

'Je hoeft er niet in te geloven: het werkt!'

Over de instrumentalisering van
New Age-spiritualiteit

1. Inleiding en hypothese

Tot de jaren zestig werd het proces van secularisering min of meer beschouwd als een sociologisch feit. Vanuit een traditionele definitie van religie werden de afbraak van het christendom, ontkerkelijking en een toenemende rationalisering gezien als indicatoren voor de afbrokkeling van religie in het algemeen. In het huidige debat over de seculariserings-these wordt deze opvatting steeds vaker in twijfel getrokken. Zo veronderstellen godsdienstsociologen als Luckmann (1967), Stark & Bainbridge (1985) en Yinger (1970) dat het geloof in god, goden en bovennatuurlijke voorstellingen een universele en constante basisbehoefte is van de mens. Zij kijken niet zozeer naar wat religie is maar wijzen op de functie:¹

Only the gods can assure us that suffering in this life will be compensated in the next. Indeed, only the gods can offer a next life - an escape from individual extinction. Only the gods can formulate a coherent plan for life, that is, make meaningful in a fully human way the existence of the natural world of our senses. It can be easily demonstrated that, as long as humans persist in such desires, systems of thought that posit the supernatural will always have a competitive edge over purely naturalistic meaning systems (Stark & Bainbridge 1985, 431).

In het sociologische debat over secularisering verdedigen deze auteurs het standpunt dat er niet zozeer sprake is van secularisering alswel van religieuze verandering (vgl. Hijmans 1995, 3-14). In hun visie is religie een constante en zijn het slechts de sociale verschijningsvormen die per tijd en plaats verschillen. Voor Stark en Bainbridge is dit de voornaamste reden om secularisering te beschouwen als een 'self-limiting proces' (1985, 429). De afbraak van het christendom resulteert in hun theorie automatisch in de opkomst van nieuwe religieuze sektes en 'cults'. Recente onderzoeksgegevens lijken dit standpunt op het eerste gezicht te bevestigen. Volgens het SCP-rapport 'Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland'

(1997) zet de ontkerkelijking zich in Nederland gestaag voort,² maar bestaat er tegelijkertijd steeds meer belangstelling voor alternatieve religieuze denkbeelden, praktijken en activiteiten die vaak worden geschaard onder de noemer New Age. De auteurs van het rapport concluderen dat maar liefst 42% van de bevolking enige affiniteit vertoont met dergelijke thema's, terwijl 16% getypeerd kan worden als een 'levensbeschouwelijke zoeker' (Becker e.a. 1997, 148). Een toenemende groei en maatschappelijke acceptatie van New Age-opvattingen en verwante activiteiten werd eveneens geconstateerd door Moerland en Van Otterloo (1996). Zij laten in een historisch-sociologische analyse zien dat de culturele positie van New Age sinds de jaren zestig is verschoven van tegencultuur, via paracultuur naar de kerncultuur. New Age is volgens hen in de huidige tijd niet langer te beschouwen als een marginaal verschijnsel maar vindt een breed draagvlak in de Nederlandse samenleving.

Kunnen we op basis van deze gegevens nu vaststellen dat religie voortleeft in nieuwe religieuze bewegingen en stromingen als New Age? In dit artikel wil ik dit standpunt problematiseren. Hoewel cijfers over ontkerkelijking enerzijds en de groei van nieuwe religiositeit anderzijds, de theorieën van Luckmann (1967), Stark & Bainbridge (1985) en Yinger (1970) lijken te bevestigen, geeft deze kwantitatieve benadering een vertekend beeld. Er wordt voorbij gegaan aan het paradoxale gegeven dat New Age-religiositeit in toenemende mate een extreem seculier en wereldbevestigend karakter heeft. Uit het werk van de godsdiensthistoricus Wouter Hanegraaff (1996) valt op te maken dat de secularisering van het New Age-gedachtengoed zelfs al drie eeuwen teruggaat. In zijn proefschrift *New Age Religion and Western Culture* toont hij aan dat de huidige New Age-opvattingen geworteld zijn in de esoterische traditie uit de Renaissance.³ Gedurende de achttiende en negentiende eeuw is deze religieuze visie echter beïnvloed door het seculiere Verlichtingsdenken (in het bijzonder door causaliteit, historisch-vergelijkende studies naar religie, evolutionisme en de psychologische wetenschap) waardoor we volgens Hanegraaff kunnen spreken over New Age als 'geseculariseerde esoterie' (Hanegraaff 1996, 520).

In dit artikel wil ik proberen aan te tonen dat de secularisering van New Age zich sinds de jaren zestig radicaal heeft voortgezet. Hanegraaff richt zich in zijn studie op de ideeëngeschiedenis, de opvattingen oftewel de 'substantie' van New Age (Hanegraaff 1996, 522). Mijn benadering is historisch-sociologisch: ik wil hier laten zien dat de door Hanegraaff (en andere auteurs) beschreven religieuze New Age-opvattingen in de sociaal-culturele praktijk steeds meer op de achtergrond zijn komen te staan. In tegenstelling tot de jaren zestig en zeventig zijn huidige participanten vaak pragmatisch ingesteld: karakteristieke ideeën als de verwachting van een

Nieuwe Tijd, spirituele evolutie, reïncarnatie en holisme worden veelal gerelativeerd. Niet geloof, maar rationele criteria als therapeutisch nut, effectiviteit en toepasbaarheid worden door de consumenten en aanbieders van New Age-activiteiten steeds vaker centraal gesteld. Het volgende citaat van Heelas illustreert dit:

Rather than having to convert, in the sense of coming to 'believe' in a set of claims, what matters is seeking within by engaging in effective practices; by going what is 'sensed' as working (Heelas 1996, 173).

Kort geformuleerd wil ik proberen om de volgende stelling aannemelijk te maken: New Age-spiritualiteit is in de jaren negentig niet langer een religieus doel op zichzelf.⁴ Het is in toenemende mate een pragmatisch gekozen middel om psychisch en lichamelijk welzijn te optimaliseren en welvaart te vergroten. Deze tendens duid ik aan als de instrumentalisering van New Age-spiritualiteit, maar kan in algemenere bewoordingen omschreven worden als een proces van secularisering. In mijn analyse gebruik ik verschillende bronnen: wetenschappelijke literatuur, bekende New Age-lectuur, programmaboekjes van New Age-centra en kwalitatieve interviews met New Age-participanten. Voordat ik inga op mijn hypothese, wil ik eerst trachten antwoord te geven op de vraag: wat is New Age?

2. New Age: een omschrijving

In de literatuur over New Age wordt altijd weer benadrukt dat we hier te maken hebben met een uiterst diffuus en moeilijk definieerbaar fenomeen. Tot op zekere hoogte is dit het geval: lidmaatschappen, aanwijsbare leiders en vastomlijnde dogma's ontbreken, waardoor New Age het karakter krijgt van een in institutioneel opzicht onzichtbaar verschijnsel. De bekende godsdienstsociologische typologie kerk, sekte en 'cult', is derhalve niet van toepassing op New Age en zelfs de veel gebruikte aanduiding 'New Age-beweging' suggereert meer samenhang dan er is.⁵ Sociologische begrippen die beter aansluiten bij de wijze waarop New Age zich manifesteert, veronderstellen het idee van een levensbeschouwelijke markt van vraag en aanbod. Zo schreef Thomas Luckmann al in 1967 over de opkomst van een pluriforme 'zingevingsmarkt' waarop verscheidene aanbieders de consumenten trachten te verleiden met diverse religieuze opvattingen en praktijken. De consumenten kiezen in deze situatie op basis van subjectieve behoeften, smaak en belangstelling, welke religieuze varianten zij gebruiken om een privésysteem van 'ultieme betekenissen' in elkaar te knutselen.

Luckmann noemt dit type dan ook de 'bricoleur'. Recent ontwikkelde begrippen die aansluiten bij Luckmanns idee van een commerciële zingevingsmarkt zijn onder andere 'spirituele markt' (Van Otterloo 1997), 'paracultureel aanbod' (Schnabel 1982) en 'cliënt and audience cults' (Stark & Bainbridge 1985). Deze begrippen sluiten echter ook aan bij algemenere maatschappelijke ontwikkelingen zoals beschreven door Zygmunt Bauman (1992, 1993, 1995 en 1997). In zijn werk wijst hij in het bijzonder op de consequenties van 'postmodernisering' voor het individu. Identiteit, zo stelt hij, was in de moderne tijd grotendeels bepaald door en 'ingebod' in een coherente sociale structuur en zo een relatief vaststaand gegeven. Met het uiteenvallen van de moderne orde in verscheidene culturele opties, wordt de status van de identiteit 'onbepaald', in psychologisch opzicht onzeker en derhalve problematisch van aard. Bauman spreekt in dit verband van de 'never ending battle of self-formation' (Bauman 1995, 113). Van belang is hier het volgende: met het postmoderne identiteitsprobleem ontstaat er in zijn opvatting gelijktijdig een markt waarop verscheidene 'levensexperits' hun ambivalentie- en onzekerheidsbestrijdende diensten aanbieden:

The privatization of ambivalence incites and sustains the unstoppable growth of public expertise and a dense network of public specialists in resolution of private problems (Bauman 1993, 207).

De markt die Bauman hier beschrijft, valt mijns inziens grotendeels samen met de recent ontwikkelde godsdienstsociologische begrippen van Luckmann, Van Otterloo, Schnabel en Stark en Bainbridge. De aanbieders vervullen minimaal een richting- en zingevende functie terwijl identiteit centraal staat.⁶

New Age is tenminste sinds de jaren tachtig het prototype van commerciële markt-religiositeit (vgl. Moerland & Van Otterloo 1996). De participanten kopen onder andere spirituele boeken als *De Celestijnse belofte*, tijdschriften als *Bres*, *De Koorddanser* of *Prana*, video's, geneeskrachtige producten en luisteren naar New Age-cd's. In het bijzonder wijst ook de populariteit en groei van het aantal New Age-centra in Nederland op een tendens van commercialisering. Deze centra zijn de locaties bij uitstek waar aanbieders en consumenten van spirituele cursussen, therapieën en lezingen, elkaar ontmoeten. In 1990 waren er ongeveer 200 New Age-centra in Nederland (Schepens 1994, 65) terwijl het bekende New Age blad *De Koorddanser* er in 1995 reeds meer dan 300 telde (Van Otterloo 1996 a, 68). De typische bezoeker van New Age-centra komt sterk overeen met Luckmanns 'bricoleur': men is anti-dogmatisch en zoekt naar indivi-

duel heil met behulp van diverse levensbeschouwelijke tradities en activiteiten. New Age-spiritualiteit penetreert echter niet alle levensterreinen en is geen 'fulltime' oriëntatie voor de participanten. Paul Heelas zegt hierover:

(...) the 'serious part-timer', serves, I suspect, a central role in supporting what is going on. These are people, typically with conventional careers, who turn to workshops and courses on a part-time basis... That is to say, the New Age only enters aspects of their lives. Self-spirituality takes its place alongside other ways of living. Some students provide a good illustration: pagans, distrustful of the ego, yet studying to improve their intellects (Heelas 1996, 118).

