

Van de Berg der Waarheid naar de vlakte van het individualisme

Een historisch- en religieus-antropologisch perspectief



Op de Monte Verità, (17?) april 1907. Van links naar rechts: A.W. de Beauclair, Hermann Hesse, Friederike de Beauclair, Henri Oedenkoven, Ida Hofmann, N.N., Arnold Ehret. (particuliere collectie, Ascona)

Van de Berg der Waarheid naar de vlakte van het individualisme

Een historisch- en religieus-antropologisch perspectief

Rede

in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van
het ambt van bijzonder hoogleraar Religieuze en Historische Antropologie
bij de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap
van de Rijksuniversiteit Groningen
op 17 april 2007

door

Yme Kuiper

Voor Astrid

Mijnheer de Rector Magnificus, zeer gewaardeerde aanwezigen,

Het boek verscheen twee maanden geleden: *Ararat*. Frank Westerman doet daarin nauwkeurig verslag van zijn klimtocht naar de top van deze meer dan 5000 meter hoge vulkaan, op de grens van Turkije en Armenië. Op die top zou ooit de ark van Noach zijn gestrand. Voor de schrijver is de Ararat de schakel met het geloof uit zijn jeugd. Het boek is zijn speurtocht naar de waarheid van het bijbelse verhaal en naar de erosie van zijn vroeger geloof, veroorzaakt door de wetenschappelijke kennis die hem op school en universiteit was ingeprent. Het boek is een combinatie van autobiografie, reportage en reflectie. Ervaringen rond en op deze heilige berg wisselt Westerman af met bespiegelingen over de verhouding tussen geologie, religie en verhaalkunst. De uitkomst van zijn queeste is dat de schrijver inziet dat er een onverklaarbaar domein blijft, dat door religie of kunst wordt opgevuld.¹

In de recensies over het boek klinkt bezorgdheid door.² Is de auteur in de ban van het geloof geraakt? Dezelfde toon tref ik aan in de vraaggesprekken in de media met Westerman.³ Opmerkelijk is de reactie van zijn uitgever bij de aanvang van het project. Deze hoopte vurig dat de schrijver onderweg niet gelovig zou worden. Zelf merkte de schrijver in Nederland een religieuze ervaring op, sterker nog, in ons land zouden de niet-gelovigen in het defensief zijn geraakt. Zou het?

Laat ik een ander voorbeeld geven. Eind vorig jaar verscheen het rapport *Geloven in het publieke domein* van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.⁴ Het is een bundel verkenningen van het huidige Nederlandse religieuze landschap. Sommige bijdragen waarschuwen dat een doorgesloten individualisme en een losgeslagen consumptiementaliteit bedreigend zijn voor goed burgerschap en gemeenschapsgevoel. Men bepleit dat de overheid zich herbezint. Star vasthouden aan de scheiding van kerk en staat kan de werking van religie in de samenleving als zingevend bindmiddel in de weg staan. Gaan we af op krantenkoppen als ‘God als herintredend vormingswerker’, ‘Religies hebben nooit gelijk’ of ‘Staat moet zich niet met religie bemoeien’, dan waart er een spook door Nederland: vrees voor de comeback van de religie in de publieke ruimte. Nog even en verlichte filo-

sofen, humanistische moraaldenkers en atheïstische schrijvers gaan zich opmaken voor een gezamenlijke drijfjacht op dit spook.

De strekking lijkt me duidelijk. In Nederland is alom aandacht voor religie: in het publieke debat, in de media, in fictie en non-fictie. Het ligt tamelijk voor de hand die toegenomen aandacht in verband te brengen met de debatten over de integratie van migranten in Nederland en de veranderende situatie in de wereld na 11 september 2001. Maar als antropoloog, geïnteresseerd in religie en gespitst op historische ontwikkelingen op langere termijn, is mijn vermoeden dat de situatie aanmerkelijk gecompliceerder is. Hoezo comeback van religie? Is religie dan een tijd weggeweest? Zagen we haar soms over het hoofd? Is religie in vele ogen zo vreemd en exotisch geworden dat er een zekere fascinatie van uitgaat?

Of leven we in een tijd waarin religie zich in nieuwe of gerevitaliseerde vormen aanbiedt? Speelt die ontwikkeling al veel langer? Hangt die in Europa, in Nederland, misschien samen met individualisering, het zelf keuzes kunnen maken, of met het individualisme, als idee en ideaal? Voor dit soort vragen vraag ik vanmiddag uw aandacht. Ik doe dat vanuit een antropologisch perspectief, of nauwkeuriger geformuleerd: door het oog van een antropoloog, die zich speciaal richt op het thema religie, daarbij rekening houdend met historische contexten en ontwikkelingen.

Veranderend religieus landschap: drie perspectieven

Nieuwsgierigheid is wel eens het handelsmerk van antropologen genoemd, vandaar dat ik begin met een korte verkenningstocht in het land van onze gewaardeerde collega's uit de godsdienstsociologie. Hun grootschalige survey-onderzoeken tonen belangrijke veranderingen in het Nederlandse religieuze landschap aan.⁵ Het kerkelijk georganiseerde christendom blijkt sinds de jaren 1970 steeds verder afgebrokkeld. Zelfs de populariteit van zowel evangelische stromingen en migrantenkerken als de komst naar ons land van moslims en hindoes heeft de teruggang van de georganiseerde religie niet kunnen remmen. Dat is de buitenkant. Maar er is ook een binnenkant: wat geloven mensen, binnen en buiten de kerken? En wat voor invloed heeft dat op hun maatschappelijke activiteiten? Laat ik het meest recente onderzoek kort samenvatten. In de eerste plaats lijkt het aantal ongelovigen - tot wie zowel de atheïsten als de agnosten worden gerekend - nauwelijks gegroeid. Ten tweede, er lijkt een nieuwe, tamelijk grote groep te zijn van ongebonden en daarmee vrij onzichtbare spirituele zoekers. Dat betekent overigens

niet dat er onder kerkgangers geen belangstelling voor spirituele geloofsbeleving zou zijn. In de derde plaats valt de enorme heterogeniteit in religiositeit, spiritualiteit en ongelovigheid op. Het is bijzonder lastig deze vormen van geloof en ongelof adequaat te categoriseren. Tenslotte blijken kerkgangers meer vrijwilligerswerk te verrichten en zich meer in te zetten voor goede doelen dan de onkerkelijken.

Kortom, het religieuze landschap in Nederland oogt nogal diffuus. Vergelijken met andere Europese landen is Nederland qua secularisatiegraad, dat wil zeggen kerkelijke betrokkenheid van personen, een middenmoter - wat dat ook mag betekenen, want ieder Europees land heeft zijn eigen specifieke religieuze geschiedenis gehad.

Onder sociologen wordt al jaren driftig gedebatteerd over hoe deze complex ogende veranderingen op het vlak van religie, samenleving en individu te verklaren. Hierbij komt niet alleen het huidige Europa aan de orde, maar ook de Verenigde Staten (die nog steeds zeer godsdienstig ogen) en de rest van de wereld (waarin religie onmiskenbaar in opmars is). Grofweg wil ik drie kampen onderscheiden: secularisatieduiders, handelaren in rationele keuze theorie en individualiseringsdenkers.

Nummer één, de secularisatiethese, heeft de langste geschiedenis, die volgens haar aanhangers teruggaat op de virtuozen Weber en Durkheim. In de zich onttoverende, bureaucratiserende, rationaliserende westerse samenleving, waar de arbeidsdeling steeds complexer wordt, zal de religie steeds meer naar de randen ervan worden teruggedrongen. Welvaart, meer bestaanszekerheid en onder invloed van religieuze socialisatie zullen deze trend verder versterken.⁶ De invloed van godsdienst op politiek, economie en cultuur zal voortdurend kleiner worden en steeds minder individuen zullen hun eigen bestaan en de wereld om hen heen begrijpen vanuit religieuze overtuigingen. Op dit laatste aspect kan het etiket individuele secularisatie worden geplakt. Secularisatiesociologen houden ervan religie inhoudelijk te definiëren. Met name de relatie tot het bovennatuurlijke of een niet-empirisch te verifiëren realiteit geldt dan als sleutelkenmerk.

Ik stap over naar nummer twee. De in de Verenigde Staten ontwikkelde rationele keuze theorie past het economische marktmodel toe op het religieuze veld. Het kernidee ervan laat zich als volgt typeren: hoe meer religieuze producten er op een in principe vrije markt van religieuze organisaties worden aangeboden, des te harder zullen die organisaties elkaar concurreren om klandizie te krijgen én te houden. Verder is er de kernaanname dat mensen altijd en overal wel behoefte zullen hebben aan religie.⁷ En omdat er in onze tijd veel religies

pluralisme is, voorspelt dit model, anders dan de secularisatiethese aangeeft, eerder een toename dan een afname van religie.

Feilloos wijzen de aanhangers van deze twee perspectieven elkaars zwakke plekken aan.⁸ De aanname van die vrije markt is voor Europa onzinnig, zeggen de secularisten, en het constant houden van de vraagzijde is een zwaktebod. De economen roepen op hun beurt dat religie nog altijd in de westerse wereld veel mensen kan mobiliseren. Kijk eens naar etnische groepen en politieke conflicten. Daarnaast onderschatten de secularisten schromelijk de omvang van de religiositeit buiten de georganiseerde religie. Misschien komt het omdat ik niet een bij dit debat betrokken antropoloog ben, maar het lijkt me zinvol eerst eens uit te zoeken of er niet sprake is van een *gelijktijdige* ontwikkeling van processen van secularisatie en van verandering en revitalisering van religie: op verschillende niveaus in de samenleving, met een verschillend bereik en met verschillende tempi. Gezien de complexiteit van religie en de pluriformiteit van haar uitingsvormen ligt het niet voor de hand dat hier slechts één dominante trend werkzaam zou zijn.

En dan nummer drie: de individualiseringsthese. Voor zover ik dat kan overzien heeft deze visie een relatief korte voorgeschiedenis in de idee dat religie in de westerse wereld sinds de jaren 1960 steeds meer onzichtbaar en persoonlijk wordt, en een langere voorgeschiedenis met de gedachte dat religie in onze cultuur al ruim twee eeuwen verankerd is in het innerlijk van individuen.⁹ Kernidee is hier dat moderniteit en religie elkaar niet uitsluiten. De moderniteit heeft niet de verdwijning van de religie ingeleid, maar wel de verandering van haar vormen en vermoedelijk ook van haar inhoud bewerkstelligd. De uitdaging voor de aanhangers van het individualiseringsperspectief is ooit door de antropoloog Clifford Geertz geformuleerd toen hij het had over de vergelijkende religiestudies: het echte probleem is niet dat van het bedenken van definities van religie - daar hebben we *plenty* van - , maar de plaatsen aan te wijzen waar haar te vinden.¹⁰ Lokaliseren en niet alleen maar definiëren.

