderzoekspiste.

2. De continuïteit van het godsdienstsociologisch onderzoek sinds 1960

Tweede voorbemerking – dit zal vooral de oudere onderzoekers plezier doen. Ik vind dat veel van de vroegere analyses uit de jaren 1960 en 1970, mits enige bijstelling, nog steeds interessant en bruikbaar zijn. Het *dédain* waarmee de theorieën uit die jaren, en met name de secularisatietheorie, nu vaak zonder argumenten terzijde worden geschoven, is misplaatst. Drie van de vijf trends die ik zojuist aangestipt heb – secularisatie, de opkomst van nieuwe religies, de groei van geïndividualiseerde religiositeit – werden in die jaren voor het eerst scherp gezien, maar moet ik er vanuit hedendaags standpunt aan toevoegen, deels ook verkeerd ingeschat. Eerst en vooral zag men een algemene secularisatie van de oude religies, niet alleen van het christendom, maar ook van de islam, hindoeïsme, boeddhisme, confucianisme (ik noem Peter Berger 1967 en Bryan Wilson 1966 als voordenkens). De terugval van de harde, gesloten, als voor- of niet-modern beschouwde oude religies opende volgens hen ruimte voor meer liberale, humanistische vormen van deze oude religies zoals het liberaal protestantisme en het katholicisme van Vaticanum II (ik denk hier aan Bellah 1964 en Isambert 1976). In de marge zagen zij ook nieuwe religie opduiken in de vorm van ‘onzichtbare’ religie (zie het wegwijzende boek van Luckmann 1967) en van nieuwe religieuze bewegingen zoals ‘Jesus People’, Hare Krishna, satanisme – denk aan James Manson – enzovoorts (zie het onderzoek van Bryan Wilson en Eileen Barker). Op de achtergrond stond een optimistische theorie van de moderniteit: in een welvarende, hooggeschoolde en hoogtechnologische samenleving zouden personen op een rijpe, zelfstandige en verlichte manier met religie omgaan en zich niet meer door mythes en een totalitaire kerkorganisatie laten leiden.

Het is duidelijk dat deze thesen vandaag dienen te worden bijgesteld. Ten eerste kan secularisatie in de moderniteit sinds de islamitische revolutie in Iran van 1979 en het succes van de ‘New Christian Right’ in de Verenigde Staten niet meer beschouwd worden als een wet van Meden en Perzen. Ten tweede vergaat het de harde, fundamentalistische vormen van deze oude religies beter en hebben de liberale stromingen het moeilijker dan verwacht. Of dit een conjunctureel dan wel een structureel verschijnsel is, staat nog open. Ik verwacht het tweede. Ten derde kan men religies na meer dan twee eeuwen moderniteit onmogelijk nog als voormodern kwalificeren en zijn dus niet alleen de liberale religieuze richtingen maar ook de orthodoxe en fundamentalistische stromingen als modern te beschouwen. Dat levert twee nieuwe stellingen op.

Stelling 4: de analyses van de jaren ‘60 en ‘70 zijn nog steeds bruikbaar. Ooit zullen toekomstige wetenschappers van onze analyses zeggen dat ze in het

verlengde liggen van en niet zozeer tegengesteld zijn aan die uit de jaren '60 en '70. Vele godsdienstsociologen van nu overbenadrukken de verschillen met hun oudere collega's.

Stelling 5: de verschillen in beoordeling betreffen vooral de positie en toekomst van enerzijds de sekten en van anderzijds de oude religies, in het bijzonder van conservatieve en orthodoxe religie.

3. De geavanceerde moderniteit na 1960

De continuïteit in het godsdienstsociologisch denken is dus mijns inziens groter dan men meestal denkt. De redenen daarvoor zijn tweeledig. Dat de sociologie in het algemeen en de godsdienstsociologie in het bijzonder pas na de tweede wereldoorlog en vooral in de jaren '60 tot volle wasdom is gekomen, zie ik als een eerste, interne reden. Bij de tweede, externe reden – namelijk dat we sinds 1960 in een nieuwe fase van de moderniteit zijn getreden – wil ik wat langer stilstaan. Sinds die tijd – men kan de jaren '50 als een incubatietijd beschouwen – leven we immers in een vergelijkbare maatschappelijke context en worden onderzoekers van religie dus met vergelijkbare problemen en ontwikkelingen geconfronteerd: de terugval van de grote kerken, de opkomst van strikte en minder strikte nieuwe religies en van geïndividualiseerde religiositeit. Deze fenomenen zijn pas duidelijk zichtbaar vanaf de jaren '60 en hebben zich sindsdien verder uitgediept. De analyses uit de jaren '60 en '70 zijn dus te zien als eerste pogingen om deze nieuwe fenomenen te beschrijven.

Maar er is sindsdien ook wel het één en ander veranderd. Vooral eind van de jaren '60 heerste er een grote eensgezindheid onder de onderzoekers, enkele onvermijdelijke tegenstanders – zoals Andrew Greeley – niet te na gesproken. Een navenant zekerheid was het gevolg: secularisatie leek een vaststaande meester-trend, met als aanvulling meer liberale en in de marge exotische religiositeit. Die zekerheid is ondertussen verdwenen. Meer nog. Vele verwachtingen die in de jaren '60 lange termijntrends leken, bleken reeds vanaf de jaren '70 op losse schroeven te staan, denk aan verwachtingen zoals de terugval van de oude religies, de verdere welvaartsstijging en de snelle komst van een maatschappij van overvloed, meer staatsinterventie en minder markt, de verdere rationalisering van zowel individueel handelen als van de maatschappij als gevolg van de groei van de wetenschap en van hogere scholing, de snelle verovering van de ruimte. Die veranderingen en toenemende onzekerheid werden vanaf de jaren '70 door het postmodernisme gethematiseerd als 'het einde van de Grote Verhalen'. Zij bracht Jürgen Habermas, een notoire tegenstander van het postmodernisme, er toe de huidige tijd te typeren als 'Die neue Unübersichtlichkeit' (Habermas 1985). Van hem

stamt, in aangepaste vorm, de titel van dit artikel: 'onoverzichtelijke moderniteit'. Een andere, vergelijkbare typering, die door Kees de Groot (zie ook De Groot 2006) als motto voor de studiedag op 11 mei 2007 in Tilburg werd gekozen, is 'liquid modernity' van Zygmunt Bauman (2000). Waar men tot 1960 over vaste vormen beschikte waaruit het individu maar moeilijk kon ontsnappen – de familie en het gezin, de kerk, het werk, het dorp of de stadswijk, de maatschappij – zou volgens Bauman sindsdien alles vloeibaar en onvast zijn geworden: alles verandert, verdampt, vervluchtigt en niets is nog zeker ('het tijdperk van de maatschappij' is de titel van het mooie en te weinig gekende boek in het verlengde van Bauman van Walter Weyns van 2004). Er zijn nog tal van andere typeringe voor onze tijd in omloop en zij gaan uit van vergelijkbare associaties: risicomaatschappij en reflexieve moderniteit (Ulrich Beck 1986), posttraditionele maatschappij en detraditionalisering (Anthony Giddens 1994), spektakelmaatschappij (Guy Debord reeds in 1967), 'Erlebnisgesellschaft' (Gerhard Schulze 1992).

Onwillekeurig komt de vraag op of deze onbestendigheid pas onlangs, in de geavanceerde moderniteit van na 1960, opgeld maakt dan wel tot wezenskenmerk van de moderniteit van na 1800 als geheel moet gerekend worden. Karl Marx schreef immers al in 1848 in het Communistisch Manifest dat het moderne kapitalisme 'al het vaststaande vervluchtigt'. Ik citeer: 'De bourgeoisie heeft in de geschiedenis een hoogst revolutionaire rol gespeeld' (Marx 1848, 33). Een pagina verder heet het meer uitvoerig: 'De voortdurende omwenteling van de productie, de onafgebroken omwoeling van alle maatschappelijke toestanden, de eeuwige onzekerheid en beweging onderscheiden het bourgeoistijdperk van alle andere. Alle vaste, ingeroeste verhoudingen met hun nasleep van traditionele, eerwaardige voorstellingen en opvattingen vergaan, alle nieuwe vormen verouderen voordat zij kunnen verstenen. Al het feodale en vaststaande vervluchtigt, al het heilige wordt ontwijd en de mensen zijn eindelijk gedwongen hun plaats in het leven, hun wederzijdse betrekkingen met nuchtere ogen te beschouwen' (Marx 1848, 34). Het is zeker dat Bauman, een voor het communisme naar Engeland gevluchte Poolse jood, zijn idee en terminologie van de transitie van vast naar vloeibaar bij Karl Marx heeft gehaald. Hij is niet de enige. Marshall Berman (1982) gaf zijn cultuuranalyse al het Marx-citaat 'al het vaststaande vervluchtigt' als titel mee: 'All That Is Solid Melts into Air'. Bauman (2000, 3-4) verwijst in zijn boek 'Liquid Modernity' ook uitdrukkelijk naar Marx. Waar Marx de voormoderne, feodale tijd als vast en de moderniteit als vloeibaar beschouwde, ziet Bauman echter ook de moderniteit tot 1960 als gekenmerkt door vastheid omdat de feodale rigiditeit na 1800 vervangen wordt door nieuwe, nog steeds vaste structuren zoals het burgerlijke kerngezin, sociale klasse, staat en grootbedrijf en ook omdat de toekomst nog als vast wordt gedacht, namelijk als een van alle tegenstellingen definitief bevrijde, perfecte

maatschappij. Volgens Bauman zijn na 1960 ook deze vaste structuren en dito idealen van de moderniteit weggefallen en beleven we dus nu pas de werkelijke transitie van vast naar vloeibaar. Ik wil Bauman zeker niet in alle opzichten tegenspreken. Maar zijn oppositie tussen een vaste en een vloeibare moderniteit lijkt mij overdreven. Ik benadruk meer de continuïteit en zie de tweede fase van de moderniteit na 1960 meer als een geradicaliseerde voortzetting van de tendensen naar onbestendigheid en onoverzichtelijkheid die de moderniteit van bij het begin kenmerken en die zelfs al in de aanloop naar de moderniteit – in de eeuwen voor 1800 – zichtbaar worden (zie in dezelfde zin Baudrillard 1972). Ik zal dus meer de lange termijntrend naar toenemende veranderlijkheid en onoverzichtelijkheid in het licht stellen zonder echter de breuk binnen de moderniteit sinds 1960 te loochenen.

Stelling 6: De jaren na 1960 zijn te beschouwen als een nieuw tijdvak in de moderniteit, dat van de geavanceerde moderniteit. Wegens de continuïteit van maatschappelijke en religieuze ontwikkelingen sinds 1960 zijn ook de wetenschappelijke analyses uit die jaren voor ons nog relevant.

Stelling 7: De evolutie naar onbestendigheid, naar de ‘onafgebroken omwoeling van alle maatschappelijke toestanden’ is een lange termijntrend: reeds in de aanloop naar de moderniteit wordt hij zichtbaar, van bij het begin van de moderniteit is hij duidelijk aanwezig, met de tijd, en vooral na 1960, treedt hij steeds sterker op de voorgrond.

4. Drie niveaus van religie: religieus veld, religies en individuele religiositeit

Laten we na deze voorbeschouwingen nu beginnen met de eigenlijke opdracht. Ik heb gesteld dat er meer aandacht moet gaan naar de inbedding van religie in de maatschappij, dat we dus nood hebben aan maatschappijtheorieën en dat moderniteits- en moderniseringstheorieën hier nuttig kunnen zijn. Hier ontbreekt de ruimte om een maatschappijtheorie van voor-moderne en moderne samenlevingen voor te stellen en op zijn consequenties voor religie te onderzoeken (zie Hellemans 2007). Als uitgangspunt van de nu volgende analyse zal ik enkel met het onderscheid werken tussen drie niveaus van religie: religieus veld, religies, religiositeit (zie in dezelfde zin Gabriel 1999; Stark & Finke 2000, hfdst. 4, 6 en 8; Dobbelaere 2002). Met ‘religieus veld’ is het macroniveau van religie bedoeld, het gevarieerde landschap van religies en religieuze communicatie en interactie, dat gericht is op de relatie immanentie-transcendentie. In het ‘rational choice’-paradigma duidt men dit niveau aan als religieuze markt of religieuze economie, in de systeemtheorie als religieus systeem. Binnen dat grote religieuze veld zijn er

op mesoniveau vele religies (in het meervoud) en religieuze bewegingen en groeperingen actief. Deze religies – zij kunnen oud of jong zijn, groot of klein, zwaar of licht geïnstitutionaliseerd – zijn te zien als particuliere wegen naar en specificaties van de omgang met het transcendente (bijvoorbeeld de christelijke kerken, nieuwe religieuze bewegingen, enz.). Op het microniveau ten slotte situeren zich de individuele religiositeit en de religieuze interacties tussen de individuen. Religie in het enkelvoud verwijst naar alle drie niveaus samen en is de evenknie van andere maatschappelijke sectoren als politiek, economie, wetenschap of kunst. Telkens wanneer ik religie in het enkelvoud bezig, bedoel ik religie in deze omvattende betekenis.

Dit eenvoudige onderscheid tussen religieus veld, religies en individuele religiositeit is rijk aan gevolgen. In het christendom en in de kerkgeschiedenis werd dat onderscheid lange tijd niet gemaakt. Men identificeerde het hele religieuze veld met één religie, het christendom, en bovendien werd de individuele religiositeit gemeten met de mal van door de kerk voorgegeven normen. Zo werden de drie niveaus gereduceerd tot één niveau. Dat gebeurde in het onderzoek: religiegeschiedenis werd kerkgeschiedenis en kerkgeschiedenis werd op zijn beurt geschiedenis van de kerkleiders en van de theologie. Maar het gebeurde vooral in de praktijk. Het christendom verdrong in Europa de andere religies uit het religieuze veld, desnoods met geweld – denk aan de jodenvervolgingen en aan de strijd tegen ketters. Ook de individuele religiositeit moest aan allerlei kerkelijke voorschriften voldoen.

Deze reductie van de drie niveaus tot het niveau van één particuliere religie is zeker sinds de jaren 1960 noch in de praktijk en dus ook niet meer in het onderzoek vol te houden. Ook in de landen met een kerkelijk monopolie zijn sindsdien vele religies zichtbaar actief. En de individuen, zo is duidelijk geworden, gaan heel eigenzinnig om met voorgegeven religieuze kaders. Syncretisme, tot voor kort een scheldwoord dat gereserveerd werd voor de 'wilde' religiositeit van buitenkerkelijken, is, zo beseft men nu, de algemene bestaansconditie. Het is dus geen toeval dat Thomas Luckmann (1960) juist in 1960 een vernietigende kritiek op de kerksociologie formuleerde. Het onderscheid tussen religieus veld, religies en religiositeit is trouwens niet alleen interessant voor de tijd na 1960. We kunnen het nu ook terugblikkend inzetten voor de analyse van het verdere verleden. In de meeste voormoderne agrarische civilisaties was het religieuze veld heel gevarieerd en drong de hegemoniale religie slechts moeizaam en gedeeltelijk bij de bevolking door. Het maakt ons duidelijk dat de sterke positie van het christendom in het Europa van de middeleeuwen uitzonderlijk was en bovendien ook niet zo totaal, zeker niet in de vroege middeleeuwen, als het na 1500 wel leek. Dit brengt me tot drie nieuwe stellingen.

Stelling 8: we kunnen drie niveaus van religie onderscheiden – religieus veld, religies en individuele religiositeit – om met die lens de hele religiegeschiedenis alsook de actuele ontwikkelingen te bestuderen.

Stelling 9: de gelijkschakeling van de drie niveaus tot het (bijna) alles bepalende niveau van die ene religie (of kerk) is historisch uitzonderlijk en kwam enkel voor in Europa sinds de late middeleeuwen tot ongeveer 1800, in de gebieden met een kerkelijk monopolie tot ongeveer 1960.

Stelling 10: sinds 1960 zijn de drie niveaus snel en ver uit elkaar gegroeid.

5. Fragmentatie en onoverzichtelijkheid van het religieuze veld

Laten we dus nu de religieuze evolutie bestuderen met behulp van dit drievoudige onderscheid. Beginnen we met het religieuze veld. In de industriële moderniteit, de periode tussen 1800 en 1960, werd het religieuze veld nog beheerst door enkele grote kerken waarin de mensen geboren werden en waaruit zij slechts met moeite – tenzij in toen al ontkerkelijkte gebieden – konden ontsnappen. Dat was ook zo in Nederland. Als gevolg van deze sterke positie van één of enkele grote kerken volstonden drie tegenstellingen om het religieuze veld ogenschijnlijk netjes in te delen: het zijn de paren kerkelijken versus antikerkelijken, katholieken versus protestanten, kerken versus sekten. De vele, meanderende wegen van zowel het religieuze veld als de individuele religiositeit konden nog veronachtzaamd worden door de fixatie op de normerende en unificerende kracht van de grote kerken.

Die klare opdeling van het religieuze veld valt na 1960 uiteen. Het religieuze veld is sindsdien sterk gepluraliseerd. Honderden religies en religieuze bewegingen buitelen nu over elkaar heen: enkele – bijna altijd de oude kerken of oudere denominaties – zijn nog zeer groot, sommige religieuze groeperingen groeien, de meeste blijven uiterst klein en overleven ternauwernood. Ook binnen de kerken en religieuze bewegingen neemt de pluralisering toe (denk aan de groei van de evangelikale en pinkstergroepen in het protestantisme en de meer autonome opstelling van de parochiële gemeenschappen in het katholicisme). De personen van hun kant hebben meer individuele bewegingsvrijheid verworven en zoeken, vaak bij verschillende religieuze tradities – intensief dan wel oppervlakkig – naar een individuele invulling. Zoals de rest van de samenleving is ook het religieuze veld hoogst onoverzichtelijk geworden en permanent in beweging. De religieuze fragmentatie doet denken aan de sterk gegroeide veelheid, onoverzichtelijkheid en onbestendigheid in de economie, de politiek en de wereld van kunst, cultuur en ontspanning.

Het is interessant om deze moderne fragmentatie van het religieuze veld te plaatsen in het geheel van de religiegeschiedenis. Want ook voormoderne

samenlevingen (d.i. voor 1500) kenden een hoge mate van religieuze fragmentatie. Vóór de opkomst van de wereldreligies vanaf 500 v. Chr. was het religieuze veld opgedeeld in vele kleine segmenten, tussen lokale en regionale religies en enkele standsreligies van rijkse elites. Anders dan het moderne competitieve pluralisme waarin religies met elkaar concurreren om de gunst van individuen, had dit pluralisme in voormoderne tijden een ander karakter. Het was een gesegmenteerd pluralisme, een lappendeken van lokale en regionale religies en culturen. Vanaf 500 v. Chr. zetten dan enkele universalistische religies die tot wereldreligies zouden uitgroeien, een tendens naar homogenisering in. Zij ontwikkelden bovenlokale en bovenregionale religieuze culturen. Deze religies brachten elites én (een deel van de) bevolking samen. Met de tijd verspreidden zij zich steeds verder over de aardbol. Naarmate de bovenlokale netwerken in de civilisaties, rijken en religies groeiden, groeiden ook de tentakels van deze wereldreligies. De moeizaamheid van elk bovenlokaal contact en de vele territoriale en sociale scheidslijnen die daarmee gepaard gingen, speelden echter in voormoderne samenlevingen elke overkoepeling parten. Zowel de grote politieke rijken als de wereldreligies bleven dan ook intern zeer gefragmenteerd en extern onscherp afgelijnd (met allerlei mengvormen tussen universalistische religies en tussen bovenlokale en lokale religies tot gevolg; voor India zie Khan 2004). Deze voormoderne heterogeniserende krachten verzwakten met het naderen van en de intrede in de moderniteit. Daarom bereikt het homogeniserend vermogen van het christendom in Europa pas tussen 1500 en 1960 zijn hoogtepunt en is het in de niet-Westerse wereld vandaag nog in volle gang. Dankzij de mogelijkheden die met de moderniteit ter beschikking kwamen, slaagden meerdere wereldreligies er op tal van plaatsen in om – net zoals de moderne staten – grote delen en soms de hele bevolking in hun ban te trekken, vooral daar waar een groot religieus organisatievermogen samenging met staatssteun – zoals in het vroegmoderne en industriële-moderne Europa en in het hedendaagse Iran.

Maar deze gedeeltelijke en met de modernisering toenemende overwinning van de wereldreligies op de voormoderne fragmentatie is slechts één zijde van het verhaal. Want de moderniteit bevordert ook heterogeniserende krachten zoals competitieve pluralisering en individualisering. Deze waren reeds in beperkte mate actief in voormoderne samenlevingen. Vooral de competitieve pluralisering tussen en binnen axiale religies – zeg tussen christendom en islam en tussen varianten binnen elke wereldreligie – speelden toen al een belangrijke rol. Met de modernisering worden deze heterogeniserende krachten veel sterker. Het gevolg was dat er een nieuwsoortige fragmentatie van het religieuze landschap kwam, die zich in het Westen vooral na 1960 manifesteert. Het religieuze veld wordt deze keer niet meer opgedeeld in territoriaal gesegmenteerde porties, maar zit nu gevat in een

turbulent kluwen van elkaar beconcurrerende kerken, bewegingen en personen die allemaal bovenlokaal optreden. Het religieuze materiaal van deze permanente rondedans wordt tot nu toe nog wel hoofdzakelijk geleverd door de grote, meest succesrijke wereldreligies. Maar het is hoogst twijfelachtig dat dit in de toekomst zo zal blijven. Ik vat de evolutie van het religieuze veld opnieuw samen in enkele stellingen.

Stelling 11: Voormoderne samenlevingen kenden ook religieuze fragmentatie, maar van een ander, een gesegmenteerd type.

Stelling 12: De opkomst van enkele universalistische religies vanaf 500 v. Chr. leidde tot een homogenisering van het religieuze veld. De tendens werd sterker dankzij de opkomst van de moderniteit – zie het christendom in Europa en de evolutie in de islam nu.

Stelling 13: Maar ook de heterogeniserende krachten werden in de moderniteit sterker, de competitieve pluralisering, de individualisering, de tolerantie voor subculturen, enzovoorts. Zij behaalden in het Westen na 1960 de overwinning. Totalitarisme op politiek en religieus vlak behoort sindsdien tot het verleden. De moderniteit verliest zijn overzichtelijkheid en dit is niet alleen zo bij religie, maar ook in de politiek, de kunst, de wetenschap, de economie, kortom in alle sectoren van onze maatschappij.

6. Precarisering en flexibilisering van religies

Bekijken we nu het tweede niveau, dat van de religies in het religieuze veld. Het voortbestaan van een religie is nooit zeker geweest en was dus altijd al precair, ook in voormoderne samenlevingen. Dat gold uiteraard vooral voor religies met slechts weinig aanhangers. Niet-universalistische religies die gebonden waren aan een bepaald volk of cultuur, gingen met de verdwijning van dit volk of cultuur ten onder. Beginnende universalistische religies bevonden zich al helemaal in een precare situatie. Een illustratie is de beweging rond Jezus van Nazareth die, zoals de Handelingen van de Apostelen schilderen, na zijn dood helemaal uiteen dreigde te vallen. Maar ook de doorgegroeide, grote universalistische religies waren niet onkwetsbaar. Voormoderne samenlevingen waren getekend door territoriale en culturele fragmentaties en door standenonderscheiden. Bovenlokale verspreiding zonder uiteen te vallen in kleinere segmenten was dus uiterst moeilijk. Een taal die zich over een groter gebied uitdeinde, viel als vanzelf uiteen in dialecten en subtalen. Politieke rijken gingen voortdurend gebukt onder de dreiging van desintegratie – denk aan de rijken van Alexander de Grote en van Karel de Grote. Ook de universalistische religies hadden hiermee te kampen – zie het uiteenvallen in Westers en Oosters christendom. Doch kan

in het algemeen gezegd worden dat de grote religies zich vóór de moderniteit, beter dan politieke rijken of handelsondernemingen, tegen zulke versplintering gewapend hadden en allerlei tegenmechanismen hadden ontwikkeld zoals codificatie en canonisatie van heilige geschriften, institutionalisering en hiërarchische leiding, lange vorming en persoonlijke overdracht bij de topkaders. Een tweede en ernstiger dreiging voor de grote religies was de mogelijkheid dat een concurrerende religie hun hegemonale positie zou innemen en hen zou marginaliseren. Het christendom verdreef zo het Romeinse paganisme, de islam zette het christendom in het Nabije Oosten en Noord-Afrika en het zoroastrisme in Perzië opzij, het boeddhisme verdween na het jaar 1000 in zijn geboorteland India als gevolg van een geregenereerd hindoeïsme en islamitische invallen. Gevestigde, hegemonale religies die hun alliantie met de heersende elites goed wisten in stand te houden, liepen echter geen gevaar. Dat bewees bijvoorbeeld het christendom in Europa, de islam in het Midden-Oosten, het boeddhisme in Zuid-Oost Azië, het confucianisme in China. De grote religies hadden in hun stamlanden dan ook het gevoel van eeuwigheidswaarde te zijn.