Mede door het voortdurende 'knip- en plakwerk' op individueel niveau lijkt er sprake te zijn van oneindig veel ideeën en technieken. Bij nader inzien valt dit wel mee: tegen de achtergrond van persoonlijke variaties zijn verschillende levensbeschouwelijke tradities duidelijk herkenbaar. New Age is voor een belangrijk deel geworteld in de Westerse esoterische traditie (Hanegraaff 1996 en Wichmann 1990). Er zijn echter ook veel Oosterse invloeden te vinden en ook de humanistische en transpersoonlijke psychologie spelen een grote rol sinds de jaren zestig en zeventig (vgl. Heelas 1996 en York 1995). Ongeacht de nuanceverschillen, zijn de levensbeschouwelijke en religieuze opvattingen te reduceren tot tenminste vier samenhangende grondideeën:⁷ de verwachtingen van een nieuwe tijd,⁸ een geloof in een hoger, goddelijk of sacraal Zelf, de mogelijkheid tot spirituele evolutie en de holistische filosofie (vgl. o.a. Hanegraaff 1996, Heelas 1996, Van Hove 1995, Laeyendecker 1994 en Kranenborg 1989).

Tabel 1 De 10 meest aangeboden activiteiten in 24 New Age-centra in de Randstad (1995)

1. Yoga	56 x
2. Sjamanisme	22 x
3. Shiatsu	17 x
4. (neo) Reichiaanse therapie	16 x
5. Reiki / Tarot / (neo) hypnotherapie	15 x
6. Gestalttherapie	14 x
7. Psychosynthese	11 x
8. Zen-Meditatie	10 x
9. Astrologie	9 x
10. T'ai Chi	8 x

Naast de inhoudelijke componenten bestaat New Age zeker ook bij de gratie van praktijken. Verscheidene, grotendeels op boven beschreven levensbeschouwelijke opvattingen gebaseerde rituelen en technieken worden door New Age-participanten aangewend om bewuster, spiritueler en meer ontspannen door het leven te gaan. Om inzicht te bieden in de praktijken die er in verschillende New Age-centra worden beoefend, heb ik een 'top tien' samengesteld van de meest voorkomende cursussen, workshops en therapieën. Ik baseer mij hier op een analyse van vijftig programma's uit 1995 afkomstig van vierentwintig New Age-centra uit de randstad. Het totale aantal activiteiten betrof achthonderdvierenveertig.⁹

Het godsdienstsociologische onderscheid tussen opvattingen en praktijken is bruikbaar om New Age af te bakenen. Het zegt echter nog niets over de sociaal-culturele praktijk. In het licht van mijn hypothese is het met name relevant hoe de besproken New Age-opvattingen zich tot de praktijken verhouden. Is er sprake van aanwijsbare prioriteiten? In het volgende deel van dit artikel probeer ik aan te tonen dat de religieuze visie van New Age-auteurs op de wereld de afgelopen decennia grotendeels plaats moesten maken voor de op welzijn en welvaart gerichte praktijken, cursussen en therapieën.

3. New Age en de welzijnsoriëntatie

The temporary climate is therapeutic, not religious. People today hunger not for personal salvation, let alone for the restoration of an earlier golden age, but for the feeling, the momentary illusion, of personal well-being, health, and psychic security (Lasch 1991, 7).

De opkomst van de welzijnsoriëntatie binnen New Age houdt naar mijn idee direct verband met een historisch proces dat omschreven kan worden als de 'psychologisering van New Age-spiritualiteit'. Hanegraaff (1996) behandelt in dit verband diverse psychologische opvattingen en ideeën die de esoterie tegen het eind van de vorige eeuw hebben beïnvloed. In zijn visie is er niet alleen sprake van de 'psychologisering van de esoterie' maar ook van 'sacralisering van de psychologie' (Hanegraaff 1996, 482-514).¹⁰ Er ontstaat zo een breed grensgebied. Moerland en Van Otterloo beschrijven tussen de jaren zestig en nu een voortzetting van dit proces: zij constateren binnen New Age een toenemende nadruk op 'psychologische kennis en psychologische benaderingen en technieken' (Moerland & Van Otterloo 1996, 683).¹¹ Voor mijn stelling is het volgende van belang: gedurende dit proces van psychologisering is de nadruk steeds minder

komen te liggen op de levensbeschouwelijke en religieuze inhoud van New Age-activiteiten en steeds meer op de therapeutische werkzaamheid. Dit resulteerde in een welzijnsoriëntatie:

Opvallend in het paraculturele aanbod is dat het vooral gaat om het individuele belang, het persoonlijk welzijn, de eigen gezondheid, het particuliere geluk, de directe bevrediging (Schnabel 1982, 296).

In deze paragraaf wil ik duidelijk maken hoe wijdverspreid de welzijnsoriëntatie is in New Age-kringen: ik illustreer dit aan de hand van doelstellingen van New Age-centra, de populairste New Age-cursussen en een korte casestudie naar reïncarnatietherapie.

New Age-centra

In de jaren zestig en zeventig leefden en werkten mensen die zich bezig hielden met wat hier wordt aangeduid als het New Age-gedachtengoed, veelvuldig in communes en utopische leefgemeenschappen (vgl. Moerland & Van Otterloo 1996). Zoals gezegd: sinds de jaren tachtig ontmoeten de vragers naar en de aanbieders van New Age-ideeën, cursussen en lezingen elkaar in de meeste gevallen in New Age-centra. Deze variëren sterk in omvang en organisatiestructuur. Een enkel centrum is nog wel georganiseerd op basis van een leefgemeenschap. Een voorbeeld hiervan is Kirtan in Utrecht, alwaar men zich laat inspireren door de visie van 'Osho' oftewel Baghwan Shri Rajneesh. Centra als bijvoorbeeld Het Centrum voor Spirituele Wegen in Utrecht of De Roos in Amsterdam zijn ideële stichtingen. Dit type vormt momenteel de grootste groep. Ondanks het feit dat deze centra grotendeels functioneren op basis van vrijwilligers, streeft men hier steeds vaker naar een professionele en commerciële aanpak. Voor spirituele diensten en activiteiten worden vaak hoge prijzen gevraagd. Het centrum Oibibio in Amsterdam is tot nu toe echter nog het enige volledig commerciële New Age-centrum in Nederland.

Een inventarisering van de in de programmaboekjes vermelde doelstellingen van eenentwintig New Age-centra in de randstad, bevestigt grotendeels de hedendaagse oriëntatie op welzijn in het circuit.¹² Tenminste veertien van de onderzochte centra formuleren een streven waarin het oplossen van psychische problemen, persoonlijke groei of zelfontplooiing centraal staan. Ik zal dit typerende spectrum illustreren aan de hand van enkele citaten. Het Atma Instituut in Amersfoort brengt bijvoorbeeld een

therapeutische doelstelling naar voren. Dit centrum is gespecialiseerd in reïncarnatie- en hypnotherapie en tracht in de activiteiten:

(...) de cliënt te helpen bij het opruimen van blokkades, het aanleren van effectievere levensvaardigheden en het ontwikkelen van een positievere manier van denken zodat de cliënt beter in staat is zich in het dagelijkse leven tussen zijn medemensen te bewegen (Uit: folder Atma Instituut, 1995).

In psychologisch georiënteerde New Age-centra als bijvoorbeeld het Atma Instituut, de Body & Soul Akademie en de Werkplaats voor Sociale en Persoonlijke Ontwikkeling in Amsterdam, zijn de uitgangspunten vaak fundamenteel anders dan in de centra waar ontplooiing en spirituele groei centraal staan. Men gebruikt hier vaker psychologische technieken als hypnose, Neuro Linguïstisch Programmeren of 'voice dialogue' en spreekt over 'geblokkeerde emoties', het 'verwerken van trauma's' en 'catharsis'. Van fundamenteel belang is ook de erkenning van een onderbewustzijn waar problemen zich opstapelen:

Een onvervuld seksueel leven, het mislukken van intimiteit met een partner, het vastlopen in werk, al deze problemen komen voort uit onbewuste blokkades. Je kunt je problemen aanpakken met cursussen, therapieën of spirituele groiegroepen, maar als je niet fundamenteel werkt met je onderbewustzijn, blijf je bezig met symptoombestrijding (Uit: Neo-hypnotherapie: een vierjarige beroepsopleiding).

Een citaat uit een folder van New Age-centrum Kirtan in Utrecht laat zien dat er echter na een therapeutisch proces de mogelijkheid bestaat om via spirituele cursussen verder te groeien:

Je ervaart een steeds grotere rijkdom in jezelf die je nieuwsgierig maakt. Het gaat nu minder om het oplossen van 'problemen', of het ontladen van pijn en verdriet, maar om de weg van je hart te volgen. Je weet vaak intuïtief wat jouw waarheid is of wat je lichaam nodig heeft. Deze waarheid leren vertrouwen en er steeds meer contact mee maken geeft je de steun om te leven in plaats van te overleven (Uit: folder Kirtan, 1995).

In veel centra zegt men mogelijkheden te bieden om zowel 'problemen op te lossen' alsook om de potenties uit te breiden. Dit is onder andere het geval in Bos en Lommer in Amsterdam, een centrum dat evenals De Opkikker in Utrecht en De Graanschuur in Amersfoort gespecialiseerd is in natuurlijke geneeswijzen en uitgaat van 'het zelfgeezend vermogen van de mens'. Naast cursussen homeopathie, Bach- en bloesemremedie of traditionele Chinese geneeskunst, kan men er ook in therapie:

Voor wie? Voor mensen die zijn vastgelopen en behoefte hebben aan een helpende hand. Als je last hebt van problemen in relatie tot anderen, lichamelijke problemen, depressiviteit, angst- of spanningsklachten, concentratieklachten. Of misschien loopt het allemaal wel maar wil je meer (Uit: folder Bos en Lommer, 1995).

Centra als De Ruimte in Den Haag, De Roos in Amsterdam en het Centrum voor Spirituele wegen in Utrecht zijn minder therapeutisch georiënteerd en meer gericht op spirituele zelfontplooiing:

In De Roos kun je voorbij dat wat je al weet of kent. Je kunt je blik verruimen. Je kunt terug naar je oorspronkelijkheid en vooruit naar je potentieel. Je kunt verlangens en kwaliteiten wekken die in je sluimeren (Uit: folder De Roos, 1995).