Laat ik dat eens - in de voetsporen van een aantal sociologen - proberen te doen. Voor velen in de westerse wereld fungeert de traditionele religie, zoals geïnstitutionaliseerd in kerken, niet meer als de belangrijkste zingevingsinstantie. Niet de kerk bepaalt wat een individu gelooft, maar hij of zij zelf. Wat verder opvalt is dat veel personen bij gelegenheid gebruik maken van rituelen en symbolen die zo niet religieus, dan toch in ieder geval sacraal aandoen. Vaak is hier toe-eigening in het spel.¹¹ Daarbij gaat het om een heel scala van uitingsvormen en identificaties, mee bepaald door de schaal waarop zulke bijeenkomsten plaatsvinden en de media-aandacht daarvoor. Zo zie ik therapeutische praktijken, vrijetijds-

cultuur, sport en sportbeleving, toerisme, uitingen van elite- en populaire cultuur regelmatig verbonden worden met het thema religiositeit. Deze onderzoeksagenda heeft aantrekkelijke kanten, maar bergt ook het risico in zich dat religie wel erg breed en functionalistisch wordt opgevat.

Een mooie casus is voetbal. Hoe zinvol is het de wereld van het professionele voetbal, met name de beleving ervan, te verbinden met nieuwe vormen van religie? Goede vraag. Zeker is dat het steeds vaker gebeurt - niet alleen door sociologen of antropologen, maar ook door theologen. De menswetenschapper let vooral op aspecten als ritualisering, tribalisering of de manifestatie van een sacraal eenheidsgevoel; maar dan de theoloog, die schroomt niet om in de voetbalcultuur spiritualiteit te ervaren.¹² Zelf zou ik hier eerder pleiten voor onderzoek onder het gezichtspunt van idolatrie en identificatie met de heiligen van het groene gras.¹³

Een ander veld van geïndividualiseerde religie is gereserveerd voor zoekers die hun geloof ontleen aan verschillende religieuze en levensbeschouwelijke tradities. Niet alleen de verzameltermen 'New Age', 'alternatieve spiritualiteit' en 'bricolage' vallen me als antropoloog hier op, maar in het bijzonder noties als 'magie', 'magische kracht', 'natuurlijke magie' en 'hoge magie'.¹⁴ Ondanks de grote pluriformiteit van deze vormen van religie bestaat er een zekere familie-gelijkenis tussen al deze vormen. Vaak blijkt dat hier meer nadruk ligt op doen dan op geloof. Individuen omhelzen religieus-psychologische vormen van zingeving die hen vooral emotioneel aanspreken en ook kracht verlenen: *empowerment* lijkt hier het toverwoord. Religieus-psychologisch, omdat in dit veld veel gewerkt wordt met uit de psychologie voortgekomen therapieën en er een duidelijke focus is op emotionaliteit en lichamelijkheid. In dit verband is de uitdrukking 'sacralisering van het zelf' bijzonder treffend.¹⁵ Religieuze overtuigingen kunnen hier verbonden zijn met openlijke rituele praktijken, maar vaak is dat ook niet het geval. Een aanzienlijk deel van deze nieuwe, maar vaak op oudere vormen van spiritualiteit en esoterie gebaseerde religieuze vormen en praktijken ontwikkelde zich vanuit een zich afzetten tegen het materialistische en instrumentele karakter van de seculiere omgevingscultuur. De receptie van zowel oosterse religies als hindoeïsme, boeddhisme, taoïsme én een soort bewerking van klassiek-westerse esoterie, paganisme en sjamanisme nemen daarbij een belangrijke plaats in.¹⁶

Er zijn sociologen die in deze nieuwe vormen van spiritualiteit niet meer zien dan levensbeschouwelijk geknutsel, zo niet een terugval in het rijk van de magie. Vaak wijzen ze daarbij in één adem op de beperkte omvang en spreiding van de spirituele golf. Slechts kleine aantallen zouden zich sterk binden aan zulke nieuwe religieuze bewegingen of New Age spiritualiteit.¹⁷ Anderen nemen het

fenomeen serieuzer en houden meer rekening met de intentie van deze nieuwe spirituelen te zoeken naar een universele waarheid, die - zo is hun basisaanname - toch vooral in hun zelf gevonden kan worden.¹⁸ Ook is er op gewezen dat New Age na de jaren 1960 en 1970 een transformatie doormaakte, namelijk van tegencultuur naar gecommercialiseerde cultussen op een relatief nieuwe markt van spiritualiteit en zingeving.¹⁹ Volgens een empirische bijdrage aan het al genoemde WRR-rapport van 2006 zou nu zelfs een kwart van de Nederlandse bevolking tot de categorie van ongebonden spirituelen behoren. Hun sociaal profiel laat zich typeren als meer vrouwen dan mannen, meer jongeren dan ouderen, meer beter opgeleiden, en, *last but not least*, in het algemeen sociaal iets hoger.²⁰

Samengevat, met de verdwijning van de hegemonie van de secularisatiethese neigt het onderzoek naar meer aandacht voor de gevarieerdheid waarin religie in al haar uitingsvormen is blijven bestaan. In andere Europese landen lijkt die academische wending overigens eerder ingezet dan in Nederland.²¹ Verder boeten de grote, christelijke tradities aan populariteit in en lijken de kleine religies - als ik ze zo mag aanduiden - in ieder geval aan sympathie te winnen. Andere metaforen dan de verdwijning of terugkeer van religie dienen zich aan als nieuw *grand narrative*, zoals die van de transformatie van religie, religieuze vormen en religiositeit.²² Maar er is geen dominant perspectief meer. Nog steeds zijn er analyses waarin religie gezien wordt als reactie op de moderne wereld, maar daar staat lijnrecht tegenover de visie van één van de *leading ladies* van de individualiseringstheorie (Grace Davie), namelijk dat religie is 'simply a way of being modern'.²³ Maar helaas, zo meent zij, wordt dat nog te weinig ingezien, waardoor de aandacht veel meer uitgaat naar opzienbarende vormen van herlevende orthodoxie, dan naar grote groepen van mensen in de niet-westerse wereld, voor wie de afgelopen decennia nieuwe vormen van religie een integraal onderdeel van hun dagelijks leven zijn geworden.

Wat de antropoloog en ook de historicus in een vogelvluchtbeschouwing van dit godsdienstsociologisch onderzoek onmiddellijk opvalt is toch vooral het sterke accent op kwantitatieve methoden, nauw verbonden met het streven naar representativiteit en het gebruik van gestandaardiseerde vragenlijsten. Daar is volgens mij niets op tegen - mits. Ja, mits we ons realiseren dat daarbij twee dingen in het geding zijn. Zo kan er een groot verschil bestaan in wat geïnterviewden als antwoorden geven op vragen over religie én wat ze in hun dagelijks leven feitelijk aan religie doen. Dit is het probleem van de validiteit.²⁴ Daarnaast is er de kwestie van de herkenbaarheid: individuen, mensen van vlees en bloed, worden bij kwantitatief onderzoek omgetoverd in categorieën, bijvoorbeeld tot gelovigen of ongelovigen, ja zelfs tot die al genoemde categorie van met religie knutselende

figuren. Individuen worden dan actoren uit één stuk, waarbij hun grilligheden en inconsistent denken en handelen helemaal zijn weggepoetst. Het aardige is dat ook godsdienstsociologen zelf tegenwoordig oog krijgen voor dit soort beperkingen van hun kwantitatieve onderzoek.²⁵ Dat heeft waarschijnlijk alles te maken met de komst van nieuwe, meer persoonlijke en minder geïnstitutionaliseerde vormen van religie en sacraliteit zelf.

Ik wil niet verhelen dat het gebruik van de zogeheten kwalitatieve methoden in de religieuze antropologie, zoals participerende observatie, diepte-interview of case study, risico's bevat. Hier is immers de onderzoeker vaak zelf meetinstrument, wat ook zo zijn problemen met zich meebrengt. Binnen de religieuze antropologie bestaat ruime aandacht voor de rol van de onderzoeker zelf bij de totstandkoming van kennis over religie en religiositeit.²⁶ Sterker nog, steeds meer antropologen stellen onomwonden dat hun kennis ten dele, of zelfs helemaal, berust op constructie én sterk historisch en contextueel is bepaald.²⁷ Zo is bijvoorbeeld het afgelopen decennium de vraag wie uitmaakt hoe religie wordt gedefinieerd - het probleem van de definitiemacht zagezegd - steeds meer in de belangstelling komen te staan.²⁸ Er zijn trouwens ook antropologen die ronduit toegeven dat het subjectieve element in hun kennisvergaring de achilleshiel van hun vak is.²⁹

Intellectuelen en individualisme

In mijn presentatie van de drie sociologische perspectieven besteedde ik zojuist de meeste aandacht aan het individualiseringsperspectief. Dat is geen toeval. Ik heb me hier vanmiddag ten doel gesteld juist dat thema wat nader te belichten vanuit een historisch en religieus antropologisch perspectief. Gegeven de complexiteit van het thema zal de manier waarop ik dat doe niet anders dan schetsmatig en hooguit probleemstellend kunnen zijn.

Hiervoor vermeldde ik al dat verkondigers van de secularisatiethese graag Max Weber en Emile Durkheim als stamvaders beschouwen. Zij kunnen echter even goed als de profeten van het individualiseringsperspectief worden gezien. Daarbij volg ik een lijn al uitgezet in Hans Kippenbergs rijke studie over de ontdekking van de godsdienstgeschiedenis in de moderne tijd.³⁰ In 1898 schreef Durkheim, in de hitte van de publieke debatten over de zaak-Dreyfuss, zijn befaamde artikel over het individualisme en de intellectuelen. Daarin verdedigt hij het individualisme. Dat berustte volgens hem niet op egoïsme en ook zou het de samenleving niet tot een anarchie maken. Het individu vatte Durkheim op als een

sacrale categorie en het individualisme als een uit het christendom en verlichte filosofie voortkomende cultus van de menselijke persoon. Het individualisme was nog de enige gemeenschappelijke waarde die mensen in de moderne maatschappij met elkaar zouden delen. Vandaar dat hij het karakteriseerde als de religie van de toekomst.

Evenals Durkheim heeft ook Max Weber zich de vraag gesteld hoe intellectuelen zich in zijn eigen tijd en omgeving tegen de zich ontwikkelende moderniteit zouden gaan opstellen. In het bijzonder de westerse wereld was, volgens Weber, in de loop van haar geschiedenis, steeds verder gerationaliseerd en onttoverd geraakt. Magische middelen om via de geesten de wereld te beïnvloeden waren aan kant geschoven. Daardoor moest het individu nu zelf betekenis gaan geven aan de hem omringende wereld. Omstreeks 1911 reviseerde Weber zijn aanvankelijke idee dat alleen een mede door het protestantse ethos dominant geworden waardepatroon wel moest uitmonden in een samenleving volledig gedomineerd door functionele rationaliteit, de bekende metafoor van de ijzeren kooi. Naast een ascetisch-rationele levensweg van wereldverzaking zag Weber nu ook een mystieke route van wereldontvluchting als reactie op een inmiddels onttoverd geraakte wereld.

