



**“Als het bij mij past,
dan klopt het”**

*De ervaring van authenticiteit
onder nieuwe spirituelen*

Afstudeerscriptie voor de master Godsdienstwetenschap
Marc Roosenbrand

“Als het bij mij past, dan klopt het”

De ervaring van authenticiteit onder nieuwe spirituelen

Afstudeerscriptie voor de master Godsdienstwetenschap

Marc Roosenbrand

Februari 2012

Scriptiebegeleider: dr. K.E. Knibbe

Meelezer: prof. dr. C.K.M. von Stuckrad



**rijksuniversiteit
groningen**

Inhoudsopgave

1. Inleiding	5
2. Nieuwe spiritualiteit	8
2.1 Historische achtergrond	8
2.1.1 Esoterie	8
2.1.2 Verlichting.....	10
2.1.3 Theosofie	11
2.1.4 Ontwikkelingen in de twintigste eeuw	12
2.2 Het academische discours	14
2.2.1 Bestudering.....	14
2.2.2 Definiëring en discussie	15
2.3 Het academische debat	19
2.3.1 Kritiek op nieuwe spiritualiteit	19
2.3.2 Verdedigers van nieuwe spiritualiteit.....	21
3. Het publieke debat	24
3.1 Inleiding	24
3.2 Het debat	24
3.2.1 Rationalistische kritiek.....	24
3.2.2 Kritiek op narcisme en individualisme.....	25
3.2.3 Kritiek vanuit christelijke hoek	27
3.2.4 Verdediging van nieuwe spiritualiteit.....	28
3.3 Analyse van het publieke debat	29
4. De betekenis en het belang van authenticiteit	32
4.1 De interviews	32
4.2 De betekenis van authenticiteit	34
4.2.1 Hier en nu aanwezig zijn.....	36
4.2.2 Nadruk op het innerlijk.....	36
4.2.3 Het ego	37
4.2.4 'Geaard' blijven.....	38
4.2.5 Verstandhouding met de leraar	39
4.2.6 Authenticiteit of conformisme	40
4.3 Het belang van authenticiteit.....	41
4.3.1 Contact met jezelf.....	41

4.3.2 Contact met anderen.....	43
5. Spanning met andere factoren	45
5.1 Het dagelijkse leven en het werk	45
5.2 Persoonlijke obstakels	47
5.3 De leraar	49
5.4 Verscheidenheid van religieuze tradities	51
6. Manieren van authentisering	53
6.1 Contrasteren met andere opvattingen.....	54
6.1.1 Te brede opvattingen over spiritualiteit.....	54
6.1.2 Te nauwe focus.....	54
6.1.3 Angst en weerstand bij anderen.....	55
6.1.4 Voorzichtigheid met betrekking tot zweverigheid	55
6.1.5 Benadrukken van niet-commercialiteit	57
6.2 Benadrukken van gunstige uitwerkingen	57
6.2.1 'Ik word er een beter mens van'	57
6.2.2 Tegenwicht bieden aan de drukte van het dagelijkse leven	58
6.3 Nadruk op de innerlijke ervaring	58
6.3.1 Meditatie	59
6.3.2 'Voelt het goed?'	59
6.3.3 Bewustwording van zichzelf en het eigen gevoel.....	59
6.4 Benadrukken van de eenheid van verschillende tradities.....	60
7. Conclusie.....	62
7.1 Samenvatting.....	62
7.2 Discussie en Aanbevelingen	64
Geraadpleegde literatuur	66

1. Inleiding{ TC "1. Inleiding" \f C \l "1" }

De verhouding van het individu tot het goddelijke is sinds jaar en dag een belangrijk thema, dat veel invloed heeft op de maatschappij en op de machtsverhoudingen in de wereld. In de westerse wereld heeft de kerk jarenlang een grote rol gespeeld in het dagelijkse leven. De persoonlijke sfeer van de gelovige, waar de religieuze ervaring haar basis heeft, werd lange tijd voor een groot deel gereguleerd door de kerk. In de afgelopen eeuw heeft de kerk echter steeds meer de grip op het individu verloren. In de Rooms-katholieke kerk was in de jaren '60 sprake van een democratiseringsbeweging, maar dit proces zette nauwelijks door en de traditionele machtsverhoudingen binnen de kerk bleven gehandhaafd.

Vanaf de tweede helft van de vorige eeuw, en voornamelijk vanaf de jaren '80, werden andere vormen van spiritualiteit steeds populairder in het westen. Deze vormen van spiritualiteit zijn erg divers: van astrologie en bloesemtherapie tot geïmporteerde oosterse religies, tot yoga en reiki.¹ Een van de overeenkomsten van deze nieuwe vormen van spiritualiteit is hun subjectieve karakter. De autoriteit ligt bij het individu zelf; geloof is niet, zoals in de 'oude religie', afhankelijk van druk van bovenaf. Charles Taylor stelt in *The Ethics of Authenticity* dat de westerse cultuur een 'massive subjective turn' aan het maken is.² Deze subjectieve omwenteling houdt een verschuiving in van gehoorzaamheid aan externe autoriteit en onderwerping aan een hogere macht, naar het ontwikkelen en uitdrukken van het eigen subjectieve leven.³ De persoonlijke ervaring wordt richtinggevend: denkbeelden en praktijken worden niet opgedrongen, maar mensen worden aangemoedigd om zelf te ervaren of iets voor hen werkt.

Inmiddels zijn deze nieuwe spirituele stromingen sterk aanwezig in de westerse samenleving. Op talloze plaatsen in Nederland kan men yogacursussen volgen, verschillende alternatieve geneeswijzen worden door zorgverzekeraars vergoed en als je overdag de televisie aanzet, kom je meestal wel een paar astrologische programma's tegen. Nieuwe vormen van spiritualiteit zijn met verschillende lagen van de samenleving verweven geraakt en zijn niet meer weg te denken uit het dagelijkse leven. Wie geïnteresseerd is in nieuwe vormen van spiritualiteit en op zoek is naar spirituele verdieping, kan tegenwoordig kiezen uit een groot aanbod van boeken, cursussen en lezingen. In elke grote stad in Nederland is minstens één newagewinkel, die allerlei spirituele producten aanbiedt, geregeld worden er Paranormaalbeurzen georganiseerd en spirituele merken

¹ Linda Woodhead, *An introduction to Christianity* (2^e druk; Cambridge 2006) p. 358.

² Charles Taylor, *The ethics of authenticity* (11^e druk; Cambridge 2003) p.26.

³ Paul Heelas, 'The infirmity debate: On the viability of New Age spiritualities of life', *Journal of contemporary religion* 21 (2006) 223-240, aldaar 223.

als *The Secret* krijgen, ook buiten de esoterische hoek, veel aandacht. Nieuwe spiritualiteit is een florerende markt geworden, waarin marketingtechnieken en commerciële strategieën een steeds grotere rol spelen.

Met het opkomen van nieuwe vormen van spiritualiteit, een groeiend aantal mensen dat hierin geïnteresseerd is en een toenemende invloed op het publieke leven, wordt dit domein een steeds relevanter onderwerp van onderzoek. Het is aannemelijk dat het vermeende commerciële karakter van (een deel van) het spirituele aanbod zijn weerslag heeft op de manieren waarop zinzoekers de spirituele markt betreden. Raken zij in de war door het veelzijdige aanbod van concurrerende stromingen? Zo ja, hoe gaan zij om met deze verwarring? Hoe beïnvloedt kritiek op nieuwe vormen van spiritualiteit hen in hun zoektocht naar zingeving?

Mensen die op zoek zijn naar een vorm van spiritualiteit die bij hen past, komen waarschijnlijk ook in aanraking met kritische meningen van anderen met betrekking tot nieuwe spiritualiteit. Tegelijk proberen zij hun eigen weg te vinden binnen de spirituele markt. In het 'spirituele domein', waarin authenticiteit en individuele verantwoordelijkheid centrale waarden lijken te zijn, komen zij in aanraking met concurrerende visies, die de gunst willen winnen van de 'spirituele consument'. Daardoor ontstaat er voor de zingevingsoeker een spanningsveld, waarin persoonlijke authenticiteit, de meningen van anderen en de commerciële belangen binnen de spirituele markt invloed op hem of haar uitoefenen. Dit spanningsveld en vooral de manieren waarop men hier mee omgaat, verdient aandacht. De Britse socioloog Paul Heelas zegt hierover:

'[F]urther attention needs to be paid to the experiences and self-understanding of participants, their socio-cultural backgrounds, and the operation of the milieu itself'⁴.

In deze scriptie zal gehoor worden gegeven aan deze oproep en vooral aandacht gegeven aan de ervaringen van participanten. Sociologen Aupers en Houtman gaan er om de volgende reden van uit dat hierbij de focus het beste kan rusten op spirituele leraren:

'Focusing on this 'spiritual elite' rather than on those who only vaguely identify with 'spirituality' or 'New Age' enables us to study the worldview of the spiritual milieu in its most crystallised and 'pure' form.'⁵

Het nadeel van deze benadering is dat er voorbij wordt gegaan aan de ervaring van het grootste deel van de nieuwe spirituelen. Dat er bij de 'spirituele elite' sprake is van een spiritueel wereldbeeld in zijn meest pure vorm is naar mijn mening een misvatting, omdat een minder geïnformeerde en breed georiënteerde kijk op spiritualiteit niet per definitie een minder pure vorm impliceert. Deze veronderstelling lijkt te berusten op een naïeve en idealistische interpretatie van de werkelijkheid.

⁴ Paul Heelas, 'The infirmity debate: On the viability of New Age spiritualities of life', *Journal of contemporary religion* 21 (2006) 223-240, aldaar 238.

⁵ Stef Aupers en Dick Houtman, 'Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age spirituality', *Journal of contemporary religion* 21 (2006) 201-222, aldaar 202.

Als er al sprake kan zijn van 'pure vormen' van spiritualiteit, waarom is het dan van belang om juist deze te bestuderen, en niet de concrete ervaringen en meningen van 'gewone' nieuwe spirituelen? Naar mijn mening is het academische debat meer gebaat bij een 'grounded' benadering van nieuwe spiritualiteit. Daarom zal ik mij richten op degenen die bij nieuwe spiritualiteit betrokken zijn als 'afnemer' of 'consument' van 'spirituele diensten'. Ik zal antwoord geven op de volgende vraag:

Welke strategieën hanteren mensen die zich als consument op de markt van nieuwe spiritualiteit begeven, om authenticiteit te waarborgen?

Om deze hoofdvraag te beantwoorden, zullen de volgende deelvragen aan de orde komen:

- *Wat is nieuwe spiritualiteit?*
- *Welke kritiek wordt er binnen het publieke debat geuit op nieuwe vormen van spiritualiteit en hoe wordt nieuwe spiritualiteit hiertegen verdedigd?*
- *Wat is de betekenis en het belang van authenticiteit voor mensen die zich bezig houden met nieuwe spiritualiteit?*
- *Welke factoren zorgen, in de ervaringen van mensen die zich als consument op de spirituele markt begeven, voor spanning met het behouden van authenticiteit?*
- *Welke typen van authentisering worden gebruikt door de spirituele consument?*

Dit onderzoek bestaat uit twee onderdelen. Enerzijds heb ik een literatuuronderzoek verricht, waarin aandacht is gegeven aan het ontstaan van nieuwe spirituele stromingen en het academische discours en het maatschappelijke debat met betrekking tot nieuwe spiritualiteit. Daarnaast heb ik interviews afgenomen bij 5 mensen die zich actief begeven op de spirituele markt en zich richten op nieuwe spiritualiteit. In deze interviews ligt de focus op de persoonlijke beweegredenen en de manieren waarop men zoekt naar een authentieke vorm van spiritualiteit.

Nieuwe spiritualiteit is een breed begrip, waarvan de grenzen niet erg duidelijk afgebakend zijn. Wat ik hier nieuwe spiritualiteit noem, krijgt van auteurs die over dit onderwerp schrijven, talrijke andere benamingen. Zo heeft men het over new age, esoterie, 'spiritualities of life', holistische spiritualiteit en alternatieve spiritualiteit. In hoofdstuk 2 zal de eerste deelvraag aan de orde komen en een definitie van nieuwe spiritualiteit worden geformuleerd. Tevens zal hier het ontstaan en de huidige staat van de nieuwe spirituele stromingen worden geschetst. In hoofdstuk 3 zal de tweede deelvraag worden beantwoord en een overzicht worden gegeven van het publieke debat over nieuwe spiritualiteit. In de daaropvolgende hoofdstukken zal de nadruk liggen op de interviews met nieuwe spirituelen. In hoofdstuk 4 zal ik de derde deelvraag beantwoorden; het begrip authenticiteit zal uitgediept worden aan de hand van literatuur over dit onderwerp en de interviews. Hoofdstuk 5 zal gaan over factoren die botsen met authenticiteit (de vierde deelvraag) en in hoofdstuk 6 zal ik de vijfde deelvraag beantwoorden, door in te gaan op de typen van authentisering die door de respondenten worden gebruikt. Ten slotte zal ik in hoofdstuk 7 de conclusies samenvatten.

2. Nieuwe spiritualiteit{ TC "2. Nieuwe spiritualiteit" \f C \l "1" }

In dit hoofdstuk komt de eerste deelvraag van dit onderzoek aan de orde: *wat is nieuwe spiritualiteit?* Om deze vraag te beantwoorden, zal eerst een historische schets worden gemaakt van het ontstaan van nieuwe vormen van spiritualiteit, waarbij de nadruk zal liggen op de ideeëngeschiedenis. Vervolgens zal ik ingaan op de kenmerken van nieuwe spiritualiteit en de wetenschappelijke bestudering van dit fenomeen. De focus ligt hierbij op de sociologische literatuur met betrekking tot het onderwerp. Ten slotte zal ik een overzicht geven van het academische debat dat over nieuwe spiritualiteit gevoerd wordt.

2.1 Historische achtergrond

De Nederlandse historicus Wouter J. Hanegraaff, die gespecialiseerd is in de geschiedenis van de westerse esoterie, schreef in 1996 *New Age religion & western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*, een uitvoerige analyse van de New Age-beweging en haar historische achtergrond. De Zweedse godsdiensthistoricus Olav Hammer schreef het recentere *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from theosophy to the New Age* (2004), waarin hij de ontwikkeling van de moderne westerse esoterie beschrijft. Beide boeken zijn van wezenlijk belang voor het begrijpen van de ontstaansgeschiedenis van nieuwe spiritualiteit en zullen daarom als uitgangspunt dienen voor deze paragraaf. In het midden van de jaren '90, toen Hanegraaff zijn studie schreef, was het gangbaar om het fenomeen waarnaar ik verwijs met de term nieuwe spiritualiteit, new age te noemen. Ook Hammer maakt gebruik van de term new age. Daarom zal ik de term in deze paragraaf ook geregeld gebruiken.

2.1.1 Esoterie

Het grootste deel van het onderzoek naar new age en nieuwe spiritualiteit is van sociologische aard, maar Hanegraaff besloot om het onderwerp te benaderen vanuit het perspectief van ideeëngeschiedenis. Hij concludeerde dat new age een gesecculariseerde vorm van esoterie is. Wat houdt de term esoterie (of esotericism in het Engels) precies in? Kocku von Stuckrad legt in *Western esotericism: A brief history of secret knowledge* uit dat esoterie niet bestaat als object, maar slechts als interpretatie-instrument. Daarom is het beter om te spreken over het esoterische: er is geen sprake van een samenhangende doctrine of duidelijk afgebakende traditie. Von Stuckrad ziet het esoterische als een element van discours, dat als volgt kan worden geïdentificeerd: het centrale thema van esoterische tradities heeft betrekking tot claims op absolute kennis en de manier waarop men toegang kan krijgen tot deze kennis. Het esoterische van een discours zit hem in de retoriek van

een verborgen waarheid, die op een specifieke manier kan worden onthuld en tegenover andere interpretaties van het universum en de geschiedenis wordt geplaatst, meestal die van de gevestigde meerderheid. Bemiddeling tussen verborgen en geopenbaarde kennis wordt vaak toegeschreven aan specifieke autoriteiten. Er is vaak sprake van een nadruk op individuele ervaring: de spirituele zoeker verkrijgt hogere kennis door uitzonderlijke bewustzijnsstaten. Verder heeft het idee van 'anders zijn' een grote rol binnen het esoterische denken. Veel esoterische manifestaties zijn afwijkende religieuze opties, die een scherpe tegenstelling vormen met de visie van de meerderheid. Ten slotte kunnen we binnen het esoterische discours een holistische of monistische opvatting van de kosmos onderscheiden. Materiële en non-materiële niveaus van de werkelijkheid worden als een eenheid gezien en de nadruk ligt op het verbinden van deze niveaus. Voorbeelden van deze connecties zijn immanentie en transcendentie, lichaam en ziel, materie en geest.⁶

Het bijvoeglijke naamwoord 'esoterisch' werd al in de Oudheid gebruikt; volgens Hanegraaff werd het in 166 voor Christus geïntroduceerd. Het zelfstandig naamwoord esoterie wordt pas later gebruikt. Het woord werd door Eliphas Lévi gepopulariseerd en aan het einde van de 19^e eeuw werd de term 'esotericism' in de Engelse taal geïntroduceerd. Lévi, die een belangrijke rol speelde in het 19^e-eeuwse occultisme, introduceerde de term 'l'occultisme'. Lévi doelde met beide termen op de traditionele occulte wetenschappen en een groot aantal religieuze fenomenen die hiermee geassocieerd werden.⁷ Hanegraaff merkt op dat een onderscheid moet worden gemaakt tussen zijn gebruik van de term esoterie en de betekenis die de term in het newagediscours heeft gekregen. Hier refereert het woord niet primair aan een historische traditie, maar wordt het gebruikt als een type 'religie', waarin het gaat om de subjectieve innerlijke ervaring.⁸

Hanegraaff noemt het hermetisme, dat volgens hem essentieel is voor het onderzoek naar westerse esoterie.⁹ De naam van deze praktijk binnen de esoterie, die haar oorsprong zou hebben in Egypte, is afgeleid van de mythische stichter, Hermes Trismegistus. De belangrijkste werken die aan hem zijn toegeschreven, zijn het *Corpus Hermeticum* en een tekst met de titel *Logos Teleios*. In de tweede helft van de 15^e eeuw dook in Florence een Grieks manuscript van het *Corpus Hermeticum* op. Dit werk werd bekend in het westen nadat de Neoplatoonse filosoof Marsilio Ficino het in 1463 in het Latijn had vertaald. In Hermes Trismegistus zag men een van de eerste verkondigers van een universele prechristelijke wijsheidsleer. Deze wijsheid zou door God aan Adam geopenbaard zijn, maar in de vergetelheid zijn geraakt. Nu zou het een manier zijn om de 'twee zusters' theologie en

⁶ Kocku von Stuckrad, *Western esotericism: A brief history of secret knowledge* (1^e druk; Londen 2005) 9-11.

⁷ Wouter J. Hanegraaff, *New Age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought* (1^e druk; Leiden 1996) 384-385.

⁸ Ibidem, 395-386.

⁹ Wouter J. Hanegraaff, 'Introductory remarks on the study of western esotericism', *Groniek* 38 (2005) 217-235, aldaar 223.

filosofie met elkaar te verenigen. Uiteindelijk waren de (christelijke) theologie en de (Platoonse) filosofie beide uitingen van een primordiale wijsheidstraditie (de *prisca theologia*). Met de aandacht voor de filosofie van Hermes nam ook de belangstelling voor de zogenaamde 'occulte wetenschappen' toe (magie, astrologie en alchemie). Veel van de werken van het hermetisme tijdens de Renaissance lieten een nieuw soort religieus syncretisme zien: elementen uit christendom, Neoplatonisme, hermetisme en de occulte wetenschappen vormden samen een nieuw geheel van opvattingen.¹⁰

Het *Corpus Hermeticum* bevat ideeën die van cruciaal belang zijn geweest voor de westerse esoterie. Hanegraaff beweert niet dat new agers gezien moeten worden als hedendaagse hermetici, maar de hermetische geschriften hebben volgens hem wel een belangrijke bijdrage geleverd aan een 'kosmisch-religieuze' traditie, waar de newagebeweging op haar beurt uit voortgekomen is. Tot het begin van de 17^e eeuw twijfelde niemand eraan dat het *Corpus Hermeticum* voor de komst van het christendom was geschreven, maar in 1614 bewees de Zwitserse filoloog Isaac Casaubon dat het werk in de eerste eeuwen na Christus was geschreven. Hoewel het veel afdeed aan de autoriteit van het hermetische denken, werd dit feit door de meeste hermetici genegeerd of ontkend. De ontwikkeling van het hermetisme zette zich in de zeventiende en achttiende eeuw in verscheidene gedaanten door. De invloed van de Verlichting, die vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw in West-Europa begon, gaf meer ruimte aan de esoterische bewegingen om zich onafhankelijk van het christendom te ontwikkelen, zonder eenzijdig de nadruk op de rede te leggen.

2.1.2 Verlichting

Hammer gaat in *Claiming Knowledge* in op de invloed van de Verlichting op het religieuze denken in West-Europa. De gevestigde religie, waarin het Augustijnse wereldbeeld dominant was, moest het in het Verlichtingsdenken ontgelden. Het Augustiniaanse wereldbeeld kenmerkte zich volgens Hammer door een autoritaire God, die zijn wil openbaart door middel van de Bijbel en de Kerk, en een visie waarin de kerkelijke tradities prevaleerden boven individueel geloof. De filosofen van de Verlichting stonden hier lijnrecht tegenover: de mens mag vertrouwen op zijn rationele vermogens, en als ons begrip van de wereld niet overeenkomt met de geopenbaarde leringen, dan kloppen deze leringen kennelijk niet.¹¹ In de woorden van Immanuel Kant:

'Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu

¹⁰ Hanegraaff, *Western esotericism*, 224-225.

¹¹ Olav Hammer, *Claiming knowledge: Strategies of epistemology from Theosophy to New Age* (1^e druk; Leiden 2004) 3-4.

*bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*¹²

Deze nieuwe houding van veel West-Europeanen, waarin het eigen verstand en de eigen waarneming de plek innamen ten koste van externe bronnen van autoriteit, verzwakte de machtsbasis van de Kerk en het christendom. Hiervoor in de plaats kwam voor veel mensen de autoriteit van de wetenschap. Volgens Hammer raakten post-Verlichtingsreligies ervan doordrongen dat ze zich moesten verhouden tot het wetenschappelijke wereldbeeld, door het te omarmen of af te wijzen.¹³ Hanegraaff stelt dat veel 19^e-eeuwse occultisten de belangrijkste elementen van het Verlichtingsdenken overnamen, om het traditionele christendom te bestrijden. Hiermee presenteerden zij zich als verdedigers van een redelijke religie, tegenover de irrationele dogma's van de kerken.¹⁴ Daarnaast ontstond er meer interesse in 'exotische', voornamelijk Oosterse, religie en filosofie. Mede dankzij de Verlichting ontstond er een klimaat waarin nieuwe spirituele bewegingen zich uiteindelijk hebben kunnen ontwikkelen tot een volwaardig onderdeel van de westerse cultuur.

In de late 18^e eeuw zien we twee belangrijke ontwikkelingen. Ten eerste is er de opkomst van de Romantiek, die zich liet gelden binnen de kunst, literatuur en filosofie. De Romantiek was ten dele een reactie op het Verlichtingsdenken, waarin de rede een centrale rol speelde. In het Romantische wereld- en mensbeeld werd de nadruk meer gelegd op de verbeelding, het gevoel en het innerlijk. Deze periode is van doorslaggevend belang geweest voor de ontwikkeling van nieuwe spiritualiteit. Ten tweede zien we in die tijd de opkomst van nieuwe theorieën met betrekking tot mythen en de oorsprong van religie. Veel van deze theorieën kwamen erop neer dat alle religies neerkwamen op dezelfde principes. Veel vrijdenkers probeerden hiermee het christendom in diskrediet te brengen en hoewel zij niet of nauwelijks gelieerd waren aan de esoterische traditie, werden veel van deze theorieën over religie en haar mythische oorsprong later overgenomen in esoterische kringen. Waar men eerder Hermes en Zoroaster zag als de stichters van een primordiale wijsheidsleer, verschoof de nadruk naar het oosten en kregen het hindoeïsme en boeddhisme een prominentere rol in de esoterische traditie. Het christendom werd steeds minder als een vervulling van wijsheidstradities, maar meer als een corrumperende factor gezien.¹⁵

2.1.3 Theosofie

In de negentiende eeuw zien we een nieuwe manifestatie van de esoterische traditie, namelijk in de Theosofie. In de tweede helft van die eeuw was er sprake van een toenemende fascinatie voor

¹² Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', *Berlinische Monatschrift* 2 (1784) 481-494, aldaar 481.