Naast veertien centra die zich kenmerken door een welzijnsoriëntatie, zijn er ook twee centra te vinden die de prioriteiten leggen bij 'liefde' en een 'helpende hand' voor de medemens, namelijk De Golfzang (een centrum gespecialiseerd in shiatsu) en Ajna in Hilversum. In dit laatste centrum poneert men de typische New Age-stelling dat 'je eerst vrede moet vinden in jezelf om vervolgens liefde aan anderen te kunnen geven'. Ook solidariteit begin hier dus bij individueel welzijn. Tenslotte kenmerken de overige vijf centra zich door strevingen die meer ideologisch en levensbeschouwelijk van aard zijn. In de meeste gevallen noemt men hier het holistisch ideaal:

Het doel is eenwording: naar beste kunnen in verbinding komen met de wereld, met allen en alles (uit: folder Het Lichtpunt, 1994).

Een ander voorbeeld is De Tiltenberg in Vogelenzang. Hier werkt men vanuit verschillende tradities (bijvoorbeeld christelijke en feministische) en gaat men ervan uit dat:

(...) mensen, maar ook de natuur en de dingen, ten diepste met elkaar verbonden zijn en dat het oog krijgen voor deze verbondenheid, zowel in het klein als in het groot, heilzaam kan werken... De verbondenheid met de natuur wordt in ere gehouden onder andere door een zoveel mogelijk ecologisch verantwoorde leefwijze (Uit: folder De Tiltenberg, 1995).

Samenvattend leggen tenminste veertien New Age-centra de prioriteit bij de optimalisering van individueel welzijn, twee centra zijn gericht op 'liefde voor de medemens' (dit streven verloopt echter bij nader inzien eveneens via het 'werken aan jezelf') terwijl slechts een groep van vijf centra zich profileert op een levensbeschouwelijke visie (in het bijzonder

het holisme). Dit neemt uiteraard niet weg dat de welzijnsgeoriënteerde centra werken vanuit levensbeschouwelijke uitgangspunten terwijl de ideologisch getinte centra eveneens cursussen aanbieden waarin individueel welzijn centraal staat. Wel betreft het hier een duidelijke indicator dat de welzijnsoriëntatie binnen New Age prioriteit krijgt boven (religieuze) levensbeschouwing.

Het door mij aangetroffen spectrum aan welzijnsgeoriënteerde doelstellingen van New Age-centra correspondeert grotendeels met het onderzoek van de godsdienstpsycholoog Cor Baerveldt (1996) naar de motivaties van ongeveer 500 New Age-cursisten.¹³ Hij concludeert in het artikel 'New Age-religiositeit als individueel constructieproces' dat er naast de groep New Age-participanten die zelfontplooiing, persoonlijke groei en het uitbreiden van potenties centraal stellen, eveneens een groep te vinden is die boven alles gemotiveerd wordt door 'psychische, sociale of psychosomatische problemen'. New Age is volgens Baerveldt eerder te beschouwen als een vorm van individuele therapie dan als een vorm van religiositeit (Baerveldt 1996, 28).

Gezien de overeenkomst tussen doelstellingen van New Age-centra en de motivaties en strevingen van de bezoekers, lijken aanbod en vraag goed op elkaar afgestemd te zijn. De prioriteit wordt aan beide kanten gelegd bij het therapeutisch nut en de optimalisering van welzijn.

New Age-cursussen

De welzijnsoriëntatie weerspiegelt zich ook in het cursusaanbod. Aan de hand van tabel 1, de 'top 10' van aangeboden praktijken in 24 New Age-centra wil ik hier aannemelijk maken dat New Age-consumenten veelal kiezen voor cursussen waar 'geloof' in metafysische opvattingen en levensbeschouwing een minimale rol spelen. Welzijn, een therapeutisch effect en praktische toepasbaarheid lijken overwegend de doorslaggevende selectiecriteria voor de consumenten van New Age-activiteiten. De auteurs van het SCP-rapport bevestigen dit:

De cursus en de therapie, beide gericht op de verwerving van praktische vaardigheden en de verbetering van het welzijn, zijn gewild. De belangstelling kent dus een utilitair element. Men zoekt de best passende oplossing voor een probleem en gaat aan de slag met hetgeen men gevonden heeft (Becker e. a. 1997, 101).

Yoga, verreweg de meest aangeboden cursus in New Age-centra, is een duidelijk voorbeeld. Hoewel men in enkele gevallen werkt met chackra's,

aura's en een uitgewerkte levensbeschouwing, is yoga in de praktijk vaker simpelweg een techniek 'om te ontspannen'. In het SCP-rapport spreekt men in dit verband over yoga als een 'veredelde vorm van gymnastiek' (Becker e.a. 1997, 98). In shiatsu, de derde genoemde cursus in tabel 1, tracht men voornamelijk de energie weer vrijelijk door het lichaam te laten stromen teneinde psychische en lichamelijke klachten te reduceren. Hoewel men in de shiatsu-filosofie uitgaat van buitenempirische meridianen en energiestromen hoeft de consument hier niet in te geloven. Het gaat boven alles om het therapeutisch nut:

Shiatsu is een heel down-to-earth vorm van massage, heel direct en zeer effectief, en past daarom goed in deze tijd (Uit: folder Oibibio, 1994).

Wat voor shiatsu opgaat, geldt ook voor reiki (een populaire vorm van handoplegging waarmee ki, de universele levensenergie wordt doorgegeven en de cliënt geneest), t'ai chi (een oude Chinese krijgstechniek waarmee lichaam en geest in evenwicht komen) en zen-meditatie. In de cursussen wordt steeds opnieuw benadrukt dat zen-meditatie 'een op de praktijk gerichte methode' is:

Zen is geen godsdienst, geen leer, geen filosofie. Je hoeft niets van het Boeddhisme af te weten om Zen te kunnen beoefenen. Zen is een heel eenvoudige manier van doen die je beoefent op een kussen, bankje of stoel. Na verloop van tijd werkt de oefening door in elke dagelijkse handeling (Uit: folder Centrum voor Spirituele Wegen, 1995).

Op de vierde, vijfde, zesde en zevende plaats in tabel 1 staan respectievelijk (neo)Reichiaanse therapie, (neo)hypnotherapie, gestalttherapie en psychosynthese. Deze spirituele therapieën komen grotendeels voort uit de humanistische psychologie en zijn derhalve expliciet gericht op het oplossen van psychische problemen en persoonlijke groei. In bio-energetica (een variant op Reichiaans lichaamswerk) werkt men bijvoorbeeld op basis van de volgende therapeutische uitgangspunten:

Iedere samengetrokken spier houdt een bepaalde beweging of houding tegen. Door deze bewegingen of houdingen toch te stimuleren, roep je de oude spanning indringend op. Eerst voel je de lichamelijke pijn van de spierblokkade, daarna de oude psychische pijn. Vaak komt daarmee ook de pijnlijke herinnering boven, die er destijds voor zorgde dat je je afsloot. Emoties die je toen niet werden toegestaan, kun je nu uiten en integreren (Uit: folder Stichting Body Mind).

Naast het merendeel van de activiteiten uit de 'top 10' waar spiritualiteit direct in dienst staat van welzijn (en derhalve wordt geïnstrumentaliseerd), zijn ook hier tegenvoorbeelden. De belangrijkste is in dit verband de cursus sjamanisme die maar liefst 22 keer werd aangeboden in de 24 New Age-centra. Sjamanistische activiteiten als dansen, zingen, trommelen en bewustzijnsverruiming, zijn niet los te zien van een religieuze of levensbeschouwelijke visie op het bestaan. De betrokkenen beroepen zich op oud paganistische ideeën van heksen, de 'Native Americans', de Kelten en Druïden en trachten in harmonie te leven met de natuur.¹⁴ De hedendaagse sjamaan is dan ook vaak een actieve bestrijder van milieuvervuiling oftewel een 'eco-warrior' (Heelas 1996, 89). Opmerkelijk is het feit dat Heelas de toenemende populariteit van paganisme, en in het bijzonder sjamanisme, verbindt met de herwaardering van tegenculturele New Age-activiteiten:

Furthermore, there are distinct signs that the counter-culture is enjoying something of a resurgence: a counter-culture, we will see, whose central figure is the pagan (Heelas 1996, 68).

Hoewel de populariteit van sjamanisme een mogelijke indicator is voor een heropleving van een levensbeschouwelijkheid en tegenculturele houding binnen New Age, getuigen veelgevraagde cursussen als yoga, shiatsu, reiki, t'ai chi, zen-meditatie en (neo)Reichiaans lichaamswerk naar mijn idee van een bevestiging van de huidige cultuur.

Reïncarnatietherapie: een korte casestudie

In deze paragraaf wil ik de instrumentalisering van New Age-spiritualiteit illustreren aan de hand van een korte casestudie naar reïncarnatietherapie. Deze therapievorm komt veel voor binnen New Age maar staat niet in de 'top 10'. Misleitend is hier echter het feit dat reïncarnatietherapeuten zich in de meeste gevallen regressie- of (neo)hypnotherapeut noemen.¹⁵ Ook is deze therapievorm een uitstekend voorbeeld van de typische vermenging van esoterische denkbeelden (reïncarnatie) en psychologische opvattingen en technieken (onderbewustzijn, catharsis, hypnose). Het is om deze redenen dat ik wat uitvoeriger inga op deze activiteit.

Reïncarnatietherapie is een therapievorm die gedurende het eind van de jaren zeventig en de jaren tachtig werd ontwikkeld door Thorwald Dethlefsen, Morris Netherton en in Nederland door Hans ten Dam. Reïncarnatietherapie verbreidde en institutionaliseerde zich in snel tempo: zo stichtte Ten Dam in 1984 de School voor Reïncarnatietherapie Nederland, er kwam

het vakblad *Cyclus* en in 1989 ontstond de *Nederlandse Vereniging voor Reïncarnatie Therapeuten*. In 1995 telt deze beroepsvereniging ongeveer driehonderd leden. In New Age-centra als bijvoorbeeld De Roos in Amsterdam of Ajna in Hilversum maar ook in diverse privé-praktijken, wordt reïncarnatietherapie vaak aangeboden en beoefend. Zoals gezegd is het in 1988 opgerichte Atma Instituut in Amersfoort zelfs gespecialiseerd op dit terrein: men biedt hier een drie jaar durende beroepsopleiding reïncarnatie- en hypnotherapie en verwante, kortere trainingen en praktijken.