Zowel Durkheim als Weber benadrukten een scheiding tussen religie en magie.³¹ Volgens Durkheim veronderstelden zowel religie als magie de oppositie tussen een sacrale en profane sfeer. Het verschil tussen beide verschijnselen kwam het duidelijkst naar voren bij de uitvoering van rituelen. Waren die publiekelijk en collectief, dan ging het om religie; was er daarentegen sprake van louter individuele praktijken, dan was het magie. Religie genereert en handhaaft de solidariteit tussen de leden van een samenleving. Een magiër is nooit de publieke leider van een gemeenschap, maar is een individu met een amorphe klantenkring. Met zijn werk over de religie van de Australische inboorlingen meende Durkheim zelfs aangetoond te hebben dat religie de oorsprong was van de hele idee van de samenleving, uitmondend ook in de opvallende gedachte: 'er zijn geen religies die fout zijn'.³² Aangezien Weber meer dan Durkheim de geschiedenis van grote, complexe religies in zijn werk centraal stelde is zijn behandeling van de begrippen magie en religie ook veel complexer en genuanceerder. Sterk vereenvoudigd komt Webers visie op het volgende neer. Hoewel religie en magie in de werkelijkheid zelf samen kunnen gaan, wilde Weber als onderzoeker toch een scherp onderscheid tussen beide begrippen maken. Zowel religie als magie kunnen in principe een proces van rationalisering doormaken, maar bij religie betekent dat nagenoeg altijd de uitbanning van de magie ten behoeve van een verdere intellectualisering van de religie. Wat Weber vooral interesseerde was wat rationalisering betekende voor de invloed

van religieuze waarden op juist de niet-religieuze gebieden in verschillende samenlevingen in verschillende historische contexten. Dat klinkt ingewikkeld en dat is het ook. De rationaliteit van magie reikt bij Weber niet verder dan de magiër die naar eigen inzicht zijn kunsten uitvoert om concrete doelen van heil en onheil te bereiken.

Wat hier niet onvermeld mag blijven zijn de grote verschillen tussen Durkheim en Weber wat hun visie op religie, samenleving en individu betreft.³³ Ondanks zijn band met het individualisme staat bij de agnostische en antiklerikale Durkheim de samenleving, zoals die aanwezig is in het sociale bewustzijn van individuen, altijd voorop. In feite was Durkheim een gelovige - een nogal dogmatische zelfs - in de samenleving, waaraan hij ook een moreel gezag toekeende. Grootste spookbeeld voor Durkheim was een toestand van anomie, de desintegratie van de waardenhiërarchie, die samenleving en individu geheel in wanorde zou brengen. Bij Weber - duidelijk meer de worstelende en gekwelde denker - is daarentegen het handelende individu het begin- en eindpunt van zijn analyses, het individu dat al maar strijdt met andere individuen om levenskansen. De samenleving maakt voor het individu geen keuze welke waarden het moet aanhangen. In een onttoverde wereld, waarin uiteindelijk al die oude goden zijn getransformeerd tot een samenstel van botsende sublieme waarden, staat een individu er helemaal alleen voor om uit die veelvoud een keuze te maken. En iedere keuze betekent offers. In Webers visie op religie kunnen individuen wegbereider zijn van grote veranderingen in de samenleving. Tussen zijn spookbeeld van de ijzeren kooi en zijn passie voor persoonlijke vrijheid plaatste hij het concept charisma, dat tot op de dag van heden onderzoekers is blijven intrigeren. Absoluut onmuzikaal in religieuze zaken was Webers zelfbeeld in 1909, een vaak geciteerde uitspraak. Het vervolg op die ontboezeming is minder bekend: 'Na zorgvuldig zelfonderzoek vind ik mij zelf noch anti-religieus, noch a-religieus.'³⁴

Op de 'Berg der Waarheid'

Laten we nu eens nader kijken naar de tijd waarin volgens Weber de keuze lag tussen de ascetische of de mystieke weg. Precies in het jaar 1900 besloot een groepje van zeven in München levende jonge mensen naar het Zuiden te reizen. Vanuit een zeker onbehagen wilden ze het massale en nerveuze stadsleven achter zich laten. Op zoek naar een geschikte vestigingsplaats voor een Nieuw en Natuurlijk Leven wandelden ze door Zwitserland. Uiteindelijk bereikten ze het

arme, katholieke vissersdorp Ascona, aan de Zwitserse kant van het Lago Maggiore. Landschap en dorp vielen zo in de smaak dat de rijkste van het groepje - de 25-jarige zoon van een gefortuneerde Antwerpse industrieel, een zekere Henri Oedenkoven - een perceel land kocht op de nabijgelegen heuvel Monescia. Het was zijn droom, en die van zijn elf jaar oudere geliefde Ida Hofmann, met wie hij in een vrij huwelijk leefde, op deze plaats een natuurgeneesinrichting te bouwen. Aldus geschiedde. Henri gaf het sanatorium de welklinkende naam Monte Verità, Berg der Waarheid. Ida was een oud-pianolerares en een groot bewonderaarster van Richard Wagner. 's Avonds, na de gedane arbeid op de heuvel, speelde en zong zij Wagnerliederen voor het aanvankelijk kleine gezelschap.³⁵

Twee andere cultuurhelden van de groep waren Tolstoj en Nietzsche: de eerste representeerde de pacifist en asceet, de tweede de diepzinnige filosoof en non-conformist. Als uiterlijk teken van hun Nieuwe Leven droegen de mannen lange haren en baarden, en liepen zowel mannen als vrouwen rond in luchtige reformkleding, met bloot hoofd en op sandalen. Verder deed iedereen precies hetzelfde werk, op het land én in huis. Uit diepe overtuiging at het gezelschap nooit vlees en waren roken en alcoholische dranken eveneens taboe. Wat de groepsleden bond was hun geloof in het vegetarisme, in het pacifisme, in het heil van naakt zonnebaden, buiten slapen en koude baden. Ze hadden zich bekeerd tot een gezond leven in en met de Natuur. Behalve een sanatorium bouwden ze zelf een aantal houten hutten, zonnig gelegen en gemakkelijk te ventileren. Ook legden ze tuinen aan en plantten ze bomen. Op de Berg der Waarheid zou als het ware een *Gesamtkunstwerk* van het Nieuwe Leven verrijzen. Maar toen er in 1904 een geheel nieuw, groter centraal gebouw moest komen, een soort Tempel van het Vegetarisme, was de oorspronkelijke kolonie al uiteengevallen.

Wat was er inmiddels gebeurd? Binnen de kolonie had zich vanaf het begin een tegenstelling gemanifesteerd tussen hen die vanuit een soort anarcho-communisme privé-eigendom verwierpen én het duo Henri en Ida, dat vrij snel tot het inzicht was gekomen dat het sanatorium zonder commerciële exploitatie niet kon blijven voortbestaan. Weldra moest Ida's jongere zuster Jenny, een zangeres van opleiding, samen met een ander kolonielid, met wie zij een vrij huwelijk had, het veld ruimen. Het paar had zich namelijk fel verzet tegen genoemde commercialisering. Samen met haar levensgezel vestigde Jenny zich op een ander stukje grond van de Monte Verità. Toen zij eens met kiespijn een tandarts in Ascona consulteerde, stelde ze hem voor de behandeling met een lied te betalen: 'U bent tandarts, ik ben zangeres - ieder doet wat ie kan. Heb ik gelijk of niet?'³⁶

Vanaf het eerste begin had het vegetarisch sanatorium veel aanloop. Onder hen waren uitgesproken vegetariërs maar ook theosofen, spiritisten, mystici en occultisten én, niet te vergeten, een heel stel nieuwsgierige toeristen met een welgevulde beurs. Velen van hen bleven een paar dagen, weer anderen maandenlang. Slechts een aantal doorgewinterde vegetaristen werd opgenomen in de kleine kring rond Henri Oedenkoven en Ida Hofmann. Van dit leidende duo was Ida de meer spiritueel ingestelde. Zij had een uitgesproken sympathie voor de theosofie. Henri was de meer nuchtere nieuwe natuurmens, voor wie het transcendente en het occulte minder betekende. De hoofdindeling van het nieuwe centrale gebouw uit 1904 is een fraaie weerspiegeling van Henri's visie op de exploitatie van het vegetarisch sanatorium: een grote conversatie- en leeszaal, een muziekkamer, een restaurant, een bibliotheek en een groot zonneterras voor het naakt zonnebaden. In haar pamflet over het vegetarisme wijst Ida er dan weer expliciet op dat hun *Naturheilanstalt* niet zo maar een sanatorium is, maar een heuse School voor Hoger Leven. Inmiddels had Henri vaste medewerkers aangesteld om de zaken op het complex beter te regelen. Onder deze idealisten van het eerste uur vinden we twee Nederlanders: de jonge Fries Cornelis Gabes Gouma, een gedreven lange-afstand wandelaar, en de oud-consul en Wagner-kenner Raphael Salomonson, die als boekhouder van de kolonie optrad. Beide kolonisten behoorden tot de meest radicale vegetaristen op het complex.