¹³ Hammer, *Claiming knowledge*, 5.

¹⁴ Hanegraaff, *New Age religion and western culture*, 412.

¹⁵ *Ibidem*, 444-448.

wetenschap en werd de opvatting dat de spirituele dimensie wetenschappelijk te verifiëren was, steeds populairder. In de Verenigde Staten genoot het spiritualisme (het geloof dat contact met overledenen of 'geesten' mogelijk was) grote belangstelling. Leden van de spiritualistische beweging aldaar kwam in contact met de Russische Madame Helena Blavatsky, die eerder rondgereisd had in Europa, het Midden-Oosten en Centraal-Azië en zich verdiept had in verschillende wijsheidstradities. Blavatsky beweerde dat zij in Tibet en India occulte kennis had ontvangen van verschillende *Mahatma's* (spirituele leermeesters). In haar boek *Isis unveiled* bracht ze een grote hoeveelheid van verschillende tradities binnen het cultische milieu van haar tijd samen en combineerde ze elementen van al deze tradities met elkaar. De ontmoeting van Blavatsky en de Amerikaanse spiritualisten resulteerde in 1875 in de oprichting van de Theosophical Society. In 1882 werd het hoofdkwartier van de organisatie in India gevestigd. In 1896 werden de doelen van deze organisatie uiteindelijk als volgt vastgesteld:

'1. To form a nucleus of Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex or colour.

2. To encourage the study of comparative religion, philosophy, and science.

*3. To investigate unexplained laws of nature and the powers latent in man.'*¹⁶

In het eerste doel zien we volgens Hanegraaff een impliciete afwijzing van de vermeende irrationele schijnheiligheid en het sektarianisme van het traditionele christendom. Hij merkt op dat we 'science' moeten lezen als occulte wetenschap en 'philosophy' als occulte filosofie, en dat verwacht werd dat de vergelijkende godsdienstwetenschap een primordiale traditie zou onthullen. Deze doelen stonden op gespannen voet met de bewering van Blavatsky, dat zij door zogeheten Meesters van Wijsheid was ingewijd in oude wijsheid en dat zij was uitverkoren om deze leringen met de mensheid te delen. Hoewel de Theosophical Society beoogde om geen religieuze organisatie te zijn, hadden bepaalde elementen van het onderricht doctrinaire en ethische dimensies die normaal gesproken met religie geassocieerd worden. In de jaren '20 van de vorige eeuw bereikte de beweging haar hoogtepunt met 45.000 leden, en tegenwoordig is het wereldwijde aantal leden rond de 30.000.¹⁷

2.1.4 Ontwikkelingen in de twintigste eeuw

In de tweede helft van de twintigste eeuw kreeg de newagebeweging steeds meer vorm. We kunnen vijf generaties van newagedenken onderscheiden, die overeenkomen met vijf opeenvolgende decennia. In de late jaren '50 werd er in het cultische milieu voor het eerst melding gemaakt van de komst van een nieuw tijdperk. Verschillende kleine bewegingen ontstonden, rond geopenbaarde

¹⁶ Kevin Tingay, 'Madame Blavatsky's children: Theosophy and its heirs', Steven Sutcliffe en Marion Bowman eds., *Beyond New Age: exploring alternative spirituality* (1^e druk; Edinburgh 2000) 37-50, aldaar 39.

¹⁷ Ibidem, 39-40.

boodschappen van buitenaardse wezens. Hierin was sprake van post-theosofische en andere esoterische doctrines. In deze jaren zien we de opkomst van groepen die zich richten op UFO's, waarin de overtuiging bestond dat de samenleving te maken zou krijgen met grootschalige destructie, door natuurlijke oorzaken, een nieuwe wereldoorlog, of een combinatie van beide. Mensen die hun bewustzijn afgestemd hadden op een 'nieuwe cultuur', zouden hiertegen beschermd worden en deze rampen overleven. Vervolgens zou er een nieuw tijdperk aanbreken, dat zich zou kenmerken door overvloed en spirituele verlichting: het astrologische Watermantijdperk. De mensheid zou dan bijgestaan worden door buitenaardse wezens, om een nieuwe samenleving op te bouwen. Hanegraaff ziet deze 'UFO-cultussen' met hun apocalyptische visie op de werkelijkheid als een voorloper van de newagebeweging.¹⁸

In de jaren '60 ontstonden er verscheidene alternatieve gemeenschappen, die zich afzetten tegen de heersende cultuur. Aanvankelijk waren er binnen deze gemeenschappen veel overeenkomsten met de UFO-cultussen, maar het apocalyptische toekomstbeeld werd al snel genuanceerd. De voorspelde 'eindtijd' bleef maar op zich laten wachten, waardoor men gedwongen werd om een andere houding aan te nemen. In plaats van steeds maar te waarschuwen voor ophanden zijnde gebeurtenissen, besloten velen om niet meer te wachten, maar om het nieuwe tijdperk zelf te creëren. Het apocalyptische denken werd gaandeweg en door steeds meer mensen vervangen door pioniersdenken. Het geloof in deze nieuwe tijd werd gecombineerd met wijd uiteenlopende elementen, zowel westers-esoterische als oosterse. Hanegraaff noemt deze vroege beweging, die haar wortels voornamelijk in Engeland had, *new age sensu stricto* (new age in de strikte zin van het woord).¹⁹ Hierin stond de verwachting van de 'Age of Aquarius' (het astrologische Watermantijdperk) in het absolute middelpunt van de activiteiten en speculaties. Deze strikte vorm van New Age bestaat volgens Hanegraaff nog steeds als subgroep binnen de newagebeweging.

Gaandeweg kwam er meer bewustzijn binnen het cultische milieu als beweging met gezamenlijke doelen. Vanaf het einde van de jaren '70 kwam new age in een nieuwe fase terecht. De term kreeg een bredere betekenis en werd steeds meer geassocieerd met 'alternatieve' overtuigingen en praktijken. Hanegraaff noemt dit *new age sensu lato* (new age in de ruime zin van het woord). Mensen zagen steeds meer samenhang in verschillende alternatieve ideeën en initiatieven. New age sprak aan als paraplueterm voor al deze stromingen, omdat ze zich allemaal richtten op het creëren van een nieuwe manier van leven, en tegen de dominante cultuur in gingen. In deze fase verschoof het middelpunt van de beweging van Engeland naar de Verenigde Staten. Hiermee nam ook de theosofische invloed op het gedachtegoed af en werd het newagedenken meer psychologisch van karakter. In de loop van de jaren '80 verloor het newagedenken in deze nieuwe

¹⁸ Hanegraaff, *New Age religion and western culture*, 95-96.

¹⁹ *Ibidem*, 96-97.

gedaante steeds meer zijn 'counter-cultural' gehalte. Aan het einde van het decennium kreeg ook de zakenwereld lucht van de beweging en werd deze deels gecommmercialiseerd, waardoor grote delen van het newagegedachtegoed uiteindelijk ook deel gingen uitmaken van de 'mainstream cultuur'. Dit is goed te zien aan de verkoop van newageboeken. Tussen 1985 en 1989 steeg het aantal newageboekhandels in de Verenigde Staten van 2000 naar 4000 en van de spirituele bestseller *The Celestine Prophecy* van James Redfield zijn tot 2003 wereldwijd twintig miljoen exemplaren in vijftig verschillende talen verkocht.²⁰

New age is steeds meer veranderd van een min of meer coherent netwerk in een vorm van collectief gedrag, aldus Hammer. Het geloof in het nieuwe tijdperk is zwakker geworden en het zich afzetten tegen de heersende cultuur is aanzienlijk minder aanwezig. Terwijl de term new age aanvankelijk binnen de beweging veelvuldig werd gebruikt om aan zichzelf te refereren, heeft deze benaming gaandeweg een meer negatieve en betekenisloze connotatie gekregen. Het besef dat men deel uitmaakt van een samenhangende beweging is verdwenen. Toch zijn veel uitingen van de newagebeweging nog steeds herkenbaar als een verzameling van vormen van religiositeit met sterke overeenkomsten. Terwijl de newagebeweging op haar retour is, lijkt de bredere newagespiritualiteit niet te verdwijnen, zo concludeert Hammer.²¹ Deze religiositeit duid ik aan met de term nieuwe spiritualiteit. Aan het einde van dit hoofdstuk zal ik terugkomen op de definitie van deze term.

2.2 Het academische discours

2.2.1 Bestudering

In de loop van de afgelopen eeuw zijn er verschillende opvattingen en benaderingswijzen geweest met betrekking tot dit onderwerp. Hanegraaff maakt in een eerder geciteerd artikel van het historische tijdschrift *Groniek* een beschrijving van de ontwikkeling van het historisch onderzoek naar westerse esoterie. In zijn artikel stelt hij dat er tot de jaren '60 sprake was van een modernistische benadering, waarin geen ruimte was voor serieuze bestudering van 'bijgeloof' en irrationaliteit. Hier kwam verandering in met de publicatie van de historica Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Een tot die tijd grotendeels door academici genegeerde traditie, die aanzienlijke invloed had gehad op het zeventiende-eeuwse wetenschappelijke en intellectuele discours, kreeg door dit boek de aandacht die ze verdiende. Op dit moment zijn de westers-esoterische bewegingen volwaardig object van historisch onderzoek.²² Hammer wijst erop dat de meest recente esoterische tradities het minst bestudeerd zijn, waarschijnlijk omdat ze controversiëler zijn.²³ Een groot gedeelte

²⁰ Stef Aupers, In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie (1^e druk; Amsterdam 2004) 38-39.

²¹ Hammer, *Claiming knowledge*, 74.

²² Hanegraaff, *Western esotericism*, 217-235, aldaar 233-234.

²³ Olav Hammer, *Claiming knowledge*, 16-17.

van de literatuur over new age is volgens hem apologetisch, theologisch-kritisch of *debunking* van aard. Aanvankelijk was er minimale academische interesse in het onderwerp, maar vanaf het begin van de jaren '90 verschenen er specifieke studies naar nieuwe vormen van spiritualiteit en het aantal monografieën over nieuwe spirituele bewegingen is sindsdien gestaag gegroeid.²⁴

2.2.2 Definiëring en discussie

Binnen de bewegingen die we onder nieuwe spiritualiteit scharen, is geen sprake van een centrale autoriteit of vaste doctrines. Doen we daarom wel recht aan de diversiteit van alle verschillende stromingen, wanneer we ze allen onder deze noemer scharen? Naar mijn mening is dit goed te verdedigen, omdat er grote overeenkomsten bestaan tussen deze verschillende zienswijzen. Ze delen een gezamenlijk beeld van de werkelijkheid en een ideaal voor de toekomst. Volgens Paul Heelas is een van de belangrijkste kenmerken van 'mind-body'-spiritualiteit het belang dat aan de eigen ervaring wordt gehecht.²⁵ Ook de Britse godsdienstsocioloog Michael York wijst erop dat de newagebeweging rond een visie op de ervaring is gebouwd.²⁶ Ondanks alle verschillen worden alle new agers volgens York verenigd door een visie van '*radical mystical transformation on both the personal and collective level.*'²⁷ Het ontwaken tot de mogelijkheden van de mens is binnen de newageopvattingen de basis voor het ontstaan van het nieuwe tijdperk, een sprong voorwaarts van het collectieve bewustzijn.

Ellie Hedges en James A. Beckford wijzen in de bundel *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* eveneens op de problemen die de term new age met zich meebrengt. Het zoeken naar logische consistentie tussen verschillende opvattingen en praktijken binnen de beweging, gaat volgens hen voorbij aan de aard van deze fenomenen. Er ligt binnen de newagebeweging namelijk in het algemeen geen nadruk op leerstellingen en dogma's, maar eerder op de ervaringen die voortkomen uit het leven volgens bepaalde principes. Daarom gaat het in veel stromingen om het menselijke potentieel, dat tot uiting moet komen door middel van spirituele praktijken. Omdat het in de visie van Hedges en Beckford dus niet mogelijk is om harde criteria vast te stellen, zoeken ze naar *family resemblances* die aantonen dat newagefenomenen aan elkaar verbonden zijn en komen ze uit op vier gezamenlijke kenmerken:

²⁴ Ibidem, 20

²⁵ Heelas, *Infirmity debate*, 223-240, aldaar 224.

²⁶ Michael York, *The emerging network: A sociology of the New Age and neo-pagan movements* (1^e druk; Londen 1995) 39.

²⁷ Ibidem, 39.

1. *'hope that the seeds of a significant improvement in the quality of human life have already been sown and are ready for cultivation by individual human beings who have the required combination of knowledge, trust, intelligence and patience to give expression to their 'authentic' selves, instead of merely conforming with routines and roles;*
2. *criticism of aspects of the prevailing modes of living in advanced industrial societies as being materialistic, shallow, unreflective and unfulfilling to the point where the natural human potential for creativity, compassion and play is stifled. There is also criticism of religious and ethical systems which arouse feelings of guilt for infractions of supposedly absolute obligations, rules or standards;*
3. *openness to fresh ideas about the interconnectedness of all life forms and the value of taking responsibility for living one's life in ways which anticipate, and accord with, a better ordered and more fulfilling world where authentic selves can realize higher values. An experimental and pragmatic attitude to new ideas, experiences and practices is common among New Agers;*
4. *appreciation of the merits of seeking to minimize human disruption, corruption and exploitation of the natural world conceived as complex systems of normally harmonious and self-equilibrating forces, as symbolized in some pre-modern belief systems.'*²⁸

In het eerste kenmerk zien we het denken met betrekking tot een nieuw tijdperk in meer persoonlijke betekenis. Bij punt 2 is niet meer echt sprake van een *countercultural* houding, maar wel van cultuurkritische noties. Het derde kenmerk wijst op een open houding ten opzichte van nieuwe ideeën en inzichten, en het vierde kenmerk gaat om harmonie met de natuur. Punt 3 en 4 laten beide ook aspecten zien van een holistisch wereld- en mensbeeld.

Steve Bruce noemt in dezelfde bundel een aantal volgens hem karakteristieke kenmerken van newagestromingen. Ten eerste het geloof dat het zelf goddelijk is. In tegenstelling tot het christendom, waarin altijd een scheiding was tussen God en zijn schepselen, hebben veel nieuwe spirituelen de opvatting dat iedereen een heilige essentie heeft. Het doel van spiritualiteit is *'to free the God within, to get in touch with our true centre.'*²⁹ Het tweede kenmerk is dat zij een holistisch mens- en wereldbeeld hebben, dus van mening zijn dat alles dezelfde essentie heeft. Hieruit volgt dat de mens de verantwoordelijkheid heeft om op een juiste manier met de aarde om te gaan. Ten derde is de hoogste autoriteit die van het individuele zelf. Wat je ook leert van een ander, neem het pas aan als waarheid wanneer je zelf hebt ondervonden dat het voor jou werkt. Hieruit komt het vierde kenmerk voort, namelijk eclecticisme: mensen met verschillende achtergronden en voorkeuren hebben allemaal verschillen ideeën over wat voor hen werkt. New age heeft dan ook een

²⁸ Ellie Hedges en James A. Beckford, 'Holism, healing and the New Age', Steven Sutcliffe en Marion Bowman eds., *Beyond New Age: exploring alternative spirituality* (1^e druk; Edinburgh 2000) 169-187, aldaar 170-171.

²⁹ Steve Bruce, 'The New Age and secularisation', Steven Sutcliffe en Marion Bowman eds., *Beyond New Age: exploring alternative spirituality* (1^e druk; Edinburgh 2000) 220-236, aldaar 227.

enorm aanbod van 'spirituele producten', waar de spiritueel geïnteresseerde uit kan kiezen. Uit dit kenmerk volgt dat new agers relativisten zijn, en dat veel van hen putten uit een wijd scala van ideologieën en therapieën, die elkaar tegenspreken en onverenigbare waarheidsclaims maken. Het laatste kenmerk dat Bruce noemt, is het doel van newagespiritualiteit: het gaat erom, dat mensen zich gelukkiger en gezonder voelen. In de wereldgodsdiensten wordt ook vaak beweerd dat mensen gelukkiger zullen worden door het volgen van de juiste leer, maar dit is altijd een secundair doel. In het geval van new age is dit het primaire doel geworden.³⁰

Uit het voorgaande blijkt dat er geen eenduidigheid bestaat over de vraag of er wel sprake is van een coherente spirituele beweging, maar komen toch duidelijke overeenkomsten naar voren. In het kader van wetenschappelijk onderzoek is het zinvol om de verschillende uitingen van alternatieve spiritualiteit onder één noemer te scharen. Uit de literatuur die zojuist aan de orde is gekomen, kunnen we de volgende kenmerken van nieuwe spiritualiteit destilleren:

- De opvatting dat het zelf goddelijk is of in direct contact staat met God;
- Geworteldheid in de ervaring van het individu: leringen moeten altijd getoetst worden aan de persoonlijke ervaring.
- Gerichtheid op spirituele ontwikkeling en het ontdekken en uiten van het authentieke zelf;
- Een kritische houding ten opzichte van de heersende cultuur, niet per se een tegenculturele houding;
- Een holistische visie op mens, natuur en kosmos: alles is onlosmakelijk met elkaar verbonden.
- Een losse structuur, waarbij geïnteresseerden kunnen kiezen uit een gevarieerd aanbod aan boeken, cursussen, workshops, lezingen en consulten.

Deze kenmerken laten zien dat we kunnen spreken van een beweging met gezamenlijke ideeën en idealen. Binnen het academische veld worden er ook andere termen gebruikt om deze vormen van spiritualiteit aan te duiden. In de godsdiensthistorische literatuur wordt de term 'esoterie' veelvuldig gebruikt om de historische voorlopers van de newagebeweging aan te duiden. Zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien, benadrukt Hanegraaff het belang van de westers-esoterische traditie, maar gebruikt hij toch de term 'new age' om te refereren aan de beweging die vanaf de jaren '60 van de vorige eeuw ontstond. Von Stuckrad stelt echter dat empirische sociologische analyse laat zien dat er geen duidelijke newagebeweging is met eenduidige opvattingen. De term new age is kunstmatig aangehouden door externe critici en academici, maar dit betekent volgens Von Stuckrad niet dat we hieruit moeten concluderen dat onderzoek naar het onderliggende fenomeen daarom overbodig is.³¹ In het kader van wetenschappelijk onderzoek is bezinning op de gebruikte terminologie uiteraard van

³⁰ Bruce, *New Age and secularization*, 227-228.

³¹ Von Stuckrad, *Western esotericism*, 141-142.

belang. De Britse godsdienstwetenschapper Steven Sutcliffe ziet de term new age als problematisch, in de eerste plaats omdat deze vrijwel nooit gebruikt wordt door degenen die in het academische discours doorgaans als 'new agers' bestempeld worden; het is dus geen *emic* begrip. In de literatuur die wordt bestudeerd in het kader van onderzoek naar het verschijnsel, komt de term ook slechts zelden voor. De tweede reden waarom Sutcliffe moeite heeft met deze benaming, ligt in de ontwikkeling die de newagebeweging zou hebben doorgemaakt in de twintigste eeuw. Tussen de jaren '30 en '60 wees new age op een occulte en neo-christelijke praktijk, waarin men zich voorbereidde op de komst van een nieuw tijdperk. In dat tijdperk zou er een nieuwe wereldorde ontstaan, die voorbestemd zou zijn voor een selecte groep mensen, die de zuivering van de planeet overleefden. Deze vroege vorm van new age was volgens Sutcliffe ascetisch, puriteins en 'other-worldly'. De newagebeweging die zich vanaf de jaren '70 zou hebben gemanifesteerd, was radicaal anders van aard: hierin speelden waarden van expressie, humanisme en een nadruk op de dagelijkse werkelijkheid een grote rol.³² Er zou dus sprake zijn van twee totaal verschillende soorten new age, waardoor de term op losse schroeven komt te staan.

Ik kies om de volgende twee redenen niet voor de benaming new age. Ten eerste is het, zoals Sutcliffe stelt, geen *emic* begrip; de mensen naar wie verwezen wordt zien zichzelf niet als 'new agers'. Het is geen term van zelfidentificatie meer is en wordt slechts door deskundigen en christelijke apologeten gebruikt.³³ Ten tweede verwijst de term naar een concept dat niet meer centraal staat binnen de beweging, namelijk de verwachting van een nieuw spiritueel tijdperk. Nieuwe spiritualiteit is naar mijn mening een geschiktere benaming voor het fenomeen.

Met de term nieuwe spiritualiteit verwijs ik niet naar een vastomlijnde beweging met vaststaande dogma's. De eerder genoemde kenmerken doen recht aan de veelheid aan opvattingen binnen de nieuwe vormen van spiritualiteit, maar ik wil hiermee niet suggereren dat de grenzen van dit soort spiritualiteit onveranderlijk zijn. Ik heb ervoor gekozen om te spreken van *nieuwe* spiritualiteit, omdat deze spiritualiteit nieuw is ten opzichte van de traditionele vormen van religiositeit, waarin van de gelovige wordt verwacht dat hij of zij gehoorzaam is aan een externe autoriteit. Heelas en Woodhead noemen deze traditionele religiositeit '*[l]ife-as forms of the sacred, which emphasize a transcendent source of significance and authority to which individuals must conform at the expense of the cultivation of their unique subjective-lives.*'³⁴ Hiertegenover stellen zij '*[s]ubjective-life forms of the sacred, which emphasize inner sources of significance and authority and the cultivation or*

³² Steven Sutcliffe, 'Category formation and the history of New Age', *Culture and Religion* 4 (2003) 5-29, aldaar 6-7.

³³ Christoph Bochinger, 'The invisible inside the invisible – The visible inside the visible: Theoretical and methodological aspects of research on New Age and contemporary Esotericism', *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 1 (2005) 59-73, aldaar 65.

³⁴ Paul Heelas en Linda Woodhead, *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality* (1^e druk; Malden 2005) 6.

*sacralization of unique subjective-lives*³⁵ Naar deze gedetraditionaliseerde religiositeit verwijs ik met de term nieuwe spiritualiteit.

2.3 Het academische debat

In zijn proefschrift stelt Stef Aupers dat veel onderzoekers van new age en nieuwe spiritualiteit in positieve of negatieve zin betrokken lijken te zijn bij dit onderwerp. Omdat de kritiek op en verdediging van nieuwe spirituele bewegingen ook binnen de sociale wetenschappen zo prominent aanwezig is, kan dit het daadwerkelijke onderzoek naar het fenomeen vertroebelen. Om hier meer duidelijkheid over te verschaffen is het goed om (een deel van) dit debat weer te geven en te achterhalen welke argumenten worden gebruikt door critici en sympathisanten. Daarnaast zien we aan beide zijden relevante analyses van het verschijnsel van nieuwe spiritualiteit.

Vragen die naar voren komen, spitsen zich onder meer toe op het al dan niet commerciële karakter van het spirituele aanbod en een verondersteld gebrek aan cohesie wat betreft denkbepelden binnen nieuwe spirituele bewegingen. Kritische opmerkingen over nieuwe vormen van spiritualiteit vinden we bijvoorbeeld in het polemische *Selling Spirituality* (2005) door Jeremy Carrette en Richard King, en in het werk van Steve Bruce. Anderen, zoals Paul Heelas, zijn minder kritisch over nieuwe spirituele bewegingen. Heelas ziet in wat hij 'spiritualities of life' noemt een levensvatbare uitwerking van de eerder genoemde 'massive subjective turn' en gaat op de kritiek van met name Bruce in. Stef Aupers en Dick Houtman zetten ook hun vraagtekens bij de gangbare mening binnen de godsdienstsociologie, die erop neerkomt dat new age een 'pick-and-mix-religion' is zonder coherente waarden. Hun analyse resulteert, evenals bij Heelas, in een gematigdere opvatting over new age.

2.3.1 Kritiek op nieuwe spiritualiteit

In *God is Dead: Secularization in the west* geeft Steve Bruce een bespreking van het fenomeen new age. Dit doet hij in een hoofdstuk met de veelzeggende titel 'The Failure of the New Age'. Bruce beargumenteert dat de newagebeweging qua omvang niet zo significant is als door anderen wordt beweerd. Door de afname van het aantal leden van kerkgenootschappen, moeten er minstens 25.000.000 mensen in het Verenigd Koninkrijk zijn, die niet verbonden zijn met een mainstream religieuze organisatie. Zelfs de meest optimistische schattingen van de newagebeweging kunnen de ruimte, die door de afname van één denominatie is ontstaan, niet opvullen.³⁶ Uit een onderzoek dat in 2000 is uitgevoerd in het Groot-Brittannië, blijkt volgens Bruce de geringe omvang van new age. Hoewel een aanzienlijk deel van de bevolking kennis heeft gemaakt met alternatieve geneeskunde,

³⁵ Heelas, *The spiritual revolution*, 6.