Dat veranderde niet onmiddellijk in de moderniteit. Want dankzij de mogelijkheden van de moderniteit – in de eerste plaats dankzij organisatievorming en de betere opleiding en bereikbaarheid van de bevolking – konden de grote religies de typisch voormoderne fragmentaties overwinnen en zich nog meer dan voorheen ontplooiën. Zo werd het christendom met het naderen van de moderniteit en in de eerste fase van die moderniteit steeds krachtiger: de Gregoriaanse hervorming in de hoge middeleeuwen, de reformatie en contrareformatie na 1500, de formatie van massakerken en niet zelden van christelijke zuilen na 1800. Eenzelfde versterking is actueel waarneembaar in de islam. Maar, zoals ik al aangaf, komen in de moderniteit ook nieuwe, heterogeniserende krachten opzetten. De moderniteit geeft de individuen – eerst spaarzaam, maar na 1960 volop – de mogelijkheid om weg te lopen of af te haken. Vooral, na het wegvallen van de allianties tussen hegemonale religieuze en politieke elites, wordt de concurrentie in het religieuze veld tussen de religies groter. Die pluralisering van het religieuze veld komt slechts langzaam op gang en blijft in de meeste Westerse landen voor 1960 binnen enge grenzen. Tegenover één of enkele dominante kerken worden de nieuwkomers als sekten gebrandmerkt en gemarginaliseerd. Maar met de culturele revolutie en de nieuwe individualiseringsronde van de jaren 1960 verandert dat. Religies voelen zich na 1960 niet langer zeker van hun voortbestaan op de heel lange termijn. Er komt een vloed aan nieuwe, kleine religieuze bewegingen. Maar de meeste stagneren snel en dreigen na niet al te lange tijd dood te bloeden. Ook de terugval waarmee de grote kerken worden geconfronteerd, onderstreept het precaire karakter van elke religie. Dat geeft ook inhoudelijk een bijkomende moeilijkheid. Elke religie moet immers niet

alleen proberen zich te handhaven. Zij moet zich ondanks deze precariserende tegelijk blijven zien als afglans van het Heilige, dat eeuwig is. De precariserende van religies in de geavanceerde moderniteit draagt dus wel specifieke trekken. Maar als dusdanig is de trend naar precariserende ook op andere terreinen werkzaam en bekend, zie bijvoorbeeld de veelvuldige stichting, fusie en ondergang van economische ondernemingen en politieke partijen.

Religies zijn met de moderniteit en versterkt na 1960 niet alleen meer precair, maar tevens flexibeler geworden. Dit loopt opnieuw parallel met de evolutie op buitenreligieuze terreinen, waar flexibiliteit een toverwoord geworden is waarmee men elke persoon en organisatie om de oren slaat (Sennett 2000). Bij religies toont zich deze flexibilisering zowel op institutioneel als op inhoudelijk vlak. Op institutioneel vlak zijn religieuze elites – niet minder dan de leiding van bedrijven, universiteiten of politieke partijen – voortdurend in de weer met vernieuwingen en herstructurerende. De kerk moet ‘up to date’ en, zoals Erik Sengers (2006) schrijft, aantrekkelijk worden gehouden. Zelfs in de katholieke kerk, die graag haar fundamentele onveranderlijkheid onderstreept, zijn experimenten een constante geworden: de zondagsvierende, nieuwe grootschalige bijeenkomsten (zoals de Wereldjongerendagen), herstructurerende van parochies en bisdommen, veranderingen in priesteropleidingen en in catechese. Niets blijft ongemoeid. Het doet de bestuurslast sterk stijgen en brengt de religies in de nabijheid van management en marketing. De toenemende flexibilisering zorgt echter ook voor een ongemakkelijke positie, want bestuurlijke optimaliseringsstrategieën kunnen botsen met tradities of met lief geworden gewoontes. Waar trekt men de grens? Zoals de kwestie van het priestercelebaat in de katholieke kerk aantoonde, wordt het moeilijk om zaken die men niet wil flexibiliseren nog te legitimeren. Ook behoud van tradities verschijnt nu als een daad van gewild – en dus betwistbaar – bestuur.

De flexibilisering gaat echter niet alleen over de middelen ten dienste van onveranderlijke doelen, maar ook over de inhouden zelf. Uiteenlopende interpretaties van geloofsinhouden concurreren met elkaar en volgen elkaar sneller op dan ooit tevoren. Dat zorgt voor een toenemende spanning zowel tussen theologie en kerkleiders als tussen kerk en de eigenzinnige ‘gelovigen’. De gelovigen kunnen zonder veel omhaal hun eigen gang gaan. De kerken hebben immers hun controlerende macht verloren. Maar voor de theologen ligt dit moeilijker. Want enerzijds wil theologie kerkelijk betekenisvol zijn, terwijl zij anderzijds in een universitaire context werkt die alleen wetenschappelijke vernieuwing beloont. De spanning wordt nog vergroot doordat in onze tijd met het grootste gemak allerlei vergeten religies, stromingen en auteurs worden opgedolven. Zij vergroten niet alleen het religieuze aanbod door de vorming van nieuwe religies – de creatie van neopaga-

ne religies is een mooi voorbeeld – maar creëren ook een constante stroom van binnenkerkelijke en randkerkelijke vernieuwingspogingen (zie de herwaardering van de gnosis en de mystiek in het christendom). De overdracht en vertaling van tradities vergen dus steeds meer keuzes en vragen om wat men ‘traditiebeleid’ zou kunnen noemen. Traditie en traditiebeleid geraken bijgevolg ook meer omstreden. Het vraagstuk stelt zich, gegeven het overaanbod aan mogelijke interpretaties en actualisering, niet minder voor orthodoxen dan voor liberalen.

Opnieuw gaat het bij flexibilisering om een lange termijntrend die reeds in de aanloop naar de moderniteit is begonnen en in de moderniteit pas volop en steeds meer is gaan doorbreken. Flexibilisering is daarbij nauw verweven met organisatievorming, want organisaties laten een flexibelere omgang met tal van parameters toe – zoals doelstellingen, voorwaarden voor lidmaatschap, uitwerking van programma’s, vormgeving van een interne hiërarchie. Met de modernisering neemt het belang van organisatievorming toe, en dat op een tweeledige manier. Ten eerste groeit het aantal verenigingen en organisaties: uitzonderlijk vóór de moderniteit, zijn ze nu alomtegenwoordig. Ten tweede neemt ook de organiseerbaarheid toe: steeds meer aspecten worden organisatorisch maakbaar en veranderbaar. In het christendom dat uit het jodendom de exclusieve opstelling overnam en bovendien in het goed georganiseerde Romeinse rijk opgroeide, kwam het al snel tot een verregaande identificatie van religie en kerkorganisatie. Met de eeuwen ging zij zich steeds beter organiseren. Zoals bekend vervulde de kerk op dit vlak de rol van voortrekker. Reeds de Gregoriaanse hervorming en de systematisering van het kerkrecht in de 11^{de} en 12^{de} eeuw leidden tot een centralisatie voorbij het niveau van het Romeinse rijk. Na 1500 werden nieuwe stappen gezet, eerst met de reformatie en contrareformatie en na 1800 met de reorganisatie tot massakerken. Veel van wat in voormoderne tijden onverbonden naast elkaar stond of zonder enig vooropgezet plan tot traditie was gesteld, werd nu organisatorisch ingesteld. Een goed voorbeeld is de systematische herindeling van de bisdommen in de katholieke kerk vanaf de 16^{de} eeuw, zo in de Nederlanden in 1559. Na 1800 wordt deze trend alleen maar sterker: zowel de organisatie van de kerk, de begeleiding en vorming van leken als de uitwerking van de kerkleer wordt meer op punt gesteld. De evolutie na 1960 is opnieuw te interpreteren als een versnelling van een eeuwenlange tendens.

Stelling 14: Religies – vooral de kleine en beginnende religies – waren altijd al kwetsbaar, ook in voormoderne samenlevingen. Maar de precarisering en het bewustzijn daarvan nemen in de moderniteit, en vooral na 1960, sterk toe omdat de maatschappij sneller verandert, omdat de religies geconfron-

teerd worden met meer verloop en meer concurrentie en omdat er vele, kleine en kwetsbare religieuze bewegingen bijkomen.

Stelling 15: Religies worden ook meer flexibel en dit zowel op institutioneel als inhoudelijk vlak. Dankzij de moderniteit – en in het bijzonder het gestegen organisatievermogen – worden meer en meer zaken voorwerp van bestuur en dus van betwistbare beslissing.

Stelling 16: Religies die immers op transcendentie en eeuwigheid gericht zijn, hebben het niet gemakkelijk om bewust met deze precarisering en flexibilisering om te gaan.

7. Religieuze ontheemding en chronisch zoekgedrag van de individuen

Na het religieuze veld en de religies komen we tenslotte aan bij het laatste onderdeel van ons drieluik, de individuele religiositeit. Zoals ik al zei, verduidelijkt het drieledige onderscheid op zich al dat de individuele religiositeit nooit volledig samenviel met kerkelijke religiositeit. Maar opnieuw zit hierachter een hele evolutie.

Vele eeuwen lang nam de impact van de kerk op de individuele religiositeit toe. De rudimentaire christianisering in de Romeinse tijd en vroege middeleeuwen werd in de hoge middeleeuwen opgevoerd – denk aan het vierde concilie van Lateranen in 1215 dat de jaarlijkse biecht en communie rond Pasen verplicht stelde voor elke gelovige. Met de twee reformaties werd de gelovige na 1500 nog sterker naar het model van een confessie gekneed. Maar – ik herhaal het telkens opnieuw – het was pas in de moderniteit van na 1800 dat de gelovigen dankzij de betere scholing, bereikbaarheid en omkadering tot in de kleinste details, ‘van de wieg tot in het graf’ zoals het heet, kerkelijk werden gemodelleerd. Het tijdperk van de verzuiling is tegelijk het hoogtepunt van de identificatie van de individuele met de kerkelijk voorgegeven religiositeit. De woede daarover is bij de zestigplussers nog steeds merkbaar.

Maar sinds 1960 is het blad gekeerd. Van de totalitaire verleiding waaraan voor 1960 niet alleen de kerken leden, maar ook een aantal politieke bewegingen – zie fascisme, communisme en conservatief autoritarisme – blijft na de individualiseringsronde van de jaren 1960 en later niet veel meer over. De individualisering van het samenleven maakt dat we minder gebonden zijn aan enkele weinige, vaste, voorgegeven kaders en we gedwongen zijn om ten individuele titel voortdurend keuzes te maken (qua werk, woonplaats, partner, kledij en vrije tijd, etc.). Op het vlak van religie is deze evolutie bijzonder sterk voelbaar en manifesteert ze zich als een omslag van kerkorganisatie naar individu (zie met betrekking tot rituelen Post 2000, 136-157, i.h.b. 152-155). In de geavanceerde moderniteit zijn de mensen minder aangewezen op

georganiseerde religiositeit in de vorm van kerken of sekten om hun religieuze behoeften te bevredigen. Door het grotere aanbod kunnen zij ook gemakkelijker proeven van andere religieuze smaken en zelfs overstappen naar een concurrent. Personen kunnen dus niet meer beschouwd worden als eigendom of onderdeel van een religie. Ze staan erbuiten. Ze zijn niet meer voor het leven gebonden aan 'hun' kerk of sekte. Ze hebben zich, integendeel, geïndividualiseerd en zijn daarmee overal hele of halve buitenstaanders geworden. Religies moeten deze ontheemde personen die feitelijk niet meer volledig en ook niet meer levenslang gebonden zijn en die dat ook – minstens onbewust – weten, lokken door een passend aanbod en beseffen dat succes altijd maar tijdelijk is. Religies krijgen daardoor fundamenteel het karakter van kwetsbare, passeerbare, dienstverlenende kanalen. In plaats van de religieuze institutie als criterium van religiositeit zijn authenticiteit en zelfspiritualiteit als nieuwe religieuze idealen getreden. Weliswaar is daar veel zelfstilisering bij. Individuen zijn nu eenmaal structureel geneigd aan zichzelf een overdreven plaats toe te kennen. Het blijft niettemin een copernicaanse omwenteling.

We beginnen te beseffen dat deze individualisering de 'geïndividualiseerde individuen' – aldus een mooie uitdrukking van Luhmann (1989, 160) – niet gelukkiger maakt. De individuen zijn ook niet authentieker, laat staan dieper religieus dan vroeger. Het effect is vooral religieuze ontheemding. Iedereen lijkt wel op zoek. De religieus weinig geïnteresseerde mensen volgen religie van op grote afstand en komen meestal niet verder dan een onduidelijk en onvervuld verlangen. Het complex is echter ook van toepassing op de religieus actieve groep. Er zijn 'spirituele zoekers' – zij vormen kwantitatief weliswaar een kleine groep – die voortdurend en intensief bij vele religies langs lopen op zoek naar een onbereikbaar geworden religieus thuis. Ook de vaste achterban van de grote kerken vertoont kenmerken van zoekgedrag: men voelt zich maar half-en-half thuis in zijn kerk, men verandert van parochie of gemeente, men is niet meer bij machte zijn geloof te verwoorden, men neemt kennis van andere religies, enzovoort. Het is geen toeval dat 'bekering' en 'pelgrimage' sleutelwoorden zijn geworden om de religieuze bestaansconditie uit te drukken (Hervieu-Léger 1999). Het chronisch zoekgedrag mag mijns inziens niet worden beschouwd als een indicatie van het slecht functioneren van religieuze instituties, maar is een basiskarakteristiek van de geïndividualiseerde religiositeit in de geavanceerde moderniteit.

Stelling 17: Na vele eeuwen van toenemende impact door de grote christelijke kerken, neemt de grootkerkelijke sturing van individuele religiositeit na 1960 snel af als gevolg van de algemene omslag van organisatie naar individu.

Stelling 18: De keerzijde van deze individualisering van de individuele religieusiteit is een geringere identificatie van het individu met 'zijn' kerk en een gevoel van kerkelijke ontheemding, ook bij de kerkelijken.

Stelling 19: De ontheemding uit zich op zijn beurt in chronisch zoekgedrag.

8. Cruciale thema's voor de godsdienstsociologie

Ik hoop in het voorgaande te hebben duidelijk gemaakt dat het drievoudige onderscheid tussen religieus veld, religies en individuele religieusiteit een eenvoudige, en tevens nuttige invalshoek is om de religiegeschiedenis in het algemeen en de religieuze evolutie na 1960 in het bijzonder vanuit een vogelperspectief te ontleden. Zowel de associatie van als de dissociatie tussen de drie niveaus wijzigen zich doorheen de tijd. Na een lange periode van toenemende associatie staat in het Westen, reeds begonnen na 1800 maar dominant sinds 1960, de dissociatie – het uit elkaar gaan van de drie niveaus – op de voorgrond. Religie in de geavanceerde Westerse moderniteit laat zich dan ook samenvattend via drie tendensen typeren: de fragmentatie en onoverzichtelijkheid van het religieuze veld, de precarisering en flexibilisering van de religies en de religieuze ontheemding en het chronisch zoekgedrag van de individuen. Ik hoop ook voldoende te hebben gesuggereerd dat de ontwikkelingen op het domein van religie niet op zichzelf staan, maar parallelle uitdrukkingen kennen in andere sectoren van de samenleving. Religie staat immers niet buiten, maar vormt een integraal onderdeel van de moderniteit. Tenslotte hoop ik de lezer te hebben overtuigd dat wie zicht wil krijgen op de recente evolutie van religie niet zonder macromaatschappelijke en macrohistorische beschouwingen kan.

In het verlengde van de zojuist gegeven, globale analyse van de religieuze evolutie in het Westen na 1960, wil ik ter afsluiting kort overwegen welke grote thema's de godsdienstsociologie nu en in de nabije toekomst zou moeten behandelen en zien uit te klaren. De samenleving en de religieuze situatie mogen dan al onoverzichtelijker zijn geworden, dat is nog geen reden om te abdiceren. Wil de godsdienstsociologie van belang blijven, moet ze de grote en belangrijke kwesties inzake religie aanpakken. Een eerste vereiste daartoe is dat men die cruciale thema's zo precies mogelijk omschrijft. Ik zie vijf centrale kwesties: de eerste drie zijn gerelateerd aan het drievoudige onderscheid tussen veld, religie en individu, de laatste twee pleiten voor verruiming van het onderzoek in de ruimte en de tijd.

- a. De eerste cruciale vraag betreft de toekomst van de wereldreligies en, hierbij aansluitend, de vormgeving en dynamiek van het religieuze veld. Het grootste deel van de religieuze energie vloede in de voorbije twee millennia in de banen van enkele, grote wereldreligies. Dat

- is vandaag nog meer het geval dan in het verre verleden. Maar zal dat zo blijven of gaat de nieuwe fragmentatie waarover ik sprak – de tendens naar kleinere kerken en groepen en een toename van de onderlinge concurrentie – de opdeling van het veld in enkele wereldreligies ondergraven? We hebben meer globale analyses nodig van de evolutie van het religieuze veld als geheel.
- b. Een tweede cruciale vraag betreft de toekomst van de grote, christelijke kerken. Door de godsdienstsociologen van de jaren '60 en '70 werd die toekomst druk bediscussieerd zowel onder de noemer van secularisatie als in termen van veranderende kerkstructuren (zie in het Nederlandse taalgebied bijvoorbeeld Schreuder 1969; Thung & Schippers-Van Otterloo 1972; Laeyendecker & Dobbelaere 1974; en, later, Dobbelaere 1988; Dekker 1992; Laeyendecker 1999). De secularisatie van de grote kerken wordt nog steeds druk onderzocht (voor Nederland denk ik aan de onderzoeken van het Sociaal en Cultureel Planbureau – als laatste Becker & De Hart 2006 – en van 'God in Nederland' – als laatste Bernts, Dekker & De Hart 2007). Maar de interne transformaties van de grote kerken dreigen, zeker internationaal, minder aandacht te krijgen. De 'rational choice'-theorie verwacht alle heil van kleine, strikte kerken en beschouwt de oude grote kerken als uitgebluste, eroderende vulkanen. De onderzoekers van 'invisible religion' en spiritualiteit fixeren zich op individuele en weinig georganiseerde religiositeit. Die huidige desinteresse voor de grote kerken lijkt mij onterecht. Zij zijn nog steeds de belangrijkste spelers in het religieuze veld en zullen dat waarschijnlijk nog langere tijd blijven.
 - c. Derde kwestie: er gaapt een te grote kloof tussen godsdienstsociologen en godsdienstpsychologen. De nieuwe individualiseringsronde legt veel meer gewicht bij de religieuze constructies en keuzes van individuen. We hebben dus nood aan een combinatie van sociaal-psychologische en microsociologische theorievorming om te verhelderen hoe religie vandaag de dag individueel en interindividueel ontstaat en vorm krijgt.
 - d. Komen we nu aan de noodzakelijke verruiming van het onderzoek naar ruimte en tijd. Het onderzoek naar religie in het Westen staat nog steeds bijna volledig los van het onderzoek naar religie buiten het Westen. Dat was lange tijd te verantwoorden omdat de moderniteit het eerst in het Westen was doorgebroken en het onderscheid met de niet-Westerse wereld zo groot was. Maar in een tijd van globalisering en versnelde modernisering van de niet-Westerse landen getuigt die fixatie op het Westen eerder van een provincialistische houding. Er is de laatste decennia al toenadering gekomen, vooral bij

- de antropologen – zie bijvoorbeeld Van der Veer, 2001 – maar de godsdienstsociologen hinken hier mijns inziens achterop. Er zijn nochtans aanknopingspunten, bijvoorbeeld in het werk van Eisenstadt over axiale civilisaties en ‘multiple modernities’ (Eisenstadt 2003).
- e. Tenslotte is er ook nood aan theorievorming inzake ontwikkelingen op de lange termijn. Het is mijn overtuiging dat men de actuele, grote trends inzake religie beter kan inschatten indien men tegelijk afstand neemt en het verleden in de analyse betreft. Het betekende voor mij bijvoorbeeld een grote schok toen ik in de voorbije jaren begon in te zien dat de wereldreligies, wereldwijd gezien, in de voorbije eeuwen niet zijn weggezakt, maar integendeel steeds verder zijn gegroeid. De grootste vier – christendom, islam, hindoeïsme en boeddhisme – bereiken nu meer dan 70% van de wereldbevolking, het hoogste percentage ooit (Barrett, Kurian & Johnson 2001, 4). Het geeft aan dat we de grote religies niet al te snel mogen afschrijven en dat religie zich in elke tijd weet in te bedden in de samenleving, ook in de moderniteit. Om daar beter zicht op te krijgen, zouden we, voor wat betreft het christendom, bijbelwetenschappers, kerkhistorici en sociale wetenschappers meer moeten samenbrengen om vergelijkenderwijs te onderzoeken hoe het christendom in de verschillende historische tijden inspeelde op de maatschappelijke mogelijkheden die geboden werden.

Stelling 20: De vijf cruciale kwesties die we – niet alleen als godsdienstsociologen – dienen aan te pakken, lijken mij te zijn: de analyse van het religieuze veld, de vraag naar de toekomst van de grote kerken, de genese van geïndividualiseerde religiositeit, de vergelijkende studie van Westerse en niet-Westerse religieuze ontwikkelingen en het onderzoek van religie op de lange historische termijn.

Stelling 21: Gemeenschappelijk aan de vijf kwesties is de nood aan meer theorie en vooral aan meer maatschappijtheorie. Meer theorie en meer macrotheorie lijken me het logische antwoord te zijn op de toenemende onoverzichtelijkheid die onze samenleving kenmerkt.

Literatuur

- Barrett, D., Kurian, G. & Johnson, T. (eds.) (2001),
World Christian Encyclopedia. Vol 1: The world by countries, religionists, churches, ministries, Oxford: Oxford University Press.

- Baudrillard, J. (1972),
 Modernité, in: *Encyclopédie Universalis*,
<http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-modernite.html>, ge-
 raadpleegd op 23 april 2007.
- Bauman, Z. (2000),
Liquid Modernity, Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1986),
Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne,
 Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Becker, J.W. & Hart, J. de (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel
 Planbureau.
- Bellah, R. (1964),
 Religious Evolution, in: *American Sociological Review*, jrg. 29, nr. 3, 358-
 374.
- Berger, P.L. (1967),
The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden
 City: Doubleday.
- Berger, P.L. (1999),
 The Desecularization of the World. A Global Overview, in: Berger, P.L.
 (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Poli-
 tics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1-18.
- Berman, M. (1982),
All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity, New York:
 Penguin Books.
- Bernts, T., Dekker, G. & Hart, J. de (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Bruce, S. (2002),
God is dead. Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Clarke, P.B. (2006),
*New Religions in Global Perspective. A study of religious change in the mod-
 ern world*, London-New York: Routledge.
- Debord, G. (1967),
La société du spectacle, Paris: Buchet-Chastel.
- Dekker, G. (1992),
*De stille revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Neder-
 land tussen 1950 en 1990*, Kampen: Kok.
- Dobbelaere, K. (1988),
 'Het Volk Gods' de mist in? *Over de kerk in België*, Leuven-Amersfoort: Ac-
 co.
- Dobbelaere, K. (2002),
Secularization. An Analysis at Three Levels, Bruxelles: P. Lang.