Onder de vele vogels van alternatieve pluimage op en rond de Berg der Waarheid was de arts en anarchist Raphael Friedeberg een alom bekend persoon. Als één van de eerste gasten van het sanatorium had hij daar ook meegedaan aan de door Rudolf Steiner bedachte bewegingskunst, de zogeheten euritmie. Een tijd lang leefde Friedeberg samen met een aanmerkelijk jongere schilderes, die ook theosofe was. Deze vriendin en moeder van zijn kinderen onderhield nauwe banden met Steiner zelf. Helemaal begeistert door Steiners filosofie maakte zij later de overstap van de theosofie naar de antroposofie, verliet Friedeberg, en trok met Steiner mee naar Dornach. Tot de patiënten- en vriendenkring van Friedeberg, die niet principieel tegen de natuurgeneeskunde was, behoorden bekende figuren als de vorst Kropotkin, Karl Kautsky en Ferdinand Domela Nieuwenhuis. Tussen 1907 en 1910 logeerde Domela iedere zomer bij zijn vriend en weldoener.³⁷

Vanaf 1909 trok Van Oedenkoven voor de bedrijfsvoering van zijn sanatorium alleen nog maar volledig betaalde medewerkers aan. Eerder al had hij ingenieurs de watertoevoer naar het complex laten verbeteren en ook alle houten woningen van electriciteit voorzien. De in en rond Ascona levende anarchisten hadden een en ander met stijgende verontwaardiging gevolgd. Eén van hen, de

bekende Duitse anarchist Erich Mühsam, zag in 1905 de bui al hangen, want zo schreef hij toen: 'Kolonies die niet op basis van een revolutionair-socialistische inslag ontstaan, worden altijd een fiasco.'³⁸ Verder was hem opgevallen dat ondanks de in deze kolonie gepraktiseerde vrije liefde er maar geen kindertjes werden geboren. Was dat nu de prijs van het vegetarisch leven? Kennelijk niet, want Van Oedenkoven werd later verliefd op een Engelse, een zekere Isabella. Zij deelde Henri's opvattingen op het vlak van vegetarisme, maar niet die over vrije liefde. Het echtpaar kreeg op de berg drie kinderen. En Ida Hofmann? Zij liep niet weg, maar volgde na 1919 het echtpaar van Oedenkoven naar Spanje en Brazilië, waar het nieuwe kolonies stichtte.³⁹

De plaatselijke bevolking en ook vele anderen waren al dadelijk uiterst nieuwsgierig naar wat er zich zoal boven op de berg afspeelde. Voor twee franken mocht het grote publiek zelf een kijkje gaan nemen op het sanatoriumcomplex. Het stroomde in grote getale toe om de naakte, langharige natuurmensen eens in het wild te aanschouwen. Door de snel gevestigde reputatie van de Monte Verità als een soort vrijstaat voor vrije geesten en vrije liefde oefenden Ascona en zijn berg eveneens een fascinatie uit op kunstenaars, schrijvers, dansvirtuosen, anti-autoritaire politieke denkers en therapeuten van allerlei slag. Zo had de schrijver Herman Hesse zich in 1906 bij het vegetarisch sanatorium gemeld om er van zijn drankverslaving af te komen. Twee jaar eerder al bezocht Frederik van Eeden de kolonisten op de berg. In 1898 had hij in Bussum zijn eigen kolonie Walden gesticht en in zijn dagboek typeert hij de Monte Veritanen als 'prehistorische mensen', maar haast zich daaraan toe te voegen dat het 'goede, beste Duitsers' zijn.⁴⁰ Een andere figuur die veel zou bijdragen aan de broeierige reputatie van de Berg der Waarheid was de Duitse arts en psychoanalyticus Otto Gross. Hij zag het als zijn missie om getrouwde vrouwen te bevrijden uit de wurgende greep van het patriarchaat van hun mannen.⁴¹ Het in de praktijk brengen van die missie maakte weldra het leven van de vrouwen die bij hem in therapie waren nogal gecompliceerd. Toen in 1910 Tolstoj was gestorven schreven de kolonisten een herdenkingsartikel voor de plaatselijke krant. 'Wij als vegetaristen', zo staat daarin, 'verloren in hem onze grootste kameraad aller tijden, de literatuur een klassieke grootheid en de hele mensheid haar edelste meester en leraar, een patriarch en profeet.'⁴²

In het voorjaar van 1913 verbleef de socioloog Max Weber een maand lang in Ascona. Precies een jaar later dook hij er weer op - beide keren zonder zijn echtgenote Marianne. Zoals een recente, zeer openhartige biografie over Weber laat zien was de grote geleerde van de onttovering van de westerse cultuur zelf

tamelijk betoverd door de aantrekkingskracht van de experimentele levensvormen op de Monte Verità. Zowel in zijn wetenschappelijk werk als in zijn persoonlijk leven maakte Weber in die jaren een creatieve, maar ook tumultueuze periode door. Zoals in deze biografie met een zekere gretigheid wordt beklemtoond zou de in die tijd bij Weber ontstane visie op verschillende manieren van religieuze wereldverzaking voortvloeien uit zijn eigen erotische ervaringen en frustraties.⁴³ Was hij aanvankelijk geneigd geweest om vegetarisme en verlossingsreligie nog heel stellig tegenover de seksuele begeerte te plaatsen, de naaktcultuur van de vegetaristen en vooral de amoureuze verwickelingen tussen hem bekende personen op en rond de Monte Verità hadden hem op andere gedachten gebracht. In de sfeer van het onalledaagse en van de mystiek konden de grenzen tussen seksualiteit en religie veel vloeiender zijn, zo luidde Webers nieuwe visie.

Van kleine geloven naar politieke religies

Hoe moeten we nu tegen zo'n verschijnsel als de Berg der Waarheid aankijken? Om de huidige transformatie van religie in Europa inzichtelijker te maken heeft de Franse godsdienstsociologe Danièle Hervieu-Léger voorgesteld daar twee modellen op los te laten: dat van de pelgrim en dat van de bekeerling. In beide modellen worden dynamiek, mobiliteit en individualisering voorondersteld. Pelgrims *zoeken* en bekeerlingen *kiezen*. Het kost niet veel moeite beide modellen, zowel de pelgrim als de bekeerling, van toepassing te verklaren op het verhaal dat ik zojuist uiteenzette. De pelgrim en de bekeerling - twee ideaaltypen, maar in de realiteit van de Berg der Waarheid is er sprake van een innige verhouding. Het verhaal verwijst naar een bepaalde plaats, in een bepaalde periode, met hoofd- en bijfiguren. Maar het verhaal is ook een case study van de religieuze wereld van een eeuw geleden. De wereld op een berg.

Overall in Europa, in Engeland, in Duitsland en ook in Nederland, vinden we in de jaren voor de Eerste Wereldoorlog groepjes van mannen en vrouwen die hun heil in de natuur zoeken, eenvoudig willen leven in alternatieve gemeenschappen (vaak op coöperatieve basis), vervuld zijn van natuurlijke genezing en van oosterse filosofie en geneeskunst.⁴⁴ Het zijn nagenoeg altijd personen uit de hogere regionen van de samenleving die het initiatief nemen zulke kolonies te stichten. Hun status, welstand en artistieke of academische opleiding stelden hen in staat zich antiburgerlijk, non-conformistisch op te stellen. Zoals de casus van de Monte Verità goed laat zien, waren zij dynamisch, mobiel en in hun omgang met elkaar

valt een zekere ambiguïteit van individualisme en collectivisme te bespeuren. De antropoloog van nu herkent in hun denken en handelen een soort neo-romantische tegencultuur, waarvan ook nieuwe vormen van religiositeit en spiritualiteit deel uitmaakten. Een tegencultuur die zich verzette tegen materialisme, positivisme, rationalisme, hypocrisie, paternalisme, luxe en decadentie. Zichzelf beschouwden deze vaak jongere mensen niet als religieus. Verzetten zij zich immers niet tegen de burgerlijke godsdienst van hun familie, van hun milieu? Nee, zij zagen zichzelf bezig met de invulling van een nieuwe levensfilosofie, op zoek naar evenwicht met de natuur, naar harmonie en schoonheid. Wie door de bril van, zeg, een relativerend schrijver als Nescio in onze bergbewoners slechts Tolstojantjes ziet, gaat voorbij aan een zekere Nietzscheaanse gedrevenheid in hun zoektocht naar waarheid.⁴⁵ Met niet langer het traditionele christendom of de burgerlijke moraal als richtsnoer was hier elk individu op zichzelf aangewezen zijn waarden te bepalen. Idealisten en individualisten waren zij ongetwijfeld, maar wel in verschillende soorten: variërend van heroïsche en anarchistische tot zelfs elitaire individualisten. Opvallend was hun gerichtheid op elkaar: ze stichtten landbouwkolonies en artistieke communes, en vormden vriendenkringen - men las, wandelde, zong en danste met elkaar. Het gaat hier om een combinatie van geborgenheid in een gemeenschap én verlangen naar persoonlijke vrijheid en een zuiver leven.⁴⁶

In zijn in 1967 postuum verschenen studie over de westerse wereld rond 1900 gaat de historicus Jan Romein ook in op de verandering van het religieuze klimaat in Europa. Bekend en regelmatig aangehaald is met name het hoofdstuk 'Honderd en één profeten'. Daarin portretteert en analyseert deze marxistische geleerde van doopsgezinde huize de zogeheten 'kleine religies'.⁴⁷ Het is een bonte verzameling van kleine geloven en praktijken die de zoekende zielen uit die tijd gebruikten om zin en richting aan hun leven te geven. De manier waarop Romein in deze bonte verscheidenheid orde wilde aanbrengen is bepaald niet zonder kritiek gebleven. Een deel daarvan is relevant.⁴⁸ Zo heeft Romein te gretig de kleine religies apart gezet en ze onder die ene noemer van het occulte willen brengen. Daardoor zag hij niet dat ook in de sfeer van de grote christelijke tradities van katholicisme en protestantisme er werd geëxperimenteerd met bijvoorbeeld het mystieke, het spiritistische en het ethische.⁴⁹ Ook hebben de critici Romein niet gespaard in zijn verklaring van de grote populariteit van die kleine geloven, zoals spiritisme, spiritualisme, theosofie, moderne occultisme, boeddhisme, *christian science*, natuurgeneeskunde, antroposofie, vegetarisme, om maar even een greep uit het hele arsenaal te doen. Inderdaad, een ratjetoe, maar volgens Romein allemaal stoelend op 'een anarchistisch gevoel', dat, zo voegt hij er onmiddellijk aan toe, de

samenleving - lees de bourgeoisie - zich kennelijk kon permitteren, zonder te vrezen dat ze daaraan te gronde zou gaan. In het bijzonder bij zijn typering van de natuuraanbidders en gezondheidsprofeten komt Romeins eigen oordeel over het hele fenomeen van de kleine geloven aan de oppervlakte. 'Al dit gezond en zuiver willen doen', zo schreef hij, 'had in zijn eenzijdigheid en onwerkelijkheid vaak iets ziekelijks'. Daarmee valt hij eigenlijk terug op de visie zoals die in die tijd zelf al bestond, namelijk een cultuur doordrenkt van nervositeit en onbehagen.