³⁶ Steve Bruce, *God is Dead* (3^e druk; Oxford 2003) 81.

aromatherapie en meditatie (respectievelijk 39%, 32% en 22%), liggen de percentages van mensen die deze zaken belangrijk vinden in het eigen leven, veel lager: respectievelijk 14%, 7% en 9%. Bruce erkent dat er nog uitgebreidere onderzoeken gedaan moeten worden naar de omvang van new age, maar hij is wel van mening dat de bestaande onderzoeken aantonen dat new age een marginaal verschijnsel is.

Omdat het individuele zelf binnen new age als de hoogste autoriteit wordt gezien is er volgens Bruce sprake van een grote mate van eclecticisme. Dit eclecticisme heeft een relativistische epistemologie tot gevolg: de tegenstellingen tussen verschillende ideologieën worden niet opgemerkt of onder het mom van eenheid weggewuifd.³⁷ Een bezwaar van Bruce tegen new age betreft de diffuse aard van de besproken denkbeelden. Een gebrek aan gehoorzaamheid aan een centrale autoriteit heeft tot gevolg dat er weinig consensus is binnen de newagebeweging. Diffuse religie kan geen kenmerkende en onderscheidende manier van leven handhaven en bijna elk type gedrag kan hierin gerechtvaardigd worden. Het diffuse karakter van new age komt volgens Bruce ook tot uiting in de afwezigheid van sociaal activisme. New agers zijn vaak kritisch over veel aspecten van de moderne wereld, maar deze kritiek leidt niet tot actieve pogingen om hier verandering in te brengen. Zoals Bruce het verwoordt: *'the New Age never becomes more than the sum of its transient and relatively uncommitted parts.'*³⁸ Het newageverhaal van 'worden wie je wilt zijn en je leven in eigen handen nemen' vertaalt zich niet in concrete verandering, maar blijft een kwestie van een nieuw vocabulaire. Bruce is van mening dat dit nieuwe vocabulaire niet een andere of betere houding teweegbrengt, maar simpelweg ervoor zorgt dat men het eigen lot accepteert. De impact op het individu is dus minimaal.

De conclusie die Bruce uit de bovengenoemde kritiek trekt, is dat het overbrengen van diffuse overtuigingen onnodig is. Daarnaast is dit onmogelijk, aangezien mensen binnen het newagemilieus geen consensus hebben aangaande wat er overgedragen moet worden. Hun overtuigingen zijn hier te diffuus voor en missen in hoge mate de samenhang die hiervoor vereist is. Bruce concludeert:

*'The principle of individual choice seems so firmly established in our culture that, while I see every possibility that some sections of the population will continue to be interested in spirituality, I cannot see how a shared faith can be created from a low-salience world of pick-and-mix religion.'*³⁹

De socioloog David Lyon legt een verband tussen new age en consumptiecultuur, *'in which one develops a pick'n'mix approach within the spiritual supermarket.'*⁴⁰ Steeds meer mensen stellen naar hun eigen voorkeur een combinatie samen van verschillende religieuze elementen. Carrette en King

³⁷ Bruce, *God is dead*, 83-85.

³⁸ Ibidem, 97.

³⁹ Ibidem, 105.

⁴⁰ David Lyon, *Jesus in Disneyland* (1^e druk; Oxford 2000) 74.

beargumenteren in *Selling spirituality* dat spiritualiteit steeds meer in dienst is komen te staan van het bedrijfsleven. In de introductie stellen zij:

*'In a context where brands and images are becoming more important than the products themselves, 'spirituality' has become the new currency in the task of winning human minds and hearts. Corporate business interests are served by utilizing the 'cultural capital' of the religious traditions (...).'*⁴¹

Hierbij moet worden opgemerkt dat zij hun pijlen niet alleen richten op nieuwe spiritualiteit. Hun kritiek is gericht op meer vormen van religiositeit in het westen, maar nieuwe vormen van spiritualiteit komen hierbij ook aan bod. Binnen nieuwe spirituele bewegingen worden volgens hen elementen uit verschillende oosterse tradities gekozen, zonder dat er oog is voor het grote plaatje. Hierdoor verwordt oude wijsheid tot hapklare brokken voor de eclecticische spirituele consument, waardoor de rijkdom en complexiteit van de betreffende tradities verloren gaan. Dit resulteert in introspectieve en buitenwereldse vormen van spiritualiteit, met als belangrijkste doel individuele verlichting⁴² en met weinig nadruk op sociaal bewustzijn of het verlangen om de wereld te veranderen⁴³. De auteurs illustreren het gebrek aan sociaal bewustzijn met het voorbeeld van wereldwijde armoede. De rijkste 20% van de wereldbevolking heeft maar liefst 86% van de consumptie, terwijl de armste 20% slechts 1,3% consumeren. Toch hebben newageschrijvers als Deepak Chopra en Stephen Russell het niet over armoede, sociaal onrecht en ongelijkheid, alleen wanneer het gaat om zelfopgelegde onderdrukking en beperking.⁴⁴ Zij ontstijgen niet het niveau van het overwinnen van angsten en het conformeren aan bestaande sociale normen.⁴⁵ Religie, zo stellen Carrette en King, is 'herverpakt' en vercommercialiseerd door middel van het idee van spiritualiteit.⁴⁶ Zo staat ze in dienst van kapitalistische waarden en worden de belangen van het bedrijfsleven niet geschaad, maar zelfs bevorderd.

2.3.2 Verdedigers van nieuwe spiritualiteit

In reactie op de kritiek van Steve Bruce op new age, schreef Paul Heelas in 2006 in het *Journal of Contemporary Religion* een artikel⁴⁷, waarin hij inging op de levensvatbaarheid van wat hij 'New Age spiritualities of life' noemt. In dit artikel verwijst hij naar de resultaten van het Kendal Project⁴⁸, een uitgebreid onderzoek naar religie en spiritualiteit in een plaats in Noord-Engeland, die ruim 27.000 inwoners telt. Allereerst reageert hij op de stelling dat er binnen New Age sprake is van een

⁴¹ Jeremy Carrette en Richard King, *Selling spirituality: The silent takeover of religion* (1^e druk, New York 2005) 25.

⁴² Ibidem, 87.

⁴³ Ibidem, 89.

⁴⁴ Ibidem, 107.

⁴⁵ Ibidem, 111.

⁴⁶ Carrette, *Selling spirituality*, 171.

⁴⁷ Heelas, *Infirmary debate*, 223-240.

⁴⁸ Internet: <http://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/>.

individualistische en 'self-centered' houding. Heelas brengt hier tegenin dat men beter kan spreken van *relationeel individualisme*. Binnen het holistische milieu legt men namelijk erg de nadruk op persoonlijke groei samen met anderen. In holistische cursussen zijn de relaties voornamelijk egalitair en doen de beoefenaars hun best om hun eigen denkbeelden niet op te dringen aan anderen.

*'Egalitarian relationality is perfectly compatible with individual autonomy. The more (...) relationships one has, the more one's unique life is enriched.'*⁴⁹

Het tweede punt van kritiek van Bruce dat Heelas noemt, is de opvatting dat een religie waarin men naar geloven overtuigingen kan kiezen, geen basis kan zijn voor een gedeeld geloof. Heelas is het ermee eens dat men put uit een breed scala aan bronnen, maar er is volgens hem wel een gezamenlijk doel, namelijk het ontwikkelen van een innerlijke, holistische spiritualiteit. Centrale waarden zijn delen, zorg voor elkaar en consensus. Heelas ziet wel degelijk een gedeelde cultuur, die zich uit in het feit dat een aanzienlijk deel van de participanten dezelfde oorzaken ziet voor het 'uit balans zijn', namelijk hun ongezonde en stressvolle of beperkte levens in de maatschappij.⁵⁰ Hij citeert Aupers en Houtman, die een gedeelde doctrine zien, waarin eenheid en samenhang centraal staan. Uit de resultaten van het Kendal Project blijkt ook dat er bepaalde overtuigingen zijn die door een grote meerderheid van participanten worden onderschreven en dat er een gedeelde cultuur is binnen deze kringen. Deze gedeelde cultuur wordt versterkt doordat de meerderheid van de ondervraagden in het Kendal Project boeken leest, die gezamenlijk een coherent geheel vormen, waarin dezelfde thema's keer op keer worden behandeld en die grote inhoudelijke overeenkomsten vertonen. Het delen op basis van consensus draagt bij aan de samenhang en het substantiële karakter van de beweging. Door het participeren in activiteiten en het in de praktijk brengen van het onderricht, wordt deze samenhang nog verder versterkt.

De combinatie van cultuur en praktijk stelt participanten er volgens Heelas toe in staat om zichzelf te veranderen. Dat ze waardevolle ervaringen hebben met newagepraktijken, blijkt wel uit het feit dat ze actief zijn en bereid zijn om hiervoor te betalen. Het gegeven dat ze anderen aanmoedigen om mee te gaan en dat er in bepaalde 'mind-body'-spiritualiteit geïnvesteerd wordt door de National Health Service en particuliere bedrijven, onderschrijft ook de werkzaamheid van deze spiritualiteit. Heelas concludeert:

*'To summarise, the culture, in particular the cultural practices, of the holistic milieu means that it is 'strong' enough to have considerable significance for personal life.'*⁵¹

Aupers en Houtman ontkennen niet dat er binnen new age sprake is van een grote mate van 'bricolage'. Academici die dit eclecticisme zien als het centrale kenmerk, gaan echter voorbij aan de

⁴⁹ Heelas, *Infirmity debate*, 223-240, aldaar 229.

⁵⁰ Ibidem, 230.

⁵¹ Heelas, *Infirmity debate*, , 235.

ervaring van new agers. Nauwkeuriger is daarom de term perennialisme: *'the belief that the diversity of religious traditions essentially refers to the same underlying spiritual truth.'*⁵² Hierdoor voelt men zich niet gebonden aan een specifieke doctrine en wordt er veelvuldig geëxperimenteerd met verschillende tradities, om te verkennen wat voor hen persoonlijk 'werkt'. De verbindende doctrine binnen het spirituele milieu is het geloof dat zich in de kern van elk individu een authentieke en ware essentie bevindt, die onafhankelijk van cultuur, geschiedenis en maatschappij bestaat. Vanuit contact met deze eeuwige ziel kan men erachter komen wat waar en goed is. Hier tegenover staat het 'ego', dat een conventioneel en gesocialiseerd zelf is en gezien wordt als een vals product, dat is ontstaan door identificatie met (de normen van) de maatschappij en haar instituties. De doctrine van 'zelf-spiritualiteit' is de grote gemene deler van new agers, en hieruit komt onvermijdelijk een grote diversiteit uit voort. Daarom zijn de kwalificatie 'pick-and-mix' religie en diffuse religie volgens Aupers en Houtman niet alleen incorrect, maar zelfs oppervlakkig. *'The diversity of the spiritual milieu results from rather than contradicts the existence of a coherent doctrine of being and wellbeing.'*⁵³

Aupers en Houtman gaan in hetzelfde artikel tevens in op de bewering van Bruce, dat er binnen het spirituele milieu sprake is van radicaal individualisme. Volgens hen fungeert dit individualisme juist als een sociaal gesanctioneerde verplichting van persoonlijke authenticiteit, een centrale waarde van zelf-spiritualiteit. Zo geïnterpreteerd bezit de newagebeweging wel de sociale significantie die Bruce niet ziet. De auteurs trekken nog een parallel met het zelfbeeld binnen het spirituele milieu: ook zij ontkennen dat de doctrine van zelf-spiritualiteit een sociale constructie is, die wordt overgedragen en versterkt.

⁵² Stef Aupers en Dick Houtman, 'Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age spirituality', Stef Aupers en Dick Houtman (eds.), *Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital* (1^e druk; Leiden 2010) 135-160, aldaar 138.

⁵³ Ibidem, 141.

Hoofdstuk 3: Het publieke debat

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wordt de tweede deelvraag van deze scriptie behandeld: *Welke kritiek wordt er binnen het publieke debat geuit op nieuwe spiritualiteit en hoe wordt nieuwe spiritualiteit hiertegen verdedigd?* Nieuwe spirituele stromingen worden door velen in de westerse wereld enthousiast omarmd als een inspirerend alternatief voor de traditionele religies. Veel mensen hebben hun vertrouwen verloren in de bestaande structuren en zijn daarom hun eigen weg gegaan. Aan de andere kant wordt er veel kritiek geuit op deze vorm van religiositeit. In kranten, in televisie- en radioprogramma's, in boeken en op het internet worden met enige regelmaat bezwaren geuit tegen de verschillende uitingsvormen van nieuwe spiritualiteit. Ik zal mij, vanwege het feit dat dit onderzoek zich toespitst op Nederlandse nieuwe spirituelen, beperken tot het maatschappelijk debat, zoals dat in Nederland gevoerd is in de afgelopen 5 jaar.

3.2 Het debat

Dagblad Trouw publiceert regelmatig artikelen over verschijnselen die kunnen worden ingedeeld onder de term nieuwe spiritualiteit. Op de website van deze krant ontstaan naar aanleiding van deze artikelen vaak discussies, die een interessant beeld geven van de verschillende houdingen ten aanzien van nieuwe spiritualiteit. Daarom zal ik hieronder met enige regelmaat een van deze reacties citeren, om de lezer een overzicht te geven van de verschillende opvattingen. Ik zal op basis van deze opvattingen een grove indeling van de kritiek op nieuwe spiritualiteit geven, die er als volgt uitziet:

- Rationalistische kritiek;
- Kritiek op narcisme en individualisme;
- Kritiek vanuit christelijke hoek.

Ten slotte zal ik een beeld schetsen van de verschillende manieren waarop nieuwe spirituelen zichzelf verdedigen en verdedigd worden door anderen.

3.2.1 Rationalistische kritiek

Een deel van de mensen die reageren op artikelen over dit onderwerp, wijst op het belang van de ratio en keurt daarom spiritualiteit af als een onwetenschappelijke afwijzing van de rede. Een voorbeeld: op de website van NRC Handelsblad stond naar aanleiding van een kritisch artikel van de filosoof Coen Simon (dat verderop nog aan de orde komt) een lezersoproep over de vraag: is spiritualiteit egoïstisch?⁵⁴ Naar aanleiding hiervan zegt 'Ben Kuiken':

⁵⁴ Internet: <http://weblogs.nrc.nl/discussie/2008/11/01/is-spiritualiteit-egoistisch/>.

'Wees blij dat we eindelijk verlost zijn van het geloof en dat we eindelijk het vermogen kunnen en mogen gebruiken dat de mens onderscheidt van andere diersoorten: zijn verstand. Stop met die spirituele onzin.'

Niet alleen 'spirituele onzin', maar alle vormen van geloof worden door de meeste mensen uit deze categorie afgewezen. De rede wordt gezien als belangrijkste factor bij het bepalen van de waarde van een wereldbeeld. Visies waarin het denken niet leidinggevend is, zoals veel stromingen binnen de nieuwe spiritualiteit, hebben het volgens deze reageerders niet bij het juiste eind.

De verbeelding wordt door de meeste 'rationalisten' niet afgewezen, maar heeft een andere plaats binnen het rationalistische wereldbeeld. 'Johan' schrijft in een reactie op een artikel over een spirituele healing⁵⁵:

'Voor het prikkelen en het opgaan in verbeelding, geef ik veel liever de voorkeur aan muziek en toneel. Wie ook waarde hecht aan het behoud van het menselijk vermogen tot zelfstandig denken en de toets van de rede, begrijpt dat waarschijnlijk beter dan de spiritueel ingestelde mens. Ik misgun niemand zijn verbeelding, maar ik heb moeite met mensen die verbeelding en werkelijkheid niet willen onderscheiden.'

Voor zowel verbeelding als rede mag dus een plaats zijn in het leven, maar de toets van de rede moet het laatste woord hebben wanneer het gaat om het beschouwen en interpreteren van de werkelijkheid. Men bespeurt vaak een anti-wetenschappelijke houding bij nieuwe spirituelen. De oorzaak hiervan zou liggen in het feit dat er sprake is van misleiding. 'Kay' zegt in een reactie op hetzelfde artikel:

'Dit is de algemene reactie van al de New Age behandelaars, goeroetjes en toko's. De anti-wetenschappelijke houding in New Age kringen heeft meestal te maken met dat er niets te meten valt, er gebeurt helemaal niets! Mensen misleiden zichzelf graag.'

3.2.2 Kritiek op narcisme en individualisme

In 1985 publiceerden de Amerikaanse sociologen Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler en Tipton *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Hierin drukten zij hun zorgen uit over het toenemende individualisme in de Verenigde Staten. Een van de geportretteerden in dit boek was de jonge verpleegster Sheila, wier persoonlijke vorm van religiositeit – dat zij zelf *Sheilaism* noemde – als voorbeeld diende van de vergaande individualisering van religieuze overtuigingen. Sheila vertelt :
'My faith has carried me a long way. It's Sheilaism. Just my own little voice. (...) It's just try to love yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other.'

⁵⁵ Wilfred van de Poll, *Een rood lint van aarde naar kosmos*, dagblad Trouw, 19 november 2010.

In het publieke debat dat hierop volgde, werd dit 'Sheilaism' een karikaturaal voorbeeld van religieus individualisme, dat betrokkenheid bij de gemeenschap ondermijnde.⁵⁶ Ook in het Nederlandse debat is het vermeende individualisme van nieuwe spirituelen een belangrijk thema.

Op 31 oktober 2008 schreef de filosoof Coen Simon in NRC Handelsblad over het verschijnsel nieuwe religie.⁵⁷ Simon maakt zich zorgen over het feit dat *'het publieke en semi-publieke leven steeds meer doordrongen raakt van nieuwe spirituele uitingen.'* Hij noemt verschillende aspecten van het publieke leven die hierdoor beïnvloed worden. Een van de sterke punten van de nieuwe spiritualiteit is volgens Simon, dat deze voor de aanhangers niet de negatieve connotaties heeft van de oude spiritualiteit. Hij heeft verschillende punten van kritiek op deze vorm van religiositeit. Zijn voornaamste kritiek betreft het narcistische gevaar van individualistische zingeving. *'[E]en individuele spiritualiteit is even betekenisloos als ieder een eigen taal: niemand verstaat elkaar.'* Het geestelijke kan de illusie van eenheid creëren, waar juist sprake is van verscheidenheid. Een individualistische zingeving is ook gevaarlijk voor de samenleving, want *'als iedereen het eigen geluk nastreeft, wordt niet noodzakelijk de samenleving gelukkig.'* Dit werkt voor veel mensen, omdat *'we zeggen dat we het over hetzelfde hebben maar individueel zijn we vrij er een ander beeld bij te hebben.'* Het populaire fenomeen van de stilteretraite ziet Simon als een uiting van deze tegenstrijdigheid. Het is volgens hem een spirituele zeepbel, omdat hieruit blijkt dat deelnemers zich verbonden voelen met elkaar zolang ze elkaar in stilte met rust laten. Zo ontstaat er een zingeving die zich richt op 'eigentijdse ego-goden'.

Een laatste tegenwerping van Coen Simon tegen de nieuwe vormen van spiritualiteit, is dat men teveel gericht is op het verdienen van geld. *'Als de aanbidders van deze nieuwe spiritualiteit ergens het geheim van kennen dan is het wel van de gave om geest om te zetten in materie, in keiharde munten dus.'* Hij lijkt hiermee te willen aangeven dat er sprake is van een hypocriete benadering van de werkelijkheid. Geestelijke waarden krijgen in de ideologieën waar Simon zich tegen verzet een belangrijke rol, maar hieronder ligt volgens hem vaak een gerichtheid om hier vooral veel geld aan te willen verdienen. Zoals iemand op de website van Trouw reageert op het artikel *Spirituelen doen niet zo aan vrije wil*⁵⁸: *'Het enige waar dit soort lieden op uit zijn is niet het welzijn van mensen maar hun portemonnee! (...) Kassa! Boerenbedrog, een ander woord kan ik er niet voor vinden!'*

⁵⁶ Wade Clark Roof, *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion* (1^e druk; Princeton 1999) 148-149.

⁵⁷ Coen Simon, *Hippe spiritualiteit: zoektocht zonder plek voor anderen*, NRC Handelsblad, 31 oktober 2008.

⁵⁸ Wilfred van de Poll, *Spirituelen doen niet zo aan vrije wil*, dagblad Trouw, 11 december 2010.

3.2.3 Kritiek vanuit christelijke hoek

In het artikel 'Dominees debatteren over esoterie' in dagblad Trouw⁵⁹, komt de predikante Fennie Kruize aan het woord, die stelt dat Jezus Christus niet dé redder van de mensheid is. Tussen de vele reacties op het artikel schrijft 'letje van Egmond':

'Wat Ds. Kruize verkondigt, staat (...) haaks op het geloof van (...) iedereen die de Here Jezus als zijn of haar Redder heeft aangenomen. Dit geloof kun je vinden in de Bijbel, het betrouwbare Woord van God. Ik heb medelijden met en verdriet om de mensen, die het misleidende verhaal van Ds. Kruize moeten aanhoren en ook nog geloven. Bidt of de Heilige Geest U wil helpen bij het vinden van de Waarheid. Hij zal het zeker doen.'

Het belangrijkste criterium voor degenen die de opvattingen van nieuwe spirituelen vanuit een christelijk perspectief bekritisieren, is de Bijbel. Wanneer een opvatting in strijd is met de bijbelse boodschap, dan is deze per definitie afkeurenswaardig. Waar de reacties van de 'rationele' critici vaak een cynische ondertoon hebben, zijn de christelijke reacties in de meeste gevallen, zij het vaak scherp afkeurend, vriendelijker van toon. Dit is begrijpelijk, want de onderliggende motivatie is meestal, dat mensen overtuigd moeten worden van hun ongelijk, omdat hun zielenheil in gevaar is. Vaak wordt vermeld dat de reageerder bidt voor degene die in zijn ogen verkeerd bezig is en krijgt men het advies om de bijbel te lezen.

Stichting 'SENSE' (Stichting Evangelie, Nieuwe Spiritualiteit en Esoterie), voorheen Werkgroep Bijbel of New Age, is een interkerkelijke groep christenen, die zich inzetten om mensen voor te lichten over de gevaren van nieuwe spiritualiteit en esoterie. Hun missie is *'het toerusten van gemeenteleden om het Evangelie ook uit te kunnen dragen in een spirituele tijd, zodat vele serieuze zoekers de weg (terug) zullen vinden naar de levende God, die echte vrede en vervulling geeft, door Jezus Christus.'*⁶⁰

De stichting organiseert lezingen over de gevaren van nieuwe spiritualiteit en publiceert artikelen over dit onderwerp. In een lezing die Otto de Bruijne op 6 februari 2010 hield voor 'Bijbel of New Age' zei hij (samengevat) het volgende:

*'Het is 'vreemd gaan' in de liefdesrelatie met de God van Israël, de Vader van Jezus Christus. God wordt als liefhebbende Vader ontkend, Zijn Zoon en zijn lijden en sterven ontkracht, en... de naaste wordt geofferd op het altaar van het 'kosmisch collectieve bewustzijn'. Uit de kringen van de nieuwe spiritualiteit hoor ik geen geluiden over sociale gerechtigheid, barmhartigheid, hulpverlening.'*⁶¹

Verderop zegt De Bruijne:

'Het zoeken naar verlichting en bewustzijn in de esoterische en new age bewegingen is complex, het cirkelt rond eigen inspanning en zoekt zelfverlossing. Juist het 'Ik ben een god in het diepst van mijn

⁵⁹ Pauline Weseman, *Dominees debatteren over esoterie*, dagblad Trouw, 13 mei 2009.

⁶⁰ Internet: <http://www.stichting-sense.nl/stichtingsense.php>.

⁶¹ Samenvatting van lezing, internet:

http://bijbelofnewage.info/Bewustzijn_Otto%20de%20Bruijne_Samenvatting.htm.

gedachten' (Willem Kloos) maakt van het bewustzijn een gesloten systeem en plaatst het individu in het middelpunt.'

De vier punten van kritiek die uit deze citaten naar voren komen, zijn een duidelijk voorbeeld van de kritiek van christenen op nieuwe spiritualiteit:

- Het ontkennen van de bijbelse relatie tussen mens en God;
- Het ontkennen van (de betekenis van) het lijden en sterven van Christus;
- Het ontbreken van sociale betrokkenheid en hulpverlening;
- Het zoeken naar zelfverlossing en het centraal stellen van het individu.