Volgens de door Rob Bontenbal geschreven voorlichtingsbrochure 'Dat je verleden je zo in de weg kan zitten!'¹⁶ is reïncarnatietherapie 'een instrument om cliënten te helpen zoeken naar hun onverwerkte verleden, dit te herkennen en te verwerken om hun huidige problemen te overwinnen' (Bontenbal 1995, 2). In het kader van mijn probleemstelling is dit een interessante formulering: reïncarnatietherapie lijkt weinig van doen te hebben met geloof in vorige levens of een (esoterische) visie op het bestaan, maar is boven alles een 'instrument' om problemen op te lossen.¹⁷ Deze benadering blijkt zowel kenmerkend voor de aanbieders als voor de cliënten. De NVRT heeft de volgende stellingname met betrekking tot het waarheidsgehalte van vorige levenservaringen:

Er wordt bij de NVRT niet gestreefd naar het maken van onderscheid tussen waarheid en fantasie. Afgezien van de vraag of aan fantasie enige waarheid ten grondslag ligt, blijkt het onderscheid niet relevant voor een succesvol therapeutisch proces (Van der Maesen, 1994, 10).

De NVRT geeft aan dat de verklaringen voor vorige levenservaringen sterk uiteenlopen en samenhangen met de levensbeschouwelijke invalshoek van de therapeut. Men interpreteert vorige levenservaringen onder andere als authentiek, als fantasie, als voortkomend uit het jungiaanse onderbewustzijn, als psychodrama of als paranormale kwaliteit. Het NVRT schuift echter de verklarende vraag grotendeels terzijde en wijst op het motto: 'Of je er nu in gelooft of niet, het werkt wel!' (Bontenbal 1995, 11).

De NVRT is een beroepsvereniging en heeft geen religieuze of levensbeschouwelijke grondslag. Op grond hiervan is het begrijpelijk dat hier de nadruk ligt op vakbekwaamheid, technieken en therapeutische resultaten. Het Atma Instituut gaat daarentegen uit van een esoterisch mensbeeld: de mens wordt hier naar eigen zeggen in essentie beschouwd als een 'spiritueel wezen'. Dit spirituele wezen, de 'Atma' of de 'ziel', wordt volgens het Atma Instituut voortdurend in een nieuw lichaam geboren 'om een autonome individualiteit te ontwikkelen en zichzelf volledig te ontplooien'.¹⁸ Vanuit deze levensbeschouwelijke visie is het opmerkelijk dat men

in de therapeutische praktijk het waarheidsgehalte van vorige levens irrelevant acht. Ook in het Atma Instituut ligt het zwaartepunt bij effectiviteit:

Het is bij reïncarnatietherapie niet van belang of de door de cliënt beleefde regressie ervaringen werkelijk gebeurt zijn. Het zoeken naar bewijzen voor reïncarnatie behoort niet tot het gebied van de therapeut maar tot dat van de parapsycholoog. De reïncarnatietherapeut is geïnteresseerd in het oplossen van problemen. Ook al lijkt een regressie louter op fantasie gebaseerd te zijn, als de cliënt van zijn probleem verlost raakt en nieuwe levensinzichten krijgt, is zijn doel bereikt.

Uit de gesprekken die ik voerde met een reïncarnatietherapeute, twee mensen die een beroepsopleiding volgden aan het Atma Instituut en een ex-client reïncarnatietherapie (privé-praktijk), kwam een vergelijkbaar beeld naar voren. Tenminste drie van de vier respondenten onderschrijft de attitude van de aanbieders, het Atma Instituut en de NVRT: het waarheidsgehalte van de vorige levenservaringen wordt door hen betwijfeld, gerelativeerd en therapeutisch nut staat centraal.¹⁹ Het volgende citaat toont de twijfel van een respondent:

Dat ik bijvoorbeeld een herinnering had van een Romeinse soldaat of zo. Maar ik durf niet mijn hand in het vuur te leggen dat ik echt een Romeinse soldaat ben geweest. Maar gevoelsmatig wel. Dat is een beetje gespleten. Gevoelsmatig zeg ik toch, ja, dat is wel zo.

Een andere respondent twijfelt eveneens en biedt mogelijke alternatieve verklaringen voor de vorige levenservaringen. In haar visie is het persoonlijke probleem wellicht 'verpakt' in een symbool of metafoor, zoals in een droom. Uitsluitel is echter niet te geven:

Je kunt bijvoorbeeld in een vorig leven stappen en dan kun je best wel associëren op iets. Iedereen kent de verhalen dat heksen verbrand zijn. Is 't waar, is 't niet waar? Ik ben wel een keer verbrand als heks, zou kunnen, die verhalen ken je en het zou kunnen dat je dat dus onbewust verzint.

Het is mijn indruk dat er een direct verband bestaat tussen de twijfel aan het waarheidsgehalte van vorige levenservaringen en de nadruk op werkzaamheid van de therapie. De volgende citaten laten dit zien:

Die beelden waren wel echt, de informatie was wel echt. Maar ja... honderd procent zeker? Voor mij is het voldoende dat ik er wat mee kan.

Op die manier zijn dus echte ervaringen nageetrokken, dat 't klopt. Dat is natuurlijk wel interessant, maar dat is voor mij niet interessant. Voor mij telt alleen maar: het werkt of het werkt niet. Ik hoef geen bewijs.

Ik kan niet echt zeggen, toen niet en nu ook niet, dat ik er in geloof. Maar gevoelsmatig voelt het wel als een werkelijkheid waar je wat mee kunt, een subjectieve werkelijkheid waar je wat mee kunt.

Het gaat hier slechts om vier respondenten. Wouter Gomperts (1994) maakt in het artikel 'Herinneringen uit het hiervoormaals' gebruik van tien diepteinterviews met ex-cliënten van reïncarnatietherapie. Gomperts zegt over het 'geloof' van zijn respondenten in vorige levenservaringen het volgende:

Een deel van de cliënten twijfelt en blijft twijfelen, maar vindt uiteindelijk die twijfel van niet zo'n groot belang. Wat voor hen het meeste telt, is het therapeutisch resultaat en of zij daar tevreden over zijn (Gomperts 1994, 203).

Ik trachtte hier aannemelijk te maken dat therapeuten en ex-cliënten van reïncarnatietherapie in hun opvattingen het zwaartepunt leggen bij persoonlijk nut. De vraag naar daadwerkelijk effect is van een andere orde maar zeker noemenswaardig. Ronald van der Maesen verrichtte in opdracht van de NVRT een kwantitatief satisfactie-onderzoek onder 393 cliënten. Zes maanden na de behandeling beantwoordden 253 van de in totaal 301 responderende ex-cliënten de vraag naar werkzaamheid van de therapie: 81% van deze groep vermeldde enig, veel of maximaal effect, men gaf gemiddeld een waarderingscijfer van 7,7 terwijl men gemiddeld 15 uur in therapie was geweest (Van der Maesen 1994, 48). Als we deze resultaten vergelijken met meer reguliere psychotherapieën zoals die aan te treffen zijn bij het RIAGG, dan komt reïncarnatietherapie als zeer sterk naar voren: de klachtenreductie is efficiënter, de satisfactie is groter, de duur van de behandeling is gemiddeld korter en derhalve de kosten lager (Gomperts 1994, 222).²⁰ Op grond van de gegevens van Van der Maesen lijkt het motto: 'Of je er nu in gelooft of niet, het werkt wel!' dan ook gerechtvaardigd.²¹

4. New Age en de welvaartsoriëntatie

New Age-spiritualiteit is in de jaren negentig niet alleen een middel om welzijn te optimaliseren maar wordt ook gebruikt om welvaart te vergroten. Heelas (1996) heeft deze recente trend wellicht het meest uit-

gebreed beschreven en spreekt in dit verband over de 'prosperity wing'. Met name bedrijven en managers maken steeds vaker gebruik van New Age-activiteiten om 'stress' te bestrijden, (arbeids)productiviteit te verhogen, het denken in de organisatie flexibeler te maken en winst te optimaliseren. Voorbeelden van nationale en internationale bedrijven die zich inlaten met (meestal gepsychologiseerde) New Age-activiteiten zijn KPMG, Nedlloyd, Ahold, KPN, General Dynamics, Rabo, IBM, Daihatsu, SHV Makro, Boeing Aerospace, Lockheed en AT&T (vgl. Dijkema 1997 en Laeyendecker 1994). De doelstelling van het aanbieden van individuele groeitrainingen wordt door een van deze bedrijven kernachtig uitgedrukt in het motto: 'Happy people are efficient people' (Dijkema 1997, 24). In de welvaartsoriëntatie, zoals ik die hier zal beschrijven, wordt spiritualiteit in hoge mate geïnstrumentaliseerd:

Inner spirituality is here utilized as a means to the end of experiencing the best of the outer world, rather than being intrinsically valued. Downplaying, even ignoring, the role played by detachment, the emphasis is now on empowerment and prosperity (Heelas 1996, 30).

In verhouding tot de uitweiding over de welzijnsoriëntatie behandel ik de welvaartsoriëntatie relatief kort. Het gaat hier om een tendens die uiterst relevant is in het kader van mijn hypothese, maar die (nog) beperkt is in omvang. New Age-participanten, centra, opvattingen en cursussen die expliciet gericht zijn op welzijn komen vaker voor dan diegene die gericht zijn op welvaart.

De wereldbevestigende traditie binnen New Age begint volgens de socioloog T. Robbins met de integratie van de Human Potential Movement in de New Age-subcultuur (vgl. York 1995, 20-21). Deze stroming is aan te duiden als wereldbevestigend aangezien men hier geïnteresseerd is in 'worldly material and social benefits rather than strictly expressive and ecstatic emotional release', zo stelt York. Een pionier op dit gebied was in het bijzonder de Erhard Seminar Training. Dit instituut werd in 1971 opgericht in Amerika onder het veelzeggende wereldbevestigende motto 'Whatever the world is doing, get to do that' (Heelas 1996, 91). Werner Erhard, een toenmalig lid van de Scientology Church, baseerde het programma op een ideologische combinatie van zen-meditatie, gestalttherapie, psychosynthese en bedrijfsmanagement (York 1995, 56). In de seminars van EST (sinds 1984 bekend als 'The Forum') worden mensen in totaal zestig uur getraind in 'directe zelfobservatie'. Men leert hier geconditioneerde mechanismes en ego-georiënteerde denkpatronen af, en tracht deze te vervangen door een pure ervaring van het zelf, het lichaam en het

goddelijke. EST is in de zeventiger jaren vernieuwend door de expliciete gerichtheid op maatschappelijk functioneren en het bedrijfsleven:

For Erhard, the core of EST is spiritual people, because spirituality / God is everywhere including the 'business jungle', which is where Erhard himself claims to have learned about spirituality (York 1995, 57).

In tegenstelling tot de 'tegenculturele' gedachte, waar materialisme beschouwd wordt als betekenisloos en verreweg inferieur aan het hogere, het spirituele, introduceert Erhard het idee dat goddelijkheid eveneens te vinden is in het bedrijfsleven. Zoals we zullen zien zijn dergelijke legitimaties typerend voor de welvaartsoriëntatie: vanuit een radicaal holistisch standpunt ziet men spiritualiteit in alles, dus ook in geld, in het zakenleven en materieel gewin. Deze redentatie wordt in sommige gevallen ver doorgevoerd:

(...) money is no longer simply 'money'. Essentially, it has become a sign of the fact that one is in touch with one's spirituality (Heelas 1996, 91).