- Dobbelaere, K. & Laeyendecker, L. (red.) (1974),
Kerk, godsdienst en samenleving, Rotterdam. Universitaire Pers: Rotterdam
- Eisenstadt, S.N. (2003),
Comparative Civilizations & Multiple Modernities, 2 volumes, Leiden-Boston: Brill.
- Gabriel, K. (1999),
 Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne, in:
 Schmidinger, H. (Hrsg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 193-227.
- Giddens, A. (1994),
 Living in a Post-Traditional Society, in: Beck, U., Giddens, A. & Lash, S., *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press, 56-109.
- Groot, K. de (2006),
 The Church in Liquid Modernity. A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church, in: *International Journal for the Study of the Christian Church*, jrg. 6, nr. 1, 91-103.
- Habermas, J. (1985),
Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005),
The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality, Oxford: Blackwell.
- Hellemans, S. (2007),
Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen, Zoetermeer-Kapellen: Meinema-Pelckmans.
- Hervieu-Léger, D. (1999),
La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti, Paris: Flammarion.
- Isambert, F.-A. (1976),
 La sécularisation interne du christianisme, in: *Revue française de sociologie*, jrg. 17, 573 - 589.
- Kahn, D.-S. (2004), *Crossing the Treshold. Understanding Religious Identities in South Asia*, London-New York: Taurus.
- Laeyendecker, L. (1999),
Het laatste monopolie van de R.K.Kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken, Gorinchem: Narratio.
- Luckmann, Th. (1960),
 Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, jrg. 12, nr. 2, 315-326.
- Luckmann, Th. (1967),
The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York: Macmillan.

- Luhmann, N. (1989),
Individueel, Individualiteit, Individualisme, in: ID., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 149-258.
- Marx, K. (1848), [1970],
Het Communistisch Manifest, Moskou: Uitgeverij Progres.
- Post, P. (2000),
Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Schreuder, O. (1969),
Gedaanteverandering van de kerk, Nijmegen-Utrecht: Dekker&Van de Vegt.
- Schulze, G. (1992),
Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt am Main: Campus.
- Sengers, E. (2006),
Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt, Delft: Eburon.
- Sennett, R. (2000),
De flexibele mens. Psychogram van de moderne samenleving, Amsterdam: Byblos.
- Stark, R. & Finke, R. (2000),
Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion, Berkeley: University of California Press.
- Thung, M. & Schipper-Van Otterloo, A. (1972),
Kerkelijke verandering. Een sociologisch ontwerp en een verkenning van kansen, Alphen a/d Rijn: Samson.
- Veer, P. van de (2001),
Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain, Princeton Princeton: University Press.
- Weyns, W. (2004),
Het tijdperk van de maatschappij, Leuven/Voorburg: Acco.
- Wilson, B.R. (1966),
Religion in Secular Society, London: Watts.

“Het geloof is niet aan mode onderhevig”

Veranderingen in Marokkaanse religieuze vieringen in Nederland

*Karin van Nieuwkerk **

Summary

Despite the dominant discourse of the Moroccan immigrant women in the Netherlands who were interviewed that religion “does not change” and that “Islam is not dependent on locality,” they mention substantial changes in religious celebrations. Whereas some of these changes are also discernable in Morocco, immigrant women tend to ascribe these transformations to their migration to the Netherlands. In this article, the religious year cycle and their major changes are described and analysed.

Op een dinsdagmiddag in 2002 bezoek ik een Marokkaanse familie uit de Sousregio die sinds twaalf jaar in Rotterdam woont. Ik heb de twee maatschappelijk actieve dochters Samira en Latifa al geïnterviewd in het kader van mijn onderzoek naar verandering in religieuze vieringen. Omdat deze familie een jaar of twee is geremigreerd alvorens zich definitief in Nederland te vestigen hebben de dochters nog levendige herinneringen aan vieringen in Marokko. Ook hun moeder kom ik regelmatig tegen in een Rotterdams buurthuis. Het is niet gemakkelijk om haar vertrouwen te winnen en haar te verleiden tot een vraagesprek. Ze wantrouwt het verschijnsel onderzoek en is bang dat ze verkeerd begrepen zal worden. Als ik haar uiteindelijk mag interviewen word ik allerhartelijkst ontvangen met couscous. Na het eten leg ik nogmaals het thema van mijn onderzoek uit en merk opnieuw haar wantrouwen. Voordat ze mijn vragen wil beantwoorden, moet het mij eerst heel duidelijk zijn dat het geloof niet verandert. “Het geloof is voor eens en altijd geopenbaard en is overal hetzelfde. De plichten zijn hetzelfde of je nu hier bent of in Marokko. Het geloof is niet aan mode onderhevig.” Pas nadat ze merkt dat ik haar punt heb begrepen, wil ze over de veranderingen in de religieuze vieringen praten. Dit betreft geen principes van het geloof, maar alleen haar culturele uitingsvorm.

Het idee van de onveranderlijkheid van “de Islam” wordt niet alleen door orthodoxe Moslims maar ook door Oriëntalistengedeeld. “De Islam” wordt door hen veelal gerepresenteerd als statisch en uniform. Deze essentialisti-

* Karin van Nieuwkerk is als universitair docent verbonden aan de Afdeling Arabisch en Islam van de Radboud Universiteit Nijmegen.

sche visie van de Islam wordt door kritische wetenschappers echter steeds meer aangevallen. Migratie betekent per definitie een breuk met het verleden. Religieuze en culturele vormen en bijbehorende identificaties moeten opnieuw vorm gegeven worden in de diasporische context. En zoals Baumann stelt: "To say or do the same thing in a new context is to say or do a new thing" (1999, 138). Cultuur is altijd veranderlijk, zelfs als het discours erover vasthoudt aan haar onveranderlijkheid en essentie. De veranderingen die plaatsvinden in het proces van culturele reproductie van groepsidentiteiten in de migratiecontext kunnen verhelderd worden door een analyse van rituele vieringen. Appadurai stelt dat: "ritual celebrations inscribe localities onto bodies" (1996, 197). Met name studie naar vieringen geeft inzicht in de manier waarop het vormgeven aan een nieuwe lokaliteit en identiteit gestalte krijgt. Omdat vrouwen in het bijzonder schatbewaarders zijn van lokale kennis en praktijken, zeker waar het rituele vieringen betreft, heb ik mijn onderzoek op hen gericht.

Het onderzoek

Het onderzoek heeft plaatsgevonden tussen 2001 en 2003. Ik heb gesprekken gevoerd met 30 Marokkaanse vrouwen van de eerste en tweede generatie in Nederland en 15 groeps gesprekken gehouden in Marokko. Het zwaartepunt van het onderzoek lag in Nederland. Naast vele informele gesprekken en participerende observatie in verschillende Rotterdamse buurthuizen, heb ik de volgende groep vrouwen geïnterviewd: 19 Berber vrouwen oorspronkelijk uit het Noord-Marokkaanse Rifgebergte (9 eerste generatie, 10 tweede generatie); 5 vrouwen uit de grote steden (3 eerste generatie, 2 tweede generatie) en 6 Berber vrouwen uit de zuidelijke Sousregio (2 eerste generatie, 4 tweede generatie). De vrouwen van de eerste generatie zijn veelal laagopgeleid en niet beroepsmatig werkzaam of werken in het welzijnswerk ten behoeve van de migrantengemeenschap. De tweede generatie is schoolgaand, overwegend MBO en HBO, of werkt. In Marokko heb ik 5 groeps gesprekken gevoerd in Nador, 4 in Berkane en 6 in Oujda. De groepssamenstelling was gemengd qua leeftijd en bestond naast degene die ik wilde spreken uit huisgenoten en toevallige bezoekers. De gesprekken in Marokko waren slechts bedoeld als aanvulling om er zicht op te krijgen of bepaalde veranderingen die in Nederland plaatsvinden ook in Marokko zijn waar te nemen.

Alle vrouwen van de eerste generatie zijn praktiserend moslim en op één na hoofddoekdragend. De jongeren zijn overwegend praktiserend maar niet iedereen bidt en draagt een hoofddoek. Ze nemen vooral afstand van de culturele inbedding van hun ouders' geloof. Behalve leden van drie groeps gesprekken in Marokko die islamistisch georiënteerd zijn, behoren de meeste

vrouwen die ik in Nederland sprak overwegend tot een brede piëtistische stroming die vooral streeft naar persoonlijke vroomheid (Van Nieuwkerk 2007). De onderlinge verschillen in religieuze visie hebben vooral te maken met het niveau van kennis, met regionale herkomst en met leeftijd. Deze verschillen bleken bijvoorbeeld een rol te spelen bij het benoemen van de cyclus van religieuze vieringen. Ik begon het vraaggesprek met de open vraag hoe de religieuze jaarcyclus er uit ziet (Schimmel 2003). Terwijl veel vrouwen de vieringen laten beginnen met de maand ramadan, beginnen andere vrouwen met het islamitisch nieuwjaar. Terwijl sommige vrouwen uit de Sous sja`bana feesten in de maand voorafgaand aan de ramadan noemen, zeggen vrouwen uit de Rif dat dit helemaal geen religieuze vieringen zijn. Jongeren zijn soms niet bekend met bepaalde vieringen. Vrouwen met meer religieuze kennis maken onderscheid tussen het begrip 'gedenkdag' (dhikr) en 'feest' ('id). Volgens hen zijn er maar twee echte feesten, het kleine feest en het grote feest, en zijn de andere slechts gedenkdagen. En zo stellen zij: "Wanneer je een gedenkdag viert als een feest, dan is dit een religieuze nieuwigheid, bid `a, en dit mag niet van het geloof." Kortom er zijn allerlei etnische en religieuze verschillen die van invloed zijn op de manier waarop vrouwen vorm geven aan religieuze vieringen in Nederland (Van Nieuwkerk 2005a). De meeste vrouwen kiezen ervoor de rituele cyclus te beginnen met de ramadan en ik zal hun voorbeeld volgen.

Feesten en vasten: sja`baan en de ramadan

In de maand voorafgaand aan de ramadan, de maand sja`baan, bereiden Marokkaanse vrouwen zich voor op de vasten. Sommigen doen dit door middel van feesten, anderen via vasten. Vooral vrouwen uit de Sous organiseren sja`bana feesten onder elkaar. Ze maken couscous en komen bij elkaar "omdat we blij zijn dat de ramadan er aan komt en we het in die maand te druk hebben om veel bij elkaar over de vloer te komen." Hoewel sommige oudere vrouwen uit de Sous ook in Nederland sja`bana feesten organiseren, raakt deze viering in onbruik. Ik heb een keer een sja`bana feest meege maakt in een buurthuis. Vrouwen hadden subsidie aangevraagd bij de gemeente. Ze hadden hun mooiste jurken, taqshita, aan, versierden zich met henna, en dansten op muziek die via de cassetterecorder werd afgespeeld. En natuurlijk ontbrak de couscous niet. In de buurthuizen komen vrouwen uit de Sous en uit de Rif in aanraking met vieringen van elkaar. Vrouwen uit de Rif kennen deze gebruiken niet en vinden het religieus gezien onjuist. Het feest is niet bekend uit de tijd van de profeet en dus een ongeoorloofde vernieuwing in het geloof.

Alle vrouwen kennen deze voorbereidende maand om te vasten. Sommige vrouwen moeten de ‘inhaaldagen’ vanwege hun menstruatieperiode gedurende de vorige ramadan nog vasten, andere vrouwen doen vrijwillige vasten voor de ‘ajr’, de religieuze verdiensten (Van Nieuwkerk 2005b). Door allerlei vrijwillige religieuze handelingen zoals extra vasten en bidden en het verrichten van goede daden kunnen de gelovigen religieuze ‘punten’ verdienen die de toegang tot het paradijs vergemakkelijken. Zo ook het vasten van de eerste 15 dagen van de maand sja`baan, dat vooral door oudere vrouwen veelvuldig wordt gedaan.

De heilige maand ramadan is voor alle vrouwen die ik heb geïnterviewd zeer belangrijk en bijzonder. Ze voelen zich tijdens de ramadan in sterkere mate betrokken bij het geloof en de geloofsgemeenschap binnen en buiten Nederland dan in andere maanden. Ze voelen zich ook meer Marokkaans dan anders: “Tijdens de ramadan probeer ik 100 procent Marokkaans te zijn, normaal gesproken ben ik 85 procent Nederlands,” vertelt een vrouw die sinds 1980 in Nederland woont. Hiermee duidt ze vooral op de traditionele gerechten die met ramadan worden gegeten zoals de harirasoep, de msemmim pannenkoekjes en zoetigheid zoals shebekiyya. De sterkere band met zowel hun etnische als religieuze achtergrond schept soms een grotere afstand tot de Nederlandse omgeving waarin ze verkeren.

Het belang van de ramadan wordt door de vrouwen vooral verwoord via het begrip samen zijn en “delen.” “Je bent samen, je eet samen en je deelt het gevoel van armoede met de armen.” Familieleden proberen zoveel mogelijk gezamenlijk de vasten te verbreken tijdens de iftaar maaltijd. “Normaal gesproken eten we allemaal op verschillende tijden maar in de ramadan wordt mijn vader boos als we niet op tijd thuis zijn,” zegt Samira. Een studente vertelt dat ze afgelopen ramadan wel 20 keer harira bij haar moeder heeft gegeten. Maar de wens tot samenzijn tijdens het breken van de vasten wordt in Nederland sterk bemoeilijkt doordat de school- en werktijden niet zijn aangepast aan de ramadan. Een moeder klaagt dat ze vaak de vasten alleen met haar jongste zoon verbreekt, omdat zowel haar man als de oudere kinderen niet op tijd thuis zijn van school en werk. De studente die zoveel mogelijk thuis harira eet, vertelt dat als het haar niet lukt op tijd te zijn in verband met school dat ze haar vasten verbreekt bij de McDonalds. Het gebrek aan gemeenschappelijk iftaars onder Marokkaanse families wordt enigszins vergoed door de maaltijden die verschillende moslimverenigingen organiseren, veelal met een multicultureel karakter.

Naast het samen delen van voedsel en tijd staat de ramadan ook in het teken van meeleven met de armen. Door het vasten besef je wat het betekent om honger en dorst te hebben. Daarnaast worden gedurende de hele maand aalmoezen uitgedeeld aan armen of wordt voedsel bereid en aan arme families gegeven. Dit wordt in Nederland minder gedaan, vooral omdat er be-

trekkelijk weinig “echte arme mensen” zijn. Ik heb evenwel een familie ontmoet in Rotterdam die de hele maand grote pannen harirasoeep en zoetigheid maakt en deze via de Pauluskerk aan dak- en thuislozen uitdeelt.

Na het verbreken van de vasten gaan veel families naar de moskee voor de speciale gebeden in de ramadan, de tarawih. Vrouwen met kleine kinderen blijven meestal thuis en ook sommige jongeren die niet gewend zijn het gebed te doen gaan niet omdat ze dat hypocriet vinden. Vrouwen nemen soms lekkers mee naar de moskee om na het tarawih-gebed met elkaar te delen. Vooral in Nederland wordt dit moment van samen zijn als heel plezierig ervaren omdat het een gemeenschappelijke religieuze en feestelijke sfeer brengt die buiten de moskee door weinigen wordt gedeeld. Omdat vasten niet alleen het vasten van de maag, maar ook van de mond, de oren, de ogen en het hart inhoudt, is men extra gevoelig voor kwetsend gedrag of grof woordgebruik. Het horen van vloeken op straat of het zien van bloot op tv verstoren deze vormen van vasten. In Marokko zijn niet alleen de school- en werktijden aangepast maar ook de tv-programmering.

Veel Marokkaanse families missen een speciaal ramadan-gevoel in Nederland. Verschillende vrouwen vertellen over het bijzondere moment vlak voor het verbreken van de vasten in Marokko. Iedereen spoedt zich naar huis voor de iftaar. Iedereen is in afwachtende spanning van het moment dat via de tv en de moskee, en vroeger een kanonschot, het moment wordt aangekondigd dat men mag eten. Dit intense en door iedereen gedeelde moment van absolute stilte vlak voor de aankondiging wordt door vrouwen indringend beschreven. In Nederland draait alles door alsof er niets aan de hand is. Ook de feestelijke sfeer die tot 's avonds laat de straten van Marokko kenmerkt – iedereen gaat uit en bij elkaar op bezoek soms wel tot de vroege ochtend wanneer men de suhur, het ‘avondmaal’ eet – is grotendeels afwezig in Nederland. In Nederland probeert men vaak te slapen voor de suhur omdat men de volgende ochtend weer vroeg moet werken of naar school moet.

Speciale dagen: de 15^{de} ramadan en Lailat al-Qadr

Twee momenten zijn extra belangrijk in deze gezegende maand. Sommige vrouwen, vooral die recentelijk uit Marokko zijn gemigreerd, noemen de 15^{de} ramadan. Ramadan is een goede maand om veel religieuze verdiensten te verkrijgen. Door middel van deze viering halverwege de maand worden de gelovigen aangespoord hun inspanning te verhogen en de kans, die deze gezegende maand brengt, niet voorbij te laten gaan. In Marokko wordt er soms een tolba, een religieuze geleerde die de koran reciteert, aan huis genodigd, maar in Nederland zeggen vrouwen dat ze de datum “vergeten.”

Alle vrouwen die ik sprak noemen de ‘Nacht van de Beslissing,’ ‘Lailat al-Qadr,’ de nacht dat de koran is neergedaald. Deze gebeurtenis wordt meestal gedateerd op de 27ste ramadan maar mensen voegen eraan toe dat het tijdstip niet precies bekend is. Het valt in de laatste 10 dagen van de ramadan. Veel mensen gaan naar de moskee voor gebed en koranlezing. De koran wordt die dag ‘bezegeld,’ de lezing van de koran die de hele maand door heeft plaatsgevonden wordt beëindigd. Omdat niet precies bekend is wanneer de nacht van de beslissing is, verblijven sommige mannen een langere periode aaneengesloten in de moskee om te bidden. Deze nacht is belangrijk zoals verschillende vrouwen uitleggen: “want zij is beter dan duizend maanden. Als je deze avond bidt en koran leest is het alsof je duizend maanden hebt gelezen en gebeden.” “Deze avond is de hemel geopend en al je smeebeden zullen worden verhoord.” “Op Lailat al-Qadr zijn de duivels vastgebonden.”

Latifa herinnert zich met plezier hoe haar moeder vroeger op deze avond een mooi verhaal vertelde op hun dakterras in Marokko: Een vader vroeg zijn dochter deze nacht voor hem wakker te blijven. De vader was blind en wilde dat ze op het moment dat de hemel openging voor hem een smeekbede zou doen waardoor hij zijn gezichtsvermogen zou terug krijgen. De dochter beloofde dit voor haar vader te doen. Maar op het beslissende moment veranderde ze van gedachte. Ze wenste zich mooie lange zwarte haren in plaats van de genezing van haar vaders blindheid. Met spijt voegt Latifa eraan toe dat haar moeder dit soort mooie verhalen niet langer aan haar jongere zusjes vertelt die grotendeels in Nederland zijn opgegroeid.

Omdat deze avond zo gezegend is, organiseren sommige families op deze nacht een feest ter gelegenheid van de eerste vasten van hun kind. In de grote steden in Marokko zoals Rabat, Fez en Meknes is dit gebruikelijker dan in het noorden van Marokko. Aisha, oorspronkelijk uit Tetouan, herinnert zich het feest van haar eerste vasten nog als de dag van gisteren: “Ik was een jaar of 7 of 8. Het was heel speciaal. Toen het tijd was om de vasten te verbreken, werd ik in het wit gekleed. Ik mocht op de trap op het dakterras staan, heel hoog. Mijn moeder kwam naar me toe en ik moest naar de sterren in de richting van Mekka kijken en kreeg melk en dadels van haar. Ik mocht wensen wat ik wilde. Ik was zo mooi, ik voelde me net een engeltje. Daarna gingen we naar beneden en hadden we familie op bezoek. We dansen en maakten de hele nacht lang muziek.” Een andere vrouw vertelt dat ze als kind mooi werd aangekleed en met een handtasje door de straten ging. Ze kreeg van iedereen muntjes tot ze uiteindelijk wel twee tasjes vol had. Samira en Latifa uit de Sous hebben hun eerste vasten in Nederland gevierd. Als ze de eerste 20 dagen vastten, zouden ze honderd gulden van hun ouders krijgen. Ze hielden vol en kochten een prachtige schooltas van het geld. De

meeste vrouwen afkomstig uit de Rif zeggen dat ze het gebruik van huis uit niet kennen en daarom de eerste vasten ook in Nederland niet vieren.

Aalmoezen en het suikerfeest

De laatste dagen van de ramadan staan in het teken van het naderende kleine feest, `id al-fitr (het Suikerfeest). Tussen de 27^{ste} ramadan en het speciale gebed op de ochtend van het kleine feest wordt geld aan de armen gegeven, de zakat al-fitr. Dit wordt als een religieuze plicht gezien: "Anders is het alsof je de maand ramadan niet hebt gevast," aldus Fatima uit Nador. "Het compenseert de kleine fouten die je misschien hebt begaan tijdens de ramadan," vervolgt ze. Het is belangrijk de zakat te geven voor het speciale `id-gebed, anders is het een gewone aalmoes en geen zakat al-fitr. Bovendien stel je de ontvanger in de gelegenheid dit geld te gebruiken om eten of kleren te kopen voor het kleine feest. Het hoofd van het huishouden betaalt een vast bedrag per dag per persoon. In Nederland was dit bedrag ten tijde van mijn onderzoek vastgesteld op 5 euro per dag per persoon.

Terwijl in Marokko de arme mensen langs de deur komen, moeten Marokkaanse families in Nederland andere manieren zoeken om hun zakat al-fitr te distribueren. Aisha uit Tetouan verhaalt dat ze daar op de 27^{ste} de hele nacht opleven om zakat al-fitr uit te delen aan mensen die aanklopten. Anderen vertellen dat ze het aan arme familieleden gaven. Verschillende mensen in Marokko leggen uit dat je het geld moet geven aan mensen die dicht bij je staan maar voor wie je geen onderhoudsplicht hebt: het liefst aan arme familieleden of bureu. In Nederland worden verschillende wegen bewandeld. Sommigen hebben arme familieleden in Marokko aan wie ze het geld tijdig toesturen. Ook wordt er soms geld ingezameld voor iemand uit Marokko die net een ongeluk is overkomen of weduwe is geworden. Wanneer iemand van een dergelijk ongeval hoort, kan zij andere vrouwen via buurthuizen en lessen benaderen en vragen hun zakat al-fitr hiervoor ter beschikking te stellen. Soms wordt geld aan illegalen of aan dak- en thuislozen in Nederland gegeven. Als men geen armen in de omgeving heeft, wordt er veelal besloten het geld aan de moskee te geven of te doneren aan liefdadigheidsorganisaties zoals Islamic Relief.

De dagen voorafgaand aan het kleine feest worden gebruikt om het huis schoon te maken. Er worden nieuwe kleren gekocht voor de kinderen. In de keuken wordt hard gewerkt aan het bereiden van alle verschillende zoetigheden die horen bij het 'suikerfeest.' Meisjes en vrouwen versieren zich met henna en trekken hun mooiste kleren aan. De ochtend zelf gaan de mannen naar de moskee voor het `id-gebed terwijl de vrouwen en meisjes zich mooi maken en de tafels met lekkers toebereiden. Dan kan het over en weer be-

zoeken beginnen. Op visite gaan bij elkaar en elkaar feliciteren met het volbrengen van de ramadan is de belangrijkste bezigheid bij het kleine feest. Alle ruzies moeten zijn bijgelegd en alle fouten vergeven. Al heb je lange tijd ruzie gehad met iemand, op deze dag moet je het met je bezoek weer goed maken, zo verklaren verschillende vrouwen de essentie van het bezoeken. "Dit geeft veel 'ajr'".