Op de website www.protestant.nl waarschuwt Kick Bras, predikant van de Protestantse Gemeente in Gorinchem voor het gevaar van spiritualiteit, om het contact met de ander en met God te verliezen. *'Wanneer de betrekking tot God en de verbondenheid met medemensen buiten beeld blijft, ja, dan verwordt spiritualiteit tot verwennerij voor narcistische mensen,'*⁶² schrijft Bras. Dit sluit goed aan op de hierboven genoemde punten van kritiek, voornamelijk het ontkennen van de relatie tussen mens en God en het centraal stellen van het individu.

3.2.4 Verdediging van nieuwe spiritualiteit

In reactie op het kritische artikel van Coen Simon in NRC Handelsblad, schreef Maarten Meester, auteur van het boek *Nieuwe spiritualiteit*, op 8 november 2008 op de opiniepagina van de Volkskrant het artikel *Bij nieuwe spiritualiteit is moraal in goede handen*⁶³. Zoals de titel van dit stuk al doet vermoeden, staat Meester positiever tegenover nieuwe vormen van spiritualiteit, hoewel hij erkent dat er onder bepaalde nieuwe spirituelen een al te neoliberale moraal bestaat. Als voorbeeld hiervan noemt hij de spirituele bestseller *The Secret*. Het lijkt er inderdaad vaak op dat *'veel neospirituelen alleen maar met zichzelf bezig zijn.'* Maar, zegt Meester, vaak zetten deze mensen zich vanuit hun innerlijke zoektocht juist meer in voor de samenleving.

'Diezelfde beweging zag ik steeds terugkeren: een inkeren in jezelf, om tot het besef te komen dat je deel uitmaakt van een groter geheel en daar ook naar moet handelen. Uit het WRR-onderzoek Geloven in het publieke domein komen wat daar de 'ongebonden spirituelen' heten zelfs naar voren als de meest verantwoordelijke burgers.'

In zijn boek *Nieuwe spiritualiteit* geeft Meester aan dat hij het persoonlijk niet eens is met de metafysische aannamen van de neospirituelen, maar hij is wel van mening dat het werkt.

'Volgens mij stellen nieuwe spirituelen dezelfde vragen als oude gelovigen maar geven ze daar betere antwoorden op en kiezen ze een vorm die voor hen zelf en derden minder kwalijke kanten heeft.'

⁶² Internet: <http://www.protestant.nl/discussies/spiritualiteit-een-verheven-vorm-van-ego%C3%AFsme-geworden>.

⁶³ Maarten Meester, *Bij nieuwe spiritualiteit is moraal in goede handen*, De Volkskrant, 8 november 2008.

*Antwoorden en vorm passen beter bij deze tijd, zijn toleranter, vriendelijker voor vrouwen, homoseksuelen, andersdenkenden.*⁶⁴

Volgens Meester zijn ze zelf op zoek gegaan naar een authentieke manier van zingeving, die ze in de oude vormen van religie niet kunnen vinden. Hieraan voegt hij echter toe:

'Helaas moeten deze religieuze eenpitters net zo goed dogma's aanhangen, deelnemen aan rituelen, heilige teksten lezen, zichzelf disciplineren. De nieuwe baas blijkt met andere woorden verdacht veel op de oude te lijken.'

Hierin verschilt de nieuwe spiritualiteit niet erg veel van de oude spiritualiteit. De 'grote retorische truc' van nieuwe spiritualiteit is dus de voorstelling dat deze radicaal verschilt van religie.⁶⁵

Op zijn website schrijft yogadocent Peter van Kan een reactie op de polemiek tussen Coen Simon en Maarten Meester. Hij wil als insider een bijdrage aan de discussie leveren, omdat de discussies in de media volgens hem '*niet zelden een hoog deskundologisch gehalte*' hebben. Tegen de stelling van Simon, dat individuele spiritualiteit even betekenisloos is 'als ieder een eigen taal', brengt Van Kan in dat spiritualiteit per definitie individueel is. Iedereen streeft het eigen geluk na en bovendien is de samenleving '*een abstractie die, in tegenstelling tot mensen, geen geluk kan ervaren.*'

Simon ziet volgens Van Kan commerciële motieven als belangrijkste drijfveer achter de nieuwe spiritualiteit. Hier brengt Van Kan tegenin dat de pioniers op groen-spiritueel gebied in de jaren '60 en '70 juist tegen de maatschappelijke stroom in roeiden om hun idealen vorm te geven. Dat er tegenwoordig aan 'spiritualiteit-light' soms goed verdiend wordt, ziet hij dan ook niet als argument tegen nieuwe spiritualiteit.⁶⁶

De algemene strekking van het verweer van nieuwe spirituelen lijkt vooral te zijn, dat spiritualiteit een persoonlijke aangelegenheid is, waar iedereen helemaal vrij in moet zijn, en dat het belangrijk is dat niemand geschaad wordt. Onder het artikel *Spiritueel lijkt soms op fundamentalist*⁶⁷ op de website van Trouw, schrijft 'Marjan': '*Spiritualiteit beleef je zelf op jouw manier, tijd en diepte. Daar kan en mag niemand wat van zeggen of over oordelen.*'

3.3 Analyse van het publieke debat

In deze paragraaf zal ik de verschillende aspecten van het hierboven geschetste publieke debat tegen het licht houden, zodat we deze in een bredere context kunnen plaatsen.

Het publieke debat laat zien dat er geen algemeen geldende norm meer is, die door de meerderheid wordt erkend. Er zijn geen kerkelijke instituten meer, die een doorslaggevende rol spelen in de samenleving. Er blijkt een erg breed spectrum van uiteenlopende opvattingen te zijn, die

⁶⁴ Maarten Meester, *Nieuwe spiritualiteit* (1^e druk; Kampen 2008) 12.

⁶⁵ Meester, Bij *nieuwe spiritualiteit is moraal in goede handen*, De Volkskrant, 8 november 2008.

⁶⁶ Internet: <http://www.petervankan.com/73-nieuwe-spiritualiteit-bestaat-niet>.

⁶⁷ Pauline Weseman, *Spiritueel lijkt soms op fundamentalist*, dagblad Trouw, 28 augustus 2010.

tot uiting komen in een postmoderne discussie. Iedereen kan zijn of haar mening uiten en de persoonlijke voorkeur is het leidende principe.

Een aspect van de maatschappelijke discussie komt neer op de vraag: wat voegt nieuwe spiritualiteit toe aan het welzijn van de samenleving? De kritiek van Coen Simon is grotendeels terug te brengen tot de opvatting dat nieuwe spirituelen individualistisch ingesteld zijn en weinig toevoegen aan het geluk van de samenleving. Hieraan lijkt de visie dat spiritualiteit een maatschappelijke functie moet hebben, ten grondslag te liggen. Religieuze praktijken, die hun basis in de privésfeer vinden, moeten dus volgens Simon een positieve invloed hebben op de publieke sfeer. Voor het ontstaan van de verzorgingsstaat droegen kerkelijke instanties veel bij aan de zorg voor de zwakkeren. Vanouds heeft religie in het westen dus een grote maatschappelijke taak en Simon vindt blijkbaar dat deze taak intrinsiek bij religie en spiritualiteit hoort. Het is opvallend dat in de reactie van spirituelen niet altijd wordt ingegaan op de bewering dat er weinig sprake is van maatschappelijke betrokkenheid. Persoonlijke religie lijkt in de optiek van neospirituelen geen verantwoording af te hoeven leggen voor de bijdrage aan de publieke sfeer, maar behoort duidelijk in de privésfeer. Peter van Kan gaat in zijn reactie op de polemiek tussen Meester en Simon wel op de kritiek in. Enerzijds wijst hij op het intrinsieke privé-karakter van spiritualiteit, maar vervolgens stelt hij dat spirituelen in de jaren '60 en '70 juist hebben bijgedragen aan de publieke sfeer, terwijl hun boodschap toen de meerderheid niet aansprak.

De 'rationalistische' criticus, die blij is dat we 'eindelijk verlost zijn van het geloof', lijkt het geloof helemaal te willen verbannen uit de publieke sfeer, dus voor hem is er ook geen plaats voor uitingen van nieuwe spiritualiteit. De ratio ligt per definitie in het privé-domein en is voor deze categorie van critici de belangrijkste bron van kritiek op nieuwe spiritualiteit. Het argument van de veronderstelde onwetenschappelijke houding van neospirituelen beroept zich juist weer op een duidelijk publieke dimensie, die van de wetenschap. Wanneer een religie of spirituele stroming zich in het publieke debat mengt, is de bereidheid om beweringen wetenschappelijk te (laten) toetsen een voorwaarde die deze critici stellen.

Stichting SENSE is een voorbeeld van een poging van maatschappelijk betrokken christenen om meer invloed uit te oefenen op de samenleving. Is er wellicht heimwee naar vroegere tijden, waarin het christendom de norm was? Men verzet zich tegen onbijbelse concepten en ideeën en probeert via de media mensen van het gevaar van nieuwe spiritualiteit te overtuigen. Het publiek hiervan lijkt toch voor grootste deel te bestaan uit de eigen achterban, waardoor de publieke functie toch niet zo omvangrijk is als men beoogt.

In dit hoofdstuk is gebleken dat er stevige kritiek wordt geuit op nieuwe spiritualiteit en dat ook sympathisanten zich roeren in het debat. Maar hoe verhoudt de spirituele 'consument' zich tot deze discussie? Is men zich bewust van de kritiek of van bepaalde aspecten hiervan, zoals de

beschuldigingen van individualisme/narcisme en commercialisatie? Wanneer we in hoofdstuk 5 de spanning tussen persoonlijke authenticiteit en andere factoren bekijken, zullen deze vragen aan de orde komen.

4. De betekenis en het belang van authenticiteit

4.1 De interviews

In de volgende drie hoofdstukken zullen de vijf respondenten uitvoerig aan het woord komen. Aan de hand van relevante fragmenten uit hun interviews zullen antwoorden worden gegeven op de laatste drie deelvragen. Om hun privacy te waarborgen zijn de namen van de geïnterviewde personen in de tekst veranderd.

Om mij te oriënteren op de ‘spirituele markt’ heb ik eerst een bezoek gebracht aan een paranormale beurs. Hier waren allerlei foldertjes verkrijgbaar van verschillende aanbieders van spirituele diensten en producten. Vervolgens heb ik ervoor gekozen om een van de adverteerders, spiritueel-therapeutische praktijk De Ruimte in Groningen, te contacteren met de vraag of ik in contact gebracht kon worden met één of twee cursisten. In dit centrum wordt gebruik gemaakt van verschillende spirituele tradities, maar de nadruk ligt op de chakra’s en de Soefi-mystiek. Omstreeks dezelfde tijd heb ik spiritueel centrum Shanti Niket in Groningen gebeld met dezelfde vraag. Het aanbod van dit centrum is grotendeels geïnspireerd door Osho. Snel kreeg ik te horen dat ik via beide centra twee mensen kon interviewen. Ten slotte heb ik contact gezocht met spiritueel centrum De Poort in Groningen, dat meer christelijk georiënteerd is; via dit centrum heb ik een vijfde persoon bereid gevonden om door mij geïnterviewd te worden.

Bij deze vijf personen heb ik open diepte-interviews afgenomen, die in lengte varieerden van 45 minuten tot ruim anderhalf uur. Ter voorbereiding op de interviews heb ik aan de hand van de laatste drie deelvragen van deze scriptie een interviewschema opgesteld. Om een algemeen beeld te krijgen van de geïnterviewde persoon en zijn of haar ervaringen in het ‘spirituele milieu’, begonnen de interviews met een introductiegedeelte. De hierop volgende vragen waren gericht op de betekenis en het belang van authenticiteit. Bij de formulering van deze vragen heb ik ervoor gekozen om het begrip ‘authenticiteit’ te vermijden, omdat het gebruik van deze term wellicht voor de respondenten niet dezelfde betekenis zou hebben als de in deze scriptie gehanteerde definitie. Het woord authenticiteit is dus een *etic* begrip, maar verwijst naar een centrale waarde in het spirituele milieu, zoals we in de volgende paragraaf zullen zien. De laatste categorie vragen had betrekking tot eventuele spanningen met de ervaring van authenticiteit. Hiervoor heb ik open vragen geformuleerd, maar ook gerichte vragen, die toegespitst waren op de volgende mogelijke spanningsbronnen:

- De verhouding met cursusleiders;
- Spanningen die tijdens cursussen kunnen voorkomen;
- Het dagelijkse leven;
- De meningen van anderen met betrekking tot spiritualiteit.

Ik heb ervoor gekozen om deze onderwerpen expliciet te benoemen omdat ik verwachtte dat er binnen deze gebieden spanningen kunnen ontstaan met de ervaring van authenticiteit. Daarnaast hoopte ik dat door het noemen van mogelijke specifieke spanningsbronnen, andere concrete spanningen genoemd zouden worden. Het thema van de laatste deelvraag van deze scriptie, de typen van authentisering, is niet expliciet in het interviewschema opgenomen, omdat ik verwachtte dat dit onderwerp vanzelf aan de orde zou komen wanneer de spanningen met de ervaring van authenticiteit werden behandeld. Deze verwachting bleek gerechtvaardigd.

Het eerste interview dat voor dit onderzoek is afgenomen, was met Daniëlle, een vrouw van in de dertig die met haar man in een Gronings dorpje woont en werkt voor een natuurbelangenvereniging. Daniëlle heeft een opleiding tot spiritueel therapeut en verschillende spirituele cursussen gevolgd. De meeste cursussen heeft ze gevolgd bij een spirituele coach in Groningen en op dit moment volgt ze bij deze persoon een opleiding tot spiritueel-energetisch therapeut. Ze mediteert dagelijks. Het interview met Daniëlle vond in twee delen plaats. Toen we bij de eerste afspraak een uur bezig waren met het interview, kwam ik erachter dat het opnameapparaat slechts 13 minuten had opgenomen. Daarom spraken we af om het interview een andere dag opnieuw te houden. Terwijl Daniëlle de eerste keer uitvoerig antwoorden gaf op de vragen, leek ze tijdens de tweede afspraak minder te vertellen en korter te antwoorden. Wellicht kwam dit doordat ze het grootste deel van de vragen al uitgebreid had beantwoord, waardoor het tweede interview een herhalingsoefening leek. Toch was het interview met Daniëlle erg nuttig; ze leek goed te begrijpen wat ik wilde weten en gaf duidelijke antwoorden.

De tweede respondent is Thomas. Hij is een veertiger die in Groningen woont met zijn vriendin en werkt bij een ICT-bedrijf. Daarnaast volgt hij de opleiding tot gestalttherapeut. Hij is van plan om na deze opleiding een praktijk te beginnen en daarnaast een paar dagen in de week werkzaam te blijven in de ICT-sector. Hij heeft verschillende workshops gevolgd bij een spiritueel leraar in Groningen en hij mediteert regelmatig. Het interview met Thomas verliep erg soepel. Thomas had veel te vertellen en veel onderwerpen die ik wilde aankaarten werden eerder door hem benoemd en toegelicht. Daardoor hoefde ik een aantal vragen niet meer te stellen, omdat hij ze al beantwoord had. Thomas leek goed in de gaten te hebben wat ik wilde weten, waardoor ik weinig hoefde door te vragen naar relevante onderwerpen.

De volgende geïnterviewde is Herman, een muziekdocent van in de veertig, die ook in Groningen woont. Toen hij vastliep in zijn eerdere werk en in zijn relatie, is hij in contact gekomen met de spirituele leraar die bij Thomas ook genoemd werd en heeft hij bij hem therapie gevolgd. Hier heeft hij ook geregeld meditatieavonden bijgewoond en op de dag van het interview was hij voor het eerst bij een meditatiegroepje in zijn wijk geweest, dat wekelijks samenkomt. Het interview met Herman vergde meer van mijn interviewvaardigheden. Herman begreep de vragen goed, maar leek meer

moeite te hebben om zijn ervaringen in woorden te vatten. Omdat spirituele ervaringen voor veel mensen buiten het domein van de ratio vallen, is dit begrijpelijk. Terwijl de academisch geschoolde Thomas moeiteloos zijn ervaringen wist te verwoorden en te analyseren, gold dit minder voor Herman en lukte het mij matig om door te vragen naar relevante onderwerpen.

De vierde geïnterviewde persoon is Margriet, een vrouw van in de vijftig, die in Groningen woont en geen werk heeft. Margriet heeft drie kinderen en is sinds een aantal maanden weduwe. Ze volgt net als Daniëlle de opleiding tot spiritueel-energetisch therapeut bij dezelfde spirituele coach. Bij deze vrouw heeft ze meerdere cursussen gevolgd. Verder volgt ze af en toe workshop bij een spiritueel centrum in Groningen. Ze geeft aan dat ze de opleiding die ze momenteel volgt, niet doet omdat ze zelf therapeut wil worden, maar slechts voor haar eigen ontwikkeling volgt. Het interview met Margriet duurde het minst lang. Margriet gaf voornamelijk aan het begin korte antwoorden op en wanneer ik doorvroeg naar bepaalde onderwerpen, reageerde ze ook vaak kort. Sommige vragen vatte ze anders op dan ik bedoelde en het kostte me op die momenten moeite om duidelijk te maken wat ik precies bedoelde.

De laatste respondent is Jannie, een vrouw van in de vijftig die met haar man in Groningen woont. Sinds de geboorte van haar oudste kind werkt zij niet meer buitenshuis. Ze heeft jaren geleden een opleiding tot transpersoonlijk therapeut gedaan en heeft in de loop der jaren verschillende spirituele cursussen gevolgd. Sinds ruimt dertig jaar is ze intensief bezig met de joodse mystiek, die “als een rode draad” door haar leven loopt. Ze heeft op dit gebied wekelijkse lessen gevolgd bij een leraar en een paar jaar geleden is ze bij een ander in de leer gegaan. Het interview met Jannie duurde het langst. Jannie vertelde erg veel en bewandelde regelmatig zijwegen. Dankzij het interviewschema dat ik als basis gebruikte, kon ik telkens terugkomen op relevante onderwerpen, maar het lukte me minder goed om Jannie te onderbreken wanneer ze uitweidde over onderwerpen die voor dit onderzoek minder relevant zijn. Toch zaten er ook in deze uitweidingen interessante details die bruikbaar zijn gebleken.

4.2 De betekenis van authenticiteit

Voordat we kunnen kijken naar de spanningen die de respondenten tegenkomen in hun spirituele zoektocht en de manieren waarop zij hiermee omgaan, is het nodig om te achterhalen waar zij waarde aan hechten. Om hier een antwoord op te geven, zal ik gebruik maken van het begrip authenticiteit. Charles Taylor schetst in *The Ethics of Authenticity* de achtergrond van het huidige gebruik van de term authenticiteit en grijpt hierbij terug op de achttiende-eeuwse Romantische notie dat mensen een intuïtief moreel besef (of een innerlijke morele stem) hebben. Oorspronkelijk stond deze opvatting tegenover het idee dat moraal slechts een kwestie van het berekenen van gevolgen was. Het contact met de innerlijke stem werd binnen dit idee gezien als een middel om tot het doel

van moreel juist gedrag te komen. De notie van authenticiteit ontwikkelde zich volgens Taylor vanuit een verschuiving van de morele nadruk hiervan, omdat het contact met het innerlijk een onafhankelijke morele significantie kreeg: het werd iets dat noodzakelijk is om waarachtig en wezenlijk menselijk te zijn. Terwijl het eerst als essentieel werd gezien om in contact te staan met God of het Idee van het Goede, verschoof de bron waarmee wij ons moeten verbinden naar ons innerlijk.⁶⁸ Via de filosofen Rousseau en Herder komt Taylor uit bij het hedendaagse morele idee dat ieder mens trouw aan zichzelf moet zijn, om zijn of haar levensdoel te behalen. Dit idee houdt in dat je je leven niet moet vormgeven naar de wensen van externe autoriteit; dit wordt zelfs als onmogelijk gezien:

*'I can't even find the model to live by outside myself. I can find it only within. Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity, and to the goals of self-fulfilment or self-realization in which it is usually couched.'*⁶⁹

Zoals in hoofdstuk 2 naar voren is gekomen, zien Aupers en Houtman het geloof dat ieder mens een ware en pure kern heeft, als een bindende factor in het spirituele milieu. Om te bepalen wat goed, waar en betekenisvol is, is authenticiteit van cruciaal belang: *'Those evaluations (...) cannot be made by relying on external authorities or experts, but only by listening to one's 'inner voice'*⁷⁰. Authenticiteit is dus een ideaal dat door nieuwe spirituelen zelf wordt nagestreefd. Ik definieer authenticiteit als het stelsel van waarden die door het individu beschouwd worden als een vervulling van zijn of haar eigen en unieke levensdoel. Omdat het gaat om individuele voorkeuren, kan de aard hiervan sterk uiteenlopen. Daarom beperk ik mij hier tot de waarden die men van belang acht met betrekking tot spiritualiteit. Aangezien authenticiteit een individuele invulling kent, kunnen we verwachten dat de verschillende geïnterviewde personen uiteenlopende betekenissen toekennen aan authenticiteit. Hoewel hierin duidelijke verschillen blijken te bestaan, zien we ook opvallende overeenkomsten. De thema's die naar voren zijn gekomen in de interviews zijn:

- *Hier en nu aanwezig zijn*
- *Nadruk op het innerlijk*
- *Het ego*
- *'Geraard' blijven*
- *Verstandhouding met de leraar*

⁶⁸ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 26.

⁶⁹ Ibidem, p. 29.

⁷⁰ Aupers en Houtman, 'Beyond the spiritual supermarket', 139.

4.2.1 Hier en nu aanwezig zijn

In het interview met Thomas is ‘aanwezig zijn’ een voortdurend terugkerend thema. Spiritualiteit betekent voor hem *“dat ik probeer om gewoon aanwezig te zijn met dat wat er (...) op elke moment is (...), in mij.”* Op de vraag of hij denkt dat hij zal vinden wat hij zoekt, antwoordt Thomas:

“Ja, wat ik al gevonden heb is dus (...) gewoon aanwezig zijn met alles wat er is. En ik voel, ik voel wel dat dat een centraal iets is wat altijd zal blijven. En dat van (...) daaruit (...) ik alle kanten op kan gaan. En waar dat heen gaat weet ik nu nog niet. Maar eh, het is de uitdaging om dat te blijven doen, want als ik dat niet doe, dan beperk ik eigenlijk ook de keuzes in m’n leven.”

Aanwezig zijn met wat er is kent voor Thomas geen uitzonderingen. Authenticiteit betekent concreet voor hem dat hij alles probeert te accepteren, ook de minder wenselijke kanten van zichzelf.

“Je zou kunnen zeggen dat alles wat je doet, in zekere zin, zelfs als ik in (...) allerlei (...) verstoorde patronen zit (...), dat zou je ook nog authentiek kunnen noemen, want dat is wat er is.”

Ook voor Jannie is acceptatie een belangrijke notie, die ze contrasteert met wat ze vroeger leerde:

“[I]k ben echt opgegroeid met (...) je moet doen wat je vader zegt, je moet doen wat de dominee zegt en je moet doen wat God zegt, dat ik (...) nu zoiets heb van nee, ik denk dat het veel belangrijker is dat de wereld is zoals die is, dat er goed is en slecht, en dat we dat allemaal in ons hebben. Ik net zo goed als wie dan ook. En dat vind ik (...) aan de ene kant heel fascinerend, maar ook heel beangstigend, dat een mens zo complex is.”

Jannie benadrukt dat ze zowel het goede als het slechte in zichzelf wil accepteren, maar ook in anderen. Wanneer ze vertelt over de verwarring die de ontmoeting met een dakloze bij haar teweeg brengt, concludeert ze: *“[m]aar aan de andere kant kan ik niet oordelen over een ander mens(...), ik kan alleen zeggen: het is er.”*

Acceptatie brengt met zich mee dat men probeert om anderen niet te veroordelen. Thomas vertelt dat hij steeds meer beseft dat zijn waarheid niet de waarheid van de ander is, maar hij geeft meteen toe dat hij regelmatig een oordeel heeft over wat de ander vindt. Wederzijds respect is voor Margriet van cruciaal belang. Bij de opleiding tot spiritueel-energetisch therapeut is dit ook zo: *“iedereen vertelt z’n eigen verhaal, en je hebt gewoon respect voor dat verhaal. (...) En als je het wel iets anders ziet, dan kun je dat wel zeggen, daar is wel altijd ruimte voor.”*

4.2.2 Nadruk op het innerlijk

Om in het hier en nu aanwezig te zijn is het van cruciaal belang om aandacht te hebben voor de ervaring. In hoofdstuk 2 werd duidelijk dat de subjectieve ervaring een centraal kenmerk is van nieuwe spiritualiteit. De individuele ervaring van het moment kan een naar buiten gerichte aandacht impliceren, maar men kan er ook voor kiezen om ‘naar binnen te gaan’. Dit betekent dat men de aandacht exclusief op het innerlijk richt, zonder afleiding van buitenaf. Voor Daniëlle is dit de kern van spiritualiteit:

“Het heeft echt te maken met het naar binnen gaan in mezelf. Dat is echt dat je alleen bent en echt met je aandacht naar binnen gaat en kijken wat er daarbinnen is. En wat je daarbinnen tegenkomt, dat noem ik spiritualiteit.”