Van grote invloed op deze wereldbevestigende manier van denken was ook de in 1974 verschenen roman *Zen and the art of motorcycle maintenance* van Robert Pirsig. In deze bestseller presenteert de auteur een alternatief voor het antitechnologische standpunt van de tegenculturele spiritualist. 'Pure kwaliteit', zo luidt zijn betoog, laat zich onmogelijk objectief of subjectief vatten maar dringt zich pas vanuit de zen-houding (oftewel geestelijke leegte) aan de mens op. Kwaliteit is dan overall te vinden: de Boeddha vertoont zijn gezicht in de natuur maar ook in technologische producten als een motorfiets. Pirsigs visie laat zich in vele wereldbevestigende variaties uitwerken, als bijvoorbeeld 'Zen and the art of making money' of 'Zen en de kunst van het leiding geven'.

In de jaren tachtig en negentig wint de welvaartsoriëntatie in de Verenigde Staten terrein. In 1984 richtte Erhard 'Transformational Technologies' op (hier werden 'spirituele trainingen' gegeven aan bedrijven als bijvoorbeeld Guinness), José Silva stichtte het bekende 'Silva Mind Control Method' ('Use the power of your mind to increase your sales') terwijl Baghwan Shree Rajneesh trainingen gaf in 'efficient management'. In Baghwans visie is er niets mis met het consumeren van materiële zaken. Hij noemde zichzelf een 'materialistische spiritualist' en was zelf dan ook de eigenaar van 93 Rolls Royces (Heelas 1996, 32, 62-68). Ook in de New Age-literatuur zijn steeds meer welvaartsgeoriënteerde ideeën te vinden. Succesvolle auteurs als Michael Ray, John Adams en Robert Campbell

verbinden New Age met leidinggeven en bedrijfsmanagement. De bekende schrijfster Louise Hay ('prosperity or lack of it is an outer expression of the ideas in your head') is volgens een enquête van S. Rose zelfs de meest invloedrijke figuur in New Age-kringen (Heelas 1996, 126). Naast de managers en bedrijven die bezig zijn met New Age-denkebeelden en activiteiten, toont ook het Amerikaanse leger belangstelling. Volgens Heelas experimenteren Generaal Schwartzkopf (bekend van de Golfoorlog) en andere legerleiders met de toepassingsmogelijkheden van spiritualiteit om het prestatievermogen van soldaten te vergroten. Dit is wellicht het meest radicale voorbeeld van de instrumentalisering van New Age-spiritualiteit.

In Nederland zijn gelijksoortige tendensen aan te treffen. Oibibio, het eerste commerciële New Age-centrum dat in 1993 werd opgericht door Ronald Jan Heijn en Heine Wind, is waarschijnlijk de bekendste manifestatie van een welvaartsgeoriënteerde aanpak. De stichters van dit 'warenhuis van de Nieuwe Tijd' zetten zich af tegen 'zweverigheid' en combineren het spirituele met het materiële: naast de ideologische doelstelling om 'bewustwording en persoonlijke groei toegankelijk te maken voor een breed publiek' is Oibibio een commerciële instelling als vele anderen. In aanvulling op de prijzige spirituele cursussen en therapieën, kan men er vegetarisch eten, thee drinken in de Japanse theetuin, een sauna bezoeken of gaan winkelen in de 'Passage'. Geld, zo luidt de legitimatie van de oprichters, is te beschouwen als een 'vorm van energie', en maakt deel uit van de 'energiehuishouding' van Oibibio.²² Een soortgelijke redenering is ook te vinden in de cursus 'Het leven geeft, wie vangt die heeft' die wordt aangeboden in De Roos (1995):

Via bewustzijnsoefeningen, meditatie, lijfwerk en spel (met echt geld!) krijg je meer zicht op de betekenis en rol van geld in je eigen leven. Ontdek de parallellen tussen je omgang met geld, relaties, seksualiteit, werk en gezondheid. Word meester over je eigen energie- en geldstroom.

'Oibibio business' is de afdeling die specifiek gericht is op bedrijfstrainingen. In hun visie leggen de snelle producten-, diensten- en informatiestroom in de huidige tijd in toenemende mate een grote druk op organisaties en managers. Het spirituele gedachtegoed biedt onder meer de mogelijkheid om 'slagvaardig' te blijven in deze omstandigheden (Uit: folder Oibibio 1996). Over de trainers zegt Oibibio het volgende:

Onze trainers zijn 'bruggenbouwers': ze spreken de taal van het bedrijfsleven en weten het spirituele gedachtengoed op een pragmatische manier binnen uw organisatie te implementeren, met en via uw mensen (uit: folder Oibibio 1996).

Voorbeelden van cursussen en 'in-company trainingen' die aangeboden worden door Oibibio business, zijn onder meer 'synergetisch vergaderen', 'teammanagement en bezieling', 'management in astrologisch perspectief' en de 'organisatie als complex van verbindingsenergie'. In deze laatste training veronderstelt men dat het mogelijk is om naast individuele aura's, ook het aura van een groep of organisatie te lezen. De docente zal aan de hand van deze techniek wijzen op het potentieel en zwakke punten van de betreffende organisatie.

Een centrum dat nog specifiek gericht is op bedrijven en de optimalisering van arbeidssituaties, is het eveneens in Amsterdam gesitueerde Carnac. In het programmaoverzicht voor de zomer '95 staat de volgende doelstelling:

Al onze trainingen, begeleidingen en lezingen zijn erop gericht om de communicatie individueel, relationeel en binnen organisaties te verbeteren en te verdiepen. Carnac helpt daar waar vaardigheden te kort schieten en probeert haar ondertitel 'Houdt mensen in bedrijf' waar te maken. Wij staan ervoor om samen met u het menselijk potentieel te activeren en het werkklimaat te verbeteren.

De beoogde doelgroep van Carnac is de manager. Enkele voorbeelden van cursussen die in deze context gegeven worden zijn 'energiemanagement' (men leert hier stress te hanteren en beter om te gaan met energie), 'stressverlichting', 'managementcoaching' (macht en statusgevoeligheid dienen hier af te nemen, terwijl persoonlijke kracht groeit), 'vechtkunst in management' en 'zen in management'. In een ingezonden brief schrijft een Carnacbezoeker over deze laatste cursus:

Door de Zentraining ben ik veel bewuster geworden van mijn gevoel. In vergaderingen bijvoorbeeld ben ik daardoor adequaat en helder gaan reageren. Ik ben relaxter en minder beïnvloedbaar voor onder andere stressoren en sta steviger met beide voeten op de grond (Programma Zomer '95).

5. Interpretatie

Volgens Max Weber sluiten religie en rationaliteit elkaar niet uit. Integendeel: wereldreligies als het christendom, het hindoeïsme en de islam zijn in hoge mate rationeel in de zin dat zij bestaan bij de gratie van vast-

omschreven doctrines en leefwijzen. Het betreft hier wat Weber noemt 'Buchreligion' (1988, 505). Hoewel Weber verschillende religieuze varianten bespreekt, ziet hij met name de opkomst van het ascetisch protestantisme in de zestiende eeuw als bepalend voor de ontwikkeling van het moderne rationele kapitalisme en de Westerse cultuur in het algemeen (1988, 17-206). Met de 'werkethiek' en de systematisering van het streven naar winst ontstaat er in zijn visie een betrekkelijk nieuwe vorm van rationaliteit: de functionele, doel- of instrumentele rationaliteit. Hier betreft het geen substantiële reflectie op waarden (zoals bij waarderationaliteit) maar gaat het vooral om effectiviteit, oftewel de berekende afstemming van middelen op een gegeven doel. Volgens Weber is deze instrumentele rationaliteit de huidige Westerse cultuur steeds meer gaan domineren. Maatschappelijke sectoren als de economie, de wetenschap en technologie staan in toenemende mate in het teken van respectievelijk winst, toepasbaarheid en nut. Weber sprak in dit verband over 'onttovering' en waarschuwde voor een samenleving die bepaald zou worden door een 'iron cage' van rigide regels, formele instituten en bureaucraten.

Met de berekende afstemming van New Age-spiritualiteit op de seculiere doelen welzijn en welvaart, sluit New Age in de jaren negentig aan bij één van de meest centrale waarden van de moderne tijd: de instrumentele rationaliteit. Verbonden met de tegencultuur van de jaren zestig en zeventig verzetten New Age-aanhangers 'avant la lettre' zich nog rechtstreeks tegen kenmerken van de weberiaanse 'iron cage' (vgl. Heelas 1996, 51 en Moerland & Van Otterloo 1996). Instrumentele rationaliteit, bureaucratie, kapitalisme werden als bedreigend ervaren en men zocht veelal de toevlucht tot spirituele leefstijlen en opvattingen om aan deze maatschappelijke invloeden te ontsnappen. Van een dergelijk verzet lijkt vandaag de dag nauwelijks nog sprake: analoog aan ontwikkelingen in de wetenschap, de technologie en de economie, relateren New Age-participanten spiritualiteit veelal aan de optimalisering van welzijn en welvaart. Instrumentele criteria als effectiviteit en nut staan in het circuit steeds meer centraal. Zo volgen de betrokken in veel gevallen niet langer een cursus shiatsu, reiki, zen-meditatie, reïncarnatietherapie of hypnotherapie vanuit een alternatieve visie op het bestaan, maar zoeken zij boven alles naar persoonlijk rendement. Zoals ik heb laten zien relateren ook bedrijven New Age-spiritualiteit aan de optimalisering van de werksfeer, de arbeidsproductiviteit en winst. Heelas spreekt in dit verband zelfs over New Age als een versterking van het kapitalisme (1996, 95). Hoewel de participanten minimaal enige affiniteit met New Age moeten hebben, ligt het zwaartepunt in veel gevallen bij de utilitaire doeleinden:

In contrast to the expressive self, it will be recalled, utilitarian individualism concerns a much less 'deep' view of what it is to be a person. What matters is exercising one's capabilities, powers, will, determination, initiative, reasoning abilities, in order to maximize what the externals of life have to offer. An important cultural trajectory, which is predominantly drawn on for utilitarian ends, involves three assumptions: that something powerful lies within the person; that this can be tapped and improved; and that it can then be utilized to enable the person to operate more successfully in obtaining what the materialistic world has to offer (Heelas 1996, 166).