In Nederland verloopt het kleine feest ongeveer volgens hetzelfde patroon. Vrouwen vertellen dat ze niet altijd henna op de handen gebruiken omdat ze soms vervelende opmerkingen krijgen van Nederlanders die aan hen vragen: "Heb je je handen verbrand?" Ook heeft de jongere generatie niet altijd de energie en tijd om zelf alle koekjes te bakken en gaat zij liever bij de bakker langs. En natuurlijk mist men de familie. Omdat veel familieleden in Marokko wonen, wordt er druk getelefoneerd. De familieleden die in Nederland wonen, proberen elkaar zoveel mogelijk te bezoeken. Maar, zo verzucht bijna iedereen, het is niet zoals in Marokko. Het feest is minder langdurig en minder gezellig omdat niet iedereen er is. Bovendien heeft niet iedereen vrij op het kleine feest. De exacte datum van het feest is afhankelijk van de nieuwe maan en is pas kort van te voren bekend zodat men soms geen vrij meer kan krijgen. Het ontbreken van familie en het feit dat niet iedereen bezocht kan worden, is vooral een sociaal gemis maar in zekere zin ook een religieus probleem. "Ieder stap die je zet om iemand te bezoeken met het feest bevat religieuze verdienste," zo werd mij verteld. De afwezigheid van familie wordt gedeeltelijk vergoed door de vele Marokkaanse verenigingen die een feest organiseren ter gelegenheid van 'id al-fitir.

Het offerfeest

'Id al-adha, het offerfeest of ook wel het grote feest genoemd, wordt veelal beschouwd als de belangrijkste viering. Eigenlijk kun je dit feest niet op de goede manier vieren in Nederland menen sommigen. De problemen die vrouwen bij de andere vieringen ondervinden komen nog sterker naar voren bij het grote feest en daarnaast zijn er specifieke moeilijkheden bij het offeren. Het missen van familieleden en het uiteenlopen van de sacrale en seculiere tijd zoals dat bij de ramadan en het kleine feest een belangrijke rol speelt, wordt ook bij het offerfeest als probleem ervaren. Maar belangrijker nog zijn de wijzigingen in de plaats en het tijdstip van slachten waardoor de inhoud en betekenis van het offerritueel veranderen. Samia vertelt hoe zij vroeger het offerfeest in haar geboortestadje, Berkane, vierde:

"Het is niet goed hier. In Marokko is het schaaap thuis. Iedereen bekijkt het schaaap van elkaar om te kijken wie het mooiste en grootste schaaap heeft en of de horens groot zijn. Hier zie je alleen vlees, geen

schaap. Je weet niet of het groot is of klein. Je komt thuis met gewoon vlees. Dat is niet goed. In Marokko slachtte mijn man zelf en ik hielp hem met het schoonmaken van de ingewanden. En daarna gingen we barbecuen en bezochten we elkaar. Ik ging naar mijn moeder en iedereen kwam samen in het huis van mijn ouders. Vier dagen lang is iedereen er op voorbereid gasten te ontvangen die op elk moment kunnen binnenvallen. De barbecue is altijd aan. Maar hier moet je wachten op je schaap, misschien komt het vroeg, misschien laat. Ik ga niet naar het slachthuis, dat is iets voor mannen.”

Ten opzichte van Marokko zijn er grote veranderingen in de plaats van het slachten (Bonte 1998; Brisebarre 1998; Combs-Schilling 1989; Shadid & van Koningsveld 1992). In Marokko is zowel het uitkiezen als het offeren een familieaangelegenheid die bij het huis plaatsvindt. Het dier is soms enige dagen in huis en wordt door de band die ermee ontstaat een persoonlijk offerdier. Het hoofd van het huishouden of een slachter voert het ritueel uit, in nagedachtenis van Abraham die een ram offerde in plaats van zijn zoon. Veel mensen hechten er grote waarde aan bij het slachten aanwezig te zijn. Het offer vindt plaats in naam van de familie en het bloed dat vloeit, wast volgens sommigen de zonden weg en geeft volgens anderen ‘ajr’. De Nederlandse slachthuizen worden niet alleen als een vreemde en onpersoonlijke plaats voor een religieus ritueel gezien maar sluit ook vrouwen en kinderen uit.

Naast de wijzingen in de plaats van het offeren zijn de veranderingen in het tijdstip voor veel mensen een religieus en sociaal probleem. “We wachten de hele dag op het schaap, soms komt het om vijf uur, zes uur of zelfs zeven uur ’s avonds. Dat is geen feest,” hoorde ik van veel vrouwen. Het juiste tijdstip volgens de Malikitische wetschool, die door Marokkanen wordt gevolgd, is na het speciale `id-gebed en nadat de imam heeft geslacht. Als het dier voor dit tijdstip wordt geslacht, is het offer niet geldig. Het slachten loopt synchroon met het offerritueel dat pelgrims in Mekka uitvoeren en door op de eerste ochtend te offeren neemt men deel aan een collectieve rite van de gehele religieuze gemeenschap, de umma. De meeste Marokkaanse families die ik sprak, weten dat het slachten in principe alleen verplicht is voor degenen die zich dat financieel kunnen veroorloven en dat je bovendien drie dagen de tijd hebt om te offeren na dit voorgeschreven moment. Lukt het offeren de eerste ochtend niet dan kan het beter worden uitgesteld tot de volgende ochtend. In Nederland krijgen ze het schaap tot hun grote ongenoegen vaak pas ’s middags.

Omdat de wachttijden bij het slachthuis in Nederland lang zijn tijdens de topdrukte van het offerfeest en het feest pas echt kan beginnen op het moment dat het schaap arriveert, bestaat het feest voornamelijk uit wachten. Vrouwen wachten thuis, de mannen staan soms uren in de rij. Sommige

families in Nederland besluiten daarom kant-en-klaar vlees bij de slager te kopen. Voor anderen is dit weliswaar een oplossing voor het sociale probleem van de tijd – men hoeft niet te wachten en kan meteen elkaar bezoeken – maar niet voor het religieuze probleem van de tijd. De meeste mannen willen liever met eigen ogen zien dat hun schaap op de juiste, halaal, wijze wordt geslacht. Ook willen ze zich er van vergewissen, dat gezien de drukte, het schaap niet voor het geoorloofde moment wordt geslacht.

In Marokko beginnen vrouwen na het slachten van het schaap met het schoonmaken van de ingewanden. Sommige vrouwen in Nederland merken daarbij op ze dit onderdeel niet missen omdat ze dat vroeger maar een vies en bloederig werkje vonden. Anderen vertellen dat ze juist met de ingewanden allerlei speciale gerechten maakten en dat ze het jammer vinden dat ze de organen in Nederland bij het slachthuis moeten achterlaten. In Marokko gaat men meteen de lever barbecuen. De tweede dag, als het vlees wat droger is, wordt het vlees in stukken gesneden en verdeeld. Een derde deel van het vlees is voor het eigen gezin, een derde deel wordt met vrienden en familie gegeten en het resterende deel wordt aan arme mensen gegeven. In Marokko is het gemakkelijk om vlees weg te geven aan armen, ze komen soms langs de deur of men kent arme gezinnen in de buurt. In Nederland zijn er “geen echte armen” en “je moet ook oppassen in Nederland als je vlees weggeeft. Ze kunnen reageren zo van ‘wie denk je wel niet dat je bent, wij zijn niet arm!’” De meeste families in Nederland eten het schaap in zijn geheel zelf op.

Deze veranderingen in tijd en plaats van het offeren ontlokten verschillende migrantenvrouwen de opmerking dat het geen offer meer is maar bijna gewoon vlees: Het dier is niet meer herkenbaar als persoonlijk offerdier, het slachten vindt niet thuis plaats in naam van de familie, het gebeurt niet op de juiste tijd, de speciale gerechten ontbreken en het vlees wordt niet gedeeld. Het is bijna niet te onderscheiden van het schapenvlees dat ze gewoonlijk consumeren. Verschillende vrouwen hebben overwogen om het ritueel niet meer uit te voeren en het uitgespaarde geld naar Marokko te sturen. Een jonge vrouw die net getrouwd is en voor het eerst zelf zou gaan slachten, heeft met haar man deze optie overwogen. Ze hoort echter bij navraag bij de imam dat het religieus gezien de voorkeur geniet in Nederland te slachten voor het eigen gezin. Ze besluit een klein lammetje te offeren en het geld dat ze uitspaart naar Marokko te sturen als aalmoes. Veel oudere vrouwen vinden het ondanks de obstakels belangrijk het offerfeest zoveel mogelijk te vieren ‘zoals het hoort’ zodat dit religieuze feest ook voor de komende generaties behouden blijft. Jongere vrouwen die ik sprak zijn veelal ambivalent ten opzichte van het offeren. Zowel vanwege het dierenleed als dat ze zelf niet aan “zo’n bloederig ritueel” willen deelnemen. Samira heeft het offerfeest enkele jaren geleden bij haar grootmoeder in de Sous gevierd.

“Mijn oma heeft net zolang aan mijn hoofd gezeurd tot ik een schaap voor haar kocht.” “Maar ik heb liever vis,” voegt ze eraan toe.

De vergeten vieringen: islamitisch nieuwjaar, ‘ashura en `id al-mulud

Op de eerste dag van de maand Muharram vindt het islamitisch nieuwjaar plaats. Noch in Marokko, noch in Nederland wordt dit groots gevierd. In Nederland merken vrouwen regelmatig op dat ze niet eens weten wanneer deze dag is omdat ze de islamitische kalender niet goed in hun hoofd hebben. Tijdens religieuze lessen die ik in Rotterdam volg, wordt er wel aandacht besteed aan deze dag (Van Nieuwkerk 2007). Ook in Marokko vertelt men mij dat het vooral in religieuze lessen en in de moskee ter sprake wordt gebracht maar geen aanleiding vormt voor verdere vieringen.

Op de tiende dag van de maand Muharram, wordt ‘ashura gevierd. Dit feest, dat geen relatie heeft met de shi’itische rouwrituelen, behoort niet tot de officiële religieuze vieringen. Vanwege het niet-doctrinaire karakter ervan zijn sommige Marokkaanse schriftgeleerden er fel tegen gekant (Buitelaar 1993, 141). Terwijl men in Nederland dit feest ook dreigt te vergeten, is het in Marokko een levendige viering, vooral voor vrouwen en kinderen. Nassira, oorspronkelijk uit Berkane, herinnert zich goed hoe het vroeger gevierd werd: “We kregen een trommel en speelgoed en we kregen heel veel snoepgoed van iedereen. Ik naaide een zoom in mijn jurk om al het snoepgoed in te doen. Maar hier vergeten we het, we weten niet wanneer het is.” Een andere vrouw merkt op: “Ashura staat niet in mijn agenda dus ik weet niet wanneer het is.”

Naast het snoepgoed, de trommels en de feesten heeft `ashura in Marokko ook nog andere betekenissen. Sommige vrouwen vertellen dat ze een speciale maaltijd bereiden waarin het laatste, gedroogde vlees van het offerfeest is verwerkt. Mensen die de financiële middelen hebben kunnen opnieuw slachten op `ashura. `Ashura is ook verbonden met het geven van de jaarlijkse zakat, de armenbelasting, en het vasten op de 9^{de} en 10^{de} Muharram. Veel welgestelde families zijn gewend de belasting over hun bezittingen met `ashura uit te geven aan de armen. Als er geen zakat gegeven hoeft te worden omdat ze niet veel bezittingen hadden, knipten sommigen vrouwen en meisjes vroeger hun haren bij wijze van zakat. In Nederland zijn de `ashura feesten verdwenen maar het vasten en de zakat worden wel gedaan. Over het geven van de zakat met `ashura is discussie. Het blijkt dat deze niet per se gebonden is aan `ashura en op elk moment gedaan kan worden. Volgens de imam, die verschillende vrouwen uit Rotterdam hebben geraadpleegd, is het beter dit in de gezegende maand ramadan te doen. Terwijl de migrantenvrouwen in Nederland denken dat ze deze viering dreigen te ver-

geten vanwege hun migratie naar Nederland, is er eenzelfde ontwikkeling in Marokko gaande. Ook daar is er toenemende nadruk op vasten in plaats van feesten.

Het geboortefeest van de profeet, `id al-mulud, dreigt ook in de vergetelheid te geraken. Omdat het niet verbonden is aan andere religieuze voorschriften zoals vasten, vertellen verschillende vrouwen dat ze niet weten wanneer het geboortefeest plaatsvindt tenzij ze er toevallig in de moskee over horen spreken. In Nederland wordt `id al-mulud vooral herinnerd in de vorm van religieuze lessen bij vieringen of preken in de moskee. In Marokko werd het in de herinnering van de migrantenvrouwen uitgebreid gevierd. Nassira uit Berkane verhaalt dat haar familieleden heel vroeg in de ochtend naar het dakterras gingen en een witte vlag hezen. Vervolgens uitten ze de zaghareet, hoge vreugdekreetjes, tegen de muren van de burens. De burens beantwoordden hun vreugdekreten en al snel was de lucht gevuld met de zaghareet van alle dorpsgenoten waarmee de blijde gebeurtenis van de geboorte van de profeet werd aangekondigd. Ook Samia herinnert zich haar gevoel van blijdschap tijdens de zonsopgang, het moment van de geboorte van de profeet. “We kunnen natuurlijk geen zaghareet in Nederland doen,” voegt ze er aan toe. In Marokko en ook af en toe in Nederland maakt men speciale gerechten zoals barquqish, een gerecht dat verbonden is met de geboorte en dat de pas bevallen moeder wordt gegeven om weer op krachten te komen.

In Marokko is het geboortefeest van de profeet het startsein voor het seizoen van de musim, de vieringen die door de broederschap, de zawiyya, in nagedachtenis van heiligen worden georganiseerd bij de heiligdommen. Ook `id al-mulud zelf wordt gevierd bij een heiligdom. Gedurende deze musim, die zeven dagen duurt, vinden er lofdichten op de profeet plaats, alsook dhikrs en trancedansen, beiden gericht op de spirituele eenwording met God. De spirituele rituelen zijn omgeven door markt- en kermisactiviteiten. Veel mensen verblijven gedurende de hele week in tenten dicht bij het heiligdom. Op de afsluitende dag wordt een schaap geslacht en een maaltijd bereid voor de aanwezigen. Het geboortefeest van de profeet en vooral de gebruiken met betrekking tot de musim zijn echter aan kritiek onderhevig. `Id al-mulud is in Marokko in de twaalfde eeuw ingevoerd. Het behoort daardoor niet tot de door de profeet uitgevoerde rituelen en vieringen en is daarmee volgens sommigen een ongeoorloofde innovatie, bid`a.

Vooraf vrouwen uit de Rif kritiseren het bezoek van een musim. Ze verkiezen de geboorte van de profeet te gedenken door middel van religieuze les en religieuze liederen. Voor de vrouwen uit de Sous is deze viering zo sterk verbonden met een bezoek aan heiligdommen dat ze zeggen “nee, natuurlijk vieren we dit in Nederland niet meer want er is hier geen zawiyya en musim.” Bij een Rotterdamse vereniging, voornamelijk bezocht door migrantenvrouwen uit de Rif, werd de religieuze les over de profeet afgesloten met

een barquqish maaltijd. Ik besprak met enkele vrouwen het wegvallen van de feestelijkheden van een aantal vieringen waaronder `id al-mulud. Eén van hen merkt op: “Des te beter.” De herstructurering van de vieringen in een meer religieus kader vindt ze een gewenste ontwikkeling.

Verandering en migratie

De verschillende vieringen hebben veranderingen ondergaan. Een aantal transformaties is verbonden met de migratiecontext terwijl andere veranderingen hier niet direct toe te herleiden zijn. De kleinere vieringen dreigen in de vergetelheid te raken terwijl men de twee canonieke vieringen probeert vast te houden en zo veel mogelijk probeert te vieren “zoals het hoort.” Dit is niet gemakkelijk in de migratiecontext. Vooral in relatie tot het slachtfest is duidelijk geworden dat de veranderingen zo ingrijpend zijn dat de betekenis van het ritueel wordt aangetast. De gevolgen van de migratie zijn vooral te zien in een viertal ontwikkelingen.

Opvallend is het aantal malen dat vrouwen melden dat ze bepaalde vieringen dreigen “te vergeten” omdat ze niet leven volgens de islamitische kalender. In Marokko worden de Gregoriaanse en islamitische kalender naast elkaar gebruikt, in Nederland is de Gregoriaanse kalender dominant. Tijdens de Arabische les probeert de docente de islamitische kalender levend te houden en ze begint haar les stevast met de datum volgens de hijra-kalender. Deze wordt op het bord gezet met een dikke streep eronder en een punt erachter als een belangrijk statement. Maar het bewustzijn van een kalender is meer dan alleen een datum. Net zoals we in Nederland voelen aankomen dat het kerst of Pasen wordt vanwege de reclamefolders met dure vleessoorten en de paaseitjes, zo kondigt ook `ashura zich aan met de verkoop van trommeltjes en speelgoed, en het offerfeest met het langskomen van de messenslijper en de blatende schapen. Tijd wordt door vele sensorische aspecten vorm gegeven (Zerubavel 1981). De afwezigheid van al deze zichtbare, zintuiglijke en vaak onbewuste elementen van de tijd wordt niet gecompenseerd door een bewuste daad als het opschrijven van een datum op een bord. Vergetelheid dreigt in de migratiecontext tenzij de datum collectief zo belangrijk wordt gevonden dat er veel over gesproken wordt in de gemeenschap. Dit gebeurt wel met het kleine feest en het grote feest, de “echt belangrijke” vieringen, maar in mindere mate met de vieringen zoals `ashura en `id al-mulud.

Een tweede verandering die samenhangt met de tijd is dat in Nederland “de klok regeert.” Vrouwen noemen verschillende aspecten van de Nederlandse klok. Ten eerste lopen de seculiere en sacrale tijd niet synchroon wat van invloed is op het breken van de vasten en het vrij krijgen voor belangrij-

ke vieringen. Ten tweede zeggen vrouwen dat ze zelf ook veel meer bewust zijn van de tijd. Ze leven meer volgens de agenda en hebben het gevoel het altijd druk te hebben. "We zijn vernederlandst. We leven volgens onze agenda en dat is een groot verschil met Marokko," vertelt een jonge vrouw. Een andere vrouw merkt op: "Iedereen heeft altijd haast, we rennen en rennen. Vrouwen werken, moeten de kinderen naar school brengen, boodschappen doen en koken. Er blijft geen tijd meer over." Vrouwen zeggen over het wegvallen van sommige vieringen dat ze zelf ook geen tijd hebben om die te vieren of om die zo langdurig te vieren als in Marokko gebruikelijk is. Tot slot ervaren sommige vrouwen de tijd die ze besteden aan vieringen als saai. Vooral door het ontbreken van familie of bijvoorbeeld omdat ze de hele dag op het schap moeten wachten, wordt de tijd als relatief leeg ondervonden. Vrije tijd kan als loze tijd worden ervaren als het niet op een betekenisvolle manier kan worden ingevuld.

Naast aspecten van de tijd is ook de plaats van vieringen aan verandering onderhevig. Dit is het meest duidelijk geworden met betrekking tot de plaats van het slachten maar ook andere ruimtelijke transformaties veranderen de vieringen in Nederland. In Nederland vinden de meeste vieringen binnenshuis plaats. Men is bang dat het barbecuen in de tuin de burenschoorsteen, of dat henna op de handen vervelende opmerkingen ontlokt. De zaghareet wordt niet geuit, en er is geen gebedsoproep die het moment van het verbreken van de vasten aankondigt. Het feest wordt ten dele aan de openbaarheid onttrokken. Anders dan in Marokko is er geen ruimte rondom het huis, het binnenhof of de straat, de plekken waar de meeste vieringen in Marokko plaatsvinden. Wel is er in Nederland een tendens de vieringen te verplaatsen naar buurthuizen en verenigingen. Samia legt uit hoe belangrijk deze ruimten zijn voor Marokkaanse vrouwen in Nederland: "In Marokko hebben we grote huizen, en we hebben plek op het dak en op de binnenplaats. Er is genoeg ruimte voor iedereen. Maar hier niet. Ik heb een klein huis en kan geen 20 bezoekers ontvangen. Dus we moeten zoeken naar een plek waar we gezamenlijk onze feesten kunnen vieren. We zijn allemaal moslim en zoeken naar een plek waar we het samen kunnen vieren en ons een gemeenschap, umma, voelen." Buurthuizen, verenigingen en ook moskeeën vormen in Nederland de locaties waar de umma gestalte krijgt.

Niet alleen de tijd en plaats veranderen maar ook de vorm. De mensen met wie gevierd wordt en hoe de viering wordt ingericht, laten een veelzijdige en ook multiculturele vorm zien. We zagen al dat de vieringen niet slechts met familie maar met een bredere kring van geloofsgenoten plaatsvinden. Een organisatie van mensen afkomstig uit een dorp uit de Sous, Taznaght, organiseert elk jaar een reünie ter gelegenheid van het offerfeest waarbij de dorpsgenoten woonachtig in België, Frankrijk en Duitsland, in Amsterdam bijeenkomen. Er is ook een tendens om bijvoorbeeld tijdens de ramadan

multiculturele iftaars te organiseren. Verschillende verenigingen organiseren jaarlijks een iftaar waarbij de Nederlandse buurtgenoten of politici worden uitgenodigd om zo kennis te maken met de islam. Ook scholen proberen de invulling van religieuze vieringen een multiculturele vorm te geven. Vooral in de jaren waarin vieringen overlappen zoals ramadan en kerstmis (1999), sinterklaas en suikerfeest (2002) en suikerfeest en kerst (2007) werd getracht deze te ontwikkelen tot een multicultureel feest. Onder jongeren is een trend waar te nemen om geheel eigen vormen te ontwikkelen voor religieuze vieringen. Speciale party's met Arabische artiesten in de poptempel Paradiso dan wel feesten met religieuze nashidbandjes zijn in opkomst.

Continuïteit en de universaliteit van de islam

Tijd, plaats en vorm van de viering veranderen maar verandert hierdoor ook de inhoud? Een aantal ontwikkelingen dat zich in Nederland voordoet, zien we ook optreden in Marokko en is niet toe te schrijven aan de situatie van migratie. Er lijken zich twee ogenschijnlijk tegenstrijdige tendensen voor te doen. Enerzijds vinden er onder invloed van migratie herstructurering en inventies van nieuwe lokale vormen van vieringen plaats. Anderzijds is er ook in Marokko en het Midden-Oosten een tendens om het geloof en de bijbehorende rituelen en vieringen terug te brengen tot een "oorspronkelijke" essentie die onafhankelijk is van tijd en plaats (Vertovec & Rogers 1998; Roy 2000).

Het is niet toevallig dat juist die vieringen die niet canoniek zijn zoals 'id al-mulud, sja'bana feesten en 'ashura in Nederland dreigen te verdwijnen. Ook in Marokko en elders in het Midden-Oosten staan deze vieringen onder druk door het religieuze vertoeg van orthodoxen en islamisten. De visie dat er maar twee echte feesten zijn en de andere vieringen slechts gedenkdagen zijn die niet gevierd mogen worden als feest, wordt in steeds bredere kring aangehangen in zowel Nederland als Marokko. De tweede en derde generaties in Nederland gaan zich, net als hun leeftijdsgenoten in het Midden-Oosten, steeds meer zelf verdiepen in de bronnen van het geloof. Zij verdiepen zich serieus in de islam en proberen de cultureel gegroeide tradities van hun ouders te scheiden van de religieuze oorsprong (Korf et. al. 2007). Ook in Marokko is er ten gevolge van de religieuze ervaring een tendens vooral de nadruk te leggen op het vasten en minder op het feesten. Over niet-canonieke vieringen wordt gedebatteerd en zij worden ontmoedigd.

Het discours over een universele islam, los van tijd en ruimte of liever voor alle tijden en plaatsen, relativeert het 'probleem van de migratie.' Verschillende islamisten die ik in Marokko spreek over de problemen die migranten hebben met betrekking tot vieringen, relativiseren de problematiek.