Ook Margriet ziet aandacht voor het innerlijk als een belangrijk thema: *“Christus heeft gezegd: ga naar binnen. En dat is, dat is gewoon heel belangrijk, wil je, wil je dus gewoon goed blijven functioneren.”* Herman noemt spiritualiteit een zoektocht, waarin hij probeert uit te komen bij zichzelf. Voor Jannie betekent spiritualiteit een weg die ze grotendeels alleen moet afleggen. *“[H]et is een hele eenzame weg(...). [W]at het positieve ervan is, is dat je een individuele (...) relatie rechtstreeks met God hebt, en dat het ertoe doet wie jij bent.”* Zij ziet ook een contrast met aandacht voor zaken buiten zichzelf. In de kerk waar haar man lid van is ligt er volgens haar veel nadruk op ‘het samen doen’ en gezelligheid. Het eenzame pad waar zij zich zelf op begeeft, is volgens Jannie eerlijker, want *“ik leef daar totaal in (...), het is helemaal niet gezellig.”*

Margriet vindt het belangrijk om te leven vanuit haar hart en vanuit de liefde. Ook Daniëlle vindt dit van groot belang. Ze legt uit waarom het Soefisme haar aanspreekt:

“Omdat ze bij het Soefisme heel erg uit gaan van het hart, dat je dus echt vanuit je hart kunt leven, en dan niet als een gezegde, (...) van: ik leef vanuit m’n hart ofzo, maar werkelijk met je aandacht bij je hart zijn, en dat bij voortduring. En dan leef je wel echt in een hogere bewustzijnstoestand. En dat spreekt me wel heel erg aan.”

4.2.3 Het ego

Een belangrijk begrip binnen nieuwe spirituele kringen is het ego. Wanneer Margriet en Daniëlle spreken over het belang van aandacht voor het innerlijk, dan zien ze het ego als een bedreiging voor een aandachtige houding. Voor Margriet betekent spiritualiteit dat ze zich richt op het hogere in zichzelf en dat ze uitstijgt boven ‘ego-patronen’. Ze noemt een voorbeeld: *“Dus als iemand boos tegen jou doet, dat je dan niet boos terug reageert, maar het gewoon probeert bij die ander te laten.”* Ze probeert zich bewust te worden van wat ze doet, *“ook aan lage dingen hè, want die zitten ook in (...) iedereen.”* In de optiek van Margriet staat het ego voor alle ‘niet-spirituele’ neigingen. Wanneer gevraagd wordt naar de belangrijkste obstakels voor spirituele groei, zegt ze:

“De belangrijkste obstakels? Ja, (...) dat is mijn ego, dat toch gewoon toch altijd liever niet wil mediteren ofzo, liever iets anders doen, (...) terwijl je het als een gave moet, mag zien, hè? Het is gewoon een cadeau, wat je jezelf ook kan geven. Maar zo zie ik dat niet altijd, omdat dat ego daar tussen zit. [D]ie wil liever dit, toch nog even eh, een kopje koffie, of nog even dit klaar, en dan is het weer zo laat dat je te moe bent. Dus, ja, dat vind ik een lastige. Het heeft te maken met discipline, ja, om dat zelf eh te leren.”

Ook Daniëlle plaatst het ego in contrast met een hogere staat van bewustzijn. Op de vraag waarom het leven vanuit het hart een hogere bewustzijnstoestand is, antwoordt ze:

“Omdat dat bijna ego-loos is. Wij leven voornamelijk echt vanuit ons hoofd. (...) [H]et ego is niet verbonden met je hart, want alles wat je werkelijk doet vanuit je hart, dat is ego-loos, dat is vanuit liefde. Dus dat komt weer dichtbij wat je onze ware kern zou noemen. (...) [W]anneer je dus steeds meer los weet te komen van je ego, dan leef je steeds meer vanuit je zelf, vanuit je ware zelf dan, en dan eh, ja, dan leef je wel heel anders. Dat is veel liefdevoller en eh, veel minder op jezelf gericht.”

Anders dan voor Margriet wijst het ego voor Daniëlle niet zozeer op niet-spirituele neigingen, maar meer op een gerichtheid op jezelf en de neiging om jezelf te verheffen boven de ander. Door aandacht kun je je steeds meer bewust worden van het ego: *“je leeft eerst in een hele tijd van bewustwording, dat je echt alleen maar waarneemt en ziet hoe (...) je je gedraagt en wat je denkt, wat je zegt. En beetje bij beetje kom je dan weer lossier van het ego, maar je komt er nooit los van.”* Het ego hoeft volgens Daniëlle geen obstakel te zijn voor spirituele groei, wanneer je je er bewust van blijft.

Ook Thomas spreekt over het ego, wanneer hij het heeft over negatieve ervaringen die hij heeft opgedaan op het spirituele pad. Sommige leraren zijn volgens hem voornamelijk vanuit ‘ego-motieven’ bezig, wat hij een kwalijke zaak vindt, waardoor leerlingen emotionele schade kunnen oplopen. Over de definitie van het begrip ego zegt hij niets, maar duidelijk is dat hij ‘ego-motieven’ tegenover motieven ‘van binnenuit’ stelt. Het ego is bij zowel hem als bij Margriet en Daniëlle een obstakel voor spirituele groei. Zoals Hanegraaff stelt: ‘they (...) see individual ‘ego attachment’ as the major stumbling block to enlightenment.’⁷¹

4.2.4 ‘Geaard’ blijven

Voor Thomas is het belangrijk dat spiritualiteit niet zweverig wordt:

“Ik voel me wel heel erg als een redelijk aards figuur, dus als mensen gaan zweven, dan haak ik heel snel af. Niet dat ik niet open voor dingen sta, maar als ik (...) gevoelsmatig iemand niet meer kan volgen, dan eh, dan blijf ik hier, terwijl die ander dan weg zweeft.”

Om deze reden waardeert hij de aanpak van degene bij wie hij verschillende spirituele workshops heeft gevolgd. Wanneer iemand teveel gaat zweven, kan hij volgens Thomas bijvoorbeeld een rake grap maken, zodat ze *“zich in één keer weer op de grond voelen staan.”* Thomas begrijpt ook niet waarom mensen meditatie als zweverig zien, omdat dit volgens hem het meest aardse is wat je kunt doen:

“Want je zit op een stoel, met je voeten op de grond, met een actieve, rechte houding, hè, als een berg, zei een van m’n docenten, zitten als een berg. En (...) wat ik dan vaak doe is gewoon op m’n ademhaling letten. Veel aardser dan dat kan het toch niet? Je bent helemaal hier en nu aanwezig, op die stoel, op deze plek, in deze omgeving.”

⁷¹ Hanegraaff, *New Age religion and western culture*, 395-386.

4.2.5 Verstandhouding met de leraar

Over de verhouding tussen leraar en leerling lopen de opvattingen van de respondenten uiteen. We kunnen constateren dat de geïnterviewde personen meer of minder belang hechten aan gelijkwaardigheid. Thomas vertelt dat hij in het verleden een spirituele opleiding volgde, waarin er volgens hem bewust een ongelijke positie werd gecreëerd voor de docenten. Voor sommigen kan het volgens Thomas nuttig zijn om volgeling te zijn van een 'goeroe', maar zelf hecht hij meer waarde aan gelijkwaardigheid, *"waarbij je wel in het oog moet houden dat de docent een iets andere positie heeft."* Ook Jannie vindt gelijkwaardigheid een belangrijke eigenschap van de relatie tussen leraar en leerling. Zij stelt het op prijs als een leraar benadrukt: *"jij leert van mij, maar ik leer ook van jou."* Mede door een aanvaring met een eerdere leraar is Jannie van mening dat een leraar zich altijd bewust moet blijven van wat hij of zij doorgeeft aan een leerling. Wanneer zij een cursus volgt, gaat het haar om het feit dat de leraar op een bepaald gebied over meer deskundigheid beschikt dan zij zelf, maar ziet zij diegene niet als een 'goeroe'. Margriet stelt juist nadrukkelijk dat er geen sprake is van gelijkwaardigheid in de verhouding tussen haar cursusleidster en zichzelf:

"[D]ie verhouding is wel (...) dat zij meer weet en kan dan ik. Dat ze me toch de baas blijft, zeg maar. Anders (...) dan word je gelijk(...). Je bent in zekere zin ook wel gelijk natuurlijk, maar er is toch wel iets van eh, ja, de meester en de leerling."

Margriet heeft zoveel vertrouwen in haar lerares en in haar deskundigheid, dat het voor haar geen optie is om geen cursussen meer van haar te volgen. *"[A]ls ik daar weer kom (...), dan komt je ziel echt tot rust als het ware"*. Ze vertrouwt erop dat haar lerares weet wat ze nodig heeft: *"het is altijd anders(...), je krijgt iets aangereikt wat past bij jouw ontwikkeling. Zo werkt zij ook, dat ze doet wat (...) die ander nodig heeft, wat zij voelt."* Margriet lijkt zich helemaal over te geven aan haar lerares, door haar blindelings te vertrouwen in wat ze haar leert. Olav Hammer verwijst in een artikel over individuele keuzes binnen New Age naar een studie naar de epistemologische keuzes van vrouwen. Met name de subjectivistische positie is volgens hem van belang bij de bestudering van New Agers. In andere posities stellen vrouwen zich afhankelijk van autoriteiten op, om te bepalen wat hun eigen mening is, maar subjectivisten zijn minder afhankelijk van externe autoriteiten. Om tot deze positie te komen en meer op hun eigen ervaring te vertrouwen, moeten deze vrouwen eerst een overgangsfase doormaken, waarin ze vertrouwen op de ervaringen van vrouwen die op hen lijken. Margriet lijkt aan het begin van deze overgangsfase te staan. Het volgende citaat van Hammer is typerend voor haar houding ten opzichte van epistemologische keuzes:

*'Ideally, knowledge and truth are construed as coming from immediate personal experience. In reality, however, much of the mental map is constructed by trusting the experience of others, especially other women.'*⁷²

Margriet voelt zich zo op haar gemak bij deze docente, omdat ze het gevoel heeft dat zij haar niet veroordeelt: *"je kan er zijn zoals je bent"*. Ook voor Herman viel aan het begin meteen de niet-oordelende houding van zijn spirituele leraar op. *"[W]at me opviel was dat hij zo accepterend was."* Wanneer het gaat om de mate van gelijkwaardigheid, kiest Herman een middenpositie. Hij vindt dat een leraar geen misbruik moet maken van zijn situatie, omdat een leerling zich kwetsbaar opstelt. De leraar neemt de leerling bij de hand, maar toch moet er volgens hem sprake zijn van een gelijkwaardige verhouding.

4.2.6 Authenticiteit of conformisme?

In deze paragraaf werd geschetst wat authenticiteit voor de respondenten betekent. Er werd in veel gevallen verwezen naar individuele waarden en de eigen ervaring stond centraal. Authenticiteit betekent voor de geïnterviewde nieuwe spirituelen dat men aandacht heeft voor het moment, de ervaring van de ander respecteert en daarom zo min mogelijk probeert te oordelen. Daarnaast is het voor hen van belang om 'naar binnen te keren', voorbij het ego te kijken en contact te maken met het hogere in zichzelf. Ook het 'geaard zijn' is een uiting van een aandachtige houding, die gericht is op de ervaring. Bij al deze onderwerpen wordt de nadruk gelegd op de individuele ervaring en we kunnen hier een bevestiging in zien van de bewering dat individualisme het belangrijkste kenmerk van nieuwe spiritualiteit is. Toch is dit een te gemakkelijke conclusie. Het feit dat alle respondenten aangeven dat zij de persoonlijke ervaring zien als een cruciaal element in hun spiritualiteit, geeft al aan dat zij een gezamenlijk ideaal nastreven. Nieuwe spirituele concepten ontstaan, zo stelt Hammer, niet in de geesten van onthechte en autonome individuen, maar worden bedacht door historisch gesitueerde mensen.⁷³ Binnen nieuwe spirituele stromingen leren mensen om hun ervaring op een specifieke manier te interpreteren en om hier bepaalde terminologie voor te gebruiken. Een individualistische benadering van spiritualiteit kan in dit licht gezien worden als een uiting van sociaal conformisme. Een voorbeeld hiervan is hoe men over het ego spreekt. Drie van de vijf respondenten spreken over het ego als een bedreiging voor een spirituele levenshouding en interpreteren hun persoonlijke ervaring dus met behulp van een term die centraal staat binnen het nieuwe spirituele discours. Hoewel de persoonlijke ervaring centraal staat, krijgt men door middel van cursussen,

⁷² Olav Hammer, 'I did it my way? Individual choice and social conformity in New Age religion', Stef Aupers en Dick Houtman (eds.), *Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital* (1^e druk; Leiden 2010) 49-60, aldaar 57

⁷³ Ibidem, 52.

workshops, lezingen en boeken een specifiek waardensysteem en bijbehorend vocabulaire aangereikt, waardoor de ervaringen in een kader geplaatst en op een eenduidige manier geïnterpreteerd kunnen worden.

Hoe komt het dat nieuwe spirituelen vaak beweren dat de persoonlijke ervaring de enige bron van autoriteit is wat betreft spiritualiteit, maar hun ervaringen en opvattingen zulke treffende overeenkomsten vertonen met de heersende opvattingen binnen het spirituele milieu? Olav Hammer geeft hier een interessante verklaring voor. De verklaringen die binnen het New Age-milieu worden gegeven voor spirituele ervaringen, zijn vaak het meest toegankelijk voor mensen die zoeken naar antwoorden. Sceptische en materialistische opvattingen over moeilijk te verklaren verschijnselen zijn bijvoorbeeld veel minder duidelijk aanwezig in het publieke domein. Hierdoor worden de ervaring en een specifieke verklaring hiervan gezien als twee zijden van dezelfde munt.⁷⁴ Herinneringen uit vorige levens zijn hier een voorbeeld van: levendige beelden van het leven in bijvoorbeeld de middeleeuwen worden geïnterpreteerd als herinneringen aan een eerder leven van degene die deze beelden ziet, en hierdoor wordt het geloof in reïncarnatie bekrachtigd. De ervaring wordt verklaard vanuit een bepaalde overtuiging en deze overtuiging wordt weer bevestigd door de geïnterpreteerde ervaring. Het feit dat veel ervaringen van de respondenten overeen komen met het dominante gedachtegoed binnen het spirituele milieu, kan op deze manier verklaard worden. We kunnen constateren dat er opvallende overeenkomsten bestaan tussen de ervaringen van nieuwe spirituelen en de gangbare opvattingen binnen de nieuwe spiritualiteit, maar de vraag of er sprake is van authenticiteit of conformisme, verandert niets aan de persoonlijke beleving van de respondenten.

4.3 Het belang van authenticiteit

We kunnen constateren dat aandacht en aanwezigheid in het hier en nu en een nadruk op het innerlijk van grote betekenis zijn voor de ervaring van authenticiteit. Waarom zijn deze waarden van belang? Het belang van authenticiteit ligt voor de geïnterviewde personen in het maken van contact, met zichzelf en met de ander.

4.3.1 Contact met jezelf

Voor Thomas betekent authenticiteit, zoals we hebben gezien, dat hij probeert om alles te accepteren wat zich voordoet en om aanwezig te zijn. Waarom hij deze acceptatie zo belangrijk vindt, blijkt uit het volgende citaat:

⁷⁴ Ibidem, 60-62.

“[D]e grootste uitdaging is altijd voor iedereen, om aanwezig te zijn met alles wat er nu is. En dat vergt een zekere vorm van acceptatie, en (...) op het moment dat je accepteert wie je bent (...), kun je ook transformeren naar die persoon daar. Dat gebeurt dan automatisch.”

Acceptatie van jezelf en van alles wat er nu is, zorgt er dus voor dat je kunt transformeren: een variatie op de *paradoxical theory of change*, die binnen de Gestalt-therapie is ontstaan. Deze theorie houdt in dat verandering optreedt wanneer iemand wordt wat hij is, niet wanneer hij probeert om te worden wat hij niet is.⁷⁵ Thomas ziet bij veel anderen dat zij zoeken naar zingeving omdat ze willen ontsnappen uit de werkelijkheid, waardoor ze bij zichzelf wegvluchten. Waar Thomas uiteindelijk terecht zal komen, weet hij niet, maar het aanwezig zijn met wat er is, zal waarschijnlijk een centraal thema voor hem blijven. Juist door zichzelf en de ervaring van het moment te accepteren denkt Thomas zijn keuzemogelijkheden en de mogelijkheid om te veranderen open te houden. Ook Jannie vindt zelfacceptatie van cruciaal belang. Terwijl de dominee vroeger tegen haar zei dat het nog maar de vraag was of ze wel belijdenis mocht doen, leert ze nu van de joodse mystiek dat ze een waardevol mens is en *“dat al die verhalen over jou gaan, dat jij dat mag ervaren. (...) [I]k mag mijn hele leven erover doen wie ik ben, wat ik ben, ik mag mijzelf leren kennen. Want zo ben ik bedoeld.”*

Herman ziet acceptatie als een manier om teleurstellingen in het leven te voorkomen:

“[A]ls je teleurgesteld raakt, dan heb je een verwachting van tevoren, en dan als het anders blijkt te zijn en je gaat het veroordelen, ja, dan ben je teleurgesteld. En het is natuurlijk altijd anders als wat je verwacht, maar als je dat gewoon accepteert en je gaat erin mee, zo werkt het bij mij. Het is eerder eh verwondering, dan teleurgesteld. Ik ben eigenlijk nooit teleurgesteld.”

Op deze manier probeert Herman iedere dag en iedere seconde opnieuw een beginner te zijn. Zo houdt hij gemakkelijker contact met wat hij het levendige of het bruisende in zichzelf noemt. Wanneer hij toch een blokkade in zichzelf tegenkomt, schuift hij deze niet van zich af, maar probeert hij het helemaal te voelen, waardoor zich vaak direct een oplossing aandient.

Meditatie helpt Thomas om in de dagelijkse drukte, waarin hij zichzelf gemakkelijk verliest, begrensd te blijven in zichzelf. Door te mediteren kan hij ook op de drukke momenten beter aanwezig zijn. *“[A]ls ik mezelf weer voel, nou ja, dan klopt het weer. Als ik mezelf kwijtraak, dan klopt het niet meer.”* Herman leert van meditatie om zich open te stellen en aandacht te hebben voor hoe hij zich voelt. Op deze manier probeert hij een toeschouwer te zijn van wat er in hem gebeurt en afstand te houden van moeilijke gevoelens.

⁷⁵ Arnold Beisser, ‘The paradoxical theory of change’, Joe Fagan en Irma Lee Shepherd (eds.), *Gestalt Therapy Now* (2^e druk Palo Alto 1970) 77-80.

4.3.2 Contact met anderen

Aandacht voor het innerlijk en contact maken met jezelf bleek een belangrijke waarde te zijn voor de meeste respondenten. Toch is men het erover eens dat spiritualiteit niet draait om individualistische waarden, maar dat het contact met anderen zich door een spiritueel pad verdiept. Thomas is van mening dat je, door verbinding te maken met jezelf, datzelfde doet met de buitenwereld. *“Want dat gaat gelijk op.”* Ook Herman ziet het zo: *“[W]aar ik nu eh, wel ervaring mee heb, dat is gewoon eh, uitkomen bij het levendige in jezelf, en je dan ook verbonden voelen met andere mensen. En trouwens ook met dieren, katten...”* Dit komt volgens hem door een vorm van herkenning: wanneer je iets bij jezelf ziet, dan is het onvermijdelijk dat andere mensen en dieren datzelfde ook hebben. Die herkenning zorgt ervoor dat hij minder oordelend in het leven staat:

“Dan hoef je dus zeg maar als het ware ook geen andere mensen meer te veroordelen, of op neer te kijken, zo van: die doet stom of eh... nee, want het levendige in iemand, dus dat is helemaal hetzelfde, daar is niets anders aan.”

Wanneer Daniëlle vertelt over de opleiding tot spiritueel-energetisch therapeut, bevestigt ze het standpunt van Thomas en Herman:

“[H]oe meer je over jezelf leert, hoe beter je de ander kunt leren kennen eigenlijk, want hoe beter je jezelf kent, hoe beter je je in kunt leven. Eh, en we leren nu dus ook, althans, dat gaan we nu leren, bij anderen mensen, hoe het bij hun is. Dus als er mensen bij je komen met problemen, dan kun je dat op een andere manier benaderen in plaats van alleen maar de psychologische weg.”

Daniëlle maakt duidelijk dat het hierdoor beter mogelijk wordt om anderen van dienst te zijn, dus contact maken met haar eigen innerlijk is voor haar geen individualistische bezigheid. Hoewel Daniëlle aanvankelijk met spirituele cursussen in aanraking was gekomen omdat ze oplossingen zocht voor persoonlijke problemen, is de mogelijkheid om wat zij leert in te zetten voor anderen, een belangrijke motivatie voor haar:

“omdat ik merk dat het mij zoveel geeft, lijkt het mij ook heel mooi om dat met andere mensen te delen. Dat doe ik op zich al met vrienden en vriendinnen. Maar ja, het zou mooi zijn om dat met nog meer mensen te delen.”

Jannie benadrukt juist dat spiritualiteit voor haar een eenzame weg is. Toen ze zich nog niet lang bezig hield met de joodse mystiek, merkte ze dat sommige mensen hier moeite mee hadden en met haar in discussie gingen. *“En dat is volkomen zinloos. Dus, en die mensen, op een gegeven moment laat je die los.”* Margriet ziet conflicten met anderen daarentegen als een mogelijkheid om beter naar zichzelf te kijken:

“Ja, dat is best wel eens lastig. Om eh, om het goede te zien in de ander, daar moet ik soms best wel eens moeite voor doen. Maar dat is belangrijk, dat je dan inderdaad bij jezelf blijft, en gaat kijken, ja, wat is er nou eigenlijk aan de hand? En waarom raakt het jou zo dat die andere persoon zo tegen jou doet?”

Wanneer iemand boos op haar is, probeert Margriet bijvoorbeeld om niet boos te reageren. Ze hoopt dat ze hiermee als klankbord kan fungeren en dat de ander hierdoor stil gaat staan bij het eigen gedrag.

In het contact met anderen is authenticiteit van belang omdat men door innerlijke verdieping een diepere verbondenheid ervaart met andere mensen, waardoor men zich beter ten dienste kan stellen van de ander. We kunnen concluderen dat voor de respondenten de verhouding met andere mensen extra betekenis geeft aan de ervaring van authenticiteit in hun spirituele pad. Jannie lijkt hierop een uitzondering te vormen, maar als we voorbij de eerste indruk kijken, zien we dat ook zij geen individualistische benadering hanteert. Wanneer zij het heeft over de eenzaamheid van het spirituele pad, dan doelt ze op de ervaring van contact met God, die volgens haar in essentie niet met anderen gedeeld kan worden. Ze doet geregeld samen met anderen spirituele cursussen, volgt lessen over de joodse mystiek, door haar verbondenheid met de joodse traditie stelt zij zich echter in verbinding met talloze generaties en in het tekenen van mandala's legt ze persoonlijke betekenissen, die vaak verwijzen naar haar relatie tot anderen.

Het relationeel individualisme dat Heelas meent te ontwaren binnen het spirituele milieu, is een belangrijke waarde voor de respondenten binnen deze studie. De waarde van hun spirituele praktijk schuilt voor hen voor een aanzienlijk deel in de uitwerking in de omgang met anderen. In hun visie verdiept het contact met mensen om hen heen niet ondanks, maar juist dankzij hun individuele spirituele ervaringen.

5. Spanning met andere factoren

Nu we weten wat de betekenis en het belang van authenticiteit is voor de geïnterviewde personen, is het van belang om erachter te komen of er ook sprake is van factoren, die spanning opleveren met de ervaring van authenticiteit. Uit de interviews is gebleken dat deze factoren in te delen zijn in drie categorieën. De eerste categorie heeft betrekking tot het dagelijkse leven en het werkzame leven, de tweede categorie behelst persoonlijke eigenschappen en neigingen, de derde categorie omvat de spanningen die betrekking hebben op de spirituele leraar en medeleerlingen, en de laatste categorie heeft betrekking tot de verscheidenheid aan spirituele tradities.