Wel had Romein oog voor nationale verschillen. In Duitsland stond de idee van terug naar de natuur zeer centraal, terwijl in Engeland vooral de exotische aantrekkingskracht van de oosterse religie en filosofie speelde. In Nederland lijkt de aanwezigheid van predikanten en andere intellectuelen op het snijvlak van religie en politiek, zoals bij stromingen als christen-anarchisme en christen-socialisme, typerend te zijn. In het algemeen was het culturele klimaat in Nederland rond 1900 optimistischer dan bijvoorbeeld in Duitsland. Maar ondanks deze accentverschillen is er de rode draad van individualisme: de nadruk op de persoonlijke ontwikkeling, de zelfexploratie en het eigen geweten. Het gaat daarbij ook om een belichaamd individualisme, dat opgesloten lag in praktijken van disciplinerende en ascese.⁵⁰

Romein vermoedt verder dat de dragende groep van de kleine religies in het begin van de twintigste eeuw vooral werd gerekruteerd uit de bovenste lagen van de samenleving. Nader onderzoek zou hierover uitsluitsel kunnen geven. Bewegingen als theosofie en antroposofie lijken Romeins vermoeden te bevestigen. Wat beide stromingen - met gidsfiguren als Annie Besant, Steiner en wat later Krishnamurti - ook laten zien is hoe in die tijd charismatisch gezag een stempel zette op hun groei, maar later ook weer een factor kon zijn in hun stagnatie.⁵¹ Interessant zou zijn na te gaan hoe charisma nu precies functioneert in deze religieuze contexten.⁵² Hier ligt nog een heel veld van onderzoek open. Datzelfde geldt voor de relatie tussen de kleine religies en de beeldende kunst. Bekend is Kandinsky's in 1912 gepubliceerde en in die tijd veel besproken *Über das Geistige in der Kunst*, dat ook door Romein wordt genoemd. In Nederland kan de invloed van de moderne theosofie op individuele schilders (als een Piet Mondriaan) als voorbeeld gelden - een thema dat nog niet zo lang serieuze aandacht krijgt, hoewel de belangstelling voor het mystieke en het esoterische in de vroeg twintigste-eeuwse kunst er al veel eerder was.⁵³ Juist op het veld van deze zogeheten moderne kunst blijkt hoezeer het individualisme ook in een zekere spanningsverhouding staat tot ideeën als gemeenschapskunst en kunst als uitdrukkingsvorm van een universele spirituele broederschap.⁵⁴ Kortom, we stuiten ook steeds op een zeker spanningsveld tussen individualisme en collectivisme.

In de visie van Romein is het verheven streven naar zuiverheid zoals uitgedragen in de kleine religies weggeschoten op de slagvelden van 1914-1918. Maar dat is wel een erg abrupte conclusie. In de eerste plaats werd het concept zuiverheid daarna toegeëigend door politieke oftewel seculiere religies als fascisme, nationaalsocialisme en communisme, wat afschrikwekkende gevolgen heeft gehad. In de tweede plaats, is het toch zinvol na te gaan wat er ondertussen gebeurde met de kleine, al dan niet georganiseerde geloven, waarin de individualistische religiositeit en spiritualiteit centraal stond. Belangrijk is hier ook de vraag hoe groot - in verschillende nationale contexten - rond 1900 de afstand eigenlijk was tussen deze kleine religies en de dominante liberaalburgerlijke cultuur.⁵⁵

Afgaand op het beeld van een sterk verzuilde natie, zoals dat oprijst uit het werk van historici, lijkt op het eerste gezicht in Nederland tijdens het interbellum nauwelijks ruimte te zijn geweest voor de expansie van de kleine geloven.⁵⁶ En ditzelfde beeld, vaak nog indringender neergezet, is te vinden in de momenteel bijzonder populaire fictie en non-fictie die zich richten op familieherinneringen en biografie - denk aan Geert Maks *De eeuw van mijn vader* en Jan Siebelinks *Knielen op een bed violen*. Volgens dat beeld was heel Nederland tussen ongeveer 1920 en 1960 religieus en levensbeschouwelijk opgedeeld in hokken; alleen de meest individualistische en non-conformistische denkers plaatsten zichzelf buiten die hokken. Zoals gezegd waren in Europa politieke religies inmiddels bezig, vergelijkbaar met de kerken, heel het leven van hun aanhang te bepalen. Zij bespeelden het sentiment van de massa's, dicteerden hun moraal en formuleerden voor hen de zin van het leven.⁵⁷ Hun optreden oefende ook grote invloed uit op het religieuze domein. Zo transformeerde een aanvankelijk zeer individualistische, protestantse en tamelijk elitaire Oxford Groep zich in de loop van de jaren 1930 tot de meer religieuspolitieke beweging voor Morele Herbewapening.⁵⁸ In Nederland schreed het proces van technologische modernisering verder voort en werden de verschillen in levenskansen kleiner. Maar paradoxaal genoeg ging juist die verkleinde sociale afstand en komst van een meer uniforme levensstijl gepaard met een scherpere beleving van onderlinge verschillen tussen mensen uit de zuilen.⁵⁹ Nauwelijks bekend is echter dat in de jaren 1920 het aantal buitenkerkelijken zich in Nederland verdubbelde, wat een zekere aanwijzing is voor bewuste keuze en dus voor een onderstroom van individualisering.⁶⁰

Religieuze en historische antropologie

De huidige antropologie is een breed vak en dat is het altijd al geweest. In Nederland werd de antropologie in het laatste kwart van de negentiende eeuw op de academische kaart gezet. Die ontstaansgeschiedenis was nauw verbonden met de koloniale geschiedenis van Nederlands-Indië.⁶¹ Zowel kennis als macht zetten hun stempel op de klassieke antropologie, maar over de vraag hoe we de *Wahlverwandschaft* tussen beide - nu achteraf - precies moeten beoordelen, wordt nog altijd gedebatteerd.⁶² Antropologen noemden zich destijds volkenkundige of etnoloog en zij hielden zich uitsluitend bezig met, zoals zij ze zelf betitelden, natuurvolkeren of primitieve stammen. Gedurende een groot deel van de twintigste eeuw hebben antropologen kleinschalige samenlevingen bestudeerd - kleinschalig qua aantal mensen en grondgebied, met een, in vergelijking tot complexere samenlevingen, meer eenvoudige technologie en economie én met minder arbeidsdeling. Na de Tweede Wereldoorlog maakte het vak een ingrijpende verandering door, voornamelijk vanwege de dekolonisatie. Vanaf de jaren 1960 werden er steeds meer antropologen opgeleid. Romantiek en politieke bewogenheid onder de toenmalige studentengeneratie speelden hier een opmerkelijke rol. Zij gingen zich in meerderheid richten op complexe samenlevingen, zoals die in de Derde Wereld of in het Mediterrane gebied. Weer een nieuwe lichting van antropologen ging zich vervolgens verdiepen in groepen en gemeenschappen in de eigen samenleving, niet alleen op het platteland maar ook in de grote stad. Slechts een zeer kleine minderheid van de huidige generatie van antropologen verricht nog onderzoek onder de inmiddels tot inheemse volkeren omgedoopte groepen. Toch is een zekere fascinatie voor hun exotische leefwijze altijd gebleven. Niet alleen antropologen maar ook toeristen worden nu ingevlogen om de laatste resten primitiviteit en wildheid te ervaren in de jungles van de Amazone of voormalig Nieuw-Guinea, op de ijsvlaktes van Groenland of in de Kalahari-woestijn.

Zelf kan ik me uitstekend vinden in de volgende algemene en bondige omschrijving van de antropologie: de vergelijkende studie van cultuur en samenleving, met een focus op lokale levensvormen.⁶³ Zeker, we leven in een globaliserende wereld, maar een concept als globalisering blijft voor de antropologie zoals ik haar opvat een leeg begrip, indien het niet ook in onderzoek en analyse wordt verbonden met het gegeven dat de dagelijkse realiteit van mensen en hun eigen visie daarop in eerste instantie wordt bepaald door hun relaties met

andere personen én de groepen waar ze deel van uitmaken. Om een goed zicht op die dagelijkse realiteit te krijgen blijft een zekere intieme vertrouwdheid van de antropoloog met de manieren waarop mensen in lokale gemeenschappen hun leven leiden en zij de invloeden van de wereld van buiten daarin verwerken noodzakelijk.⁶⁴

In onze tijd van globalisering is de antropologie een uiterst relevant vak. Niet alleen bezochten velen onder u de niet-westerse wereld (of gaan dat nog doen), ook komt een grote stroom van mensen uit die wereld naar onze streken om hun levenskansen te verbeteren. Alleen al de daaruit voortvloeiende veranderingen in levensstijlen en identificaties vragen om nadere studie. Die studie heeft trouwens alleen maar zin als we inzien dat de antropologie ten diepste berust op de filosofische aanname dat het in principe mogelijk is het leven te begrijpen van mensen in of uit andere delen van de wereld. Zonder die aanname is de beoefening van de antropologie niet mogelijk. En graag zou ik daar nog het volgende aan toe willen voegen. De publieke debatten die er de afgelopen tijd in Europa en in Nederland zijn gevoerd over de problematische kanten van de multiculturele samenleving wekken wel erg de indruk dat *zij* die hier zijn gekomen heel anders zijn dan *wij*. Wat dat betreft zou er best wat meer aandacht mogen komen voor wat *wij* met *hen* gemeen hebben.

Nu antropologen zich vooral bezighouden met complexe samenlevingen richten zij zich in hun onderzoek doorgaans op een bepaald aspect van een gemeenschap, die weer deel uitmaakt van een omvattender samenleving. Zo'n facetstudie staat op gespannen voet met het eveneens in de antropologie gekoesterde holistische perspectief. De opdracht is dan te laten zien hoe allerlei zaken in het leven van mensen met elkaar zijn vervlochten. Zo zou een antropoloog - idealiter - nooit een ritueel of een religieus voorschrift mogen bestuderen, zonder niet de samenhang ervan met andere levenssferen, zoals verwantschap, economie of politiek, nader te onderzoeken.⁶⁵ Daarnaast moet die antropoloog inzicht hebben in bijvoorbeeld de mate van populariteit van het bewuste ritueel in de bredere samenleving. Het gegeven dat antropologen nu niet meer alleen op afgelegen posten in de wereld zitten om hun onderzoek te verrichten, maar ook politicologen, economen en demografen in de buurt zijn, heeft mede geleid tot de groei van het specialistentend om onder antropologen. Zo onderscheiden we nu binnen de huidige antropologie onderdelen als politieke antropologie, economische antropologie én ook religieuze antropologie en historische antropologie. Over die laatste twee wil ik het nu apart gaan hebben.

Ik begin met de religieuze antropologie, door mij opgevat als dat onderdeel van de huidige antropologie waarin de bestudering van religie centraal staat, maar dan wel in haar relatie tot cultuur en samenleving. Dat laatste kan niet genoeg worden benadrukt. Religieuze antropologie staat lijnrecht tegenover bijvoorbeeld de godsdienstfenomenologie, een studie waarin religieuze tradities als het ware in autonome partjes zijn gesneden: dit is religie en dat is magie, en hier hebben we bezetenheid en daar extase. In de moderne religieuze antropologie daarentegen gaat het juist om de relaties en interacties tussen de betekenisvelden waar dit soort begrippen naar verwijzen. Pogingen om de essentie van religie, magie, mystiek of sjamanisme vast te stellen staan onder scherpe kritiek. Bovendien gaat het in de religieuze antropologie niet alleen om het verschijnsel religie, maar ook om specifieke religies, al dan niet in verandering, én om hun onderlinge vergelijking.