Het slachtfest een probleem? “Je hoeft niet eens te slachten als je er geen middelen voor hebt.” Geen `id al-mulud? “Des te beter.” Breng het geloof terug tot haar essentie van bidden, vasten en het verrichten van goede daden, lijkt hun motto te zijn. Deze wezenlijke aspecten van het geloof zijn universeel en overal en altijd toe te passen. Zoals de vrouw die aanvankelijk niet geïnterviewd wil worden al betoogde: “Feesten veranderen maar de essentie van het geloof is niet aan mode onderhevig.”

Literatuur

- Appadurai, A. (1996),
Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baumann, G. (1999),
The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities, New York and London: Routledge.
- Bonte, P. et al. (1998),
Sacrifices en islam: espaces et temps d'un rituel, Paris: CNRS.
- Brisebarre, A-M. (1998),
La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain, Paris: CNRS.
- Buitelaar, M. (1993),
Vasten en feesten in Marokko: hoe vrouwen Ramadan vieren, Amsterdam: Bulaaq.
- Combs-Schilling, M. E. (1989),
Sacred performance. Islam, Sexuality and Sacrifice, New York: Columbia University Press.
- Korf, D. J. et al. (2007),
Van vasten tot feesten. Leefstijl, acceptatie en participatie van jonge moslims, Utrecht: Forum.
- Nieuwkerk, K. van (2005a),
 Time and Migration. Changes in Religious Celebrations among Moroccan Immigrant Women in the Netherlands, in: *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 25 (3), 385-399.
- (2005b),
 Credits for the hereafter. Changing ways to collect religious merit, ajr, among Moroccan immigrant women in the Netherlands, in: Sengers, E. (ed.), *The Dutch and Their Gods*, Uitgeverij Verloren: Hilversum, 125-141.

- (2007),
Werken aan vroomheid. Religieuze lessen voor Marokkaanse vrouwen in Rotterdam, in: Buitelaar M. (red.), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen*, Amsterdam: Bulaaq, 146-158.
- Roy, O. (2000),
Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting, in: *ISIM Newsletter* afl. 5, p. 1, 29.
- Schimmel, A (2003),
Het islamitische jaar, kalender en feesten, Baarn: Ten Have.
- Shadid W.A.R. & P.S. van Koningsveld (1992)
Legal Adjustments for Religious Minorities. The Case of the Ritual Slaughtering of Animals, in: Shadid W.A.R. & P.S. van Koningsveld (eds.), *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 2-26.
- Vertovec, St. & A. Rogers (eds.) (1998),
Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture, Aldershot: Ashgate.
- Zerubavel, E. (1981),
Hidden Rhythms, Schedules and Calendars in Social Life, Chicago: The University of Chicago Press.

De paramarkt: New Age en volksgeloof

Frans Jespers *

Summary

In the Netherlands, the paranormal circuit is rather visible in the 'paranormal fairs' for the last twenty years. Sociologists consider such fairs as commercialized New Age practices, but I doubt if they are identical. In my article, I summarize eight characteristics of New Age, and then I present a description of some paranormal fairs and the complete circuit around it. From that, I can deduce some remarkable differences between these fairs and New Age. At the fairs, people have a directly thaumaturgical expectation, especially when clairvoyants invoke assistant spirits. Visitors combine a more or less dualistic world view with practices from various religions (e.g. reincarnation, amulets). The majority of the visitors belongs to the (lower) working class. In conclusion, the paranormal fairs represent a special form of 'the spiritual revolution' (Heelas & Woodhead), namely New Age in its most popular and traditional version, hardly secularized, but quite re-enchanting or re-sacralizing. In sum, the paranormal 'market' may show a take-over of a part of New Age by folk religion.

Inleiding

Rond 1980 waren er in Nederland nog maar weinig paranormale beurzen en het circuit er omheen was nog nauwelijks ontwikkeld; daarna kenden ze een geleidelijke groei. Ik voer voor de beurzen en de bijbehorende activiteiten een samenvattende term in: *de paramarkt*; hierbij verwijst het voorvoegsel 'para' naar het paranormale. Op het eerste gezicht lijkt deze paramarkt een tak te zijn van de actuele New Age, die gewoonlijk wordt gekenmerkt als een gecommmercialiseerde vorm van esoterische religie. In dit artikel wil ik nagaan in hoeverre een dergelijke karakterisering van de paramarkt juist is.

In Nederland is er nog nauwelijks wetenschappelijke aandacht besteed aan de paramarkt. Vanuit de godsdienstwetenschap en -sociologie lijkt de paramarkt eenvoudig gesitueerd te kunnen worden binnen de New Age of 'alternatieve spiritualiteit'. Dat doet bijvoorbeeld de socioloog Stef Aupers, die er bij uitstek een bevestiging in ziet van het commerciële karakter van de actuele New Age (Aupers 2005, 190-191). De antropologe Margot Brands

* Frans Jespers is als universitair hoofddocent verbonden aan de Faculteit der Religiewetenschappen, afdeling Godsdienstwetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

verrichtte enkele jaren geleden veldonderzoek bij paranormale beurzen. Zij stelde vast dat deze activiteiten niet zozeer duiden op commercialisering van New Age, maar op professionalisering ervan (2000). Zij liet echter het aspect van religie volledig buiten beschouwing. Verder hebben enkele godsdienstpsychologen zich uiterst kritisch over healingpraktijken in dit circuit uitgelaten, waarmee zij niet alleen de professionalisering ontkennen, maar ook het religieuze karakter ervan (Vervaeke 1997; Janssen 1999). Aldus stellen deze vier auteurs voor dit gebied drie kenmerken van de actuele New Age ter discussie: is de paramarkt wel een vorm van religie, is ze gecommmercialiseerd, en is ze geprofessionaliseerd? Hier voeg ik nog een vraag aan toe, namelijk of de paramarkt sinds de eerste paranormale beurzen misschien in bepaalde opzichten veranderd is. Zulke veranderingen in bijvoorbeeld doelstellingen, werkwijzen of doelgroepen zouden namelijk het verschil in beoordeling van bovengenoemde auteurs kunnen verklaren.

Voor de behandeling van mijn hoofdvraag en de deelvragen zal ik, vanuit een godsdienstwetenschappelijke benadering, als volgt te werk gaan. Ik begin met een korte schets van New Age in Nederland, met een beschrijving van de belangrijkste kenmerken (1). Dan volgt een globale situering van de Nederlandse paramarkt, met daaraan verbonden een uitgewerkte gevalsbeschrijving (2). Met behulp van dit materiaal kan ik een eerste antwoord geven op mijn hoofdvraag of de paramarkt een tak van New Age is (3), dan wel of andere elementen van belang zijn (4). In de conclusie zal ik terugkomen op de hierboven gestelde deelvragen.

1. New Age als populaire, holistische spiritualiteit

Het New Age-circuit in Nederland lijkt anno 2006 min of meer gevestigd. Het begrip 'New Age' is hier een godsdienstwetenschappelijke categorie of verzamelterm. Door de deelnemers aan de New Age-activiteiten wordt die term minder vaak gebruikt; zij hanteren de namen van hun specifieke activiteiten of visies (Aupers & Van Otterloo 2000, 7-8; Sutcliffe 2003, 197). Het bewuste circuit bestaat uit lokale boekhandels, alternatieve winkeltjes en centra (tezamen 150 tot 200), landelijke festivals (speciaal het meerdaagse *Eigentijds Festival* in juni, met ongeveer 500 workshops) en een reeks flinke tijdschriften. De tien favoriete activiteiten of therapieën zijn hier, in volgorde van voorkeur weergegeven, yoga, sjamanisme, sjiatsu, Reich, reiki, tarot, hypnotherapie, Gestalt, psychosynthese en Zen. Het draait allemaal om geest en lichaam, emoties en energie (Aupers & Van Otterloo 2000, 68-95; Becker, De Hart & Mens 1997, 151). De aanbieders of behandelaars en de deelnemers behoren globaal tot de bevolkingsgroep van hoger opgeleiden, vooral met sociaal-culturele beroepen (onderwijs, maatschappelijk werk,

gezondheidszorg), in de leeftijdsgroep boven 45 jaar, voor ruim tweederde vrouwen (Aupers & Van Otterloo 2000, 106-107). Naast deze 'alternatieve spirituele' activiteiten in behandelingen, cursussen en weekends is er een bescheiden circuit dat 'spirituele trainingen' aanbiedt aan het bedrijfsleven, door Aupers in zijn dissertatie nader in kaart gebracht (2004, 57-75).

In een breder, internationaal perspectief valt de Nederlandse New Age niet uit de toon. Analyses van New Age door Engelse en Zweedse sociologen tonen grote overeenkomsten met onze situatie (Heelas & Woodhead 2005; Kemp 2004, 116-121; Frisk 2003). New Age vormt een deelgebied – of randgebied – van de Nieuwe Religieuze Bewegingen, of met een meer omstreden term: de esoterische “client and audience cults” of klantgerichte netwerken van personen en groepen die zich baseren op een positief, holistisch wereldbeeld (Chryssides 1999, 315-331; Partridge 2004, 39-50; Becker, De Hart & Mens 1997). Welke kenmerken van New Age zijn nu in de recente literatuur aan te treffen?

Een aantal van de bovengenoemde sociologen legt op de eerste plaats de nadruk op het begrip *spiritualiteit* als actuele aanduiding, na 1970, van de boodschap van New Age (Aupers & Van Otterloo 2000, 45-52; Heelas & Woodhead 2005, 5-7). Christopher Partridge wijst erop dat spiritualiteit binnen New Age wordt opgevat als de persoonlijke weg naar hoger bewustzijn (Partridge 2004). Steven Sutcliffe vermeldt als eigenschappen van deze New Age-spiritualiteit onder meer haar praktische gerichtheid, haar intuïtieve basis, haar speciale kennis (voor ons een apart kenmerk, zie verderop) en haar universele of verenigende karakter. “Consider various prominent notions ... that ‘doing it’ rather than ‘talking about it’ is what New Age is about; that spirituality is innate and ‘instinctive’ and that our passions, enthusiasms and feelings – our manifold subjectivities – are clues to its genius; that unmediated experiences of gnosis and charisma are within reach of everyone; that ‘spirituality’ can function as a unifying factor (a ‘universal link’) across the world; and that institutions – particularly religion and education – only thwart it” (Sutcliffe 2003, 218). De Amsterdamse historicus James Kennedy zal de toepassing van dit begrip op de Nederlandse New Age niet gewaagd vinden, aangezien volgens hem de complete religiositeit alhier na 1985 vooral de vorm van individuele spiritualiteit heeft gekregen, waarmee dan bedoeld wordt: het bevorderen van de psychische gezondheid door aandacht voor de eigen goddelijke kern (2005, 37-39).

Heelas en Woodhead vatten de deelnemers en activiteiten van deze “subjective-life spirituality” samen als een ‘holistisch milieu’, met de zojuist genoemde doelstellingen (speciale aandacht voor de unieke, innerlijke en vooral relationele groei of integratie). Daarbij wijzen zij op twee voor ons nieuwe kenmerken, namelijk enerzijds op een *holistisch wereldbeeld* of kosmologie, die betrekking heeft op een goddelijke kern (het ‘Zelf’) in iedere persoon,

een kern die in verbinding staat met een universele geest, energie of levenskracht (life force) (Heelas & Woodhead 2005, 5-6, 25-27). Bij dit wereldbeeld past een eveneens holistisch mensbeeld, met een sterke nadruk op de eenheid van lichaam en geest, en het geloof in reïncarnatie. Anderzijds karakteriseren Heelas en Woodhead de organisatievorm als die van een *milieu* – voor ons een derde aspect van New Age – met onafhankelijke kleine groepen en relatief kortlopende activiteiten; het gaat om een nauwelijks geïnstitutionaliseerde ‘beweging’, zonder centrum of vaste koers. Zij onderzochten onlangs voor Engeland de hypothese van de ‘spirituele revolutie’, die inhoudt “that traditional forms of religion, particularly Christianity, are giving way to holistic spirituality, sometimes still called ‘New Age’” (Heelas & Woodhead 2005, VIII).

Aan de drie voorgaande kenmerken voegt de godsdiensthistoricus Wouter Hanegraaff er in zijn overzichtsstudie *New Age Religion and Western Culture* vijf toe: “All manifestations of this movement are characterized by a popular western culture criticism expressed in terms of a secularized esotericism” (1996, 522). De vijf kenmerken zijn dan: cultuurkritiek, behorend bij het Westen, in populaire vorm, uitgedrukt in esoterie, en wel op gesecculariseerde wijze.

Het *cultuurkritische* (voor ons vierde) element heeft vooral betrekking op de vroege New Age tussen 1960 en 1980. Toen bereidde een uitgesproken ‘alternatieve’ groepering van de bevolking de komst voor van een vrije, holistische cultuur, die de gevestigde cultuur, gedomineerd door de christelijke religie en de wetenschappelijke rationaliteit, zou opvolgen. De kritiek op deze ‘oude’ cultuur zou echter na 1980 zijn afgenomen. Aupers en Van Otterloo stellen vast dat New Age zich steeds meer aanpast aan de samenleving en er nog maar bescheiden kritiek op uitoefent. “Het lijkt er dus op dat maatschappelijke integratie en de voortgaande secularisering van New Age hand in hand gaan” (Aupers & Van Otterloo 2000, 137).

Hanegraaff noemt deze instelling van New Age *westers*, omdat zij de voortzetting vormt van een traditie die al vijf eeuwen aanwijsbaar is in Europa. Inzicht in het holistische mens- en wereldbeeld van deze traditie berustte aanvankelijk op speciale of geheime kennis, ontleend aan antieke religies, later aangevuld met occulte theorieën. Deze gnostische epistemologie is door ontwikkelingen in de romantiek uitgebreid met een fascinatie voor teksten uit exotische religies en voor speculatieve natuurwetenschap (Hanegraaff 1996, 517-521).

New Age is populair geworden in een dubbele betekenis. Hanegraaff stelt dat New Age sinds ongeveer 1970 overging van de esoterische levensbeschouwing van een cultuurkritische onderstroom naar die van een brede bevolkingsgroep, waardoor er van een beweging gesproken kan worden (Hanegraaff 1996, 521-522). Sociologen, zoals Sharot, Possamai en Sutcliffe,

specificeren dat New Age is opgenomen in de *volkscultuur*. In deze tweede betekenis gaat het om denkbeelden en activiteiten van de gewone bevolking, niet van de sociale, intellectuele of religieuze elite (Sharot 2001, 256-262; Possamai 2005, 41-56; Sutcliffe 2003, 200; Dekker, Roodenburg & Rooijackers 2000). Hierboven vermeldde ik al de bevolkingsgroep die voornamelijk deelneemt aan New Age. Partridge en Aupers stellen bovendien vast dat New Age juist door zijn populaire aard *herbetoverend* werkt (Partridge 2004, 51; Aupers 2004, 141-143).

Esoterie is een werkwijze waarmee men de holistisch opgevatte wereld (één alomvattende, levende natuur) met behulp van speciale middelen en geheime kennis kan beïnvloeden om zelf op een hoger levensniveau te komen (Hanegraaff 1996, 397-400). De esoterische traditie biedt een ideale methodiek voor beoefening van spiritualiteit in een holistisch milieu. In deze spiritualiteit streeft men immers persoonlijke geestelijke groei na op basis van beredeneerbare activiteiten in relatie tot het alomvattende goddelijke, waarbij resultaten direct ervaren kunnen worden (vgl. het citaat hierboven van Sutcliffe 2003, 218).

De *geseculariseerde vorm* bestaat onder meer in een wetenschappelijke presentatie en een psychologisering van de esoterie (Hanegraaff 1996, 62-70 en 482-513). Ook Aupers en Van Otterloo bevestigen dit psychologiserende aspect, maar wijzen speciaal op het commerciële karakter van New Age na 1980 (Aupers & Van Otterloo 2000, 121; Aupers 2005, 188-189). Brands voegde hieraan nog de professionalisering toe, waarbij behandelaars door gebruik van specialistisch klinkende methoden, technische beroepsomschrijvingen en diploma's een seculiere betrouwbaarheid oproepen (Brands, 2000). Dit zijn allemaal elementen van secularisatie. De socioloog Steve Bruce concludeert uit dit alles dan ook, dat New Age een soort laatste stuip trekking vormt van de vervagende westerse religiositeit, namelijk een eclectische, vrijblijvende, optimistische versie zonder overdracht, dus ten dode gedoemd (2002, 75-105).

De Nederlandse New Age vertoont deze acht kenmerken in meerdere of mindere mate. Na de beschrijving van de paranormale beurzen kunnen we nagaan, in hoeverre deze kenmerken terug te vinden zijn op de paramarkt, dan wel of er sprake is van verschillen en van uiteenlopende ontwikkelingen.

2. De paramarkt en de beurzen in Venray

Om een goede indruk te krijgen van de paramarkt, zal ik een nadere beschrijving geven van twee paranormale beurzen in Venray in 2005. Daaraan vooraf gaat een schets van de gehele huidige paramarkt in Nederland, op

basis van literatuur en eigen onderzoek (bezoek aan een tiental beurzen en een serie interviews) in de afgelopen jaren.

De beurzen in Venray lijken me exemplarisch voor de Nederlandse paramarkt. Een ruwe schatting leert dat er in 2005 in Limburg ongeveer 40 beurzen waren met gemiddeld 400 bezoekers. Landelijk zal het aantal bij benadering het tienvoudige zijn, waarbij een reeks tweedaagse manifestaties vele duizenden bezoekers trekt, met de *ParaVisie Manifestatie* in de Rotterdamse Ahoy' als hoogtepunt. Er worden verschillende typen beurzen aangeboden, met diverse accenten zoals demonstraties van helderzienden, healings en massages, Nieuwetijsd-producten zoals sieraden, meditatie- en dansdemonstraties, of alternatieve opleidingen (Brands 2000, 23-26). De doelgroep van de paramarkt is naar mijn idee de lagere bevolgingsklasse (ongeschoolden, lager gekwalificeerde arbeiders), en daarvan vooral de vrouwen.

Zoals gezegd dienen de beurzen als kennismaking en contactplaats voor langduriger behandelingen door mediums of therapeuten. De kern van de paramarkt als min of meer religieus circuit van mediums en therapeuten ligt dus niet bij de beurzen, maar in de individuele behandelingen. In dit opzicht is mijn begrip 'markt' misschien minder adequaat. Maar als karakterisering van de behandelingen in de vorm van een 'client cult' in de godsdienstsociologische zin is de term wel weer correct, zoals ik verderop zal toelichten.

De paramarkt wordt ondersteund door advertenties, posters, reclameborden, publicaties, websites, en televisieprogramma's. Deze worden aangestuurd door vrij gevestigde helderzienden, door holistische cursusleiders en door dito winkeliers die tezamen het circuit dragen. Er is geen landelijke overkoepelende organisatie, maar er bestaan sinds 1985 wel samenwerkingsverbanden zoals de bureaus *ParaVisie*, *Paraview*, en *Paramarkt*, ieder met een uitgebreide website en een tijdschrift. Veel aanbieders zijn in een beroepsvereniging georganiseerd, waarvan er in het alternatieve gebied ongeveer 150 zijn, met in totaal ongeveer elfduizend praktiserende leden (Brands 2000, 53-56). De meesten van hen hebben een (meerjarige) alternatieve deeltijd-opleiding gevolgd, waarvan er ruim 250 bestaan (Brands 2000, 35, 50). Televisie en radio versterken de paramarkt indirect met programma's die blijkbaar bij een groot publiek aanslaan: niet alleen de commerciële omroepen hebben vrijwel dagelijks televisieprogramma's, bijvoorbeeld Astro TV, of met mediums zoals Char of Sarina, maar ook de publieke omroepen besteden uitgebreid aandacht aan wonderen, bijgeloof en spiritualiteit in allerlei variaties. Er zijn wel boeken van en over mediums, over therapieën en hulpmiddelen, maar het eerder genoemde publiek is nauwelijks een lezerspubliek. Juist reclame en regionale beurzen trekken de klanten.

Om een nauwkeuriger beeld te krijgen van wat zich afspeelt op de paramarkt, beschrijf ik de gang van zaken op een paar beurzen te Venray. In

deze Limburgse provinciestad verricht ik een lokale detailstudie (vanuit de leerstoel Godsdienstwetenschap van de faculteit Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen) naar veranderingen in de religieuze participatie bij traditionele godsdienstige groeperingen en bij alternatieve spiritualiteiten.

Venray is een enigszins geïsoleerde gemeente in Noord-Limburg. De gemeente met een kern, omringd door tien dorpen, had op 1 januari 2005 39.129 inwoners (Venray 2005, 10). De bevolking is vanouds overwegend rooms-katholiek, met een kleine protestantse minderheid. In de afgelopen decennia is de katholieke monocultuur geleidelijk doorbroken door de komst van verschillende protestantse groepen, zoals een Molukse gemeente, een bijbelgemeente, een pinkstergroepering, een vestiging van Jehovah's Getuigen, een oecumenische basisgroep, en tevens door twee moslimgemeenschappen.

Het terrein van de alternatieve spiritualiteiten, of het holistische milieu, is niet gemakkelijk in kaart te brengen. In en om Venray is een twintigtal aanbieders en therapeuten gevestigd, o.a. van iriscope en reiki, Bowen- en reflexzonetherapie. Verder organiseren de eigenaars van de alternatieve winkel 'Die Steenen Haeghe' in het nabije Well verschillende activiteiten. Ook de Volksuniversiteit biedt cursussen aan over o.a. astrologie, sjamanisme, mandalatekenen en verschillende therapieën en bewegingsleren (Volksuniversiteit 2004, 22-24; vgl. www.vu-venray.nl).

In Venray wordt sinds vijftien jaar tweemaal per jaar een *Paranormale Beurs - gezondheidsmanifestatie* gehouden, in het zalencomplex 'De Witte Hoeve', in het centrum van de plaats. In 2005 heeft de werkgroep Para-Spect een beurs georganiseerd op de zondagen 10 april en 6 november. Bij mijn bezoek aan deze beurzen (en een aantal andere) heb ik gesproken met organisatoren, standhouders en bezoekers, en allerlei activiteiten bijgewoond. Zo'n beurs is geopend van elf tot zes uur. Hier komen telkens ongeveer zeshonderd bezoekers.

Bij binnenkomst betaalt men vijf euro, waarvoor de bezoeker bij wijze van toegangskaart een overzichtje krijgt van de stands en de lezingen. Er klinkt rustige muziek uit de geluidsinstallatie, af en toe onderbroken door aankondigingen van een lezing. De muziek zou men kunnen karakteriseren als oosters of mystiek, New Age-achtig, soms met natuurgeluiden. Op enige plekken bepaalt wierookgeur de sfeer.

Een rondgang bevestigt het karakter van een beurs, want er zijn ongeveer zestig stands. Vijftien ervan zijn kramen van winkels uit de (verre) omgeving, met als koopwaar edelstenen, mineralen en kristallen, tarotkaarten, godenbeeldjes, wierook, etherische oliën, krachtgevende sieraden, amuletten, compact discs, boekjes over engelen en andere helpers, bijzondere vogelveren, vitamines, noveenkaarsen. Zeven andere stands hebben betrekking

op therapieën, o.a. reiki, voetreflexologie, iriscopie, reïncarnatie- en regressietherapie, aurafotografie, magnetiseren en bloesemtherapie, en hiervan worden ter plekke demonstraties gegeven. Ook deze aanbieders komen uit Venray en omgeving. Zij hebben vijftig tot honderd euro huur betaald, afhankelijk van de omvang van hun stand.

Het merendeel van de stands – ongeveer veertig – wordt echter bemenst door mediums (vaak “helderziende”, “paragnost”), die consulten geven. Sommige mediums presenteren zich opzichtig, met felgekleurde kleding (ongeveer wat in de jaren rond 1970 ‘alternatief’ was; ook iemand met een soort indianenkostuum). Anderen proberen op te vallen met een speciale techniek: een wichelroede, een glazen bol, handlijnen lezen, automatisch schrift, of maken een felgekleurde tekening bij het consult. Weer anderen trekken de aandacht met wetenschappelijk klinkende termen zoals ‘paragnost’ en ‘astroloog’, of door het gebruik van ‘psychometrie’, ‘numerologie’ of ‘holistic pulsing’. De meeste mediums echter zijn rustige dames van middelbare leeftijd met enkele stapels tarotkaarten of een paar engelenboekjes voor zich op een eenvoudig tafeltje.