5.1 Het dagelijkse leven en het werk

Paul Heelas wijst er in *The New Age Movement* op dat de verschillende sferen waarin mensen leven (met name de sfeer van het werk en de persoonlijke sfeer) verschillende waarden en boodschappen met zich meebrengen. Met behulp van een citaat van Peter Berger wijst hij op 'the problem of work': voor veel mensen is het 'authentieke zelf' gelokaliseerd in de privésfeer, waardoor men zich niet 'zichzelf voelt' in de sfeer van het werk. Velen ervaren hierdoor volgens Heelas spanning tussen deze twee sferen en krijgen identiteitsproblemen, doordat ze onzeker worden over wie ze zijn wanneer ze buiten de privésfeer treden. Het zou aannemelijk zijn dat deze mensen zich aangetrokken kunnen voelen tot nieuwe spirituele stromingen die beloven om het evenwicht tussen privé en werk te herstellen.⁷⁶ Bij Thomas lijkt dit ook het geval te zijn. Dit verstoorde evenwicht blijkt voor hem echter nog steeds een probleem, dat ervoor zorgt dat zijn werksituatie op gespannen voet staat met de ervaring van authenticiteit. Voor Thomas bleek 'aanwezig zijn' een centrale notie te zijn wanneer het om authenticiteit gaat, maar hij vindt het moeilijk om hier altijd bewust mee bezig te blijven:

"[V]oor mij is zeg maar het onderliggende doel, om aanwezig te zijn, in het hier en nu. En ik vind dat heel moeilijk in het dagelijks leven, om dat te doen. We hebben het daar al even over gehad, omdat er steeds gezogen, getrokken, geduwd, alles, hè, er komen heel veel impulsen van buitenaf. En om daarin bijvoorbeeld te blijven staan, aanwezig te blijven, is heel moeilijk."

Vier dagen in de week werkt hij als projectmanager bij een ICT-bedrijf: een hectische baan, waarin de werkdruk erg hoog is. Dit stressvolle werk staat lijnrecht tegenover de opleiding tot Gestalttherapeut, die Thomas momenteel volgt en waarin alles draait om rust en aanwezigheid. Door alle drukte van het dagelijkse leven vergt het veel discipline van hem om dagelijks bezig te zijn met spirituele verdieping en daarom vindt hij het mooi om dat ook met anderen te doen en steun van anderen te krijgen.

⁷⁶ Paul Heelas, *The New Age movement* (2^e druk; Oxford 1997) 145-146.

Voor Daniëlle schuilt de voornaamste spanning met authenticiteit niet in de tegenstelling tussen de publieke sfeer en de privésfeer, maar voor haar is de uitdaging om zich niet te laten afleiden van wat er werkelijk toe doet. Daniëlle ziet *“afleiding van (...) de materialistische wereld, van wat er op je afkomt”*, als belangrijkste obstakel voor spirituele groei. Deze afleiding kan ervoor zorgen dat ze tijd besteedt aan activiteiten die ze strikt genomen als tijdverspilling beschouwt. Maar wanneer is iets afleiding of tijdverspilling? Daniëlle vertelt:

“[D]an moet je wel weer goed weten wat het onderscheid is tussen afleiding en de dingen die gewoon gedaan moeten worden. Sommige mensen zouden zeggen dat het dagelijks leven op zich al afleiding zou zijn, maar daarin zou ik dan weer een onderscheid willen maken tussen het dagelijks leven waarin je de dingen heel bewust moet doen juist. Dus dat je spiritualiteit in je dagelijks leven haalt en niet beschouwt als iets wat erbuiten staat en echt integreren.”

Ten eerste is het dus van belang voor Daniëlle om bewust bezig te zijn. Hanegraaff bevestigt het belang van bewuste aandacht voor new agers: *‘[t]he fundamental duality is not between good and evil, but between spiritual insight and ignorance.’*⁷⁷ Verder speelt haar gevoel een belangrijke rol bij het onderscheiden van tijdverspilling en nuttige bezigheden. Wanneer ze naar een televisieprogramma kijkt dat ze eigenlijk niet erg leuk vindt, terwijl ze ook iets anders zou kunnen doen dat haar veel meer voldoening geeft, dan voelt ze dat aan. Ten slotte is het voor haar belangrijk om goed voor zichzelf te zorgen en in te schatten wat goed voor haar is. Wanneer het onderscheid dan duidelijk is, komt het aan op het maken van keuzes. Daniëlle legt uit waarom het maken van de juiste keuzes niet vanzelf gaat:

“[H]et gaat niet vanzelf, je moet er wel wat voor doen. (...) [E]n dat dien je gewoon heel veel verschillende keren mee te maken, om precies dat juiste moment wel, ja, het geleerde in praktijk te brengen. Dus je stoot heel vaak je neus, dat kun je wel zeggen.”

Thomas noemde al de spanning die de drukte van zijn werk hem oplevert met betrekking tot het waarborgen van authenticiteit. Een andere bron van spanning op zijn werk is de communicatie met collega's. Veel mensen op zijn werk praten volgens hem erg veel en Thomas vertelt dat een aantal collega's, wanneer hij iets over zichzelf vertelt, gelijk over zichzelf beginnen te vertellen. Thomas vindt het erg vervelend wanneer dit gebeurt, maar hij ziet ook dat zij dit doen omdat ze *“verschrikkelijk veel behoefte aan aandacht”* hebben. Het verschilt per situatie en persoon hoe hij hier dan op reageert, maar Thomas zegt er meestal niets over, want:

“[I]k ben daar natuurlijk niet een therapeut ofzo, dus eh, daar heb ik gewoon voor mezelf te zorgen. (...) En het zou heel leuk zijn als het zou gaan, van ga eens naar een therapeut, of ga eens met iemand praten, want als je hiervan af zou kunnen komen, als je zou kunnen voelen wat een verschrikkelijk tekort aan aandacht je eigenlijk hebt. En hoe verdrietig dat misschien wel voor je is, dan hoef je je niet de hele dag zo te gedragen, en dan kun je gewoon je energie gewoon aan andere dingen besteden

⁷⁷Hanegraaff, *New Age religion and western culture*, 291.

(lacht). Dat zou veel interessanter zijn. Dus dat vind ik soms wel moeilijk om te zien bij ander mensen. Maar ja, goed, wie ben ik om daar eh..."

Thomas wil op zijn werk geen hulpverlenersrol op zich nemen, maar in eerste instantie aan zichzelf denken. Eerder keek hij hier op een andere manier naar:

"[E]en aantal jaar geleden was ik daar nog super-enthousiast over (...), toen was ik daar voor het eerst mee in aanraking gekomen. En dan sprong ik bovenop iedereen, en dan begon ik direct de therapeut uit te hangen bijvoorbeeld. Nou, dan werd ik soms nog net niet in elkaar geslagen, van waar bemoei je je in godsnaam mee, want het is mijn leven."

Door zijn enthousiasme en de aanvankelijke neiging om 'de therapeut uit te hangen' heeft Thomas geleerd dat veel mensen hier niet op zitten te wachten. Hij noemt het nu betuttelend om mensen zielig te vinden en ziet het nu als een uitdaging om mensen serieus te nemen in hun gedrag en om op gepaste wijze te reageren op zijn collega's. De socioloog Anthony Giddens stelt dat het moderne sociale leven zo divers en gesegmenteerd zijn, dat we kunnen spreken van 'lifestyle sectors', waarin verschillende normen gelden:

*'Since individuals typically move between milieux or locales in the course of their everyday life, they may feel uncomfortable in those settings that in some way place their own lifestyle in question. (...) [M]odes of action followed in one context may be more or less substantially at variance with those adopted in others.'*⁷⁸

Voor Thomas is het in zijn persoonlijke 'lifestyle sector' de norm om open te zijn over zijn gevoelens en om dit ook min of meer van anderen te verwachten. Binnen de sfeer van zijn werk gelden weer andere normen met betrekking tot het uiten van emoties en de manier waarop men met elkaar communiceert. Hierdoor ontstaat voor hem een duidelijke spanning tussen zijn persoonlijke waarden en die binnen het werk dat hij doet.

5.2 Persoonlijke obstakels

Hoewel het tegenstrijdig klinkt, kunnen persoonlijke eigenschappen en neigingen ook spanning opleveren met de ervaring van authenticiteit. Het gaat dan om eigenschappen of neigingen die verhinderen dat men contact houdt met de ervaring of met het 'ware zelf', of die ervoor zorgen dat men de weg van de minste weerstand kiest, waardoor spirituele groei vertraagd of zelfs stilgezet wordt. Een voorbeeld hiervan is de neiging om te blijven steken in veilige patronen. Thomas heeft technische informatica gestudeerd en de ICT-sector is voor hem een vertrouwde omgeving. Door de hectische aard van het werk dat hij doet en de nadruk die in dit werk op de ratio wordt gelegd, denkt hij dat deze veilige omgeving niet meer gezond voor hem is en is hij begonnen met de

⁷⁸ Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age* (1^e druk; Cambridge 1991) 83.

Gestaltopleiding. Het maken van de stap naar deze opleiding, die loodrecht op zijn werk staat, is spannend voor hem, omdat dit een veel minder bekende omgeving is. Thomas vertelt:

“Daar zie ik wel een risico, dat ik door blijf werken zoals ik dat nu doe, vier dagen in de week, dat ik daarin eh, wel stagneer, in die groei, dat het niet goed voor mij is. Dus ik heb daar wel stappen in te zetten. Ik vind het moeilijk om wel stappen te zetten.”

Voor meerdere respondenten geldt de ratio als een obstakel voor spirituele groei. Herman vertelt dat hij veel heeft gelezen over spiritualiteit, maar dat hoe meer hij mediteert, hoe minder hij leest. Lezen is voor hem verbonden met het denken, terwijl mediteren meer met het gevoel en de ervaring verbonden is. Het hoofd beperkt volgens Herman de blik op de wereld, maar omdat lezen veel veiliger is dan de directe ervaring, is dat toch gemakkelijker om te doen, terwijl het uiteindelijk minder oplevert. Ook Margriet benadrukt dat bij het lezen van een boek, en zelfs bij het volgen van een cursus, de kans groot is *“dat je toch nog in je hoofd zit”*, terwijl het om de ervaring gaat. Bij de cursussen van haar cursusleidster is er gelukkig wel genoeg ruimte om te ervaren; die ervaring helpt Margriet om geaard te blijven. Het denken is voor Margriet sterk verbonden met het ego en haar cursusleidster helpt haar om te merken wanneer haar ego aan het werk is. Daniëlle is ook van mening dat het ego verbonden is met het hoofd en niet met het hart. Zoals in het vorige hoofdstuk al werd gezegd, is er volgens Daniëlle aandacht voor nodig om los te komen van het ego. Het volgende citaat van Heelas bevestigt het beeld dat door Daniëlle geschetst wordt:

‘[T]he ego, with its psychology of attachment, is continually striving to assert and reassert itself. And when it does, the Self ceases to function. New agers are thus engaged in a perpetual struggle, combatting the ‘pull’ of the ego by practising disciplines to make contact with the Self itself. Depending on the state of play in this struggle, the Self (...) is in control; or, conversely, the ego is in command. Successful activity in everyday life thus depends on how the Self-ego contest is resolved at any particular moment.’⁷⁹

Het werk dat Thomas doet is volgens hem erg *“rationeel werk”*. Deze nadruk op de ratio in zijn werk staat voor Thomas op gespannen voet met het belang van aanwezig zijn. Er zijn dan ook weinig *“echte gevoelstypes”* op zijn werk en Thomas bungelt daar *“zo’n beetje half tussenin.”* Hij vertelt:

“Ik ben heel veel aan het denken, aan het vergaderen (...). En dat is natuurlijk iets persoonlijks van mij, maar ik merk dat ik dan vaak eh, thuis kom met alleen nog een hoofd ofzo, (...) en nog een lichaam eronder, en pas als ik weer thuis kom, dat ik dan: o ja, wacht eens even, ik heb ook nog last van m’n schouders bijvoorbeeld hè, maar dat heb ik dan helemaal niet gevoeld.”

Een persoonlijke neiging van Jannie die spanning oplevert met haar gevoel van authenticiteit, is dat zij zich de negatieve dingen in het leven te veel aantrekt. Jannie vindt het lastig om ondanks alle

⁷⁹ Paul Heelas, *The New Age movement*, 206.

moeilijke dingen die op haar pad komen en het lijden dat ze om zich heen ziet, overtuigd te blijven van het goede en om te blijven geloven dat het lijden zin heeft.

5.3 De leraar

Ook in het zoeken naar en de omgang met spirituele leraren komen de meeste respondenten spanning tegen in hun zoektocht naar authentieke spiritualiteit. Veel nieuwe spirituelen gaan in hun spirituele zoektocht op hun gevoel af: in het vorige hoofdstuk zagen we hier al voorbeelden van. Wanneer het gevoel de doorslaggevende factor is bij het vinden van een goede spirituele leraar, kan de eerste indruk van een leraar misleidend zijn. Herman vertelt dat hij inmiddels een soort radar heeft ontwikkeld en aanvoelt wanneer iemand bij hem past. Toch kan het aanvankelijke gevoel dat een persoon bij hem oproept hem op het verkeerde been zetten:

“[D]e mensen die heel goed voor jou zouden kunnen zijn, daar kun je juist heel erg bang voor zijn. (...) [A]ls iemand jou naar nieuw terrein kan, kan meenemen, ja, dat is natuurlijk onwennig. (...) Ik heb weleens een keer eh iemand meegemaakt en eh, nou daar was ik, was ik gewoon schijtensbenauwd voor. Dus dat is bij één keer gebeven, (...) maar goed, ik dacht later wel van goh, nou, dat is nou waarschijnlijk juist iemand waar ik juist heel veel bij kan leren.”

Wanneer iemand bij de eerste kennismaking al een onaangenaam gevoel veroorzaakt bij Herman, dan kan dit juist komen doordat diegene juist iets waardevols te bieden heeft waar hij iets aan kan hebben, maar in andere gevallen kan een slecht gevoel juist een indicatie zijn dat er echt iets niet goed zit. Herman vertelt: *“ik heb ook wel mensen meegemaakt, (...) die respecteerden mijn grenzen niet zo, en die gingen wat te veel pushen en duwen. En nou, daar heb ik dan geen boodschap aan, dat hoeft voor mij niet.”* Voor hem is het dus een kwestie van goed opletten wat zijn gevoelens en intuïtie hem zeggen.

Ook voor Margriet geldt dat haar gevoel niet altijd accuraat aangeeft wat goed voor haar is. Het gebeurt soms dat haar cursusleidster dingen zegt waar ze zich aanvankelijk slecht over voelt, maar die wel nuttig voor haar blijken te zijn:

“[E]r kan wel iets gebeuren, dat zij iets zegt, waarvan ik dus helemaal (...) stuk ben, als het ware. Maar dat is dan goed voor mij. Kijk, als het alleen maar zoet en lief en aardig is, dan heb je er ook niet veel aan. Dan kom je niet verder. En het is ook niet dat het heel naar is, want ik, ik weet dat er iets achter zit, als, als zij iets probeert bij mij te raken, dan is dat belangrijk voor mij, om dat stuk op te lossen, verdriet of boosheid, ofzo.”

In andere gevallen kan het meteen duidelijk zijn dat een leraar niet datgene biedt wat men nodig heeft. Voor Margriet en Daniëlle geldt dit wanneer een leraar over te weinig ervaring beschikt. Margriet heeft ooit een workshop gevolgd bij iemand die lichaamswerk deed, maar waarvan ze merkte dat het haar niet bij haar paste, omdat diegene over te weinig ervaring beschikte. Ze

benadrukt dat mensen op verschillende niveaus van ontwikkeling zitten en dat ze er daarom niet over kan oordelen, maar dat neemt niet weg dat deze cursus niet geschikt voor haar was:

“[I]k denk dat die onervarenheid van die persoon, eh... ja, dat je toch het idee hebt dat het niet helemaal geaard is ofzo, maar ja (...), misschien is het voor een ander, voelt het heel anders, dat kan natuurlijk. Maar het is toch, je zoekt naar de waarheid (...). En eh, (...) kreeg ik niet het gevoel van, dat dat zo was.”

Voor Daniëlle is geringe ervaring ook een grote bron van teleurstelling in leraren. Volgens haar zijn er heel weinig goede spirituele leraren, maar ze relateert dit meteen door erbij te zeggen dat haar verwachtingen misschien te hoog zijn. Ze verwacht namelijk van een spiritueel leraar dat hij *“zelf alles al doorleefd heeft, voordat hij gaat doceren.”* Toch merkt ze dus dat dit vaak niet het geval is. Bij de opleiding tot spiritueel-energetisch therapeut merkt Daniëlle dat mensen al na een jaar hun eigen praktijk starten. Het gevolg hiervan is dat mensen die een kritische houding hebben, merken dat het niveau niet hoog genoeg is en afhaken op het gebied van alternatieve geneeswijzen. Hetzelfde geldt voor spirituele workshops. Toch heeft ze wel begrip voor situaties waarin ze teleurgesteld is geraakt in spirituele cursussen:

“[H]et blijven mensen, ik bedoel het zijn geen goden of eh, of meesters. Nee, het blijven gewoon mensen, die ook hun eigen pad gaan, en eh, en hun eigen wijze van doceren hebben, wat niet per se bij mij hoeft aan te slaan. Dus ja, teleurstelling hoort erbij, dat heb ik wel geleerd. En dan is het de kunst om dat dan in een ander licht te zien en je toch weer open te stellen.”

Hiermee bedoelt Daniëlle dat ze probeert om haar oordelen over iemand op te schorten, zodat ze open staat voor wat de ander te vertellen of te leren heeft.

Ten slotte kan het ego van de docent(en) in de ogen van de cursist teveel in de weg zitten. Thomas is een tijd geleden begonnen met de zogenaamde AUM-opleiding, *“een soort innerlijk kind-opleiding”* in de traditie van Osho. Na een jaar is hij hier echter mee gestopt omdat hij kritiek had op de verhouding tussen de docenten en de leerlingen. Hij vond dat er sprake was van te veel ongelijkwaardigheid en toen hij dit aankaartte, stuitte hij op zoveel onbegrip dat hij de opleiding heeft verlaten. Thomas vertelt: *“toen bleek dus, in de loop van het eerste jaar, dat eh, dat die mensen die die opleiding gaven, wel heel erg aan het ego-trippen waren.”* Thomas had het gevoel dat de twee docenten, zonder dat zelf door te hebben, *“over de rug van hun leerlingen met hun eigen ego (...) bezig waren.”* Wanneer we het hebben over de vraag wat de belangrijkste obstakels voor spirituele groei zijn, zegt Thomas:

“[D]e grote hoeveelheid bagger die er ook aangeboden wordt. Ik noem het maar even zo, zeg maar heel veel (...) ja, egotrippers die er rondlopen, die eigenlijk zichzelf aan het bevredigen zijn over de rug van de mensen die denken dat ze eh, ja, iets gaan leren. (...) [I]k vind het soms wel eng om te zien, dat sommige mensen in staat zijn om hele groep groepen volgelingen te, te creëren of te krijgen, en eh, en ja, daar zichzelf mee te verrijken, in zekere zin.”

Thomas denkt dat dit 'egotrippen' niet bewust gebeurt en dat er dus geen sprake is van kwade opzet. Hij verwacht dat mensen over het algemeen steeds bewuster worden van zichzelf en hierdoor beter in staat zullen zijn om betere keuzes te maken. Wanneer mensen een sterke behoefte hebben om iets voor de wereld te betekenen, dan is dit vaak meer een 'egomotief' dan een motief dat helemaal van binnenuit komt. Thomas ziet dit bij therapeuten gebeuren, en vertelt dat hij het geluk heeft dat hij dit vaak herkent bij anderen, waardoor hij zichzelf hiertegen heeft kunnen beschermen. Dat niet iedereen dit zo goed kan herkennen, vindt Thomas een groot probleem:

"[D]at is heel gevaarlijk natuurlijk, als je je overlevert, of jezelf zeg maar kwetsbaar opstelt bij iemand die eigenlijk vooral met zichzelf bezig is, en niet zozeer met eh, het ondersteunen van, van jou, de persoon die om hulp vraagt. En dat zie je vooral in die hele spirituele hoek dus eh, ook gebeuren, er zitten gewoon heel veel egotrippers tussen. (...) [M]aar ik vind dat gewoon doodeng. Omdat er zoveel mensen zijn die daar dan in meegaan. En dat komt vaak omdat, ja, mensen die grote ego-belangen hebben, die, ja, die verkondigen het ook als eh, bijna als Messias hè, hun verhaal."

Wanneer mensen zelf een motief hebben vanuit pijn of vanuit het ego en wanneer iemand hun belooft dat ze zich beter zullen gaan voelen, dan trappen ze er toch gemakkelijk in.

5.4 Verscheidenheid van religieuze tradities

Het feit dat er binnen spirituele centra geput wordt uit veel verschillende spirituele tradities, kan voor verwarring zorgen bij de spirituele zoeker. Ondanks dat de respondenten positief staan tegenover de verscheidenheid aan invalshoeken, zetten Daniëlle, Jannie en Margriet hier ook kritische kanttekeningen bij. Daniëlle vertelt dat ze het goed en verrijkend vindt dat er in veel spirituele centra uit veel verschillende tradities wordt geput. Het voordeel hiervan is dat je over veel onderwerpen kunt meepraten en meevoelen. Aan de andere kant vindt ze dat mensen door zoveel verscheidenheid gemakkelijker aan de oppervlakte blijven hangen. *"Want juist door jezelf te beperken kun je de diepte in gaan. En (...) volgens mij is dat echt van deze tijd, dat we dat missen, dat we hap snap overal iets van meepikken."* Jannie geeft aan dat ze het diverse aanbod van spirituele centra wel waardeert:

"[W]e zoeken allemaal de top van de berg, ja, we zijn allemaal ergens onderweg. En als je iemand tegenkomt, en dat klikt (...), dan ga je weer verder, en dat raakt elkaar allemaal, ik denk dat dat het mooie is, en ik denk ook dat dat het mooie van deze tijd is."

Ondanks dat ze hier een positieve mening over heeft, blijft ze zelf liever bij haar eigen traditie. Ze heeft zich verbonden aan de joodse mystiek en wil zich hier niet zomaar van losmaken:

"[M]aar aan de andere kant, al die verscheidenheid. (...) [K]ijk, ik kan wel hele mooie verhalen horen over, vanuit het boeddhisme, of wat dan ook, maar ik ben wel verantwoordelijk voor mijn stukje hier, dus ik moet het wel met beide benen op de grond hier doen. Ik kan mij niet losmaken van eh, nou jongens, nu even niet."

Voor Margriet is het christendom de meest inspirerende traditie, omdat ze daarin opgegroeid is en omdat de figuur van Christus haar erg boeit. Toch is het Zenboeddhisme voor haar ook erg belangrijk, omdat deze traditie mensen leert mediteren. In het vorige hoofdstuk is al gewezen op het belang dat Margriet aan haar lerares hecht. De leiding die haar spirituele lerares haar biedt, vindt Margriet belangrijker dan het volgen van een spirituele traditie. Wanneer ik haar vraag hoe zij haar weg probeert te vinden in het uitgebreide aanbod van spirituele cursussen, antwoordt ze:

“[I]k ben nu al heel lang bij [naam van haar docente]. Zij, (...) voor mij voelt dat gewoon goed. Ik leer ook steeds meer, en dat gaat ook steeds dieper. Ik wil ook gewoon die richting blijven volgen, want voor mij voelt het niet goed om dan te gaan switchen. Ja, ik kan me niet voorstellen dat ik daar meer van leer. Omdat deze weg nou gewoon goed is.”

6. Manieren van authentisering

In hoofdstuk 5 hebben we gezien wat authenticiteit voor de verschillende geïnterviewde New Agers betekent en wat het belang hiervan is met betrekking tot spiritualiteit. In het vorige hoofdstuk is gebleken welke factoren op gespannen voet staan met de ervaring van authenticiteit en hier dus een bedreiging voor vormen. In dit hoofdstuk zal de laatste deelvraag aan de orde komen en komen de verschillende manieren van authentisering aan bod. Aan het einde van dit hoofdstuk zal ik ingaan op de spanning tussen authenticiteit en conformisme.