Een homogene discipline is de antropologie nooit geweest. Ook niet vóór 1900 toen het evolutionisme het dominante perspectief was. De meeste antropologen deden toen helemaal nog geen veldonderzoek. Op basis van andermans verslagen schreven zij in hun studeerkamers dikke boeken over de bizarre gebruiken van verre, vreemde volkeren. Het voorbeeld daarvan is de beroemde en invloedrijke studie van James Frazer, *The Golden Bough*.⁶⁶ Het enige waarover deze zogeheten leunstoelantropologen het met elkaar eens waren was dat het leven van de op dat moment nog bestaande ‘primitieven’ een vroeger stadium in de geschiedenis van de mensheid vertegenwoordigde. Wat de oorsprong en verdere ontwikkelingsgeschiedenis van religie was, daarover verschilden ze hartstochtelijk van mening. En datzelfde deden ze als het ging om de inhoud en onderling verband van verschijnselen die ze typeerden en classificeerden met hun eigen sleutelbegrippen als religie, magie, ritueel, ziel en geest. Typerend voor deze vaak agnostische of atheïstisch ingestelde antropologen was verder dat zij het leven van ‘hun’ primitieven beschreven als sterk bepaald door religie en magie.⁶⁷ Mede tegen die achtergrond bezien valt te begrijpen dat er een verband bestond tussen de opkomst van de godsdienstwetenschap en de volkenkunde in Nederland.⁶⁸ De band tussen beide disciplines is er daarna wel gebleven, maar minder hecht dan rond 1900, zeker in Nederland.

Om zich te bevrijden van speculatieve geschiedschrijving beleefde de antropologie in het begin van de twintigste eeuw een *fieldwork turn*. De grote profeet daarvan was de Brits-Poolse antropoloog Bronislaw Malinowski. Als een pragmatisch denkende functionalist meende hij op basis van zijn veldwerk bij de Trobrianders te hebben aangetoond dat religie en magie behoren tot de menselijke conditie en dat beide vooral emotionele en psychologische functies vervullen.

Religie en magie kunnen de wereld voor een individu aanvaardbaar, beheersbaar en rechtvaardig maken. En met name religie zal zich manifesteren in crisissituaties, dat wil zeggen bij zaken als initiatie en dood.⁶⁹ ‘Een theologie voor optimisten’, noemde een agnostische leerling van Malinowski later deze visie.⁷⁰

Een enige jaren geleden verschenen diepgravende biografie over Malinowski laat zien hoe deze ambitieuze geleerde zich aanvankelijk heen en weer geslingerd voelde tussen een pragmatische en een meer romantisch-vitalistische visie op de menselijke natuur, ook op het vlak van religie. Pas door zijn receptie van Freud ontworstelde Malinowski zich aan de invloed die lezing van het werk van Nietzsche en Bergson aanvankelijk nog op hem hadden.⁷¹ Mocht Malinowski zich nog graag generalisaties veroorloven over religie op basis van alleen zijn eigen veldwerk onder de Trobrianders, de overgrote meerderheid van antropologen die na hem kwamen waren niet meer expliciet bezig met de formulering van universele definities van religie en magie. De nadruk kwam voortaan meer te liggen op de verscheidenheid van religies. Daarbij ging de interesse vooral uit naar het opsporen van functies en betekenissen van specifieke geloofsvoorstellingen en rituelen binnen het totale verband van een stamsamenleving.

Op het eerste gezicht maken de studies van de Engelse antropoloog en Afrikanist Evans-Pritchard over hekserij bij de Azande en religie bij de Nuer ook deel uit van deze wat braaf ogende onderzoekstraditie.⁷² Niets is minder waar. Op basis van diepgravend veldwerk toonde Evans-Pritchard in beide studies aan dat het hier niet om louter irrationele zaken ging, voortvloeiend uit angst, een primitieve mentaliteit of de aanbidding van de eigen groep. Evans-Pritchard beschreef en interpreteerde zowel Zande hekserij als Nuer religie daarentegen als relatief zelfstandige morele en religieuze instituten met een eigen karakter, mede gevormd door het sociale leven. Gegeven het overgeleverde, collectieve wereldbeeld in deze samenlevingen handelden en dachten individuen daarbinnen even rationeel en logisch als wij in onze meer onttoverde wereld met haar wetenschap en techniek.⁷³ De belangrijkste reden waarom ik hier de antropoloog Evans-Pritchard noem, is dat hij een enorme invloed heeft uitgeoefend op zowel de moderne religieuze als historische antropologie. In mijn visie is hij de stamvader van beide velden. Ik wil deze constatering nader toelichten.⁷⁴

Precies in het midden van de jaren 1960 constateerde Evans-Pritchard - zelf een tot het katholicisme bekeerde zoon van een anglicaanse predikant - dat de belangstelling voor het thema religie niet bijster groot was onder antropologen.⁷⁵ Daarin kwam weldra verandering, toen nog in datzelfde decennium zijn eigen leerlinge Mary Douglas en Victor Turner hun op veldwerk in Afrika gebaseerde

studies over respectievelijk het verschijnsel classificatie en over structuur en proces van rituelen publiceerden.⁷⁶ Hun studies betekenden een enorme impuls voor de ontwikkeling van de religieuze antropologie, met name omdat de daarin geformuleerde visies over zaken als reinheid en *communitas* ook gebruikt werden bij antropologisch onderzoek in complexe, al dan niet westerse, samenlevingen. Zowel Douglas als Turner ontleenden inspiratie aan de traditie van de Franse sociologie en antropologie zoals die zich vanaf omstreeks 1900 vormde rond het duo Durkheim en Mauss.⁷⁷ Ook Evans-Pritchard schatte, ondanks zijn forse kritiek op het sociologistische karakter van Durkheims religieuze antropologie, de waarde van deze Franse traditie hoog in.⁷⁸

Ik kom nu tot de historische antropologie. In het begin van de jaren 1960 hield de ooit zelf als historicus opgeleide Evans-Pritchard een opmerkelijke rede waarin hij pleitte voor een toenadering tussen antropologie en geschiedenis. Zelf had hij al eens een soort historisch-antropologische studie geschreven over een islamitische broederschap in Libië. De soort geschiedenis die Evans-Pritchard zelf het meest aansprak was die van de Franse mentaliteitsgeschiedenis. Het waren vooral zijn collega-antropologen die er in deze rede aan moesten geloven. Die hadden volgens Evans-Pritchard namelijk veel te weinig oog gehad voor de geschiedenis van en contacten tussen de door hen bestudeerde eenvoudige samenlevingen. Het resultaat was dat zij met een veel te statische, a-historische voorstelling van die maatschappijen waren gekomen. Ook konden antropologen bij hun behandeling van orale tradities nog veel leren van de kritische gezindheid waarmee historici hun schriftelijke bronnen bestudeerden.

De spreker is daarna op zijn wenken bediend - niet alleen door antropologen trouwens, ook door historici. Er valt veel voor te zeggen de doorbraak van de populariteit van antropologie onder historici te dateren in de jaren 1970. Toen verschenen namelijk in Engeland, Frankrijk en Italië studies over verschijnselen als hekserij, tovenarij en ketterij, waarin cultuurhistorici dankbaar gebruik maakten van antropologische noties en inzichten, met name wat microstudies betreft en de studie van symbolen, rituelen en mythen.⁷⁹ Twee studies zijn vooral gezicht-bepalend geweest voor de aantrekkingskracht tussen antropologie en geschiedenis in die tijd: die van de Franse historicus Le Roy Ladurie over het middeleeuwse Katharendorp Montailou en van zijn Italiaanse collega Carlo Ginzburg over de vroegmoderne molenaar en bricoleur Menocchio, een man met bijzonder eigenzinnige religieuze opvattingen.⁸⁰ Boeiend zijn deze studies ook vanuit religieus-antropologisch perspectief vanwege de daarin beschreven botsing van religieuze tradities en de wijze waarop individuen zich toen ook al religieuze noties en

praktijken toe-eigenden.⁸¹ Al eerder hadden de door Evans-Pritchard in de antropologie geschoolde historici Thomas en Macfarlane hun pionierstudies gepubliceerd over de confrontatie tussen religie en magie en over hekserij en heksenprocessen op lokaal en regionaal niveau in het vroeg-moderne Engeland.⁸² In het op Nederland gerichte onderzoek heeft een op geschiedenis georiënteerde antropologie zich aanvankelijk verbonden met de historische sociologie à la Norbert Elias. Daarna heeft zij zich, vanwege ook haar groeiende belangstelling voor religieuze (populaire en elite-)culturen, meer gericht op cultuurgeschiedenis.⁸³ Ook zijn er in de loop van de tijd historische monografieën verschenen waarin gebruik is gemaakt van antropologische inzichten. Het lokale historische onderzoek naar het ontstaan van verzuiling is daar een goed voorbeeld van.⁸⁴

Welbewust heb ik in mijn korte karakteristiek van de historische antropologie het accent gelegd op het overlappingsgebied met de religieuze antropologie. Dat zij in de jaren 1970 en 1980 nauw met elkaar waren verbonden blijkt uit het werk van de vorig jaar overleden Amerikaanse antropoloog Clifford Geertz. Regelmatige bezoekers van antropologenland moeten vrij snel opvallen dat de werken van Geertz hier een heel bijzondere status vertegenwoordigen: bewonderd én verguisd, en zeker ook moeilijk precies te imiteren. Zelf schreef Geertz eens dat hij het altijd een voordeel had gevonden dat niemand - ook de vakgenoot niet - precies kon aangeven wat antropologie inhield.⁸⁵ Dat is een opmerkelijke uitspraak, zeker voor iemand die zelf een enorm stempel heeft gezet op de antropologie in het laatste kwart van de vorige eeuw. Zo lanceerde Geertz nieuwe visies op verschijnselen als cultuur en religie, mede ontleend aan het werk van Max Weber, en kwam hij met inspirerende voorstellen op het vlak van beschrijving, inlevingsvermogen en de verhouding van micro- en macroperspectieven in de antropologie. Zijn zogeheten interpretatieve antropologie, met haar nadruk op het begrijpen van in publiek gedrag ingebedde symbolen en betekenissen, legde de basis voor de *cultural turn* in de antropologie.

Zelf deed Geertz veldonderzoek in Indonesië en Marokko. In zijn publicaties daarover neemt het thema religie een belangrijke plaats in, zoals ook de noties ethos en wereldbeeld en de toepassing van zowel een historiserend als vergelijkend perspectief. Buiten zijn eigen vak is Geertz' invloed eveneens groot geweest, met name in de cultuurgeschiedenis en in de cultuurwetenschap. Ten slotte is Geertz belangrijk geweest voor nog een andere wending in de antropologie, *the literary turn*: laten zien dat de antropologie niet alleen bestaat bij de gratie van onderzoek maar ook bepaald wordt door de manier waarop antropologen hun verhalen schrijven over mensen in andere culturen.⁸⁶ Zo maakt het om de drommel een heel

verschil uit wanneer een antropoloog religie in het leven van mensen opvat als een droom, een pelgrimage, een labyrint of een carnaval.⁸⁷ Nou goed, uiteindelijk kon Geertz aan het einde van zijn loopbaan aangeven wat voor hem antropologie *globaal* behelsde: 'handelaar in verwondering'.