Verder is er een restaurantzaal met bar, waar koffie, drankjes en vlaai te koop zijn en waar gerookt mag worden. Tot slot is er een bovenzaal met tachtig stoelen, waarin een kleine serie ‘lezingen’ plaats vindt, vier van ieder drie kwartier. Aan het begin van de middag, als het op z’n drukst is, is het bijna dringen bij een aantal stands en is de bovenzaal telkens vol.

Het programma van de ‘lezingen’ betreft o.a. een ‘bloemenlezing’, waarbij een vlotte helderziende dame met behulp van bloemen contact legt tussen aanwezigen en een overleden familielid of vriend die “aan gene zijde” verblijft. Een andere dame mag haar nieuwe boek *Oorspronkelijk* aanprijzen. Een psychometrist toont zijn paranormale gaven door naar foto’s en voorwerpen te kijken. De spanning bij deze lezingen is voelbaar, sommige aanwezigen reageren zeer emotioneel.

Zoals gezegd bestaat ruim de helft van de stands uit mediums. Zij bieden contacten aan met een hogere sfeer, bijvoorbeeld om iets van een overledene te vernemen, om de toekomst te voorspellen, of om adviezen te geven voor een betere gezondheid. Ze maken veelal gebruik van de hulpmiddelen die ik hierboven noemde. De mediums werken per kort consult (tussen 8 en 15 euro) en geven hier als het ware demonstraties of kennismakingsgesprekken. Er wordt gretig gebruik van gemaakt en bij sommige mediums staat een rij wachtenden. Zo’n consult duurt hier een kwartier of wat langer. De bedoeling is om klanten te werven voor een reeks consulten.

Ook de winkelkramen met hun felgekleurde producten lijken goede zaken te doen. De prijzen zijn relatief laag: enkele euro’s voor genezende stenen of magneetjes, tien tot twintig euro voor beeldjes. Voor de massages en therapieën bestaat minder interesse. Er komen geregeld mensen praten,

maar behandeling (die tegelijk demonstratie is) komt slechts sporadisch voor.

Mijn indruk van de bezoekers is tamelijk eenduidig. Het merendeel is vrouwen, de leeftijdsgroep rond de dertig is het best vertegenwoordigd. Het lijkt alsof de aanwezige mannen zijn meegebracht door de vrouwen; de mannen kijken wel even rond, maar velen zoeken al gauw hun heil aan de bar. Uit de vaak wat schreeuwerige kleding en het soms luidruchtige gedrag van de bezoekers leid ik voorzichtig af dat zij vooral tot de (lagere) arbeidersklasse behoren. Ze zijn vrijwel uitsluitend blank, wat ook voor de aanbieders geldt. Mijn indrukken over de sociale situering worden bevestigd in gesprekken met bezoekers en standhouders, maar ook door het uitbundige roken in het restaurant en een stevig gebruik van het plaatselijke dialect.

Hoewel veel aanwezigen over de hele beurs rondsnuffelen ("Wij komen ook voor de gezelligheid") en zich bij verschillende santenkramen allerlei versterkende middelen laten aanprijzen, lijken veel bezoeksters er vooral op uit om een geschikt medium te ontmoeten. Korte verkennende gesprekken lopen na enig vergelijken uit op een consult. Hierbij leggen de bezoeksters zonder blikken of blozen hun levensgeschiedenis op tafel, terwijl de menigte achter hen langs schuifelt. Gezondheids- en relatieproblemen, pijnlijke vragen over overledenen of over een baan worden met behulp van tarotkaarten behandeld, zonder aandacht te schenken aan meeluisterende voorbijgangers.

Ondanks de verschillende aanpak van de meeste mediums en andere aanbieders is er een globale eenstemmigheid over de aangeboden levensbeschouwing. De ondertitel van de beurs is 'gezondheidsmanifestatie' en 'alternatief'. Het alternatieve staat tegenover de reguliere gezondheidszorg. Op de beurs wordt een hogere werkelijkheid verondersteld waarmee speciaal de mediums contact kunnen krijgen en die direct of indirect ingeschakeld kan worden om lichamelijke of geestelijke problemen op te lossen. Deze werkelijkheid wordt transcendent ("aan gene zijde", "de geestelijke wereld", "de lichtwereld") maar soms ook immanent voorgesteld ("je binnenwereld", "de goddelijke energie in jou"). Het lijkt erop dat traditionele christelijke voorstellingen (God, hemel, engelen) verbonden worden met oosterse ideeën (reïncarnatie, shakti, reiki) en andere exotische ideeën (indiaanse krachtschilden en droomvangers, Afrikaanse maskers). De klant bepaalt de accenten.

3. De paramarkt een tak van New Age?

Wanneer we bovenstaande gegevens en observaties vergelijken met de acht kenmerken van New Age uit de eerste paragraaf, zal snel duidelijk worden of

de paramarkt een tak van New Age is. De vraag naar mogelijke uiteenlopende ontwikkelingen stellen we uit tot de volgende paragraaf.

De kern van New Age is een *spirituele boodschap*, namelijk de heiliging van het goddelijke Zelf en de aandacht voor geestelijke groei. Deze boodschap blijft op de paramarkt slechts in verdunde vorm over. Want hier gaat het primair om krachtige, objectieve bestrijding van directe lichamelijke of geestelijke nood; pas in tweede instantie is er aandacht voor spirituele groei. De boodschap is eerder dat er snelle oplossingen en onmiddellijk welzijn gerealiseerd kunnen worden, namelijk door de dominant aanwezige mediums en behandelaars. De verwachting is dan ook die van een wonder, van een niet-verklaarbare ingreep met objectief meetbaar lichamenlijk of geestelijk resultaat. Bij New Age gaat het daarentegen om het meemaken van intensieve ervaringen ten behoeve van grotere geestelijke harmonie, dus een sterk subjectieve en relationele beleving. Concreet gebruikte vrijwel geen enkele aanbieder op de paranormale beurzen in Venray de term 'spiritueel'.

Dat komt onder andere omdat het *wereldbeeld* toch enigszins verschilt. Tegenover het holistische wereldbeeld van New Age blijft op de paramarkt een tamelijk dualistisch wereldbeeld (het "hier en nu" tegenover "gene zijde") meespelen, ten dele bepaald door een meer klassiek (christelijk) transcendent godsbeeld. Het al of niet persoonlijke karakter van het goddelijke wordt vaak aan de mening van de cliënt overgelaten. Een opmerkelijk holistisch element is weer het wijd verspreide geloof in voorbestemming (vgl. geloof in horoscopen). Ook het mensbeeld is holistisch voor wat betreft het algemeen gangbare geloof in reïncarnatie. Alles bijeen leveren dit mens- en wereldbeeld van de paramarkt, uitgedrukt in de besproken praktijken, een overtuigend religieuze indruk, sterker dan bij New Age (vgl. Geertz 1973, 87-125).

Evenals bij New Age is de *organisatievorm* tamelijk los en vrijblijvend, eerder een milieu of circuit dan een beweging, hoewel er landelijke organisatoren bestaan met grote websites en tijdschriften. De paramarkt kan een 'client cult' genoemd worden. De beurzen brengen de mediums (vrij gevestigde religieuze specialisten met geheime kennis of bijzondere vermogens) dicht bij hun klanten, zodat deze in geval van existentiële nood het visitekaartje of de folder snel bij de hand hebben. Er vindt nauwelijks actieve of systematische geloofsoverdracht plaats van mediums naar klanten. Vergeleken hiermee is het bovengenoemde New Age-circuit echter meer een 'audience cult', waar spirituele leraren cursisten proberen te overtuigen van een boodschap; dit geldt nog steeds voor New Age in zijn laatste vorm die Aupers beschrijft. De organisatie van de paramarkt is dus diffuus; het gaat er eigenlijk om een klantgericht netwerk met veel commerciële eigenschappen. Er is geen hiërarchie van specialisten of een orthodoxe leer; bijvoorbeeld bij een

paranormale beurs bepalen plaatselijke gezagvolle personen de invulling en de inhoudelijke zwaartepunten.

Het vierde kenmerk van New Age betrof de *cultuurkritiek*, de aankondiging van een Nieuwe Tijd en daarmee de afwijzing van de bestaande cultuur. De paramarkt is echter weinig kritisch, hoogstens alternatief. Dit alternatieve karakter heeft op twee velden betrekking. Op de eerste plaats betreft het de alternatieve geneeskunde, die krachtig wordt aangeprezen tegenover de reguliere gezondheidszorg. Op de tweede plaats biedt de paramarkt een alternatief voor de traditionele kerken, maar niet zozeer voor christelijk geloof in bredere zin. De symboliek blijft religieus, bijvoorbeeld in de rituelen bij therapie of consult (wierook en kaarsen branden, handen opleggen), in de beelden voor de goddelijke energie (chakra's, qi, reiki) en de hogere hulpverleners (vooral engelen), in het tijdstip van de beurzen, namelijk de zondag. Van de paramarkt gaat weinig cultuurkritiek uit; ze is eerder maatschappijbevestigend. In dit opzicht sluit de paramarkt enigszins aan bij de laatste vorm van New Age die Aupers vermeldt.

Het *westerse* karakter van New Age met zijn gnostische epistemologie, gemoderniseerd door een fascinatie voor heilige teksten uit exotische religies en voor speculatieve natuurwetenschap, is weinig prominent op de paramarkt. Behandelaars en rituelen zijn vooral praktisch en bezwerend, minder literair en verklarend. Uit exotische godsdiensten zijn niet zozeer teksten als wel voorwerpen (amuletten, wierook, beeldjes) en praktijken (reiki, diksha) beschikbaar voor gebruik, met een zekere voorkeur voor tribale religies.

Het punt van de *volkscultuur* is op de paramarkt krachtiger herkenbaar dan bij New Age. De doelgroepen zijn kennelijk verschillend. Ik trof op de paranormale beurzen immers voornamelijk jonge vrouwen uit de (onderste helft van) de arbeidersklasse aan, terwijl de aanbieders en deelnemers van New Age meer uit vrouwen van boven de 45 jaar uit de (lagere) middenklasse bestaan. Metingen zullen mijn indruk moeten bevestigen, maar organisatoren erkennen dit onderscheid: "Arbeidersvrouwen gaan naar de parabeurzen, middenklasse-vrouwen bezoeken het regionale Spiritueel Café of nemen deel aan cursussen". De eerste groep bladert in het maandblad *ParaVisie* (prijs € 4,75) om te zien of er een medium in de buurt woont dat gezondheids- of relatieproblemen kan oplossen, de andere groep leest het maandblad *Happinez* (€ 5,60) om een spirituele cursus bij een interessante leraar te zoeken. Het is moeilijker om een sociale situering van de aanbieders op de paramarkt vast te stellen; het lijkt erop dat een deel van hen uit de lagere middenklasse komt, terwijl een ander deel tot de arbeidersklasse behoort.

De vraag is nu, in hoeverre de werkwijze op de paramarkt en vooral het segment van de beurzen en mediums *esoterisch* genoemd kan worden. We zagen al dat er op de paramarkt minder wordt geloofd in één alomvattende, levende natuur (zoals bij esoterie), maar juist in een bovennatuurlijke werke-

lijkheid, meestal opgevat als goddelijk, tegenover onze wereld. Wel kan er, zoals bij de esoterie, energie of inzicht afgedwongen worden van die hogere werkelijkheid, door een beroep op helpende wezens (engelen) of krachten. Evenals bij esoterie is er sprake van geheime kennis (gnosis, tarot), bijzondere boodschappen (channeling, vooral via engelen) en materiële hulpmiddelen (kaarsen, stenen, veren, amuletten), onder andere ten behoeve van tegelijk psychische en lichamelijke genezing (healing).

Door de indringende presentatie van symbolen en mediums is deze markt evenmin erg *geseculariseerd*, ook al is ze tamelijk commercieel. De secularisatie is eigenlijk het best merkbaar bij de therapeuten die een beroep doen op wetenschappelijkheid, terwijl de mediums vaak psychologiseren. Door deze ontwikkeling past de paramarkt wel enigszins in het beeld van de *commercialisering* van New Age dat Possamai en Aupers signaleerden. Er is zeker sprake van enige marktwerking ten behoeve van de blijvende afzet, zij het op beperkte schaal. Maar innovatie is nauwelijks zichtbaar. Eigenlijk zijn veel presentaties op de beurzen erg traditioneel, en is het aangeboden privé-gesprek of consult een wereldwijde en eeuwenoude praktijk. Kortom, secularisatie en commercie zijn slechts op bescheiden schaal aanwijsbaar.

In het jongste secularisatie-rapport van het Sociaal-Cultureel Planbureau, *Godsdienstige veranderingen in Nederland*, lijkt een hoofdstuk over de paracultuur enige bevestiging te bieden van de bovenstaande karakterisering van de paramarkt (Becker & De Hart 2006, hoofdstuk 5). De auteurs tonen zich aanvankelijk verrast dat niet minder dan 21% van de Nederlandse bevolking zich 'buitenkerkelijk én religieus' noemt (Becker & De Hart 2006, 13). Deze omvangrijke groep gelooft dan vooral in wonderen, amuletten, waarzeggers, gebedsgenezers en astrologie (18). "De religieus gestemde buitenkerkelijke is een 'levensbeschouwelijke omnivoor'" (19). "De bekendheid ermee is gegroeid, evenals de acceptatie, zonder dat er nu sprake was van een massale bijval, laat staan van een inplanting in het dagelijkse leefpatroon" (90). Waarzeggerij, gebedsgenezing, healing, astrologie en het geloof in amuletten of talismannen worden beoefend buiten de kerncultuur van meer gangbare (christelijke) denkbeelden en praktijken. "Ze zijn steeds weer gerekend tot de sfeer van het klassieke bijgeloof, de folklore, het kermisvermaak, de magie, het paganisme of het volksgeloof, maar behoren sinds de jaren zestig en vooral sinds de opkomst van de new-agestroming (vanaf de jaren tachtig) tot het gestegen cultuurgoed dat ook onder de culturele elites salonfähig is geworden en worden in een breed aanbod van lectuur en cursussen als onderdelen van een spirituele revolutie voorgesteld" (81). "Voorshands lijkt de ontkerkelijking en afbrokkeling van de christelijke traditie in ons land vooral geleid te hebben tot een sterke toename van het aantal zoekers in spiritueel opzicht" (91).

Na de vergelijking van de paramarkt met de acht kenmerken van New Age en de situering uit het SCP-rapport moeten we concluderen dat de paramarkt maar gedeeltelijk onder New Age te scharen valt. Samengevat geldt voor de paramarkt in vergelijking met New Age:

- de boodschap betreft niet zozeer spirituele groei, maar eerder onmiddellijk lichamelijk en geestelijk herstel
- het wereldbeeld is niet zozeer holistisch, maar dualistisch; het mensbeeld is bij beide holistisch
- het milieu is meer een client cult dan een audience cult
- er is geen sprake van algehele cultuurkritiek, wel van een alternatief ten opzichte van reguliere geneeskunde en van kerken als instituties
- de kennis is niet zozeer gnostisch-literair, maar praktisch-ritueel, met een voorkeur voor hulpmiddelen uit tribale religies
- het aspect van volkscultuur is krachtiger dan in New Age
- de esoterische werkwijze is grotendeels aanwezig
- de praktische vormen zijn weinig geseculariseerd.

Het is niet duidelijk of deze gedeeltelijke overeenkomsten en opmerkelijke verschillen tussen New Age en paramarkt wijzen op een mogelijke scheiding dan wel een toenadering van beide. Om scherper zicht te krijgen op deze verhouding van New Age en paramarkt wil ik ingaan op twee suggesties uit de SCP-analyse, namelijk de invloed van de recente historische ontwikkeling van beide stromingen, en hun verband met volksgeloof.

4. De paramarkt als laat-modern volksgeloof

Het systeem van aanbieden van paranormale hulp via beurzen is tamelijk nieuw in Nederland. De beurzen waren vanaf 1985, met een veel kleiner aantal, vooral opgezet om klanten te werven voor New Age-activiteiten, namelijk voor cursussen en therapieën, verder voor natuurvoeding en geneeskrachtige middelen, en ten slotte voor boeken, tijdschriften en muziek. Vooral de organisatie rond het tijdschrift *Onkruid* was hierin actief. Tegelijk ging er een initiatief uit van een groep rond *Paravisie*, die vooral paranormale activiteiten onder de aandacht van een groter publiek wilde brengen (Brands 2000, 24-27). Zo functioneerden er begin jaren negentig twee circuits, ieder met een eigen publiek.

Het aantal paranormale beurzen nam na die tijd langzaam toe, dat van de New Age-activiteiten niet. Regionale New Age-beurzen werden zelfs geleidelijk overgenomen door de paramarkt. Daarmee veranderde hun publiek. Aldus vond een soort inlijving of toe-eigening plaats van de beurzen.

Nu bestaat er in Nederland sinds onheuglijke tijden een flink circuit van helderzienden en bijzondere genezers, ook in sterk christelijke omgevingen

(Ankarloo & Clark 1999-2000; Frijhoff 2002). De bewuste helderzienden deelden vroeger meestal het algemeen heersende christelijke wereldbeeld, maar beriepen zich daarbinnen op bijzondere bijstand van God of een heilige. In de meeste gevallen ging het om plaatselijk bekende personen, die hun klanten bereikten via mondelinge reclame.

Het betreft hier een categorie activiteiten die tot voor kort werd samengevat als bijgeloof, samen met het geloof in voortekenen, met pendelen, vertrouwen op hoefijzers en klavertjes-vier, en het bezoek aan alternatieve genezers (Nissen 2000, 233-236; Becker, De Hart & Mens 1997, 26-28 en hoofdstuk 6). Een meer neutrale aanduiding hiervoor is het begrip 'volksreligie' (in het Engels 'popular religion') of 'religieuze volkscultuur' in brede zin (zie paragraaf 1). Peter Nissen definieert religieuze volkscultuur als volgt. "Daarmee wordt dan bedoeld het geheel van collectieve opvattingen en voorstellingen en daaruit voortvloeiende handelingen en uitdrukkingsvormen die verband houden met de perceptie van de sacrale of numineuze dimensie van de werkelijkheid. ... Volksreligiositeit is – om het anders te zeggen – de religiositeit van 'de brede lagen (dus van de meerderheid) van de bevolking'" (Nissen 2000, 237). Deze aanduiding heeft echter in de volkskunde en de godsdienstwetenschap over het algemeen de betekenis gekregen van niet-officiële religie, het geloof en de religieuze praktijken van de meerderheid of specifieke groepen van de bevolking tegenover die van de (religieuze) elite (Rooijackers & Van der Zee 1986; Vrijhoff & Waardenburg 1979; Nissen 2000, 241-242). Sharot omschrijft deze categorie wereldwijd als "leken, boeren, massa's" (Sharot 2001, 14-15). Het gaat mij echter specifiek om de religiositeit van de onderste bevolkingsklasse in het moderne Westen. Deze religiositeit kan in het Engels worden aangeduid met 'folk religion', en ik herneem er de Nederlandse term 'volksgeloof' voor.

In deze betekenis zijn er overeenkomsten in volksgeloof over de gehele wereld – zoals bij doorgangsriten of bedevaarten – namelijk (Sharot 2001, 242-255; Nissen 2000, 270-281):

- nastreven van directe oplossingen voor gezondheids- of relatieproblemen door een beroep op speciale krachten, kortom een soort magie of wonder-verwachting
- beroep op niet-officiële specialisten of praktijken (rituelen, voorwerpen)
- nadruk op lichamelijkeheid, drama en emotie
- een romantische opvatting over de natuur
- contact zoeken met overledenen of helpende geesten
- toe-eigening van tradities of praktijken.

Ik ga nu na in hoeverre bovengenoemde zes elementen herkenbaar zijn op de paramarkt.

In de ondertitel van de beurzen in Venray komt de gezondheid al naar voren. Op de concrete beurzen zagen we dat veel bezoekers direct persoonlijke noden wilden lenigen door aankoop van min of meer magische hulpmiddelen of door consultatie van een medium. Deze werkwijze kan ook esoterisch genoemd worden volgens de criteria van Hanegraaff (zie paragraaf 1). De aanwezige behandelaars zijn vaak zelfbenoemde specialisten, die in de officiële geneeskunde of kerk niet erkend worden. Zij bedienen zich van tarotkaarten, beelden of engelenboekjes. De lichamelijkeheid is het meest merkbaar in de therapieën, terwijl drama en emotie vooral aanwezig zijn bij de lezingen en consulten. Het romantische natuurbeeld is zichtbaar in de felgekleurde hulpmiddelen uit allerlei religieuze tradities (stenen, wierook, amuletten), die een positieve, beïnvloedbare kosmos voorstellen; de romantische muziek met natuurgeluiden versterkt deze voorstelling. Veel bezoekers zoeken via de mediums contact met overledenen of helpende instanties.

In het tegenwoordige Nederland ziet het er naar uit dat het circuit van behandelaars en mediums de New Age-beurzen als een bruikbaar vehikel voor klantenwerving heeft ontdekt en zich heeft toegeëigend. Een gevolg hiervan is, dat de paramarkt nauwelijks een anti-christelijk karakter heeft; op parabeurzen in Noord-Brabant en Limburg worden noveenkaarsen verkocht, en een paar mediums bedienden zich van een Mariabeeld. Wel wordt het aanbod als alternatief ten opzichte van de instituties, de kerken opgevat. Hiermee past het in de bovengenoemde betekenis van volksgeloof. Het meest opmerkelijk is dat de mediums zich de traditie van New Age gedeeltelijk hebben toegeëigend, bijvoorbeeld de idee van reïncarnatie en hulpmiddelen zoals boeddhabeeldjes of indiaanse amuletten. Zodoende bestaat er op de paramarkt een onmiskenbare voorkeur voor *exotische hulpmiddelen en methoden*: boeddhabeeldjes, dromenvangers, reiki en chakra's. Dit wereldbeeld is diffuus, open, tolerant naar de klant. Door het exotische werkt het inderdaad *resacraliserend* of *herbetoverend*; de grote hoeveelheid kleuren, geuren, symbolen en rituelen maakt op bezoekers onvermijdelijk indruk. Bij nader toezien is de genoemde toe-eigening wel begrijpelijk, want de magische werkwijze van het volksgeloof en de esoterische van New Age functioneren beide in het kader van een holistisch mensbeeld.

De verschuiving van de lokale mediums naar de paramarkt getuigt ook van een zekere professionalisering, die Brands al vaststelde. Er bestaan zoals gezegd beroepsgroepen, landelijke diploma's enzovoort. Ik beschik over onvoldoende materiaal om de bezwaren van Jacques Janssen en anderen tegen onprofessionele healingpraktijken op de paramarkt te kunnen beoordelen. Van een commercialisering is maar in beperkte mate sprake, misschien vanwege de bescheiden draagkracht van de doelgroep. De tarieven van de beurzen bevestigen dit, evenals de woorden van een behandelaar:

“Van zo'n beurs word je financieel niets wijzer; je doet het alleen voor je naamsbekendheid”. Brands noteerde bovendien veelvuldige uitingen van idealisme; behandelaars zeggen dat ze vooral mensen in nood willen helpen (Brands 2000, 37-42, 52). De antropologe zag het aspect van religie geheel over het hoofd en kon zich daarom alleen verbazen over dit idealisme.

Nu kunnen deze ontwikkelingen op de paramarkt begrepen worden als onderdeel van de *popularisering* van religie in het laat- of postmoderne Westen. Sharot en Possamai stellen vast dat grote bevolkingsgroepen met hun “hyper-consumptie” ook de religie als het ware naar hun hand zetten en oppervlakkig maken (Sharot 2001, 256 e.v.; Possamai 2005, 49 e.v.). We zouden, in een derde betekenis van populair (zie paragraaf 1), kunnen spreken van vulgarisering. Mensen zoeken in religie eerder zelfversterking (“self-empowerment”) dan verlichting, ze willen zich er zelfs mee vermaken. Deze laatste aspecten zijn op de parabeurzen wel zichtbaar. Het gehele verschijnsel van de paramarkt kan als een bevestiging van de popularisering, in de zin van vulgarisering, van de religie worden opgevat. In dit brede kader van popularisering verwachten Possamai, Partridge en Aupers dat de combinatie van zelf-versterking en entertainment vooral vormen van internetreligie in de hand zal werken: virtuele religieuze genootschappen, of netwerken van religieus getinte computerspellen (Possamai 2005, 85-104; Aupers 2004, 97-134; Partridge 2004, 57-58). Hiervan is vrijwel niets merkbaar op de paramarkt. De beursbezoekers komen juist om persoonlijk met een medium of therapeut kennis te maken, om betrouwbaarheid te peilen, en dat gaat niet via internet. Veel leden van de doelgroep zijn wellicht niet vaardig op internet. De popularisering gaat eerder in de richting van exotisme.