Een van de consequenties van de 'subjective turn' is dat er meer verantwoordelijkheid is komen te liggen bij het individu zelf en dat het min of meer vanzelfsprekend is geworden dat het individu zelf bepaalt welke keuzes hij of zij maakt, ook op levensbeschouwelijk niveau. Authentiek leven betekent het 'vinden van je eigen weg'. Maar door de spanningen die in het vorige hoofdstuk aan de orde zijn gekomen, kan het voor sommigen lastig worden om hun eigen keuzes te motiveren. Daarom wordt het noodzakelijk om strategieën te gebruiken om zichzelf en anderen ervan te overtuigen dat de gemaakte keuzes daadwerkelijk een uiting zijn van authenticiteit. Deze strategieën van authentisering kunnen worden verdeeld in drie categorieën:

- Contrasteren met andere opvattingen;
- Benadrukken van de gunstige uitwerkingen;
- Centraal stellen van de innerlijke ervaring;
- Benadrukken van de eenheid van verschillende tradities.

Deze strategieën kunnen gezien worden als verschillende narratieve structuren waarmee men betekenis geeft aan de keuzes die men maakt. Volgens Giddens is de identiteit van een persoon niet af te lezen aan zijn of haar gedrag, maar aan het vermogen om een bepaald narratief op gang te houden.

*'The individual's biography, if she is to maintain regular interaction with others in the day-to-day world, (...) must continually integrate events which occur in the external world, and sort them into the ongoing 'story' about the self.'*⁸⁰

Gevoelens van zelfidentiteit zijn, zo stelt Giddens, enerzijds fragiel, omdat er naast de persoonlijke biografie die een persoon in gedachten houdt, talloze andere mogelijke verhalen bestaan. Anderzijds zijn ze robuust, omdat de zelfidentiteit vaak stabiel genoeg is om spanningen en veranderingen te doorstaan.⁸¹ Narratieve structuren kunnen zorgen voor het behoud van authenticiteit wanneer er spanning ontstaat met andere factoren. We zullen in dit hoofdstuk zien op welke manieren dit door de respondenten gedaan.

⁸⁰ Giddens, *Modernity and self-identity*, 54.

⁸¹ Ibidem, 55.

6.1 Contrasteren met andere opvattingen

Voor Thomas, maar in minder mate ook voor Daniëlle en Herman, lijkt de strategie van het afwijzen van afwijkende opvattingen over spiritualiteit een belangrijke rol te spelen in het proces van authenticisering. Het gaat dan voornamelijk om opvattingen van andere New Agers, maar bij de laatste drie voorbeelden gaat het om de opvattingen van critici over New Age, die volgens de respondenten ongegrond zijn. Bij het contrasteren van afwijkende opvattingen met de eigen visie op spiritualiteit, zijn de volgende thema's van relevant:

- Te brede opvattingen over spiritualiteit
- Te nauwe focus
- Angst en weerstand bij anderen
- Voorzichtigheid met betrekking tot zweverigheid
- Benadrukken van niet-commercialiteit

6.1.1 Te brede opvattingen over spiritualiteit

Wanneer Thomas uitlegt wat spiritualiteit voor hem betekent, verwijst hij naar het fenomeen van paranormale beurzen:

“[Z]oals wij in de opleiding erover praten, en als we het over spirituele ervaringen hebben (...), daarin zien we vaak meer de spirituele ervaring als een eenheidservaring. De een heeft dat wat vaker in z'n leven dan de ander, maar zo'n moment waarop je alles, waarop je voelt dat je alles, dat je een met het geheel bent. Maar spiritualiteit, in het algemeen hè, (...) als je naar een paranormale beurs gaat, dan ben je al spiritueel bezig, snap je? Dus het wordt zo ontzettend breed ingezet, dat ik er soms een beetje vies van, als ik eerlijk ben, dat ik soms een beetje vies van ben, want het wordt voor alles ingezet, dat woord. En ja, voor mijzelf betekent het eigenlijk, dat ik probeer om gewoon aanwezig te zijn met dat wat er eh, op elke moment is, eh, in mij. Hè, zo probeer ik in het leven te staan.”

In dit citaat zien we dat Thomas eerst zijn definitie geeft van een spirituele ervaring en deze definitie vervolgens contrasteert met een naar zijn mening te brede definitie van spiritualiteit, die hij overigens niet definieert. Hij noemt wel het voorbeeld van paranormale beurzen, die een illustratie zijn van het breed inzetten van spiritualiteit. Hij lijkt hiermee te zeggen dat spiritualiteit hierdoor aan betekenis inboet. Ten slotte vertelt Thomas wat spiritualiteit voor hem betekent, maar hierover kan ook opgemerkt worden dat dit ook een erg brede opvatting over spiritualiteit is.

6.1.2 Te nauwe focus

Wanneer in het interview met Thomas de houding ten opzichte van verschillende levensbeschouwelijke tradities aan de orde komt, vertelt hij dat hij een voorkeur heeft voor de

eenvoudige stiltemeditatie. Hij merkt hierbij meteen op dat deze techniek uit *“een heleboel verschillende tradities”* komt en vertelt waarom dit gegeven hem aanspreekt:

“[D]at vind ik wel mooi zelfs. Ik word altijd een beetje angstig als mensen zich op een manier focussen, van: dit is het. Hè, dan heeft iemand daar persoonlijk iets aan gehad, maar grijpt er meteen aan vast, en nu moet ik dit ook aan de wereld gaan verkondigen en de rest opdringen dat dit de manier is. Nou, zo is het gewoon niet. Ja, het echte leven is alles, allesomvattend. (...) [H]et spreekt mij niet aan. Nee. Het is allemaal wel te verklaren dat mensen dat doen, ook begrijpelijk, maar ik vind het jammer, omdat het beperkt. Het is een, het is een vernauwing zeg maar, van de werkelijkheid.”

Terwijl Thomas zich eerst afzette tegen mensen die spiritualiteit veel te breed opvatten, benadrukt hij nu juist dat de vorm van meditatie die hem het meest aanspreekt, voortkomt uit veel verschillende tradities en gebruikt hij dit als aanleiding om te wijzen op het gevaar van vastgrijpen aan opvattingen. Dit zou de allesomvattendheid van de werkelijkheid geen recht doen.

6.1.3 Angst en weerstand bij anderen

Thomas maakt geen geheim van zijn interesse in spiritualiteit en laat zich niet meer *“tegenhouden door mensen die daar bang voor zijn.”* Op zijn werk vertelt hij hier bijvoorbeeld wel eens iets over, maar hij is wel voorzichtig, omdat sommige mensen er wel open voor staan, maar anderen *“heel snel wegrennen.”* Thomas vertelt dat zijn ouders het wel eng vinden, doordat ze niet naar bepaalde dingen durven te kijken. Terwijl hij een paar jaar geleden nog wel eens onzeker werd door kritische opmerkingen over spiritualiteit, ziet hij nu dat dit soort opmerkingen worden gemaakt omdat mensen er nog niet klaar voor zijn:

“Ik kan nu zien van: o ja, het is te moeilijk voor je. Dit is wat ik voel en vind en daar voel ik me goed bij. (...) Het kan natuurlijk wel zo zijn, als iemand heel erg heftig reageert, dat doet altijd wat met me, maar dat betekent niet dat ik daarmee eh, m'n ideeën ga wijzigen of er anders naar ga kijken. Behalve als het hout snijdt natuurlijk, voor mij, waar ben je in godsnaam mee bezig. Maar dat gevoel heb ik eigenlijk nooit. Ik kan steeds meer bij mensen zelf laten, van ja goed, je bent er nog niet aan toe, of eh, je bent er nooit aan toe.”

Wanneer anderen afwijzende uitspraken doen over spirituele onderwerpen, dan interpreteert Thomas dit dus vaak als een teken van angst of emotionele weerstand van de ander. Hierdoor trekt hij het zich niet persoonlijk aan en vormen kritische opmerkingen minder snel een bedreiging voor zijn beleving van authentieke spiritualiteit.

6.1.4 Voorzichtigheid met betrekking tot zweverigheid

Veel uitingsvormen van New Age-spiritualiteit worden door kritische buitenstaanders als zweverig beschouwd en Daniëlle en Thomas lijken zich bewust te zijn van deze kritiek. Zij contrasteren hun eigen perspectief op spiritualiteit expliciet met zweverige benaderingen van spiritualiteit. Wanneer

het interview met Daniëlle gaat over hoe ze in aanraking is gekomen met haar huidige spirituele leraar, vertelt ze dat ze op zoek was naar iemand die niet zweverig was: *“ik wilde wel iemand hebben die dat echt goed doet, en niet (...) iemand die denkt dat die dat wel kan en een beetje zweverig is, het moet wel aards zijn, eh, en goed.”* In hoofdstuk 4 zagen we al dat ‘geaard zijn’ voor Thomas belangrijk was voor het ervaren van authenticiteit. Wanneer we constateren dat hij het belang van een geaarde houding contrasteert, dan kan dit ook als een manier van authentisering geïnterpreteerd worden. Voor Thomas is het belangrijk dat zijn spirituele leraar geaard is, omdat hij zichzelf ook beschouwt als een geaard persoon:

“[I]n die zin lijken we wel een beetje op elkaar, (...) hij heeft een hele spirituele kant, ik denk wel meer dan ik, (...) maar hij heeft ook wel een hele aardse kant. En die kant spreekt mij wel aan, omdat ik, ik voel me wel heel erg als een redelijk aards figuur, dus als mensen gaan zweven, dan haak ik heel snel af. Niet dat ik niet open voor dingen sta, maar (...) zodra ik zeg maar (...) gevoelsmatig iemand niet meer kan volgen, dan eh, dan blijf ik hier, terwijl die ander dan weg zweeft. (...) En hij doet dat soms zelf ook wel heel leuk, hè, als mensen wat teveel gaan zweven, dan kan hij wel een hele rake grap maken ofzo, (...) dat mensen zich in één keer weer op de grond voelen staan.”

Opvallend in dit citaat is dat Thomas met betrekking tot zijn spirituele leraar een tegenstelling creëert tussen spiritualiteit en geaard zijn. Kennelijk associeert hij spiritualiteit minder met een aardse houding dan met zweverigheid. Dat hij zichzelf als een *“aards figuur”* beschouwt en dit ziet als tegengesteld aan zweverigheid, betekent volgens hem niet dat hij niet open staat voor anderen, zo blijkt ook uit dit citaat. Wanneer Thomas gevraagd wordt hoe hij in het uitgebreide spirituele aanbod zijn weg probeert te vinden, blijkt dat zijn achterdochtige houding hem helpt om uit de buurt te blijven van zweverige praatjes:

“[I]k ben van nature heel achterdochtig, dus ik ben daar heel voorzichtig in zeg maar. Ja, dat is natuurlijk heel subjectief, maar het is belangrijk dat het voor mij goed voelt (...). Eh, als mensen met, met lulverhalen komen, wat ik dan overdreven zweverig noem, eh, en ik voel niet een zekere stevigheid of aanwezigheid van die persoon die dat, die dat verkondigt, dan ga ik daar niet mee in zee. (...) [H]et moet ook bij mij passen. Ik vind het moeilijk om dat te vertellen, want, het is, het moet goed voelen, dat zegt iedereen... en heel veel mensen die dat zeggen, dan heb ik zoiets van, jongen, waar ben je in godsnaam mee bezig? Snap je, dus, dat is ook weer... dus mijn oordeel dan over de ander, wie ben ik om dat te veroordelen? Maar ik, ik kan alleen maar zeggen dat ik dat zelf heel voorzichtig doe. Ik ben ook niet, eh, overal geweest, of ik heb niet verschrikkelijk veel dingen geprobeerd.”

Eenzijds benadrukt Thomas meerdere malen dat hij niets op heeft met zweverigheid en dat hij het belangrijk vindt dat degene die iets verkondigt ‘stevig’ of ‘aanwezig’ overkomt, maar anderzijds zien we in dit citaat dat hij zijn standpunt niet verabsoluteert. Hij relateert zijn visie op spiritualiteit door te wijzen op het subjectieve karakter ervan en te stellen dat iedereen zegt dat het goed moet voelen. Het belang van een niet-zweverige benadering van spiritualiteit is voor Thomas dus een expliciet persoonlijke voorkeur, die in zijn idee over authenticiteit past. Het criterium om vast te stellen of er

sprake is van zweverigheid is in het geval van Thomas niet zoals bij veel critici van New Age de rede, maar het gevoel.

6.1.5 Benadrukken van niet-commercialiteit

Een laatste voorbeeld van het afzetten tegen afwijkende opvattingen over spiritualiteit en tevens het tweede voorbeeld van contrasteren met het perspectief van critici, is het benadrukken van het niet-commerciële karakter van de eigen spirituele praktijk. Zoals we in hoofdstuk 3 hebben gezien, wordt er in het maatschappelijke en het academische debat veel aandacht gegeven aan de vermeende commerciële belangen van aanbieders van spirituele diensten en producten. De kritiek op de commerciële uitbuiting van spiritualiteit zal ook Herman niet ontgaan zijn. Hij vertelt over een meditatiegroepje waarmee hij dezelfde dag voor het eerst heeft gemediteerd en voegt hieraan toe: *“[m]aar goed, het is eh, het is niet commercieel ofzo.”*

6.2 Benadrukken van de gunstige uitwerkingen

De hiervoor genoemde manieren van authentisering zijn toegespitst op de opvattingen over spiritualiteit en zijn voornamelijk theoretisch van aard. Het benadrukken van de gunstige uitwerkingen is daarentegen gericht op het praktische nut en de werkzaamheid van spiritualiteit. In het interviewmateriaal zijn twee voorbeelden hiervan te onderscheiden: enerzijds zien we dat enkelen stellen dat zij door een spirituele houding of praktijk een beter mens zijn geworden en anderzijds wordt door anderen benadrukt dat zij met behulp van hun vorm van spiritualiteit beter tegenwicht kunnen geven aan de drukte van het alledaagse leven.

6.2.1 ‘Ik word er een beter mens van’

Veel aanbieders van spirituele cursussen beloven de deelnemers dat ze gelukkiger zullen worden. Of dit beoogde effect daadwerkelijk behaald wordt, zal per persoon verschillen, maar voor Herman is dit zeker het geval. Op de vraag in hoeverre zijn spirituele interesses zijn dagelijkse leven beïnvloeden, antwoordt hij:

“Ja, dat is gigantisch, ja. En het eh, bijvoorbeeld, eh, hoe ik met andere mensen omga, of hoe ik met dieren omga, huisdieren, of hoe ik met m’n stiefzoon omga, hoe ik met leerlingen omga (...) of hoe ik met m’n eigen frustraties of spanningen omga. Ja, gigantisch, het is zeg maar, veel subtieler, veel plezieriger vind ik zelf, en m’n eigen relatie is eh, gewoon heel erg verbeterd. Dat is ook gewoon veel leuker geworden, dat eh, dat is gewoon onvoorstelbaar.”

Zelfs als de New Ager een toename van geluk ervaart en dus zelf baat heeft bij spiritualiteit, is het nog maar de vraag of zijn of haar omgeving hier ook van profiteert. In hoofdstuk 3 werd de filosoof Coen Simon aangehaald, die van mening is dat de samenleving niet per se gelukkig wordt wanneer

individuen hun eigen geluk nastreven. Voor Herman is het in ieder geval duidelijk dat zijn vrouw hem nu liefdevoller vindt dan eerst en hij is zelf dan ook van mening dat hij een beter persoon is geworden door zijn spiritualiteit. Ook Daniëlle hoort af en toe van haar man dat ze is veranderd en dat ze een leuker mens is geworden sinds ze zich met spiritualiteit bezighoudt. Zelf merkt ze het ook door hoe ze naar anderen kijkt:

“[v]riendelijker of aardiger. En zelf, zelf merk ik het aan de dingen, hoe ik naar de dingen en mensen kijk. Ik ben milder geworden, veel minder veroordelend, en dat heeft daar ook mee te maken. Vergevingsgezinder.”

6.2.2 Tegenwicht bieden aan de drukte van het dagelijkse leven

In het vorige hoofdstuk werd duidelijk dat voor Thomas en Jannie de drukte van het dagelijkse leven spanning met de ervaring van authenticiteit opleverde. Voor Thomas lijkt spiritualiteit juist ook tegenwicht te bieden tegen deze drukte, zo blijkt wanneer hij vertelt over een spirituele verdiepingsweek in Frankrijk, waar hij drie keer in heeft geparticipeerd:

“[I]n de hectiek van mijn eh, werkzame leven, zal ik maar zeggen, daar is dat gewoon heel prettig om eh, daar iets tegenover te zetten, (...) het is een week waarin ik enorm tot rust kom, dankzij het vele naar binnen keren. Normaal word ik heel erg uit, uit mezelf gerukt, en ben ik constant bezig met allerlei impulsen van buitenaf, (...) en zo’n week is een manier, en ook meditatie in het algemeen, is een manier voor mij om me naar binnen te keren, en weer dichterbij mezelf te komen, mezelf wat meer te ervaren, en m’n eigen energie wat meer aan te boren.”

Voor Thomas hebben spirituele workshops en meditatie als functie om zich meer naar binnen te keren, waar hij minder aan toe komt in de hectiek van zijn werk. Het benadrukken van dit praktische nut is voor hem een manier om zijn benadering van spiritualiteit te authentifieren. Heelas stelt:

‘[I]t would be difficult to dispute the claim that certain New age ‘therapies’ have benefited from the desire of people to enhance their efficacy as autonomous beings. Arguably, this especially applies to those in demanding or high-powered jobs.’

In het geval van Thomas lijkt het ook zo te zijn dat zijn veeleisende baan een bijdrage heeft geleverd aan zijn spirituele zoektocht, doordat de hectiek van zijn werk hem confronteerde met zijn behoefte aan evenwicht en rust.

6.3 Nadruk op de innerlijke ervaring

Terwijl de vorige twee categorieën van strategieën van authentifiering voornamelijk van toepassing waren op de buitenwereld (de opvattingen van en interactie met anderen), heeft de derde categorie betrekking op persoonlijke verdieping en contact met het innerlijk. Dit uit zich op drie verschillende manieren: meditatie, de vraag of het goed voelt en bewustwording van zichzelf en het eigen gevoel.

6.3.1 Meditatie

In veel New Age-stromingen heeft meditatie een centrale functie in het bevorderen van spirituele groei. Voor Margriet en Daniëlle is het erg belangrijk om dagelijks te mediteren. Margriet zegt, wanneer haar wordt gevraagd hoe ze probeert om dicht bij zichzelf te blijven in haar spirituele zoektocht, dat ze dat doet door te mediteren en ook Daniëlle geeft aan dat zij probeert om dicht bij zichzelf te blijven door 's ochtends en 's avonds te mediteren. *“Ja, dat helpt me om eh, in te keren en het contact met mezelf te voelen. En dat werkt dan ook door een dag heen.”* Het lukt haar niet elke dag even goed om gedurende de dag in deze rust te blijven, maar meditatie helpt hier zeker in.

6.3.2 'Voelt het goed?'

Dat het gevoel een belangrijke rol speelt in de ervaring van authenticiteit, hebben we al kunnen zien in hoofdstuk 4. Ook wanneer er sprake is van spanning met andere factoren, heeft het gevoel een centrale rol in de strategieën van authentisering. Margriet vertelt dat haar belangrijkste drijfveer om zich bezig te houden met spiritualiteit is dat ze zich er veel beter bij voelt. *“Anders vind ik het leven best wel zwaar, best wel moeilijk.”* Doordat haar spiritualiteit haar in staat stelt om boven de zware en moeilijke dingen uit te stijgen, maar tegelijk met haar beide voeten op de grond te blijven staan, maakt dit dat ze zich hierdoor beter voelt. Om voor zichzelf te bepalen of spirituele stromingen niet de verkeerde kant op gaan, probeert ze om bij zichzelf te blijven en vraagt ze zich af of het goed voelt voor haar. Ook voor Daniëlle is het gevoel het uitgangspunt om te bepalen of iets bij haar past:

“[A]ls je echt de dingen vindt die bij je passen, dan voel je juist, van hier ben ik op m'n plek, hier, hier is het goed, hier leer ik wat me echt voedt. Want dat is het, dat het echt bij je naar binnen kan komen. En als dat gebeurt, ja, dan heb je het gevoel van, het is goed.”

6.3.3 Bewustwording van zichzelf en het eigen gevoel

De laatste manier van authentisering die gericht is op innerlijke verdieping, is het zich bewust worden en blijven van de eigen emoties en grenzen. Jannie vertelt dat de eerste keer dat ze bij de opleiding voor transpersoonlijke therapie kwam, de docent iets tegen haar zei, dat een groot contrast vormde met wat ze eerder in haar leven altijd had meegekregen:

“Dat weet ik nog heel goed, de eerste keer dat ik daar kwam, dat degene die die opleiding gaf al zei van eh, ja, ik denk dat jij niet veel... wat zei die toch, niet veel ondersteuning hebt gehad ofzo. Maar het beste wat jij aan jezelf kunt geven is aan je eigen ontwikkeling werken. Dat is het beste wat je jezelf kan geven en ook aan je omgeving. En ik heb dat eh, ben dat heel erg tegengekomen in die eh intuïtieve ontwikkeling, nou dat is vergelijkbaar met yoga, dat is allemaal ademhalingsoefeningen en bewustwording (...), en ik was altijd gewend, hè, ik hoorde altijd van iedereen: o, jij kan zo goed luisteren en je bent zo invoelbaar, (...) en zij zei op een gegeven moment van quatsch, zei ze, jij geeft jezelf weg. Want je kunt pas intuïtief zijn en een ander voelen als je eerst jezelf hebt afgebakend, en het verschil ziet tussen jou en de ander, en dan pas kun je in staat zijn om de ander aan te voelen.”

Daar heb ik heel veel van geleerd. (...) En daarom is het voor mij ook zo belangrijk om inderdaad, nou ja, bewust te blijven van m'n lichaam. En dat, dat blijft natuurlijk een zwakke plek. Ik bedoel, als ik bij mijn zoon ben, dan, dan weet ik, of bij mijn dochter, voordat ik het doorheb, (...) dan moet ik echt bewust zijn van (...) dat ik er ook ben, in plaats van helemaal in hun mee te gaan."

Jannie probeert nu om zich bewust te blijven van haar eigen lichaam en haar eigen gevoelens, want dan pas kan ze zich bewust worden van de gevoelens van anderen en dus echt contact met andere mensen maken. Door dit proces van bewustwording te plaatsen tegenover wat ze vroeger heeft geleerd, wordt dit een manier om de authenticiteit van haar ervaring te waarborgen.

6.4 Benadrukken van de eenheid van verschillende tradities

De kritiek op nieuwe spiritualiteit richt zich voornamelijk op het vermeende eclectische karakter ervan. Nieuwe spiritualiteit zou een onsamenhangende verzameling van diverse levensbeschouwingen zijn, waarin men naar geliefden eruit pikt wat aanspreekt. Hierdoor zou geen recht gedaan worden aan de rijkdom van de tradities en het resultaat zou een oppervlakkige vorm van spiritualiteit zijn. Herman en Jannie zijn juist van mening dat het doel van verschillende stromingen hetzelfde is en dat er dus geen bezwaar tegen hoeft te zijn om elementen uit verschillende tradities destilleren. Herman ziet slechts voordelen in de mogelijkheid om uit allerlei verschillende tradities te putten: *"het spreekt je aan of het spreekt je niet aan, het maakt eigenlijk volgens mij niet zoveel uit waar het vandaan komt."* Op de vraag hoe hij dan binnen het aanbod zijn weg zoekt, zegt Herman: *"je pikt als het ware overal de goeie dingen uit, de krenten uit de pap."* Omdat veel elementen in religies tijdgerelateerd zijn, kunnen moderne mensen volgens hem dat eruit pikken, wat voor hen werkt. Herman vertelt:

"[H]et zijn allemaal wegen naar hetzelfde. Dus eh, de maniertjes, de wegen die zijn anders, maar eh, je komt bij hetzelfde uit. Dus (...) die manier en die manier die zijn heel verschillend(...). Soefi-leer, en je hebt het boeddhisme, en het hindoeïsme, het christendom, eh, ja je hebt zoveel, je hebt zoveel mogelijkheden. Dus ik eh, ik zie wel dat het gewoon eh, dat het eigenlijk, het doel is hetzelfde."

Eenzijds vindt hij het mooi dat verschillende religies ieder hun eigen mogelijkheden bieden, maar omdat het doel hetzelfde is, ziet hij er geen bezwaar in om zelf te kiezen wat bij hem past. Het doel is voor hem immers om in contact te komen met wat hij de levendigheid in zichzelf noemt. Hoewel Jannie in de joodse mystiek haar eigen weg gevonden heeft, denkt ze dat elke traditie wel iets van *"het licht in zich"* heeft en *"dat er een bron is, waar dat allemaal uit voortkomt."* Daarom is ze erg geïnteresseerd in wat andere mensen doen en haalt ze daar uit waar ze zelf in mee kan gaan. Zo doet ze bijvoorbeeld ook aan yoga om zich beter in haar lichaam te voelen. Ook Thomas lijkt geen bezwaar te zien in een vorm van 'pick-and-mix religion':

"Ik vind dat zelf ook prettig om te doen. Om vanuit het eh, basisidee wat ik dan heb, van er is geen waarheid, of er is geen beste manier om het te doen, (...) vind ik het mooi om eh, alles wat mij

aanspreekt mee te kunnen pikken, en dat mag vanuit elke traditie komen. Als het bij mij past, dan klopt het.”