Hoe is deze instrumentalisering van New Age-spiritualiteit nu te verklaren? Analoog aan de maatschappelijke analyse van Lyotard (1992), Bauman (1992, 1993, 1995 en 1997) en Luckmann (1967), verbrokkelt New Age gedurende de jaren tachtig en negentig steeds meer in een heterogeen aanbod van lokale religieuze en levensbeschouwelijke 'verhalen'. Er ontstaat een pluriforme markt waarop het individu actief kiest, knutselt, knipt en plakt om zo een (religieuze) levensbeschouwing 'op maat' te construeren. Met deze commerciële markt is er al in hoge mate sprake van instrumentalisering: de mensen schikken zich niet langer naar levensbeschouwelijke dogma's en praktijken, maar onderwerpen deze juist aan hun individuele verlangens en doelstellingen.

In dit artikel heb ik trachten aan te tonen dat deze ontwikkeling verder reikt. Naast 'geloof' in lokale levensbeschouwingen, treft men in het New Age-circuit steeds meer mensen aan die participeren vanuit pragmatische motieven: niet 'geloof', maar *therapeutisch nut, effect en bruikbaarheid* staan hier centraal. Hoe is deze ontwikkeling te begrijpen? Lyotard,²³ Bauman en Luckmann tonen aan dat absoluut geloof in 'de waarheid' in een gefragmenteerde cultuur per definitie problematisch is. Met het uiteenvallen van de moderne orde ontstaan er verschillende 'experts' die het individu trachten te 'verleiden' met diverse opvattingen, levensadviezen en waarheidsclaims. Het is de inhoudelijke tegenstrijdigheid van al deze informatie waardoor geloof in waarheid problematisch wordt. Immers: elke geaccepteerde uitspraak wordt altijd tegengesproken door andere beweringen en interpretaties van de werkelijkheid. Deze culturele analyse heeft volgens mij eveneens betrekking op New Age. In een cultureel klimaat waarin (religieuze) levensbeschouwing uiterst lokaal, subjectief en relatief is en ook zo wordt ervaren, daar blijken mensen ontvankelijk te zijn voor het harde criterium van effectiviteit. De vraagstelling verschuift hierdoor in het New Age-circuit van: is het waar? naar: waartoe dient het? en: is het effectief? Het volgende citaat van een reiki-cursist illustreert deze houding:

Ik kan natuurlijk niet zeggen of het allemaal *waar* is wat er gezegd wordt, maar voor mij *werkt* het. Dat is persoonlijk natuurlijk, maar ik word er rustig van.

Dit citaat laat zien dat er wellicht een direct verband bestaat tussen de twijfel aan het waarheidsgehalte van metafysische uitspraken (in dit geval over meridianen) en de nadruk op werkzaamheid. Voorbeelden hiervan zijn ook te vinden in de opvattingen van cliënten over reïncarnatietherapie. Men spreekt hier over 'een subjectieve werkelijkheid waar je wat mee kunt' of men stelt 'voor mij telt alleen maar: het werkt of het werkt niet'. Naast de lokale levensbeschouwing ontstaat er dus ruimte voor New Age-aanbieders en consumenten die een beoordeling op bruikbaarheid, nut en effectiviteit centraal stellen. De slogan van reïncarnatietherapeuten: 'Je hoeft er niet in te geloven: het werkt!' kan naar mijn idee zelfs gelden als een paradigmatisch voorbeeld voor deze ontwikkeling.

Tot slot: Luckmann (1967), Stark & Bainbridge (1985) en Yinger (1970) beweren dat er niet zozeer sprake is van secularisering alswel van religieuze verandering. De populariteit van New Age speelt een voorname rol in de aanname van deze stelling. Toch moet er meer inhoudelijk gekeken worden naar de religieuze functie en betekenis van dit fenomeen. Op basis van deze casestudie wil ik stellen dat de definitie van religie wel heel erg moet worden opgerekt om New Age te blijven beschouwen als religie. 'Ultieme waarden' oftewel opvattingen die een antwoord moeten geven op de ultieme problemen van onrecht, het lijden en de dood lijken grotendeels te zijn 'uitgehouden' door de heersende instrumentele rationaliteit. Deze tendens in het New Age-circuit duidt eerder op een voortzetting van secularisering dan op religieuze verandering. Uiteraard is het materiaal dat ik hier gebruik beperkt en ook zijn er nog talloze andere 'cults' en nieuwe religieuze bewegingen die mogelijk wel tegemoet komen aan de religieuze behoefte van de mens. Of seculariserende krachten als psychologisering, commercialisering en instrumentalisering deze nieuwe religieuze stromingen onberoerd laten, zou echter onderzocht moeten worden.

Noten

1. Deze auteurs pogen de definitie van religie te verbreden: de traditionele analyse op basis van inhoud (het geloof in een bovennatuurlijke god) en historische vorm (de kerk), wordt door hen te beperkt geacht. Zij kijken niet naar wat

religie inhoudelijk is (substantiële definitie) maar leggen het zwaartepunt bij wat religie doet (functionele definitie). Luckmann trekt deze benadering wel heel ver door: hij verwerpt elk inhoudelijk criterium en beschouwt de opname van de

mens in een bovenindividuele orde als de essentie van religie. Deze opvatting is interessant maar er is nauwelijks mee te werken. Immers: vanuit deze optiek is zelfs de socialisatie van een individu in culturele normen en waarden een religieus proces en is iedereen per definitie religieus. Zelf prefereer ik een middenpositie in het debat over definities: de inhoud van religie is niet vast te stellen maar een oriëntatie op het 'sacrale' (welke vorm dit ook aanneemt) lijkt mij een minimaal criterium.

2. Zo was de buitenkerkelijkheid van de Nederlandse bevolking in 1958 nog 24%, in 1966 36%, in 1975 42%, in 1980 50%, in 1985 52%, in 1991 57% en uiteindelijk in 1995 62% (Becker e.a. 1997, 169). Ook wordt men binnen de gevestigde vormen van zingeving vrijzinniger: in 1966 vond slechts 29% van de kerkliden dat men de regels en dogma's van de kerk mocht relativiseren, in 1991 was dit 56% en in 1995 betrof het 65% (Becker e.a. 1997, 171).

3. Hanegraaff laat de geschiedenis van de esoterie beginnen bij de vertaling van het *Corpus Hermeticum* door Marcello Ficino in 1462 of 1463. Dit invloedrijke geschrift werd toegeschreven aan de mystieke figuur Hermes Trismegistus en is te beschouwen als een synthese van verschillende tradities als het neo-platonisme, de gnostiek, de alchemie en de joodse kabbala. Voor inzicht in de esoterie van voor de Renaissance, zie o.a. J. Wichmann, *De Renaissance van de esoterie: een kritische orientatie*, 1991, 37-64.

4. New Age is een relatief nieuwe vorm van spiritualiteit (vgl. Heelas 1996, Laeyendecker 1994, Van Otterloo 1997 en Strijards & Schreuder 1990). Voor een bespreking van de historische varianten van spiritualiteit, zie *Wat is spiritualiteit?* van Kees Waaijman (1992).

5. Voor een uitgebreide bespreking over

deze en andere typologieën verwijs ik naar *The emerging Network. A sociology of the New Age and Neo-pagan Movements* van M. York (1995, 237-331).

6. Bauman beschouwt de 'experts' als een regelrechte bedreiging van de vrijheid aangezien zij de onzekere consumenten verleiden met 'kant en klare' identiteiten en levensstijlen. Er is sprake van een paradox: alhoewel de consument kan kiezen en hiermee een gevoel van vrijheid wordt gesuggereerd, neemt de afhankelijkheid van de experts in werkelijkheid toe. Het betreft hier een 'schijnkeuze' die mogelijk resulteert in: '(...) an individual located unambiguously on the receiving end of information flow and having his choices safely enclosed within a frame strictly defined by the expert authority' (Bauman 1993, 226).

7. Levensbeschouwing en religie liggen in elkaars verlengde. Johan Goudsblom omschrijft levensbeschouwing als 'ieder enigszins samenhangend, gearticuleerd, sociaal herkenbaar stel opvattingen over het menselijk leven en de zin daarvan'. Kortere gezegd: een levensbeschouwing is een 'leer van zijn en welzijn' (Goudsblom 1985, 6). De sociologe Ellen Hijmans bouwt in haar proefschrift voort op deze omschrijving van Goudsblom. Zij definieert religie als '(...) een specifieke vorm van levensbeschouwing waarbij het gaat om een bovenwereldlijke of goddelijkebestaansinterpretatie' (Hijmans 1994, 179). Afgaande op deze definities hebben sommige New Age-levensbeschouwingen wel en sommige geen religieus karakter. Het ligt echter niet in mijn bedoeling dit hier uit te zoeken.

8. Utopische en Nieuwe Tijdverwachtingen zijn van 'alle tijden'. Het begrip 'New Age' wordt volgens Heelas echter voor het eerst gebruikt door Alfred Orage (1873-1934), een occulte Nietzsche aanhanger, die van 1907 tot 1934 editor was van het blad *The New Age* (Heelas,

1996, 17). Volgens William Bloom is het Alice Bailey (1880-1949) die het begrip in de jaren twintig introduceert: in de index van al haar theoretische c.q. spiritistische werken zijn zowaar zestig verwijzingen te vinden naar de 'New Age' (York, 1995, 66).

9. De representiviteit van deze 'top tien' moet echter wel gerelativeerd worden: de vierentwintig New Age-centra zijn uitgekozen in het kader van het onderzoek 'Spiritualiteit en lichaamsregimes' van A. van Otterloo en zijn geselecteerd op de steekwoorden 'spiritualiteit' en 'lichaamswerk'. Ondanks dit selectiecriteria is de variatie in het aanbod van deze centra zeer groot.

10. In het populaire blad *Psychologie* (Maart 1997, 11-14) stond onder meer een artikel van J. Janssen met de veelzeggende titel 'De terugkeer van God in de psychologie'. De auteur betoogt hier dat er in de hedendaagse psychologie een herwaardering plaatsvindt van religie. Steeds meer wordt het gezien als een 'heilzame illusie'. Werkzaamheid staat voorop: 'Het doel heiligt alle middelen. Waarheid en schoonheid zijn secundair: wat bijdraagt tot mijn self-esteem is daarmee proefondervindelijk mooi en waar tegelijk'.

11. Hanegraaff behandelt in het kader van de 'psychologisering van de esoterie' voornamelijk de invloed van de New Thought Movement, William James en Carl Gustav Jung (Hanegraaff 1996, 482-514). Moerland en Van Otterloo (1996) geven weinig inhoud aan de door hen geconstateerde 'psychologisering van New Age'. In het bijzonder beïnvloedde echter de Human Potential Movement (bijvoorbeeld Wilhelm Reich, Fritz Perls en Abraham Maslow) en de transpersoonlijke psychologie (Stanislav Grof en Ken Wilber) het New Age-gedachtegoed sinds de jaren zestig (vgl. Heelas 1996, 53 en York 1995, 12-14). Ook

bleek uit mijn analyse van New Age-cursussen dat tenminste 195 van de 844 cursussen (23,1%) direct is terug te voeren op deze stromingen.