Conclusie

De actuele verschijningswijze van de paranormale beurzen in Venray en elders in Nederland, met het bijbehorende circuit, is nog maar oppervlakkig onderzocht. De eerste indrukken uit bezoeken, gesprekken en tekstanalyse geven aanleiding tot de conclusie dat er sprake is van een zekere transformatie.

Omstreeks 1990 hebben aanbieders uit het gebied van de paranormale activiteiten het middel van de regionale beurzen geleidelijk overgenomen van de New Age-ondernemers. De beurzen kregen een meer lokaal karakter en een andere doelgroep, namelijk (de onderste helft) van de arbeidersklasse. Maar ze behielden ten dele de positieve levensbeschouwing van New Age, namelijk het holistische mensbeeld, het beroep op goddelijke energieën, het toegankelijke milieu, het alternatieve karakter, en de esoterische werkwijze. Alleen lijkt het wereldbeeld van de paramarkt minder holistisch, eerder vaag-

christelijk, namelijk met een tamelijk dualistisch beeld van een hogere werkelijkheid waar het goddelijke verblijft, tegenover deze wereld. De nadruk ligt bij de beurzen niet, zoals bij New Age, op spirituele groei, maar op de diensten van mediums en behandelaars, namelijk contacten leggen met overledenen, toekomst voorspellen, of hulp inroepen van hogere krachten voor een betere gezondheid. Deze wonderverwachting behoort vanouds tot het volksgeloof, dat eveneens een esoterische en zelfs magische werkwijze kent. Door haar kleurige en exotische presentatie werkt de paramarkt eerder herbetoverend en is ze in dit opzicht weinig gesecculariseerd.

De overeenkomsten tussen de paramarkt en New Age zitten vooral in het holistische mensbeeld, de esoterische werkwijze, de exotische en licht commerciële presentatie, en de diffuse organisatie. Op het gebied van de organisatie is de paramarkt meer een 'client cult', terwijl New Age eerder een 'audience cult' is. Alles bijeen waren er voldoende aanknopingspunten voor de bovengenoemde transformatie. Maar deze is heterogeen en onvoorspelbaar.

Wel kan de ontwikkeling van de paramarkt worden opgevat als onderdeel van de popularisering van religie. Dit niet zozeer in de eerste, algemene betekenis van groeiende bekendheid van en deelname aan New Age door brede lagen van de bevolking (vgl. Hanegraaff), en evenmin speciaal in de tweede betekenis van een voortgaande aanpassing aan de religieuze cultuur van de gewone bevolking (vgl. Partridge), maar uitgesproken in de derde betekenis van vulgarisering (vgl. Possamai, Sharot). We zagen specifiek dat de arbeidersklasse zich op de paramarkt bedient van elementen van New Age. Hierbij is sprake van een zekere herbetovering. In grote lijnen bevestigt de paramarkt ook de these van de 'spirituele revolutie' (Heelas & Woodhead), namelijk de groei van het holistische milieu (of New Age), maar ze vormt er wel een zijstroom van die sterker is gericht op direct, wonderlijke en objectief meetbaar herstel met behulp van gene zijde. Het SCP-rapport van 2006 laat zien hoe omvangrijk het geloof in dit soort onderwerpen (zowel van New Age als paramarkt) is: het komt bij bijna een kwart van de Nederlandse bevolking voor!

Het is de moeite waard om de paramarkt nader te onderzoeken, niet alleen in Venray, maar ter vergelijking ook in niet-katholieke en in geurbaniseerde omgevingen. Bovendien is het interessant om vergelijkingen te maken met de paramarkt in andere Westerse landen: volgt onze paramarkt een algemene trend?

Literatuur

Ankarloo, B. & S. Clark (1999-2000),
Witchcraft and magic in Europe (6 volumes), London: Athlone.

- Aupers, S. (2004),
In de ban van moderniteit. De sacralisering van het zelf en computertechnologie, Amsterdam: Aksant.
- Aupers, S. (2005),
 "We are all gods". New Age in the Netherlands 1960-2000', in E. Sengers (ed.), *The Dutch and their Gods*, Hilversum: Verloren, 181-201.
- Aupers, S. & A. van Otterloo (2000),
New Age. Een godsdiensthistorische en sociologische benadering, Kampen: Kok.
- Becker, J.W. & J. de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland, Den Haag: SCP.
- Becker, J.W., J. de Hart, & J. Mens (1997),
Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland, Rijswijk: SCP.
- Brands, M. (2000),
New Age op de markt. Commercialisering en professionalisering op paranormale en gezondheidsbeurzen, Amsterdam (Masterscriptie UvA).
- Bruce, S. (2002),
God is Dead. Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Dekker, T., Roodenburg, H. & Rooijackers, G. (red.) (2000),
Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie, Nijmegen: Sun.
- Chryssides, G.D. (1999),
Exploring New Religions, Londen: Continuum.
- Frijhoff, W. (2002),
Embodied belief: ten essays on religious culture in Dutch history, Hilversum: Verloren.
- Frisk, L. (2003),
 New Age participants in Sweden: background, beliefs, engagement and "conversion", in: M. Rothstein & R. Kranenborg, *New Religions in a Post-modern World*, Aarhus: Aarhus University Press, 241-256.
- Geertz, C. (1973),
 Religion as a cultural system, in: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 87-125.
- Hanegraaff, W.J. (1996),
New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden: Brill.
- Heelas, P. & L. Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality, Oxford: Blackwell.
- Janssen, J. (1999),
 Stenen voor brood. Kritische kanttekeningen bij Jomanda's healing service, in: J. Pieper, P. Post & R. van Uden (red.), *Pelgrimage in beweging*, Baarn: Gooi & Sticht, 73-85.

- Kemp, D. (2004),
New Age – A Guide. Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kennedy, J.C. (2005),
 Recent Dutch religious history and the limits of secularization, in: E. Sengers (ed.), *The Dutch and their Gods*, Hilversum: Verloren, 27-42.
- Nissen, P. (2000),
 Percepties van sacraliteit. Over religieuze volkscultuur, in: T. Dekker, H. Roodenburg, & G. Rooijackers (red.), *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie*, Nijmegen: SUN, 231-281.
- Partridge, C. (2004),
 Alternative spiritualities, new religions, and the reenchantment of the West, in: J.R. Lewis (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press, 39-50.
- Possamai, A. (2005),
Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament, Bruxelles: Lang.
- Rooijackers, G. & T. van der Zee (red.) (1986),
Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk, Nijmegen: SUN.
- Sengers, E. (ed.) (2005),
The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950, Hilversum: Verloren.
- Sharot, S. (2001),
A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion, New York: New York University Press.
- Stark, R. en W. Bainbridge (1979),
 'Of churches, sects, and cults', in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, 117-131.
- Sutcliffe, S. (2003),
Children of the New Age: a History of Spiritual Practices, London: Routledge.
- Venray in cijfers 2005 (2005),
 Venray: Gemeente Venray.
- Vervaeke, E. (1997),
Het verschijnsel Jomanda, Amsterdam: Babylon.
- Volksuniversiteit Venray cursusprogramma 2004-2005 (2004),
 Venray: VU.
- Vrijhoff, P.H. & J. Waardenburg (eds.) (1979),
Official and Popular Religion, Den Haag: Mouton.

Boekbesprekingen

W. van der Zwaag, *Reveil en afscheiding. Negentiende-eeuwse kerkhistorie met bijzondere actualiteit*, Kampen: De Groot Goudriaan, 2006. ISBN 90 6140 971 3. € 44,90.

Van de hand van W. van der Zwaag verscheen deze interessante studie over Réveil en Afscheiding in de negentiende eeuw. Over beide stromingen bestaat al een zeer uitgebreide historiografie. Van der Zwaag weet niettemin nieuwe perspectieven te openen, met name door zijn aandacht voor de voorgeschiedenis in de 18e eeuw, het verband met de zending en de internationale context (Schotland, Genève).

In theologisch opzicht schrikt Van der Zwaag niet voor forse stellingnamen terug. Keer op keer maakt hij duidelijk dat zijn sympathie uitgaat naar de 'oprecht gereformeerde belijders' en de 'ware reformatorische gezindheid'. De criteria voor het vaststellen van deze oprechtheid en waarheid hangen overduidelijk samen met de inhoud van de klassieke calvinistische belijdenisgeschriften, maar worden verder min of meer bekend verondersteld bij de lezer. Dat een man als Alexander Comrie 'zuiver gereformeerd' was, wordt gepresenteerd als een logische conclusie uit deze premissen. In waardeoordelen als deze is het boek wellicht iets te veel een betoog voor gelijkgezinden geworden, die een communis opinio delen die onderling niet meer hoeft te worden geëxpliciteerd. De hoofdlijn van Van der Zwaags betoog is niettemin helder, en laat zich ook door een aanhanger van het door hem zo fel bestreden rationalisme goed volgen. Boeiend is de kritiek op de Afscheiding, geformuleerd vanuit het perspectief van het om principiële redenen in de Nederlandse Hervormde Kerk gebleven calvinisme. Opmerkelijk is wel dat in die kritiek de historische analyse moeiteloos wordt afgewisseld met ontboezemingen van onversneden religieuze aard. 'Een almachtig en vrijmachtig God zal Zijn kerk bij de zuivere belijdenis bewaren, al heeft menselijke en vleeselijke ijver hier veel afbreuk aan gedaan', aldus een kenmerkende passage.

De grootste problemen voor de niet-geestverwante lezer liggen op het terrein van de relatie met de overheid. Van der Zwaag laat niemand in het ongewisse aangaande zijn overtuiging dat de scheiding van kerk en staat in 1796 een 'uitzichtloze tijd, verdrukking en benauwdheid' inluidde. Kernbezwaar is dat de 'onbedrieglijke toetssteen der Heilige Schrift' toen zou zijn ingewisseld voor de 'feilbare menselijke rede'. Tegen deze voorstelling van zaken valt het nodige in te brengen, aan de hand van gegevens die Van der Zwaag zelf aandraagt. De veronderstelling van zo'n 'uitzichtloze tijd' spoort namelijk allerminst met de inhoud van het hier besproken boek, waarin niet de 18e maar de 19e eeuw gepresenteerd wordt als een periode van geestelijke bloei (internationaal Réveil, uitbouw van de zending). Zó eenzijdig negatief waren de gevolgen van de Verlichting voor het calvinisme dus blijkbaar helemaal niet! Nog wonderlijker wordt het, wanneer Van der Zwaag het optreden van koning Willem I tegen De Cock bekritiseert met het argument dat deze gang

van zaken ongrondwettig was. De waarde van een moderne constitutie wordt hier plotse-ling volmondig erkend, terwijl er elders in het boek slechts in negatieve termen gesproken wordt over de achterliggende gedachtegang. De consistentie van het betoog, in de theologische en kerkhistorische delen van het boek onmiskenbaar aanwezig, staat hier onder druk.

De wens om kerkgeschiedenis te schrijven vanuit een klassiek calvinistische optiek is volstrekt legitiem, evenals de geestelijke affiniteit met een specifiek soort lezer. Gaat het echter om de overheid en de staat, om het noodzakelijke civiele verband dat men ook met anderen deelt, dan schiet een beroep op eigen normen tekort. Juist op dit actuele terrein valt te hopen dat onderzoekers als Van der Zwaag zich niet zullen terugtrekken in de kring van hun geestverwanten, maar het debat zullen blijven zoeken met de samenleving als geheel. Tenslotte nog een klein desideratum in verband met de opmaak van het boek: het verdient aanbeveling om bij uitgaven als deze meer aandacht te besteden aan de bronvermelding van de illustraties.

Gert van Klinken (universitair docent Kerkgeschiedenis aan de Protestantse Theologische Universiteit Kampen.)

André van der Braak (2006). *Goeroes en charisma. Het riskante pad van leraar en leerling*. Haarlem Altamira-Becht. ISBN: 978 90 6963 737 2, € 14,90, pp. 199.

André van de Braak, filosoof en psycholoog, heeft ervaringen met goeroes. Vooral negatieve is mijn indruk, nu ik verschillende publicaties van zijn hand heb gelezen. Zijn problematische relatie met een spirituele leider heeft hij uitgebreid beschreven in de publicatie *Enlightment Blues, my Years with an American Guru*, dat in 2003 verscheen. Iets van zijn ervaringen zal ik kort weergeven omdat die inzicht verschaffen in de motieven waarom het hier te bespreken boek werd geschreven.

Van der Braak vertelt in *Enlightment Blues* over zijn ontmoeting, eind jaren tachtig van de vorige eeuw, met Andrew Cohen, stichter van de religieuze beweging *EnlightenNext*, en hoe hij onder de indruk kwam van deze spirituele leider, die leert dat verlichting voor een ieder hier en nu te bereiken is. Hij wordt volgeling, ook in letterlijke zin; hij trekt met zijn goeroe mee, eerst naar Devon en Rome, dan Amherst (Mass) en voor langere tijd naar Californië, het mekka van de spirituele bewegingen. Daar, in Marin County, wordt het centrum van de beweging gesticht. Verlichting, hoewel voor ieder bereikbaar, stelt wel eisen aan de leden: zij moeten veranderen. Hun onzuiverheden, hun niet opgeruimd karma, moet worden weggepoetst. Niet iedereen is even bereid te veranderen. Mensen die hardnekkig zijn, worden gestraft (ze moeten bijvoorbeeld hun hoofd kaalscheren). André heeft tijdens zijn elfjarig verblijf in de beweging belangrijke taken vervuld, o.a. het redigeren van een boek – een selectie uit de toespraken van Cohen – en van een tijdschrift, desondanks valt (ook) hij een paar keer in ongenade. Duidelijk blijkt uit dit persoonlijke

relaas dat in de leefgemeenschap rond Cohen niemand zeker is van zijn plaats, de goeroe kan je steeds weer van je voetstuk laten vallen. Hij bepaalt of je voldoet aan de normen. In feite creëert hij een groep van ja-knikkers, die ook in hun persoonlijke relaties van hem afhankelijk zijn. André komt na overdenking en discussie met anderen tot de conclusie dat Cohen iemand is met narcistische trekken en, door zijn bewonderende volgelingen daartoe in staat gesteld, geneigd tot machtsmisbruik.

Uit het hier te bespreken boek blijkt dat hij niet bij die negatieve ervaringen wil blijven staan, maar een poging wil doen de relatie tussen leraar en leerling te doordenken. Hij wil op twee vragen een antwoord geven: bestaan er nog gezonde goeroes en hoe gaan we op een gezonde manier met goeroes om? Uiteraard gaat aan deze twee vragen een andere vooraf, namelijk: wat zijn goeroes? Goeroes zijn, volgens Van der Braak, personen met een bepaalde uitstraling: charisma. In de psychologie wordt dan vooral gewezen op de unieke eigenschappen van de goeroe (essentialistische visie). In de sociale wetenschappen wordt meer de nadruk gelegd op eigenschappen die hem door zijn volgelingen worden toegeschreven (constructivistische visie). Voor een aanzienlijk deel puttend uit de publicaties van Oakes (*Prophetic Charisma*) en Kramer & Alstad (*The Guru papers*), behandelt Van der Braak de relatie leerling-goeroe. Aan de hand van de begrippen eros en scepsis vat hij die relatie samen. Door eros (het verlangen naar het goede) laat de volgeling zich betoveren, wat het gevaar van blinde overgave met zich kan brengen. Hij is dan niet sceptisch genoeg. Maar ook scepsis heeft zijn valkuil, namelijk het ontwikkelen van een cynische houding die het verlangen naar een goeroe als een achterhaalde illusie ziet. Om beide begrippen nader inhoud te geven wordt aandacht geschonken aan het optreden van Socrates zoals beschreven in dialogen van Plato en aan Zarathoestra, zoals voorgesteld door Nietzsche. Socrates wordt gezien als een goeroe die, als opvoeder, de leerling leert de eigen weg te gaan, niet de weg van de leraar. Het gaat om de hoogste vorm van eros: het verwekken en baren van geestelijk inzicht bij de leerling, maar wel met voldoende scepsis. In *Also sprach Zarathustra* komen, zo meent Van der Braak, ook bij de opvoeder Zarathoestra, de beide houdingen voor. De weg van de leerling gaat namelijk volgens drie transformaties van de geest. Eerst is hij kameel: hij laadt de last op zich om de waarheid te zoeken en onderwerpt zich aan de goeroe. Dan maakt hij zich los. Hij wordt leeuw: hij toomt de overgave in door sceptische reflexie. Met het kind, de derde transformatie, wordt uitgebeeld dat de mens ook in de meest uitzichtloze scepsis het religieuze verlangen kan behouden.

Na het uitstapje naar de twee filosofen komt Van der Braak terug op zijn twee centrale vragen. Een gezonde goeroe, zo concludeert hij, weet de juiste balans tussen eros en scepsis te vinden. Hij is reisleader en reisgenoot; hij staat boven en naast de leerling. Hij beschouwt zichzelf niet als wijze, maar als iemand die, net als de leerling, naar wijsheid verlangt. Vanuit dat gedeelde verlangen (eros) ontmoet hij de leerling. Hij pretendeert niet goddelijk te zijn. De leerling hoeft zich niet uit te leveren. Op een gegeven moment zal de goeroe er voor zorgen dat de idealisering van zijn persoon door de leerling weer geleidelijk afneemt. Een ongezonde goeroe kent geen twijfel, moedigt die ook niet aan bij zijn leerlingen. Hij heeft de bewondering en verering teveel nodig vanwege zijn narcisme. Wil een leerling een gezonde goeroe kunnen herkennen, dan, zo meent Van der Braak, moet hij

een antwoord zien te vinden op de volgende vragen: beschouwt de goeroe zichzelf als goddelijk? Staat hij open voor gedachteswisseling op basis van gelijkwaardigheid? Hoe gaat hij om met tegenspraak? Hoe worden vertrekkende leerlingen behandeld? Wordt er naar hen met modder gegooid? Hoeveel dwang wordt er in de leefgemeenschap rondom de goeroe uitgeoefend? Hanteert de goeroe een absoluut waarheidsbegrip of laat hij ruimte voor verschillende interpretaties?

Goeroes en Charisma, in feite de theoretisch-reflexieve pendant van de publicatie van 2003, is helder geschreven, hoewel het wel veel herhalende passages bevat. Het gaat hier in de eerste plaats om een filosofisch geschrift, maar er wordt ook gebruik gemaakt van psychologische en – maar minder vaak – sociologische oriëntaties. Erg diep gaat dat jammer genoeg niet. Van der Braak vermeldt wat er in de door hem gebruikte literatuur staat, maar komt ondanks zijn elf jaar aan ervaringskennis nergens tot een debat met die literatuur.

De auteur geeft zeker inzicht in de relatie tussen goeroe en leerling en durft daar ook waarderende uitspraken over te doen en aanwijzingen te geven hoe men een gezonde dan wel een ongezonde goeroe kan herkennen. De vraag dringt zich dan op voor wie die wenken moeten gelden. Het lijkt alsof ze alleen voor de zoeker gelden, voor hem die zich nog niet aan een goeroe heeft onderworpen. Volgelingen, immers, hebben hun bestemming gevonden. Een filosoof (ethicus) – een socioloog zal dat waarschijnlijk minder gauw doen – kan vaststellen dat een bepaalde relatie niet gezond is, een volgeling zal dat met veel passie tegenspreken en zeggen, wat Van der Braak ook van harte meende toen hij bij de beweging van Cohen was aangesloten - zeker in de eerste jaren –, dat hij zich nog nooit zo geestelijk gezond heeft gevoeld. Voor hem zal de centrale vraag in dit boek grotendeels een open vraag blijven.

Lammert G. Jansma
Veenwouden

Herman De Dijn, *Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*, Kapellen: Uitgeverij Pelckmans, ISBN 9789028942141, Kampen: Uitgeverij Klement, ISBN 9789086870004, 2006, 160 p., € 16,95

Het boek bestaat uit zes hoofdstukken, waarvan vijf bewerkingen zijn van eerder gepubliceerde essays. De Dijn analyseert verschillende opvattingen in de huidige discussie betreffende religie haarscherp en laat zien dat ze vaak gebaseerd zijn op een onjuiste voorstelling van zaken. Religie is volgens De Dijn een typisch menselijk fenomeen. Het is een symbolische omgang met leven en dood en alles wat zich in het leven voordoet. Dat stelt De Dijn in verweer tegen reacties, die religie willen zien als het laatste restje van een onverlichte mensheid. Maar als religie fundamenteel menselijk is, zoals De Dijn van mening is, dan zal zij altijd een wezenlijke rol blijven spelen.

In het eerste opstel wordt naar religies gekeken als tradities. Tradities zijn in staat om zich aan te passen aan veranderende omstandigheden. Zo heeft het postmodernisme geleid tot een aantal reacties van religie, zoals het fundamentalisme (maar dat is eigenlijk een reactie van de moderniteit op het postmodernisme) en de religie als *lifestyle* (maar dat is eigenlijk een uiting van het marktdenken). De Dijn vraagt zich met recht af of deze aanpassingen van religie aan de postmoderniteit niet leiden tot uitholling en uiteindelijk misschien zelfs tot afschaffing ervan.

In het volgende opstel laat De Dijn zien hoe het christendom interacteert met moderniteit en postmoderniteit. De moderniteit heeft tot een terugtrekking van de christelijke religie geleid. Toch was er nog steeds die persoonlijke relatie van een gelovige met de transcendente God. Dit laatste aspect is al enigszins postmodern van karakter. In de postmoderne tijd lijkt de religie in een crisis te verkeren, maar in feite verkeert onze op technologische beheersing gerichte beschaving in een crisis. De individualistische gelovige die obsessieel op zoek gaat naar interessante ervaringen herkent zich niet meer in de bereidheid zich te laten grijpen door de sprekende God. Religie is overgave, maar wie spreekt die taal nog?

Dan analyseert De Dijn de stelling van sommige sciëntistische wetenschappers, dat geloof en wetenschap eeuwig onverzoenlijk zouden zijn. Van de religie zou wetenschappelijk gezien niets over blijven, religie is volstrekt achterhaald. Maar, vraagt De Dijn zich af, draait religie wel om een theorie over de werkelijkheid? Of draait religie eerder om menselijke praktijken? De Dijn meent het laatste. Een genuanceerdere vorm van Verlichtingsdenken, welke De Dijn aanhangt, erkent de redelijkheid van diepmentelijke praktijken uit de leefwereld, waaronder de religieuze. Mensen geven betekenis aan de dingen. Wetenschap en religie zijn dus niet onverzoenlijk, maar radicaal verschillend. Want wetenschap en religie verhouden zich niet tot elkaar als wetenschap tot niet-wetenschap, maar als wetenschap tot zingeving.

De Dijn analyseert vervolgens de moderne opvatting van minimale ethiek: dat een ander geen schade aangedaan mag worden. De grond daarvan zou zijn dat mensen pijn willen vermijden en genot willen bereiken. Echter, in de praktijk blijkt dat we pijn die vrouwen en kinderen wordt berokkend erger vinden dan pijn die aan volwassenen en mannen wordt aangedaan. Niet sentimentalisme is dus de juiste voorstelling van de menselijke natuur, maar menselijke waardigheid. Hieruit blijkt dat brede ethiek, het inzicht dat ethiek is ingebed in het leven, veel adequater is. Ook religie is ingebed in het gehele leven. Religie en ethiek zijn dus in dat opzicht aan elkaar verwant. Geen wonder dat bepaalde sociologische feiten deze nauwe band tussen religie en moreel handelen lijken te ondersteunen.