Zoals ik eerder liet doorschemeren is er in antropologenland ook veel kritiek gekomen op het werk van Geertz. Een van zijn meest spraakmakende opposanten is Talal Asad - een Amerikaanse antropoloog en een liberale moslim, ooit opgeleid en gepromoveerd bij Evans-Pritchard in Oxford. Asad verwijt Geertz met name een vooringenomen westerse, eenzijdig cultuurologische visie op religie. In de a-historische typering van religie als zingevingssysteem door Geertz was, zo stelde Asad, geen aandacht voor aspecten als macht en ideologie die toch altijd en overal een belangrijke rol spelen bij de ontwikkeling van religieuze vertogen en praktijken.⁸⁸ In zijn eigen werk heeft Asad een belangrijke plaats ingeruimd voor een historisch-conceptuele analyse van niet alleen religie maar ook van het secularisme. Dat is de in de westerse wereld vanaf ongeveer 1800 ontwikkelde ideologie waarin door de overbenadrukking van het seculiere karakter van de publieke ruimte religieuze opvattingen en uitingen alleen een plaats in de privé-sfeer zijn gegund. Deze ideologie verduistert volgens Asad in hoge mate een juist zicht op niet-westerse religieuze en rituele praktijken, en in het bijzonder op die in moslimculturen.⁸⁹

Het is om twee redenen dat ik hier bewust Geertz en Asad naar voren haal. In de eerste plaats laat hun werk en dat van hun geestwanten zien hoezeer in de huidige antropologie er een interessante combinatie van religieuze en historische antropologie mogelijk is. Wie zich als antropoloog bezig gaat houden met onderzoek naar bijvoorbeeld religieuze bewegingen en praktijken, naar de verhouding tussen religie en politiek, naar vormen van religieuze mobilisering, bekering en identificatie, naar uitvinding en revitalisering van religieuze tradities zoals die zich nu in Nederland, Europa of elders ter wereld manifesteren, zal in mijn opvatting altijd de historische dimensie daarbij moeten betrekken. Daarbij doel ik niet alleen op de historische achtergrond van genoemde verschijnselen, maar met name ook de manier waarop juist het verleden (of nog preciezer: de omgang met dat verleden) richting en betekenis geeft aan denken en handelen van mannen en vrouwen die centraal staan in zulk onderzoek.

Dit laatste brengt me onmiddellijk bij mijn tweede punt. In tekstboeken over de religieuze antropologie is het gebruikelijk om de visies van Geertz en Asad diametraal tegenover elkaar te stellen.⁹⁰ Vanuit de optiek van empirisch onderzoek naar religieuze voorstellingen en praktijken lijkt het mij juist een uitdaging het

zingevingsperspectief van Geertz en het macht- en disciplineringsperspectief van Asad in interactie met elkaar te brengen en waar mogelijk te integreren. Dat de visie van Geertz uit de fusie van de lineages van Max Weber en Kenneth Burke stamt en die van Asad voortkomt uit de clan van Nietzsche en Foucault kan geen argument zijn om de combinatie Geertz en Asad als een overtreding van een soort intellectueel endogamieverbod te beschouwen. Met als doel het debat te verfijnen lijkt het me een goede zaak om beide perspectieven op hun mérites te beoordelen als het gaat om onderzoek naar problemen bij religieus en cultureel pluralisme, naar hun recht doen aan de visie van de onderzochten zelf en het vinden van een balans tussen die visie en de integrale analyse van de antropoloog zelf.

Detraditionalisering en individualisering

Lange tijd hebben historici het onderzoek naar het sinds het midden van de vorige eeuw veranderende Nederlandse, religieuze landschap overgelaten aan sociologen. Daarin is de afgelopen jaren verandering gekomen. Zo sluit een recent verschenen handboek over religiegeschiedenis af met een schets waarin de huidige, al dan niet ontkerkelijkte, Nederlanders bezig zijn te shoppen op een reli-markt voor spiritualiteit en religieus getint geluk. Het boek is geschreven door twee aan de VU verbonden historici. De hele geschiedenis door, zo stellen de beide auteurs, was religie verbonden met cultuur en commercie. Markt en vermarkting zijn de meest in het oog springende metaforen die zij gebruiken om religie in het huidige Nederland te typeren.⁹¹

Dit beeld lijkt goed aan te sluiten op wat door buitenlandse onderzoekers, vanuit een breder perspectief, is geschreven over het proces van *detraditionalisering*. Zij stelden vast dat vanaf de jaren 1960 gezag als het ware was verplaatst van buiten naar binnen: van traditie naar een zelf.⁹² Die verschuiving komt ook naar voren in termen als individualisering en privatisering. Dat zijn processen die zich op allerlei terreinen voordoen. Vrouwen blijven hun meisjesnaam gebruiken, kinderen hebben een eigen kamer, jongeren reizen over de hele wereld, mannen kopen hun geliefde auto en priesters geven het celibaat op. Allemaal zaken waaruit *individualisering* blijkt: mensen maken hun eigen keuzes. Maar al die keuzes veronderstellen ook een samenleving met hoge arbeidsdeling, hoge productie van goederen en diensten én een hoog niveau van collectieve voorzieningen.⁹³ Dat is één. Ten tweede, mensen verschillen nog steeds aanzienlijk in kansen om dit soort keuzes te maken. Zie eigen kamer, verre reizen, nieuwe auto. En ten derde, in heel veel

keuzes lijken mensen op elkaar; daarin schuilt een zeker collectivisme, vaak kuddegeest, met soms vervelende gevolgen, zie naar auto en milieu. Tenslotte is er nog het ideaal en de norm van *individualisme*, die de nadruk legt op de persoonlijke vrijheid, op zelfontplooiing en op de waarde van het autonome, verantwoordelijke individu. Dit ideaal wordt door velen aangehangen, maar is niet onomstreden. Critici ervan vrezen dat dit individualisme leidt tot atomisering van de samenleving en tot verlies van sociale cohesie. Toch bestaat de indruk dat er in Nederland (zowel bij hoog, midden als laag in de samenleving) een zekere consensus bestaat over het individualisme als waardepatroon. Ook blijkt uit onderzoek dat ouders van nu meer belang hechten aan zelfstandigheid en autonomie dan aan conformisme en presteren - alhoewel, die laatste twee worden weer heel belangrijk gevonden in de lagere strata.⁹⁴

De auteurs van de detraditionaliseringstheorie gaan echter nog een stap verder in hun visie op individualisering. Volgens hen hebben thans allerlei sociale verbanden - zoals gezin, familie, buurt, klasse, etniciteit en natiestaat - sterk aan betekenis ingeboet als bindende en identiteitsverlenende instanties. Mensen moeten nu zelf hun leven en biografie invulling gaan geven. De vroegere normaalbiografie is een keuzebiografie of knutselbiografie geworden, met alle risico's van dien.⁹⁵ Ook deze visie is bepaald niet onomstreden. Kerken, politieke partijen en vakbonden verloren inderdaad veel aanhang, maar te beweren dat het verenigingsleven in Nederland wegwijnt is in empirisch opzicht onjuist. Wat wel speelt is dat het individualisme als waardesysteem collectief wordt aangehangen en dat er zich andere lichtere verbanden, netwerken, ontwikkelen die minder verplichtend zijn voor mensen, waardoor ze daarnaast de mogelijkheid hebben om tegelijkertijd in meer van die lichte verbanden te participeren.⁹⁶

Deze ontwikkelingen hebben ook hun effect op het religieuze veld. Volgens één van de belangrijkste inspirators van het detraditionaliseringsperspectief, Thomas Luckmann, hebben kerken en sekten nu veel minder maatschappelijke en culturele invloed en zijn ze in feite ook radicaal van karakter veranderd. Daarnaast zijn er nieuwe, geprivatiseerde sociale vormen van religie gekomen, gebaseerd op een open markt waarop diffuse, syncretistische pakketten van betekenis worden aangeboden, met een laag niveau van transcendentie en geproduceerd in een volledig gecommercialiseerd cultisch milieu. Ik citeer Luckmann hier nagenoeg letterlijk, zodat u ook een idee krijgt hoe hij zijn visie uiteenzet. De belangrijkste legitimatie van dit alles wordt, volgens hem, ontleend aan de moderne mythe van het autonome individu, die te vinden is in de sacralisering van het individu.⁹⁷

Wanneer en bij wie startte deze ontwikkeling van ‘geprivatiseerde sociale vormen van religie’? En wat wordt bedoeld met cultisch milieu? Luckmann meent dat het allemaal begon in kringen van bohémiens, avant-garde en intellectuelen, in de marge van de samenleving. Dat brengt ons terug bij de jaren rond 1900 en bij de Berg der Waarheid. In het licht van wat ik hiervoor heb gezegd, vallen een aantal overeenkomsten direct op. Niet alleen het religieuze ideeëngoed, maar ook het aspect van de keuzebiografie als we de levensloop reconstrueren van onze Monte Veritanen. Niet alleen de aandacht voor het therapeutische zelf, maar ook de vermarkting van het gezondheidsideaal. Zelfs de overkoepelende gedachte dat de Berg der Waarheid als een soort Ararat van de alternatieve moderniteit uitsteekt boven een vlakte van traditioneel geloof dringt zich hier op. Maar wat een cruciaal verschil met de huidige situatie lijkt, is toch het meer marginale, deels ook elitaire karakter van die toenmalige nieuwe leefstijl. En in hoeverre werpt de casus van de Berg der Waarheid licht op het concept cultisch milieu, waarover Luckmann spreekt en dat thans zo populair is om het verschijnsel New Age te typeren? Als onder cultisch milieu wordt verstaan een doorlopend proces van komen en gaan van cultussen, die ook een snel wisselende aanhang hebben, dan zijn niet alleen de nieuwe religieuze bewegingen uit de jaren 1960 maar ook die van rond 1900 een soort voorloper van het huidige cultisch milieu van New Age.⁹⁸