12. Bij het samenstellen van de 'top 10' van New Age-activiteiten maakte ik gebruik van 35 folders afkomstig van 24 New Age centra. Door de afwezigheid van een motivatie of doelstelling in de folders zijn er in deze analyse 3 centra buiten beschouwing gelaten. Ik bekijk hier dus 21 centra.

13. De opgestuurde vragenlijst bevatte vragen over levensbeschouwelijke en politieke opvattingen, sociale achtergrond en de motivatie om deel te nemen aan New Age-cursussen (Baerveldt 1996, 27).

14. Neo-paganisme wordt vaak onder de paraplu van New Age geschaard (vgl. o.a. Hanegraaff 1996 of Heelas 1996). Michael York (1995) beschouwt de 'neopagan movement' ondanks de ideële overlappings en overeenkomsten echter als een op zichzelf staand fenomeen.

15. Dit blijkt uit de toelichting op de cursussen in de folders van New Age-centra. R. Bontenbal geeft in de voorlichtingsbrochure 'Dat je verleden je zo in de weg kan zitten!' (1995) een reden voor dit gegeven: 'Nogal wat therapeuten, die met materiaal uit vorige levens werken overigens de voorkeur aan de benaming "regressietherapie" omdat ze menen dat het woord "reïncarnatie" potentiële cliënten zal afschrikken en/of erkenning van hun therapeutisch functioneren in de weg staat' (Bontenbal 1995, 10).

16. In 1995 verscheen de 9e druk van deze uitgebreide voorlichtingsbrochure en er zijn meer dan 17.000 exemplaren van verkocht. Dit getuigt van een grote belangstelling voor reïncarnatietherapie.

17. Problemen die mogelijk middels reïncarnatietherapie zijn op te lossen zijn onder andere: allergieën, hypertensie, angsten, hyperventilatie, anorexia, bulimia, maag- en darmklachten, astma,

nagelbijten, blozen, pijn, concentratiestoornissen, relatieproblemen, depressie, roken, dwangneurosen, schuldcomplexen, slaapstoornissen, examenrees, stotteren, seksuele problemen, geslachtsziekten, stress, fobieën, tics, gebrek aan zelfvertrouwen, wratten, huidaandoeningen en overgewicht. (vgl: folder Atma Instituut, Driejarige Vakopleiding Reïncarnatie- en Hypnotherapie, 1995).

18. Het begrip Atma komt uit het Sanskriet en betekent 'ziel, gemoed, Alomtegenwoordige Realiteit en Hoger Zelf' (Uit: folder Atma Instituut, Driejarige Vakopleiding Reïncarnatie- en Hypnotherapie, 1995).

19. De respondent bij wie deze houding afwezig was, wist voor 'honderd procent zeker' dat hij in vorige levens (in het bijzonder de Middeleeuwen) had geleefd. Voor de reïncarnatiesessies was er altijd al een 'innerlijk weten' dat reïncarnatie mogelijk was. De therapie bevestigde 'slechts' wat hij al wist.

20. Gomperts onderkent dat reïncarnatietherapie 'scoort' op de belangrijkste beoordelingscriteria voor het nut van een therapievorm. Op grond van zijn visie op 'waarheid' is hij echter geen voorstander van reïncarnatietherapie: 'Freud had als doel van zijn behandeling het vervangen van neurotische ellende door reële ellende. In reïncarnatietherapie worden neurotische en reële ellende vervangen door irreële ellende. Het verlies van een geslaagde reïncarnatietherapie is een (verdere) afbraak van de kwaliteit van de realiteitstoetsing' (Gomperts 1994, 223).

21. Het gaat hier slechts om reïncarnatietherapie. Heelas (1996) maakt echter

gebruik van een recente enquête van S. Rose onder 900 mensen die regelmatig participeren in New Age-activiteiten. Op de vraag 'welke positieve verandering heeft New Age teweeg gebracht?', verklaart 82% spiritueel door het leven te gaan, 80% ervaart het leven als zinvoller, 72% zegt gelukkiger te zijn, 71% verklaart meer 'kracht te bezitten', 66% beschouwt zichzelf als 'geheeld', 58% zegt verantwoordelijker te zijn, 47% heeft meer plezier en 37% staat 'speelser' in het leven. Deze hoge percentages wijzen op het feit dat New Age-activiteiten overwegend als effectief worden ervaren. Slechts 19% verklaarde negatieve gevolgen te hebben ondervonden van New Age-activiteiten. 9% wijst in dit verband op onbegrip van de partner, vrienden en kennissen (Heelas 1996, 182).

22. Zie *NRC Handelsblad*, oktober 1993.

23. Bauman en Luckman bezien delegitimatie van waarheid meer op cultureel gebied terwijl Lyotard zich voornamelijk richt op de wetenschap. In zijn visie heeft deze altijd al de kiem van de eigen 'ondergang' in zich gedragen: naast een oriëntatie op kennisverwerving was er sinds Plato het probleem van de eigen legitimiteit, oftewel de kennistheoretische vraag naar de 'regels van het wetenschappelijke spel': Hoe, via welke regels en methoden kunnen wij komen tot objectieve kennis? Lyotard en andere postmodernisten trekken hun conclusie: de regels zijn niet vast te stellen, waarheidsaanspraken nooit te bewijzen en wetenschap is derhalve niet superieur aan andere vertellingen.

Literatuur

Baerveldt, C., New Age-religiositeit als individueel constructieproces. In: M. Moerland (red.), *De kool en de geit in de Nieuwe Tijd: Wetenschappelijke reflecties op New Age*. Utrecht: Jan van Arkel, 1996, 19-31.

- Bauman, Z., *Intimations of Postmodernity*. London/New York: Routledge, 1992.
- Bauman, Z., *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers, 1995.
- Bauman, Z., *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press, 1993 (1ste druk 1990).
- Bauman, Z., *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Becker, J.W. & J. de Hart & J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau, 1997.
- Berger, P. & T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991 (1ste druk 1966).
- Bontenbal, R., 'Dat je verleden je zo in de weg kan zitten!': *Een brochure over reïncarnatietherapie*. Amsterdam: Uitgave van de Stichting Voorlichting Reïncarnatietherapie, 1995 (1ste druk 1985).
- Capra, F., *De Tao van Fysica: Een onderzoek naar de parallellen tussen de moderne fysica en oosterse mystiek*. Utrecht: Kosmos-z&k, 1994 (1ste druk 1982). (vert. van *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, 1ste druk 1975).
- Dijkema, C., *New Age inzichten in het bedrijfsleven*. Leeronderzoek, 1997.
- Ferguson, M., *De aquarius samenzwering: Persoonlijke en sociale transformatie in de tachtiger jaren*. Deventer: Uitgeverij Ankh-Hermes, 1989 (1ste druk 1982). (vert. van *The Aquarian Conspiracy*, 1ste druk 1980).
- Gomperts, W., Herinneringen uit het hiervoormaals. Sociale-erfenisfantasieën van excliënten van reïncarnatietherapie. In: C. Brinkgreve e.a. (red.), *Overdragen en eigenmaken. Over sociale erfenissen*. Amsterdams Sociologisch Tijdschrift, Wolters Noordhoff, 1994, 197-227.
- Goudsblom, J., Levensbeschouwing en sociologie. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*. 1985, 3-21.
- Hamilton, M.B., *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London/New York: Routledge 1995.
- Hanegraaff, W., *New Age Religion and Western Culture: Esotericisme in the Mirror of Secular Thought*. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1996.
- Hanegraaff, W. Nieuwe religieuze bewegingen. In: R. Kranenborg (red.), *Religieuze bewegingen in Nederland*. No. 29, 1994, 1-51.
- Heelas, P., *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1996.
- Hijmans, E.J.S., *Je moet er het beste van maken: Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*. Nijmegen: Instituut voor toegepaste sociale wetenschappen, 1994.
- Hoven, H. van, *Higher Realities and the Inner Self: One Quest?* Paper gepresenteerd in Quebec, SISR congres, 1995.
- Janssen, J., De terugkeer van God in de psychologie. *Psychologie*. Maart 1997, 11-14.
- Kranenborg, R., Het verschijnsel New Age: Een overzicht. In: *Religieuze bewegingen in Nederland*. No. 18, 1989, 7-28.
- Lasch, C., *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1991 (1ste druk 1979).

- Laeyendecker, L., *Bedreigde cultuur: Over moderniteit, wetenschap en cultuur*. Kampen: Kok, 1994.
- Luckmann, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York/London: Macmillan, 1967. (vert. van *Das Problem der Religion in der moderne Gesellschaft*, 1ste druk 1963).
- Lyotard, J.F., *Het postmoderne weten: een verslag*. Kampen: Kok, 1992 (1ste druk 1987). (vert. van *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, 1ste druk 1979).
- Maesen, R. van der, *Cliënten over reïncarnatietherapie: Verslag van een satisfactie-onderzoek*. Uitgave: Nederlandse Vereniging van Reïncarnatietherapeuten & Stichting Voorlichting Reïncarnatietherapie, 1994.
- Moerland, M. & A. van Otterloo, New Age: Tegencultuur, paracultuur of kerncultuur? *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*. No. 4, Maart 1996, 682-710.
- Otterloo, A. van, Lichaamsregimes en spiritualiteit binnen New Age: paradox of contradictie. In: M. Moerland (red.), *De kool en de geit in de Nieuwe Tijd: Wetenschappelijke reflecties op New Age*. Utrecht: Jan van Arkel, 1996, 52-69.
- Otterloo, A. van, Moderne spiritualiteit en secularisatie. In: B. Voorsluijs (red.), *Moderne spiritualiteit tussen traditie en vernieuwing*. Zoetermeer: Meinema, 1997, 13-25.
- Otterloo, A. van, *New Age, spiritualiteit en lichaamswerk*. Paper gepresenteerd tijdens de SISWO Sociologendagen, 1996.
- Pirsig, R.M., *Zen and the Art of Motorcycling Maintenance: An Inquiry into Values*. New York/Toronto/London/Sydney/Auckland: Bantam books, 1984 (1ste druk 1974).
- Schnabel, P., *Tussen stigma en charisma: Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid*. Deventer: Van Loghem Slaterus, 1982.
- Schepens, T., Ontkerkelijking en religieuze vitaliteit: Nieuwe religieuze bewegingen en New Age-centra in Nederland. In: *Nieuwe Religieuze Bewegingen in Nederland*. No. 29, 1994, 51-71.
- Stark, R. & W.S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Strijards, C. & O. Schreuder, Nieuwe spiritualiteit. In: O. Schreuder & L. Knippenburg (red.), *Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor*. Baarn: Ambo, 1990.
- Waaïjman, K., *Wat is spiritualiteit?* Nijmegen: Titus Brandsma Instituut, 1992
- Weber, M., *From Max Weber: Essays in Sociology*. H. Gerth, & C. Wright Mills (ed.). London: Routledge & Kegan Paul, 1970 (1ste druk 1948).
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: UTB für Wissenschaft, 1988 (1ste druk 1920).
- Wichmann, J., *Renaissance van de esoterie: Een kritische oriëntatie*. (vert. P.H. Geurink) Utrecht: Het Spectrum, 1991.
- Yinger, J.M., *The Scientific Study of Religion*. London: Routledge, 1970.
- York, M., *The Emerging Networks: A Sociology of the New Age and Neopagan Movements*. Rowman and Littlefield, 1995.