In het voorlaatste hoofdstuk laat De Dijn zien dat inbreng van godsdienst in de publieke ruimte en de politieke discussie compatibel is met de scheiding van kerk en staat, welke inhoudt dat de wet stoelt op democratische besluitvorming. Ook voor gelovigen is dus in het publieke debat een rol weggelegd als zij van mening zijn dat bepaalde waarden in het algemeen belang zijn. Van het terugdringen van religieuze uitingen in het publieke domein zou zelfs kunnen worden gezegd, dat de overheid zelf aan de scheiding tussen

kerk en staat voorbijgaat, want waarom zou religie niet en alle andere uitingsvormen wel aanwezig mogen zijn?

Tenslotte bespreekt De Dijn de verhouding van religie tot het humanisme. Er leek een tegenstelling te bestaan tussen humanisme en religie, mede ook door de invloed van Sartre, die humanisme als noodzakelijk atheïstisch opvat. Maar tegenwoordig komt die stellingname zelden meer voor. Het humanisme kan heel goed samengaan met religie, gezien de aandacht van enkele humanisten voor een ruimer vrijheidsbegrip (je bent vrij als je beantwoordt aan het appèl van waarden) en voor de transcendentie van waarden (de mens vindt zelf waarden uit of de mens zelf is van waarde of de waarde van de natuur overstijgt de mens).

Tot besluit. De Dijn geeft een haarscherpe analyse van enkele actuele standpunten en toont de onjuistheden daarvan aan. Religie is geen theorie maar een praktijk. Daarom is religie niet in conflict met wetenschap, en verwant aan ethiek. Bovendien is de inbreng van religie in het politieke en publieke domein goed te rijmen met de scheiding tussen kerk en staat. Een noodzakelijk en zorgvuldig boek voor iedereen die wil meedenken in het huidige debat. Maar wel eerst lezen en dan weer meedoen.

Drs. Ria den Dikken (filosoof en wijsgerig pedagoog, als docente filosofie werkzaam in het voortgezet onderwijs en bij diverse volksuniversiteiten, ontwikkelaar van cursusmateriaal voor afstandsonderwijs filosofie en tevens recensent)

Andries Hoogerwerf, *De toekomst van het christendom. Van instituut naar beweging*, Budel: Uitgeverij Damon. 180 blz. ISBN 978 90 5573 794 9. Prijs 17,90. Hans en Peter Leeftang, *Hoort het ritselen van de nieuwe dag. Geloven in de toekomst*. Achtste J.H. van Oosbreelezing, Delft: Uitgeverij Eburon. 92 blz. ISBN 978 90 5972 179 1. € 12,00

Van Andries Hoogerwerf, emeritus hoogleraar politicologie van de Universiteit van Twente, verschijnt bijna elk jaar wel een boek. We kennen meer van die 'krasse knarren', Gerard Dekker is er ook een. Is het toeval of zou het te maken kunnen hebben met Webers stelling over 'rastlose Berufsarbeit' tot meerdere glorie Gods bij de calvinisten? In zijn jongste boek beschrijft Hoogerwerf actuele processen in (de Nederlandse) kerken en godsdienst. Hij is niet alleen goed op de hoogte van de stand van zaken in de sociale wetenschappen, hij blijkt ook goed geïnformeerd te zijn over wat er in de christelijke kerken in Nederland in de afgelopen decennia heeft gespeeld en nog gaande is.

Na uitgebreide analyse van de situatie van christelijk Nederland luidt zijn diagnose dat er institutionalisering en ont-institutionalisering optreedt in de kerken. Momenteel is er zelfs sprake van verval – het is Hoogerwerf die dit begrip hanteert – van de christelijke structuren en de christelijke cultuur. Instituten komen en gaan, en in de kerken komt dat onder andere tot uitdrukking in verminderd kerklidmaatschap, verminderde kerkgang en het niet langer en/of in mindere mate onderschrijven van de traditionele orthodox chris-

telijke normen en waarden. In heldere lijnen zet Hoogerwerf dit proces voor de kerken – rooms-katholiek en protestants – uiteen; waarbij hij zijn betoog met actuele teksten van theologen, sociologen en historici en met even actuele cijfers ondersteund.

Vervolgens schetst hij in klare taal aan de hand van een aantal tegenspraakproblemen een uitweg. Die dilemma's zijn: instituut en beweging, traditie en vernieuwing, rationaliteit en mysterie, democratie en leiding, eenheid en verscheidenheid, orthodox en vrijzinnig, politiek en mystiek, en tenslotte, creativiteit en evenwicht. De remedie is ogenschijnlijk een heel simpele: niet kiezen tussen de uitersten maar streven 'naar een evenwicht tussen ogenschijnlijk botsende waarden'. Zijn analyses gaan dan ook niet uit van de tegenstelling of instituut of beweging, maar van instituut en beweging, traditie en vernieuwing, enz. Dat zal '(...) het christendom ook in de toekomst nodig hebben (...) voor zover het niet alleen een bron van persoonlijke troost wil zijn, maar ook een bron van inspiratie voor het streven naar een betere samenleving', aldus Hoogerwerf.

Kerken moeten meer beweging worden en minder instituut. Of dat zou werken is niet fragenswürdig, wel in hoeverre het valt te realiseren. Hoogerwerf kent als politicoloog de ins and outs van organisaties, en heeft natuurlijk weet van Michels 'ijzeren wet van de oligarchie': wie organisatie zegt, zegt ook oligarchie. Als boven modaal kerklid van de PKN heeft hij ook daar een bijna onbepaalde groei van het apparaat kunnen zien. En mogelijk nog belangrijker heeft hij daar kunnen waarnemen dat wat er op het landelijke niveau tot stand is gekomen geen afspiegeling vormde van wat er aan de basis leefde. Ook in de fusie van de drie kerkgenootschappen tot de PKN waren uitvoerende toporganen met doelverschuivingen en het welbegrepen eigenbelang zichtbaar naast strijd van concurrerende 'elites'. Om van politisering van het apparaat maar te zwijgen. Daarnaast heeft hij ook kunnen zien hoe bijvoorbeeld de lokale rooms-katholieke en protestantse 'basisbewegingen' of zijn opgehouden te bestaan dan wel plannen daartoe hebben. Zo eenvoudig is het dus.

Kennis van zaken en een scherpe analyse die ook nog eens gepaard gaat met een heldere en bondige manier van schrijven maken dat *De toekomst van het christendom* 'leest als een trein'. Het maakt dat het boek behalve voor geïnteresseerden in de kerken ook uitermate geschikt is om te gebruiken bij inleidende colleges godsdienst- en kerksociologie voor hbo en wo. Zelf zal ik dat zeker doen! En uiteraard bij de scholing in de kerkelijke gemeente of parochie. Wie Hoogerwerf heeft gelezen weet niet alleen wat er zich heeft voorgedaan maar weet ook welke problemen kerken het hoofd moeten bieden en de doornen en distels die ze op dit pad zullen tegenkomen.

Het Apostolisch Genootschap is voor velen een onbekende kerk. Het kent sinds een aantal jaren een traditie van de jaarlijkse lezingen, de Van Oosbreelezing, genoemd naar de apostel J.H. van Oosbree. In de voorgaande lezing van de hand van de godsdienstwetenschapper Bremmer¹ is uit de doeken gedaan dat die een belangrijke rol in het modernise-

¹ Jan N. Bremmer, *Van zendelingen, zuilen en zapreligie. Tweehonderd jaar godsdienst in Nederland en Het Apostolisch Genootschap*. (Zevende J.H. van Oosbreelezing). Delft: Uitgeverij Eburon. Besproken in: *Religie en samenleving* 1/3, 181-184.

ringsproces van deze kerk hebben gespeeld. In 2006 werd de lezing verzorgd door twee broers een stedenbouwkundige en een econometrist, die beiden gepokt en gemazeld zijn in Het Apostolisch Genootschap. Ze onderkennen twee aspecten of dimensies voor het maatschappelijke toekomstscenario die zij de omgang met verschillen en het handelingsperspectief noemen. De samenleving wordt almaar bonter, en het is beter om die ontwikkeling te accepteren en er op in te spelen dan om daar defensief op te reageren. Kijk en luister naar de verschillen en doe er je voordeel mee. Wanneer we ook nog over tien jaar in een leefbare wereld willen wonen, werken en bidden dan is het zaak daar nu al aan te beginnen. Dat kan alleen goed gaan wanneer we scherper zien en luisteren en vervolgens stappen nemen in de gewenste richting.

Hoogerwerfs centrale thema is eigenlijk ook het thema van de gebroeders Leeftang: hoe de Apostolische kerk (en de wereld) een zodanig gezicht te geven dat het een aantrekkelijke plek is om te verkeren. De Leeftangs zien de toekomst van hun kerk met vertrouwen tegemoet wanneer aan lange termijn planning wordt gedaan zonder dat vandaag wordt overgeslagen. Mensen moeten 'in de wereld' op weg gaan waarbij 'intense religieuze beleving' en de (kerkelijke) 'gemeenschap als leerplaats' dat pad kunnen verlichten. Toch lijkt me dat niet zo'n eenvoudige opgave. Immers Het Apostolisch Genootschap afficheert zich volgens de auteurs nadrukkelijk als een vrijzinnige kerk. En we weten ondertussen dat meer dan de orthodoxe kerkgenootschappen de vrijzinnige of liberale er niet in slagen om hun kinderen in de kerk te houden dan wel nieuwe leden te rekruteren. Waarneming leert ons dat ook het vasthouden van de oudere jeugd een groot probleem voor Het Apostolisch Genootschap vormt. Hun oplossing zal dan ook niet zonder meer werken, en zal veel kennis en inzet vragen. Dat betekent niet dat het niet moet worden geprobeerd. Als we de toekomst vandaag niet dromen, hoe zal dan 'het ritselen van een nieuwe dag' ooit kunnen worden gehoord?

Durk Hak (als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen en de Seniorenacademie, beide te Groningen)

Velde, Mees te, en Hans Werkman (red.). 2007. *Vrijgemaakte Vreemdelingen. Visies uit de vroege jaren van het gereformeerd-vrijgemaakte leven (1944-1960) op kerk, staat, maatschappij, cultuur, gezin*. Barneveld: Uitgeverij de Vuurbaak. 210 blz. ISBN 978-90-5560-351-0. € 17, 90.

Voor wie een vreemdeling in het Jeruzalem van de gereformeerden is: de GKV zijn in 1944 ontstaan door een conflict dat vanaf 1942 speelde in de Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN). Het conflict ging over de betekenis van doop en het daarmee verbonden genadeverbond: was de doop het hele leven lang geldig of gold die alleen zolang de dopen gelovig bleven? Op een bepaald moment kwam daar ook nog de aard van het gezag van de synode bij: Mag de 'meerdere vergadering', *i.c.* de synode, wel ingrijpen door

besluiten die door de ‘mindere vergadering’ zijn genomen te schorsen? Waar sommige gereformeerden diep in het verzet zaten, voerden weer anderen een geestelijke strijd ‘op leven en dood’. Medio 1944 werd Schilder ontslagen als hoogleraar en uit het predikantsambt ontzet. Lang niet iedereen kon zich in deze beslissing vinden, en met de *Acte van vrijmaking of wederkeer* was er sprake van een scheuring: 90.000 vertrokken uit de GKN. Ze bleven zich GKN noemen, maar buitenstaanders voegden er ‘onderhoudende Artikel 31’ of kortweg ‘art. 31’ aan toe; terwijl de oude GKN de toevoeging ‘synodaal’ kreeg. Allengs werd het toevoegsel *art 31* vervangen door *vrijgemaakt*.

De vrijgemaakten beschouwden zich als de gereformeerden *par excellence*, en ze tooiden zich dan ook met het predicaat gereformeerd zonder de toevoeging vrijgemaakt. Ze hingen de zogenoemde antithese aan: de ware kerk tegenover de valse. Zelf vonden ze zichzelf uiteraard de enig ware kerk. – In mijn schooltijd wisten vrijgemaakte medescholieren heel zeker dat mocht Jezus op aarde terug keren en Nederland aan doen, hij zich vanzelfsprekend bij hun kerk zou vervoegen. – Indachtig het Kuyperiaanse adagium ‘soevereiniteit in eigen kring’, werden in hoog tempo ‘eigen’ organisaties op alle terreinen des levens gevormd. Behalve de gebruikelijke parakerkelijke instituties als jeugdverenigingen, mannen- en vrouwenverenigingen, zangkoren, enz. werden ook eigen ‘gereformeerde’ scholen en ‘gereformeerde’ hulp- en zorginstellingen opgericht. De vrijgemaakten richtten zelfs een eigen politieke partij en een eigen krant op.

In *Vrijgemaakte Vreemdelingen* zijn de voordrachten van een symposium aan de (vrijgemaakte) Gereformeerde Theologische Universiteit in Kampen in 2005 opgenomen. En laat ik maar met de deur in huis vallen: zelden heb ik zo’n inzichtelijk en weinig verhullend portret over de founding years en de verder ontwikkeling van een kerkgenootschap gelezen; dat bovendien ook nog grotendeels door vrijgemaakten zelf is geschreven.

De volgorde waarin de opstellen worden gepresenteerd is me niet altijd duidelijk geworden, maar dat doet aan de inhoud niets af. De bundel bevat, zoals de ondertitel ook al aangeeft dertien opstellen over een breed ‘gereformeerd’ spectrum. Hij bevat bijdragen met vergelijkingen tussen de leidlieden Schilder en Jongeling, naast een lokaal conflict in Rotterdam (Kralingen), over (vrijgemaakte) kunst en cultuur, en uiteraard het vrijgemaakte geloof en de standpunten ten aanzien van de samenleving. De schrijver van een van de opstellen maakt aannemelijk dat voor de vrijgemaakten de ‘lange negentiende eeuw’ tot de jaren zestig van de vorige eeuw heeft geduurd. Ze maken alle duidelijk dat de vrijgemaakten allengs niet alleen een geïsoleerde positie in de Nederlandse samenleving gingen innemen, maar dat ze zeker in de beginjaren bijzonder fundamentalistisch en legalistisch begonnen te denken en te handelen. Zo keerden ze zich tegen de naoorlogse verzorgingstaat; niet de elementen ervan werden bekritiseerd, maar de basis of fundamenten. Theologisch begonnen ze er sterke eindtijdgedachten op na te houden. Wat weer gemakkelijk valt te begrijpen uit de positie die ze in hun eigen ogen innamen: ze leefden immers in benauwende tijden. Hiermee hield ook verband de versterking van de vrijgemaakte, eigen persoonlijkheid; die werd er een van hete hoofden en koude harten, anders gezegd van legalistisch kerkrechtelijk denken.

Dat het onderzoek nu wordt gepresenteerd kan het gemakkelijkst worden begrepen in

het kader van wat ik eerder² als 'het verval van het narcisme van de kleine verschillen heb aangeduid'. Tijdens het lezen van de bundel werd ik me dan ook eens te meer bewust van het mechanisme van het narcisme van die kleine verschillen. Hoewel hij niet de eerste was die de werking ervan waarnam, heeft het door Freud wel bredere ingang gevonden. Door kleine onderlinge verschillen te benadrukken proberen mensen die veel meer overeenkomst met elkaar hebben dan dat ze van elkaar verschillen een eigen identiteit te ontwikkelen. Het leidt tot conflicten die de groepscohesie doet versterken en uiteindelijk ook de eigen identiteit. De publicatie is niet alleen moedig maar voor allen die zich 'met god in Nederland' bezig houden een must om te lezen. Kennisname van de inhoud verschaft niet alleen informatie over hoe het eertijds was, maar het geeft bovenal ook inzicht in de 'crisis' die de GKV nu doormaken. Een belangrijke bundel dus.

Durk Hak (als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen en de Seniorenacademie, beide te Groningen)

Rodney Stark, edited by Reid L. Neilson. *The Rise of Mormonism*, New York etc.: Columbia University Press, 2005. xi + 173 pp. ISBN: 023113634X, US\$ 41.50 (hardcover, amazon.com).

Rodney Stark heeft meer dan een dozijn boeken gepubliceerd en is een belangrijk theoreticus van de rationale keuze-benadering in de godsdienstsociologie. Zijn voorspelling dat het mormonisme de eerste nieuwe wereldreligie zal zijn sinds de Islam, alsmede zijn futuristische projecties van mormoonse ledengroei, zijn opgepikt door de hoogste leiders van de kerk. De anthologie *The Rise of Mormonism* – uitstekend geredigeerd door Reid L. Neilson, die ook een verhelderende Introduction schreef – bevat zeven essays van Stark over de Latter-day Saints (LDS) en maakt duidelijk waarom deze kerk zijn favoriete casus is geworden.

Stark heeft zelf geen empirisch onderzoek verricht naar mormonen, maar is goed bekend met de relevante (Amerikaanse) sociologische literatuur. Hij verwijst echter nooit naar empirische antropologische dieptestudies van de LDS kerk in Latijns Amerika of zelfs in de VS. Belangrijke historische studies van Shipps en Bushman worden evenmin genoemd. Mede hierdoor heeft Stark een tamelijk onkritische kijk op de kerk, omdat hij het kerkdiscours (over doctrine, leiderschap, vrijwilligerswerk, e.d.) klakkeloos overneemt. Starks analyses van de mormoonse kerk zijn fascinerend, maar blijven vaak aan de oppervlakte.

Ondanks mijn kritiekpunten beveel ik dit boek van harte aan bij iedereen die geïnteresseerd is in originele sociaalwetenschappelijke analyses. *The Rise of Mormonism* is een

² Durk Hak, *De Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt, en het verval van het narcisme van de kleine verschillen*, op het Symposium Religie: vloeibaar en VAST, Tilburg 11 mei 2007.

feest om te lezen, vanwege de heldere stijl en de vele inspirerende ideeën. Starks journalistieke achtergrond is goed zichtbaar in scherpe soundbytes. Een voorbeeld: '[S]omeone who at least knows what it actually feels like to be religious wrote the following chapters. Most sociologists, including many sociologists of religion, don't even understand what that statement means' (p. xi).

Het eerste essay heet 'Extracting Social Scientific Models from Mormon History' en is een originele omkering van de gebruikelijke volgorde van een artikel. Stark laat zien hoe hij zijn theorieën over religie distilleerde uit de feitelijke mormoonse geschiedenis – en dus niet hoe sociaalwetenschappelijke concepten zoals Webers 'charisma' terug te vinden zijn in de mormoonse kerk. In zijn boek *The Rise of Christianity* geeft Stark een concreet voorbeeld: de vroegchristelijke kerk kon ook zonder wonderen uitgroeien van 1.000 leden in het jaar 40 tot 6 miljoen in 300 (pp. 22-23). Een groeicijfer van 40 procent per decennium was voldoende, wat vergelijkbaar is met de recente LDS groeicijfers. Stark toont overtuigend aan hoe belangrijk de mormoonse sociale netwerken zijn bij het bereiken van deze groei, wat zijn these bevestigt dat bekering de bestaande netwerken van de gelovige volgt. Sociale netwerken maken een religie plausibel (cf. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, 1967). Het oorspronkelijke artikel hierover van Stark & Bainbridge uit 1980, 'Networks of Faith,' is een ware klassieker in de godsdienstsociologie en opgenomen als het derde essay. Het verwijst uitvoerig naar een rekruteringsmodel in dertien stappen om nieuwe leden binnen te halen, dat aan mormonen werd gepresenteerd via een artikel in het kerktijdschrift *Ensign* (pp. 79-80).

'Modernization, Secularization, and Mormon Growth' is het vijfde essay en voor mij het zwakste. Het begint met een radicaal afbranden van de secularisatietheorie, dat al twee keer eerder is gepubliceerd onder dezelfde naam: 'Secularization, R.I.P.' Volgens Stark (pp. 95-100) ontstond secularisatie tijdens de Verlichting als enerzijds een proces binnen, en anderzijds het gevolg van, modernisering. Volgens Stark biedt secularisatie mogelijkheden voor nieuwe religies, zoals het mormonisme, omdat de oude religies wegwijnen onder de krachten van de moderniteit. Daarom verwacht hij dat mormonen vooral zullen groeien in gemoderniseerde gebieden, waar een aanzienlijk deel van de bevolking onkerkelijk is.

Stark gebruikt zeventien naties uit Latijns Amerika en dertien uit West-Europa als analyse-eenheid om zijn veronderstelde correlaties tussen modernisering, secularisatie en mormoonse ledengroei te testen. Geheel verwacht bevestigen de resultaten Starks hypothesen: modernisering en secularisatie stimuleren mormoonse groei. Zijn conclusie zal de hoogste kerkleiders zeker verbazen: 'We can see clearly that the Latter-day Saints are on the brink of becoming a significant religious body in Europe, if we keep in mind that they have only really been active there for about fifty years' (p. 112).

Ik zal mijn weerlegging bondig houden. Ten eerste is de mormoonse kerk zeer klein in West-Europa en vindt er nauwelijks groei plaats: zie de ledenstatistieken in elke Church Almanac. Ten tweede zijn zelfs in Latijns Amerika enorme verschillen in groei zichtbaar. Landen met relatief veel mormonen zijn zelden de modernste (meest geurbaniseerde of gesecculariseerde) – zoals Midden-Amerika, de Andes-landen en de Dominicaanse Repu-

blik afdoende aantonen. Ten derde heb ik ernstige twijfels bij de betrouwbaarheid van Starks statistische bronnen. Per capita inkomen, omvang van de beroepsbevolking en urbanisatiepercentages zijn controversieel in bijna alle Latijns-Amerikaanse landen (vaak staan er twee puntjes in de tabellen van de Wereldbank). Tenslotte levert het gebruik van landen als eenheid van analyse gewoonlijk onduidelijke of tegenstrijdige informatie op die niet gebruikt kan worden voor de verfijnde correlaties die Stark eruit afleidt.

'The Basis of Mormon Success' is mijn favoriete essay. Het is een uiterst genuanceerde analyse van de vele aantrekkingsfactoren van de mormoonse kerk: het behoud van eerder opgebouwd cultureel en religieus kapitaal, een originele (non-empirische) doctrine, legitieme charismatische autoriteit, kerkelijk vrijwilligerswerk (zendelingen en kerkleiders), ethiek, hoge vruchtbaarheid, ecologische factoren (aantrekkelijk voor de onkerkelijken), sociale netwerken, effectieve socialisatie en een optimaal niveau van striktheid ten opzichte van de samenleving. In 2007 hebben ze dertien miljoen leden wereldwijd.

'The Rise of a New World Faith', tenslotte, toont dat de 5,5 miljoen mormonen al in 2003 de vijfde kerk in de VS vormden: kleiner dan katholieken, Southern Baptists en United Methodists, maar groter dan de Presbyterianen, Episcopalians en zelfs Lutheranen (140). Uitgaande van de tussen 1960 en 1990 behaalde groei van 50 procent per decennium zouden er in 2080 wereldwijd 267 miljoen mormonen zijn. Afgezien van een kernoorlog of een meteorietinslag (144) kan Stark geen factoren verzinnen die de mormoonse groei zouden vertragen.

Ik wil wel een poging wagen. De groeicijfers zijn al sterk gedaald in alle Latijns-Amerikaanse landen waar de mormonen voorheen succesvol waren: heel Midden-Amerika (minus Nicaragua), Chili en Ecuador. In de overige landen zijn de jaarlijkse groeicijfers een bescheiden drie tot zes procent (Gooren 2007). Bovendien negeert Stark dat de mormoonse kerkverlating hoog is: bijna overal ter wereld is slechts tussen de 25 en 55 procent van alle geregistreerde mormonen daadwerkelijk actief in de kerk. Er is weinig reden om te veronderstellen dat het over 75 jaar anders zou zijn.

Genoemde literatuur

Berger, Peter L. 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday.

Gooren, Henri. 2007, Latter-day Saints Under Siege: The Unique Experience of Nicaraguan Mormons, in: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 40 (3): ter perse (juli 2007).

Stark, Rodney. 1996, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press.

Henri Gooren

(Department of Sociology/Anthropology, Oakland University, Rochester, Michigan, Verenigde Staten)

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar f2hlgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.