Alle respondenten blijken een perennialistische visie op religieuze verscheidenheid te hebben, maar de mate waarin zij hun focus beperken, blijkt te verschillen. Daniëlle put in haar spirituele praktijk uit verschillende tradities, maar probeert ervoor te zorgen dat dit niet in oppervlakkigheid resulteert. Jannie richt zich bijna uitsluitend op de joodse mystiek, maar is wel van mening dat verschillende religieuze tradities paden naar hetzelfde doel zijn. Margriet ziet waarde in verschillende religies, maar volgt het pad dat haar spirituele docente voor haar uitstippelt. Herman en Thomas zijn de meest optimistische perennialisten: zij zien slechts voordelen in spirituele diversiteit en zien hun eigen voorkeur als het uitgangspunt.

Het geloof dat alle religieuze tradities ondanks hun verscheidenheid verwijzen naar één onderliggende waarheid, kan de spanning tussen een eclectische benadering van spiritualiteit en het belang van persoonlijke authenticiteit opheffen. Een perennialistische opvatting impliceert dat elementen uit verschillende tradities met elkaar gecombineerd kunnen worden, zonder dat daarmee afbreuk wordt gedaan aan de waarde van de afzonderlijke tradities. De persoonlijke voorkeur kan hierin het leidende principe vormen: de universele waarheid die aan elke levensbeschouwelijke traditie ten grondslag ligt, is waar omdat deze overeen komt met de eigen overtuigingen. Zoals Thomas het al verwoordde: *“als het bij mij past, dan klopt het.”* Met deze houding kan de spirituele zingevingsoeeker omgaan met de spanning tussen zijn of haar eigen gevoel en beleving en de grote verscheidenheid aan spirituele stromingen, waaruit gekozen kan worden.

7. Conclusie

7.1 Samenvatting

Bij de beantwoording van de eerste deelvraag is eerst een beeld geschetst van de historische ontwikkeling van nieuwe vormen van spiritualiteit. We begonnen bij de esoterie, een begrip dat in 166 voor Christus voor het eerst gebruikt werd. De westerse esoterie kreeg vanaf de tweede 15^e eeuw in het westen gestalte dankzij het hermetisme, dat uitging van een primordiale wijsheidstraditie en het christendom verenigde met de Platoonse filosofie. Door het verzwakken van de machtsbasis van de Kerk ten tijde van de Verlichting en de opkomst van de Romantiek kreeg de esoterie meer ruimte om zich verder te ontwikkelen. Daarnaast ontstonden in dezelfde tijd theorieën over de oorsprong van de verschillende religies en nam de belangstelling voor oosterse religies toe. In de 19^e eeuw verscheen met de Theosofie de eerste manifestatie van wat men later New Age is gaan noemen. Ten slotte kreeg New Age in de twintigste eeuw definitief gestalte. In de jaren '50 werd een nieuw tijdperk voorspeld en beweerde men boodschappen te hebben ontvangen van buitenaardse wezens. Tijdens de jaren '60 werden er vele alternatieve gemeenschappen gesticht en zette men zich af tegen de heersende cultuur. De focus kwam te liggen op het zelf creëren van het voorspelde nieuwe tijdperk ofwel de 'Age of Aquarius'. In het volgende decennium kreeg de beweging een bredere betekenis en werd New Age een paraplueterm voor alternatieve ideeën en stromingen. Het afzetten tegen de heersende cultuur werd in de jaren '80 steeds minder belangrijk en uiteindelijk is een groot deel van het New Age-gedachtegoed deel geworden van de mainstream cultuur.

Door de gerichtheid op de individuele ervaring binnen nieuwe spirituele stromingen is het moeilijk, zo niet onmogelijk, om formele criteria te hanteren om vast te stellen of er sprake is van nieuwe spirituele denkbeelden. Toch is er in deze scriptie een poging gedaan om de globale kenmerken van nieuwe spiritualiteit te bepalen, zonder het verschijnsel op een essentialistische wijze te benaderen.

De kritiek binnen het wetenschappelijke debat over nieuwe spirituele bewegingen richt zich op het marginale karakter van New Age, het eclecticisme binnen de beweging, een gebrek aan cohesie wat betreft denkbeelden, de afwezigheid van sociaal activisme en de neiging tot navelstaarderij. Tegenover de critici staat Paul Heelas, die wel degelijk een gezamenlijk doel onderscheidt binnen de New Age-beweging: het ontwikkelen van innerlijke spiritualiteit. Het eclecticisme van New Agers wordt door Aupers en Houtman gezien als een uiting van perennialistische denkbeelden: de overtuiging dat er een onderliggende waarheid bestaat die in alle spirituele tradities naar voren komt.

In hoofdstuk 3 is het publieke debat aangaande New Age verkend. Op basis van een beknopte analyse kwamen drie categorieën van kritiek binnen dit debat naar voren. Het veronderstelde onwetenschappelijke en irrationele karakter van New Age-spiritualiteit en het vermeende narcisme en individualisme zijn de voornaamste punten van kritiek en daarnaast wordt er kritiek gegeven op New Agers door bezorgde christenen. De verdedigers van het New Age-gedachtegoed wijzen er juist op dat nieuwe spirituelen zich juist vaak inzetten voor de samenleving, ook in tijden waarin ze hiervoor moesten opboksen tegen de dominante opvattingen binnen de maatschappij. Ten slotte wordt benadrukt dat spiritualiteit per definitie een persoonlijke zaak is en dat het verwijt van individualisme dus geen steek houdt.

In hoofdstuk 4 stond de betekenis en het belang van authenticiteit centraal. We hebben gezien dat de hedendaagse notie van authenticiteit zich heeft ontwikkeld dankzij een verschuiving van de moraal naar het innerlijk. Authenticiteit is een essentieel onderdeel geworden van het spirituele discours: om erachter te komen wat goed en waar is, hoeft men niet zich niet te beroepen op externe autoriteiten, maar hoeft men slechts te luisteren naar de innerlijke stem. De persoonlijke ervaring bleek voor de respondenten van centraal belang voor de betekenis van authenticiteit: enerzijds betekent dit dat het eigen gevoel het uitgangspunt is, maar aan de andere kant is respect voor de ervaring van de ander ook cruciaal. Een innerlijke gerichtheid wordt door de meesten gezien als een noodzakelijkheid voor authentieke spiritualiteit, maar omdat we ook kunnen constateren dat de interpretatie van innerlijke ervaringen binnen het spirituele milieu grote overeenkomsten vertoont, is de conclusie dat individualisme de centrale waarde is, niet geheel te rechtvaardigen. Een verklaring voor deze overeenkomsten wordt gegeven door Olav Hammer, die stelt dat ervaring en verklaring elkaar wederzijds versterken. Wat betreft de verhouding tot de leraar zien we duidelijke verschillen: de een heeft het liefst een zo gelijkwaardig mogelijke relatie met zijn of haar spirituele leraar, terwijl de ander zich juist erg afhankelijk van de leraar opstelt.

Het belang van authenticiteit uit zich in twee dimensies: het heeft een positieve uitwerking op de relatie van de respondenten met zichzelf en beïnvloedt het contact met anderen ten goede. Door beter in contact te komen met zichzelf, verbetert ook de verhouding met anderen en is men beter in staat om anderen van dienst te zijn. We kunnen in dit verband in navolging van Paul Heelas spreken van relationeel individualisme.

In hoofdstuk 5 zijn de bronnen van spanning met het behouden van authenticiteit behandeld. De ervaring van authenticiteit komt in het gedrang door verschillende factoren. De drukte en gejaagdheid van het dagelijkse leven en het werk is de eerste bron van spanning. In de huidige tijd ervaren veel mensen hun leven als gesegmenteerd en is er sprake van verschillende 'lifestyle sectors', waartussen men moet schakelen. De een ervaart een duidelijke scheiding tussen de rust en

aandacht van het 'spirituele leven' en de stress van het werkzame leven, terwijl de ander geen tegenstelling ziet tussen verschillende levenssferen, maar in alles wat ze doet, probeert om aandachtig te blijven. Bepaalde persoonlijke eigenschappen en neigingen vormen een tweede factor die spanning oplevert met de ervaring van authenticiteit. Het blijven steken in veilige patronen, een te grote rol van de ratio en de neiging om zich te richten op het negatieve, zijn hier voorbeelden van. Het ego speelt hierin een centrale rol als versturende factor. Het vinden van de juiste spirituele leraar en de omgang met leraren en medeleerlingen zorgt ook voor obstakels. Hierbij kan het gevoel misleidend zijn, omdat een onaangenaam gevoel niet alleen kan betekenen dat een leraar niet geschikt is, maar ook dat hij of zij juist iets waardevols te bieden heeft. Ten slotte is er de kwestie van verschillende spirituele tradities, die voor verwarring kan zorgen.

In hoofdstuk 6 zijn de verschillende typen van authentisering behandeld: de manieren waarop men de ervaring van authenticiteit probeert te bevorderen en tegenwicht biedt aan de factoren die hiermee op gespannen voet staan. Hiervoor wordt door de respondenten gebruik gemaakt van diverse narratieve structuren. De eerste strategie is het afzetten tegen de opvattingen van anderen over spiritualiteit. De opvattingen en benaderingen van andere New Agers worden bekritiseerd, maar de kritiek op New Age is hier ook van belang. Door te wijzen op de weerstand en angst bij anderen, wordt de kritiek die deze mensen uiten op hun spiritualiteit onschadelijk gemaakt. Opvallend is dat de kritiek waar men zich tegen afzet, namelijk zweverigheid en commercialiteit, betrekking heeft op het publieke debat, maar in mindere mate het wetenschappelijke debat. Zweverigheid kan worden gezien als een gebrek aan rationaliteit, wat een belangrijk punt van kritiek was binnen het publieke debat. Er wordt door twee respondenten aangegeven dat ze een beter mens zijn geworden dankzij hun benadering van spiritualiteit. Terwijl de drukte van het dagelijkse leven spanning oplevert met het gevoel van authenticiteit, vindt Thomas in spiritualiteit juist ook een manier om meer balans te krijgen in zijn leven. De innerlijke zoektocht en het contact met de persoonlijke essentie is ook een manier om meer authenticiteit te ervaren. Ten slotte is het benadrukken van de eenheid van verschillende tradities een belangrijke strategie. In de kritiek die werd geuit in zowel het publieke als het wetenschappelijke debat was het eclectische gehalte van New Age-denkbepelden van centraal belang. De opvatting dat alle religies in essentie verwijzen naar één universele waarheid, vormt een oplossing voor de spanning tussen een eclectische benadering en individuele authenticiteit. De stelling van Aupers en Houtman, dat er sprake is van een perennialistisch perspectief, wordt hierin bevestigd.

7.2 Discussie en aanbevelingen

Omdat voor dit onderzoek slechts vijf personen zijn geïnterviewd, die allen in het noorden van Nederland wonen, kunnen we de resultaten uiteraard niet als representatief voor de gehele

populatie van nieuwe spirituelen beschouwen. Wel zeggen de bevindingen ons iets over de mogelijke manieren waarop nieuwe spirituelen hun zoektocht naar authenticiteit vormgeven en hoe zij zich kunnen verhouden tot kritiek van buitenaf en de spanningsbronnen die voorkomen op hun spirituele pad. Terwijl andere onderzoekers binnen dit wetenschapsgebied zich voornamelijk richten op de 'pure' vormen van spiritualiteit, zoals die worden geformuleerd door de 'spirituele elite' van leraren en cursusleiders, is er in dit onderzoek juist aandacht gegeven aan degenen die hun spiritualiteit gestalte geven zonder hun banen hiervoor te hebben opgegeven. Toch is er wellicht ook binnen dit onderzoek sprake van 'elite-vertekening'. Ik heb ervoor gekozen om contact te zoeken met mensen die hun spirituele interesses actief gestalte geven door cursussen te volgen en die een aanzienlijk deel van hun vrije tijd besteden aan spirituele verdieping en ontwikkeling. Ongetwijfeld is er binnen de populatie nieuwe spirituelen een aanzienlijk aantal mensen, dat wel voldoet aan de kenmerken van nieuwe spiritualiteit, maar geen spirituele cursussen volgt. Zo bezien is er ook onder de 'gewone' nieuwe spirituelen een elite en een minder actieve groep mensen. Ook deze groep mensen verdient academische aandacht.

Aan de hand van de conclusies die in deze scriptie zijn getrokken, kan er uitvoeriger onderzoek worden verricht naar de motivaties van nieuwe spirituelen, waarbij aandacht dient te worden gegeven aan de volgende vragen:

- Wat is de invloed van kritiek van buitenaf op de ervaring van authentieke spiritualiteit van New Agers?
- Welke rol spelen spirituele leraren bij de vorming van de eigen standpunten en de persoonlijke ervaring van spiritualiteit onder New Agers?
- Welke factoren zijn voor New Agers van belang bij het evalueren en kiezen van mogelijke spirituele leraren?
- Wat is de rol van narratieve structuren bij het ontwikkelen van een authentieke spiritualiteit onder New Agers?

Ik heb met dit onderzoek geprobeerd om een bijdrage te leveren aan het wetenschappelijke discours aangaande nieuwe spiritualiteit en ik hoop dat er in de toekomst meer duidelijkheid ontstaat rond de vele vragen die nog rond dit onderwerp bestaan.

Geraadpleegde literatuur

- Aupers, Stef, *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie* (1^e druk; Amsterdam 2004).
- Aupers, Stef en Houtman, Dick, 'Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age spirituality', Aupers, Stef en Houtman, Dick (eds.), *Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital* (1^e druk; Leiden 2010).
- Aupers, Stef en Houtman, Dick, 'Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of new age spirituality', *Journal of contemporary religion* 21 (2006) 201-222.
-
- Beisser, Arnold 'The paradoxical theory of change', Fagan, Joe en Shepherd, Irma Lee, *Gestalt therapy now* (2^e druk; Palo Alto 1970).
- Bloch, Jon P., *New spirituality, self, and belonging* (1^e druk; Westport 1998)
- Bochinger, Christoph, 'The invisible inside the invisible – The visible inside the visible: Theoretical and methodological aspects of research on New Age and contemporary Esotericism', *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 1 (2005) 59-73.
- Bruce, Steve, *God is dead* (3^e druk; Oxford 2003).
- Bruce, Steve, 'The New Age and secularisation', Sutcliffe, Steven en Bowman, Marion eds., *Beyond New Age: exploring alternative spirituality* (1^e druk; Edinburgh 2000).
- Carrette, Jeremy en King, Richard, *Selling spirituality: The silent takeover of religion* (1^e druk, New York 2005).
- Clark Roof, Wade, *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion* (1^e druk; Princeton 1999).
- Giddens, Anthony, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age* (1^e druk; Cambridge 1991).
- Hammer, Olav, 'I did it my way? Individual choice and social conformity in New Age religion', Aupers, Stef en Houtman, Dick (eds.), *Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital* (1^e druk; Leiden 2010).
- Hammer, Olav, *Claiming knowledge: Strategies of epistemology from Theosophy to New Age* (1^e druk; Leiden 2004).

- Hanegraaff, Wouter J., *New Age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought* (1^e druk; Leiden 1996).
- Hanegraaff, Wouter J., 'Introductory remarks on the study of western esotericism', *Groniek* 38 (2005) 217-235.
- de Hart, Joep, *Zwevende gelovigen: Oude religie en nieuwe spiritualiteit* (1^e druk; Amsterdam 2011).
- Hedges, Ellie en Beckford, James A., 'Holism, healing and the New Age', Sutcliffe, Steven en Bowman, Marion eds., *Beyond New Age: exploring alternative spirituality* (1^e druk; Edinburgh 2000).
- Heelas, Paul, *The New Age movement* (2^e druk; Oxford 1997).
- Heelas, Paul, 'The infirmity debate: On the viability of New Age spiritualities of life', *Journal of contemporary religion* 21 (2006) 223-240.
- Heelas, Paul en Woodhead, Linda, *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality* (1^e druk; Malden 2005).
- Kant, Immanuel, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', *Berlinische Monatschrift* 2 (1784) 481-494.
- Lyon, David, *Jesus in Disneyland* (1^e druk; Oxford 2000).
- Meester, Maarten, *Bij nieuwe spiritualiteit is moraal in goede handen*, De Volkskrant, 8 november 2008.
- Meester, Maarten, *Nieuwe spiritualiteit* (1^e druk; Kampen 2008).
- Moerland, Miranda (red.), *De kool en de geit en de Nieuwe Tijd* (1^e druk; Utrecht 1996)
- Pike, Sarah M., *New Age and Neopagan religions in America* (1^e druk; New York 2004)
- Poll, Wilfred van de, *Een rood lint van aarde naar kosmos*, dagblad Trouw, 19 november 2010.
- Poll, Wilfred van de, *Spirituelen doen niet zo aan vrije wil*, dagblad Trouw, 11 december 2010.
- Simon, Coen, *Hippe spiritualiteit: zoektocht zonder plek voor anderen*, NRC Handelsblad, 31 oktober 2008.

- Kocku von Stuckrad, *Western esotericism: A brief history of secret knowledge* (1^e druk; Londen 2005).
- Steven Sutcliffe, 'Category formation and the history of New Age', *Culture and religion* 4 (2003) 5-29.
- Charles Taylor, *The ethics of authenticity* (11^e druk; Cambridge 2003).
- Kevin Tingay, 'Madame Blavatsky's children: Theosophy and its heirs', Steven Sutcliffe en Marion Bowman eds., *Beyond New Age: exploring alternative spirituality* (1^e druk; Edinburgh 2000).
- Pauline Weseman, *Dominees debatteren over esoterie*, dagblad Trouw, 13 mei 2009.
- Pauline Weseman, *Spiritueel lijkt soms op fundamentalist*, dagblad Trouw, 28 augustus 2010.
- Linda Woodhead, *An introduction to Christianity* (2^e druk; Cambridge 2006).
- Michael York, *The emerging network: A sociology of the New Age and neo-pagan movements* (1^e druk; Londen 1995).
- Internet: <http://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/>.
- Internet: <http://www.stichting-sense.nl/stichtingsense.php>.
- Internet: http://bijbelofnewage.info/Bewustzijn_Otto%20de%20Bruijne_Samenvatting.htm.
- Internet: <http://www.protestant.nl/discussies/spiritualiteit-een-verheven-vorm-van-ego%C3%AFsme-geworden>.
- Internet: <http://www.petervankan.com/73-nieuwe-spiritualiteit-bestaat-niet>.
- Internet: <http://weblogs.nrc.nl/discussie/2008/11/01/is-spiritualiteit-egoistisch/>.

Lekenpraatje

Beginnen met aanslaan van de klankschaal. Even stilte, laten doorklinken.

Ik denk dat de meesten van jullie wel weten wat dit is. Het is een Tibetaanse klankschaal, die ik heb gekocht in een spirituele winkel hier in de stad Groningen.

➔ Kort iets vertellen over de achtergrond van de klankschaal.

Uiteindelijk is dit religieuze voorwerp, dat oorspronkelijk een hele specifieke functie had, op de westerse spirituele markt terecht gekomen. In alle new agewinkels kun je een keuze maken uit verschillende formaten, met elk hun eigen karakter en klankkleur. Mijn schoonmoeder heeft mij deze cadeau gegeven. Ik ben samen met haar naar Yantra in de Oude Ebbingestraat gegaan en heb hem daar uitgezocht. Toen ik de verkoper om advies vroeg, drukte hij mij op het hart dat ik er niet over na moest denken. "Sla maar verschillende klankschalen aan," zei hij, "en probeer de klank helemaal te ervaren. Kies dan die klankschaal uit, die helemaal bij jou past."

Ik vertel jullie dit, omdat deze klankschaal een mooie illustratie vormt van de zogenaamde nieuwe spiritualiteit. Vanaf de tweede helft van de vorige eeuw hebben we in het westen kunnen zien dat nieuwe vormen van spiritualiteit zich in steeds meer belangstelling konden verheugen. Deze vormen zijn erg divers: van astrologie tot yoga, van reiki tot bloesemtherapie. In veel gevallen worden elementen uit oosterse religies samengevoegd en tot een nieuw geheel gevormd. Zo is ook deze klankschaal vanuit de Tibetaans-boeddhistische context hier terecht gekomen en heeft hier een hele nieuwe betekenis gekregen.

➔ Nu gaat het meer om trillingen die de klank veroorzaakt. (verder uitzoeken)

Sommige mensen zullen de handel in dit soort religieuze voorwerpen commerciële onzin noemen. Het is waar dat er geld te verdienen valt met spiritualiteit. Nieuwe spiritualiteit is een florerende markt geworden en marketingtechnieken en commerciële strategieën lijken een belangrijke rol te gaan spelen. Degenen die kritiek geven op de vermeende commercialisering van nieuwe spiritualiteit, zullen zaken noemen als het spirituele merk The Secret, de grote Paranormaalbeurzen die geregeld in het hele land worden georganiseerd, en Astro TV, dat de plek van belspelletjes op de commerciële televisie heeft overgenomen.

Mensen die op zoek zijn naar vormen van spiritualiteit die bij hen passen, komen waarschijnlijk in hun zoektocht in aanraking met kritische meningen van anderen over dit soort onderwerpen. Tegelijk proberen zij zelf hun weg te vinden in de spirituele markt en vorm te geven aan spiritualiteit die bij hen persoonlijk past, dus authentiek is. In mijn scriptie heb geprobeerd om erachter te komen, welke strategieën mensen gebruiken, om hun weg te vinden in de markt van nieuwe spiritualiteit en hierin authentiek te blijven. Om deze vraag te beantwoorden, ben ik in de literatuur over dit onderwerp gedoken en heb ik vijf diepteinterviews afgenomen bij spirituele 'consumenten'.

Ik heb nu al meerdere keren de term nieuwe spiritualiteit gebruikt. Ik zal eerst wat meer vertellen over de achtergrond van dit fenomeen en antwoord geven op de vraag: wat is nieuwe spiritualiteit? Vervolgens zal ik jullie vertellen over de ervaringen en opvattingen van de vijf mensen die ik heb geïnterviewd.

Wat is nieuwe spiritualiteit? Om deze vraag te beantwoorden moeten we eerst kijken naar de historische achtergrond van dit verschijnsel. In de wetenschappelijke literatuur wordt ook vaak de term new age gebruikt om te verwijzen naar nieuwe vormen van spiritualiteit, dus daarom komt deze term ook af en toe voor in dit verhaal.

Ik begin deze historische beschrijving bij de esoterie. Deze term, die zijn wortels heeft in de Oudheid, verwijst naar vormen van absolute kennis en de manieren waarop mensen toegang kunnen krijgen tot deze kennis. Het gaat in de esoterie namelijk vaak om een verborgen waarheid, die door het individu ontdekt kan worden. Een belangrijke manifestatie van de esoterie is het hermetisme. De naam van deze religieuze stroming, die begon in de 15^e eeuw, is afgeleid van haar mythische stichter, Hermes Trismegistus. Hij zou een van de verkondigers zijn van een voor-christelijke wijsheidsleer, die door God aan Adam zou zijn geopenbaard, maar vervolgens in vergetelheid zou zijn geraakt. Elementen uit het christendom, het Neoplatonisme en magie en astrologie, oftewel de occulte wetenschappen, vormden in het hermetisme een nieuw geheel van opvattingen. Het hermetisme is dus een van de vroege voorlopers van de latere newagebeweging.

We maken een flinke stap vooruit en komen bij de Verlichting terecht. De filosofen van de Verlichting stonden vaak lijnrecht tegenover het christendom, waarin het Augustijnse wereldbeeld dominant was. Het Augustijnse wereldbeeld komt in een notendop en veel te kort door de bocht hierop neer: een autoritaire God, die zijn wil duidelijk maakt aan mensen door middel van de Bijbel en de Kerk, en een visie waarin de kerkelijke tradities boven individueel geloof ging.

De filosofen van de Verlichting vonden juist dat de mens moest vertrouwen op het eigen verstand en de eigen waarneming. In plaats van de autoriteit van de Kerk kwam voor veel mensen de autoriteit van de wetenschap. Voor Post-Verlichtingsreligies werd het duidelijk dat ze zich moesten houden tot het wetenschappelijke wereldbeeld en veel occultisten uit de 19^e eeuw bestreden het christendom, door zichzelf als verdedigers van redelijke religie te presenteren.