Summaries

Nico Wilterdink

Capital's Fault
Marx and globalization

Radical protest movements tend to grow when the groups whose interests they claim to defend become stronger and the reasons for protest are diminishing - and vice versa. This paradox can be illustrated by the vicissitudes of Western Marxism. Marxist ideas gained new popularity among Western intellectuals in the 1960s, precisely a time of strong economic growth and rising wages among the working class; they went out of fashion in the 1980s, when capitalism went through several crises, mass unemployment became endemic, and inequality increased. Today, there are some intellectual reasons for a return to Marxian theory: the 'power of capital' is increasing in relation to organized labour and national governments, as is indicated by the growing concentration of capital, the renewed significance of ownership as the basis for power within and between firms, and changes in the distribution of income in favour of capital owners and managers. This can be connected to 'globalization', or, more particularly, the growing international mobility of physical and financial capital. Marx already drew, for his own time, a connection between the growing power of the capital-owning bourgeoisie and the expansion of world trade. However, his theory cannot be applied simply to on present-day developments. Today's 'globalization' (as well as its relation to changing class relations) differs in several important respects from that of a century ago. And whereas income inequality in Western societies has increased since about 1980, there are no clear indications of hardening class lines, let alone of growing class consciousness and class struggles. Although the Marxist tradition is useful for the study of contemporary social trends, one should not allow oneself to be misled by its ideological illusions.

Kees Bruin

Fallen Deeply
The Fraudulent Ways of Two Dutch Patricians

What happens when upper class businessmen turn out to be criminal offenders? In the beginning of this century two high born Dutch directors of financial institutions caused a national scandal by their embezzlements, running up to a total of several million - then! - guilders. Public opinion was shocked by the evident lack of control, and the corruption of the upper classes was hotly debated. This case-study focuses on the social background of the two fraudulent directors and it analyses the class-aspect in the reports on their trial and in the discussion of the scandal. Further-

more it describes the fate of the directors after their downfall and examines the social degradation of their families. It is shown that the extent of exclusion from higher circles differed between them. Despite the dramatic effects of the scandal on their lives, military and other careers remained open and recovery of social standing was not impossible.

Dienke Hondius

Skin Colour Unimportant?

The Acceptance of Interracial Marriage and the Cautious Dealing with Visible Differences in the Netherlands

Based on interviews with thirteen black Surinamese-white Dutch couples, the article explores the importance of visible somatic differences such as skin colour for the acceptance of mixed couples by their parents, families and friends, as well as in public situations in daily life in the Netherlands. The title refers to an often-used phrase in ads by people looking for a (marriage) partner: 'skin colour unimportant', which reflects the dominant norm. Three levels of acceptance of mixed couples are distinguished: unproblematic or full acceptance (no problem whatsoever, according to the interviewees); acceptance with some difficulty (ranging from slight hesitation at first to longer periods of rejection by close family or friends); and no acceptance (or full rejection: couple has no contact with important part of their close family or friends following their rejection). For these 13 Surinamese/Dutch couples, one third reported full acceptance, whereas almost two thirds reported acceptance with some difficulty, and one couple had remained unaccepted. 'Acceptance with difficulty' appears to be the standard situation. Whereas in the case of the unaccepted couple the resistance came from the white Dutch family, in the cases of the couples accepted with difficulty the hesitation and resistance had come more often from the Surinamese family members or friends. Closer inspection and extensive quotes from the interviews show that virtually all these hesitations and resistances were temporary. Couples reported specific strategies to gain or improve acceptance. As to colour difference, the interviews showed that the subject is painful and many respondents chose to ignore or avoid the subject altogether. A concluding paragraph discusses the way most sociologists have avoided differences in physical appearance as a factor in their research designs. This avoidance is interpreted as a form of shame that deserves more attention.

Tales of Lies

The Bodybuilder's Body between Reality and Fantasy

Recently the use of doping amongst amateur bodybuilders has become a public item. Previous research has shown that the chance of a bodybuilder becoming a steroid-user increases with the amount of years one is working out. In this paper the nature of this relationship is examined, by investigating the way the human body is conceptualised in bodybuilding subculture. It is concluded, that in those manifestations of bodybuilding subculture, endurance is romanticised, and its positive effects on the human body are both glorified and exaggerated. In the past, this view on the body has been challenged by bodybuilders, but for some reason, the ruling powers in bodybuilding subculture have always counteracted other views. So, bodybuilders are advised by the 'muscular' spokesmen to work out heavily and frequently, and to cultivate a lifestyle that is centred around the daily training routines. However, it is impossible to make significant achievements in bodybuilding while maintaining this lifestyle. The training overload causes extensive damage to the muscle fibres, thus making growth of muscle tissue impossible. Only when using forbidden substances, such as anabolic steroids, progress can be made. *Natural* bodybuilders should not work out the way the spokesmen of bodybuilding subculture tell them to. Instead, when naturals reduce training workload, progress is made. It is concluded that the fight against the use of enhancing agents should begin at educating potential doping users on training. The impact of this should not be underestimated, as these unrealistic training procedures are already taught at the educational system of some schools in the Netherlands.

Stef Aupers

Instrumentalization of New Age Spirituality

This is a historical-sociological analysis of the pseudo-religious phenomenon that is often labelled as the 'New Age Movement'. In the debate about secularization sociologists often refer to the popularity of New Age-views and practices as a typical example of religious change or even 're-enchantment' of society. This view is problematized in this article: on a basis of different empirical sources it is argued that the religious content is often neglected in the contemporary New Age-circuit. In a lot of cases the participants don't really believe in metaphysical truths and seek to optimize well-being, welfare and prosperity in a rather pragmatic way. This development is referred to as the 'instrumentalization of New Age-spirituality' but can also be seen as a proces of secularization.

Personalia

Stef Aupers is cultuursocioloog.

Kees Bruin is socioloog en sinds 1988 werkzaam bij de Algemene Rekenkamer. Hij is redacteur van dit tijdschrift.

Willem Koert is socioloog. Hij is verbonden aan de Amsterdamse School, waar hij werkt aan zijn dissertatie over bodybuilding en fitness.

Dienke Hondius is historica, verbonden aan de Amsterdamse School voor Sociaal Wetenschappelijk Onderzoek.

Nico Wilterdink doceert sociologie aan de Universiteit van Amsterdam en is daarnaast bijzonder hoogleraar in de studie van lange-termijnprocessen (Norbert Elias leerstoel) aan de Universiteit Utrecht. Hij is redacteur van dit tijdschrift.

Ontvangen publicaties

- Arendsen, Aad e.a., *Gedenk-waardig: Leren van verhalen en verleden*. Kampen: Kok, 1997. 142 blz. f 24,90
- Bois-Reymond, Mauela du, Jantien Belt, e.a., *Samenwerken aan opvang buiten schooltijd. Kinderen, ouders en professionals aan het woord*. Assen: Van Gorcum, 1998. 211 blz., f 42,50
- Claes, Tom, *Georg Simmel, Moraalfilosoof van de moderniteit*. Assen: Van Gorcum, 1998. 180 blz. f 45,-
- Distelbrink, Marjolijn, *Opvoeding in Surinaams-Creoolse gezinnen in Nederland. Een eigen koers*. Assen: Van Gorcum, 1998. 198 blz. f 39,50
- Elias, Norbert, *De hofsamenleving: Een sociologische studie van koningschap en hofaristocratie*. Amsterdam/Meppel: Boom, 1997. 430 blz.
- Elias, Norbert, *On Civilization, Power and Knowledge. Selected Writings*. Edited by Johan Goudsblom & Stephen Mennell. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. 302 blz. \$ 17,95
- Frissen, Valerie (Ed.), *Gender, ICTs and Everyday Life. Mutual Shaping Processes. Proceedings from COST A4/GRANITE workshop, 1996*. Brussels: European Commission, Directorate-General Science, Research and Development, 1997. 257 blz.
- Henkens, René, *Older Workers in Transition: Studies on the early retirement decision in the Netherlands*. Dissertatie Universiteit Utrecht. Den Haag: NIDI, 1998. 150 blz. f 25,-
- Krieken, Robert van, *Norbert Elias*. London/New York: Routledge, Key Sociologists, 1998. 212 blz.
- Pels, Trees, *Opvoeding in Marokkaanse gezinnen in Nederland. De creatie van een nieuw bestaan*. Assen: Van Gorcum, 1998. 234 blz. f 45,-
- Provinciaal Opbouworgaan Noord-Brabant, *In verband met Brabant: Beschouwingen bij het vijftigjarig bestaan van het PON*. Gemert: Stichting Zuidelijk Historisch Contact, 1998. 252 blz. f 49,-
- Raub, Werner, *Samenwerking in duurzame relaties en sociale cohesie*. Oratie Universiteit Utrecht. Amsterdam: Thesis Publishers, 1997. 35 blz.
- Schuyt, Th.N.M. & S.J.M. Hoff (red.), *Filantropie en sponsoring: Een wetenschappelijke reflectie*. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1997. 130 blz.
- Schuyt, Dr. Th.N.M. (red.), *Geven in Nederland: Giften, Legaten, Sponsoring en Vrijwilligerswerk*. Houten: Bohn, Stafleu, Van Loghum, 1997. 136 blz. f 32,50
- Vandekerckhove, Lieven, *Opstellen over het banale*. Leuven/Leusden: Acco. 115 blz. f 35,-
- Waal, Mieke de, Wilma Poot & Ineke van der Zande, *Gezinnen gezien*. Assen: Van Gorcum, 1998. 60 blz. f 19,50
- Willink, Bastiaan, *De tweede gouden eeuw: Nederland en de Nobelprijzen voor natuurwetenschappen, 1870 - 1940*. Amsterdam: Bert Bakker, 1998. 260 blz.
- Wilts, Arnold, *Economie als Maatschappijwetenschap: Een sociologische geschiedenis van de economische wetenschap in Nederland (ca. 1930 - 1960)*. Dissertatie Universiteit van Amsterdam, 1997. 251 blz.