De echte opkomst en radicale doorbraak van religieuze individualisering en privatisering als massaverschijnsel vond in West-Europa in de jaren 1960 plaats. Dat is althans de visie van een aantal historici.⁹⁹ Toen werd een trend ingezet die leidde tot de huidige situatie waarin de tot dan toe georganiseerde religie maar ook georganiseerde onkerkelijkheid aangevreten werd door individuele emancipatie en individuele zelfrealisering. Volgens de Britse historicus McLeod waren drie zaken verantwoordelijk voor het opblazen van de traditionele bolwerken: toegenomen welvaart, de neergang van collectieve identiteit en vrouwenemancipatie.¹⁰⁰ Volgens Peter van Rooden, die zich ten dele aansluit op deze visie, ging het in de jaren 1960 in Nederland om een echte breuk en niet om een soort versnelling in een al langlopend, geleidelijk secularisatieproces.¹⁰¹ Dit laatste is volgens hem een mythe, alhoewel dit niet helemaal juist is in het licht van de eerder door mij genoemde versnelling van de onkerkelijkheid in de jaren 1920. Meer dan McLeod ziet Van Rooden in de sinds de jaren 1960 bestaande nadruk op individuele vrijheid eerder retoriek dan realiteit. In het verlengde daarvan ligt ook zijn stelling dat mensen niet een bewuste keuze hebben gemaakt om de kerk te verlaten, maar domweg niet meer kwamen, omdat de religieuze praktijken uit hun jeugd ongemerkt minder belangrijk werden in hun leven. Dit inzicht ontleent hij aan een door hem met

studenten uitgevoerd mondelinge geschiedenisproject. Uitermate sceptisch is Van Rooden ook over de waarde van godsdienstsociologisch opinieonderzoek, omdat niet duidelijk is hoe de daarin geproduceerde kennis zich verhoudt tot wat religie in het dagelijks leven van mensen betekent. Daarnaast wordt in dit soort onderzoek in feite verondersteld dat individueel geloof de kern en basis van religie is, waardoor het zicht op aspecten als macht en disciplineren buiten beeld verdwijnt. Ook het sinds de jaren 1960 naar voren geschoven expressieve en emotionele zelf berust, volgens Van Rooden, op een regime, dat wil zeggen op gezagsbronnen buiten het zelf, namelijk de werelden van verzorgingsstaat en consumptie. Dit argument ontleent hij aan een studie over New Age religiositeit en aan de visie op religie van de al genoemde antropoloog Talal Asad.

De vlakte van het individualisme

Voor een religieuze antropoloog, gespitst op historische situaties, is de hiervoor geschetste verandering van het religieuze landschap van het twintigste-eeuwse Europa en Nederland een intrigerend verschijnsel. Dit betreft zowel het fenomeen zelf als de visies daarop die vanuit de wetenschap, met name door sociologen en historici, werden geformuleerd. Terugkerend naar de vragen die ik aan het begin van mijn rede opwierp, zou ik nu aan het einde ervan nog een aantal dingen daarover willen zeggen.

Zoals ik vanmiddag heb willen laten zien is de vraag naar de zogeheten terugkeer van religie in onze huidige samenleving niet los te zien van de vraag naar de continuïteit en werking van traditie, inclusief religieuze tradities, in onze cultuur. Mijn indruk is dat, toegepast op het religieuze veld, een notie als ‘detraditionalisering’ wel een attenderende waarde heeft om aan te geven hoezeer individualisering en persoonlijke, ongebonden religiositeit de afgelopen halve eeuw belangrijk zijn geworden, maar dat daarmee zeker niet het gehele religieuze landschap in beeld is gebracht. Hoe dat landschap er nu precies uitziet is niet duidelijk. Hooguit vallen er contouren aan te geven. Wat vaststaat is de teruggang van de georganiseerde religie en dat steeds meer mensen op een ongebonden, individualistische wijze bezig zijn met nieuwe stijlen van religiositeit, spiritualiteit en zingeving. Maar hoe ‘nieuw’ en vooral ook hoe diepgaand deze zijn zou nader onderzocht moeten worden, bijvoorbeeld met gebruikmaking van mondelinge geschiedenis en biografisch onderzoek. Dat er vanuit een historisch-antropologisch perspectief deels sprake is van een revitalisering, en niet van een uitvinding, van

spirituele praktijken heb ik duidelijk willen maken met mijn casus van de Berg der Waarheid.

Misschien heeft u in mijn voordracht gemist wat u eigenlijk van een religieuze antropoloog verwacht, namelijk de formulering van een precieze definitie van religie. Zo had ik kunnen beginnen met de stelling dat bij religie altijd minimaal sprake is van een soort band met het transcendente. Maar we zagen al bij Luckmann, dat juist op dit vlak nu grote veranderingen plaatsvinden. Ik had ook religie kunnen typeren als een verschijnsel dat symbolisch inspeelt op de menselijke conditie. Daarmee refereer ik aan het religiebegrip van de eminente Nederlandse religieuze antropoloog wijlen Jan van Baal. Volgens hem bestaat er een spanningsveld in ieder mens, dat wil zeggen tussen de persoon die deel wil uitmaken van een groter geheel, zeg de natuur, de samenleving, een gemeenschap, én diezelfde persoon die apart, uniek, individueel wil zijn. Deze spanning kan door middel van symbolen overstegen worden in religie, kunst en spel.¹⁰² Het gaat hier te ver allerlei nuances van deze elegante visie te behandelen. Dat zij een zekere heuristische waarde kan hebben voor het verhaal van vanmiddag mag duidelijk zijn. Een belangrijk onderdeel van Van Baals werk is een kritiek op onze eigen westerse cultuur, waarin individualisme en consumentisme naar zijn idee veel te ver zijn doorgeschoten, ten koste van gemeenschapszin en reflectie. ‘De ondraaglijke lichtheid van het individualisme’ is een motto dat bij Van Baals cultuurkritiek zou passen.¹⁰³

Maar de zaak waar het mij hier om gaat betreft niet de constructie van religiedefinities en ook niet cultuurkritiek. Kennelijk bevinden we ons nu in een situatie met een grote heterogeniteit van religieuze ideeën en praktijken. Bovendien zijn de verbanden waarin op een collectieve manier religie en zingeving worden geproduceerd moeilijk te vatten. Toch is dat wat er moet gebeuren: op zoek gaan naar plaatsen waar religie en zingeving worden geproduceerd, hoe vluchtig de daarmee verbonden gevoelens en praktijken ook mogen zijn. Vermoedelijk zullen eveneens aspecten van identiteitsvorming en moreel handelen aan het licht komen. Verder verdient de verhouding tussen religieuze en etnische vormen van identificatie in dit verband nadere aandacht. Hoe kan het dat in hun onderlinge verhouding de etnische factor altijd als meer bepalend wordt gezien?¹⁰⁴

‘Zapreligie’ is de term die mijn collega Jan Bremmer heeft gebruikt om het hele spectrum van niet-christelijke religieuze velden te typeren - van neopaganisme tot neo-sjamanisme - waarop mensen aan het zoeken en shoppen zijn.¹⁰⁵ De term zelf geeft al aan hoe lastig het onderzoek daarnaar methodisch is te verankeren. Definities, begripsverkenningen kunnen, zoals in de koppeling van moderne

religiositeit aan de notie van het zelf, hooguit als richtingaanwijzer fungeren in een lastig te verkennen landschap, dat oogt als een vlakte. In dat opzicht doemt niet alleen voor de moderne burger een soort vlakte van individualisme op - welke kant moet hij of zij op nu de oude goden afgedankt zijn? -, maar ook voor de onderzoeker van moderne vormen van religiositeit. Welke vragen moeten hier gesteld worden en welke methoden dienen zich daarbij aan?

Uitgaande van de gedachten van antropologen als Geertz en Asad dat religie altijd ingebed is in symbolische en sociale verbanden en dat historische context en ontwikkeling mee bepalend zijn, moet antropologisch onderzoek zich zowel richten op de beleavingswereld van de onderzochten als op de inpassing van hun interpretaties in een breder verhaal, waarin ook niet, uiteindelijk, waarom-vragen worden geschuwd, zonder daarbij al te veel te leunen op *grand theory* of *master narrative*. Wie vermoedt dat ik hier de kerk in het midden wil laten heeft gelijk. Antropologie is wat mij betreft - met een kleine variatie op het credo van de historisch antropoloog Eric Wolf - de meest sociaalwetenschappelijke onder de humaniora en de meest humanistische onder de sociale wetenschappen.¹⁰⁶ De implicatie daarvan is ook dat antropologisch onderzoek naar religieuze praktijken niet ophoudt bij observatie en het stellen van vragen aan mensen, maar dat de religieuze antropoloog ook schriftelijke bronnen en levensverhalen analyseert, mondelinge geschiedenis gebruikt en deelneemt aan rituelen, sessies en interacties die inzicht bieden in de wijze waarop religie onderdeel is van het leven van mensen. Ik haast me hier overigens aan toe te voegen dat er ook behoefte is aan een antropologie van ongelovigheid en agnosticisme. Het mag dan wel zo zijn dat er geen samenlevingen bestaan waarin niet op een of andere manier symboolsystemen voorkomen die we religieus zouden kunnen noemen, maar het is zeker niet waar dat alle mensen in alle samenlevingen altijd religieus zijn.¹⁰⁷

Laat ik in het kort aangeven hoe ik invulling wil geven aan de door het GUF ingestelde bijzondere leerstoel Religieuze en Historische Antropologie aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van deze universiteit. De band van deze faculteit met de antropologie kent in feite al een langere geschiedenis. Zo hebben de internationaal befaamde Gerardus van der Leeuw en zijn opvolger Theo van Baaren in hun godsdienstwetenschap en visies op kunst relatief veel antropologische kennis van de religie in stamsamenlevingen geïntegreerd. In 1973 verscheen er een eerste collectieve publicatie van de door Van Baaren opgerichte interdisciplinaire werkgroep van vooral Groninger onderzoekers op het terrein van met name de godsdienstgeschiedenis.¹⁰⁸ De werkgroep stelde zich daarin ten doel radicaal afscheid te nemen van de in haar ogen hopeloos

verouderde godsdienstfenomenologie, die volgens haar te nauw gelieerd was met de theologie. De hoop daarbij, zo blijkt uit de bundel, was vooral gevestigd op een toenadering tot de religieuze antropologie, zoals die tot uitdrukking kwam in de opvatting over religie die twee Amerikaanse antropologen kort daarvoor hadden geformuleerd. Dat waren Melford Spiro en, ja hoor, Clifford Geertz. Wie nu na zoveel jaar de bundel herleest, valt op hoezeer in die tijd deze aan de religieuze antropologie toebedachte rol van bevrijder mede werd ingegeven door een beeld van de antropologie als een naar objectiviteit en empirische verifieerbaarheid strevende studie van religies. Inmiddels is de werkgroep van koers en samenstelling veranderd en is haar inbedding in het onderzoek van de faculteit anders en breder geworden. Bovendien is de huidige religieuze antropologie zich veel meer gaan richten op de grote verlossingsreligies, op de politiek-religieuze ontwikkelingen in de moderne wereld en, naar ik hoop, op de nieuwe vormen van religie en atheïsme in onze eigen cultuur.

Kortom, zoals U inmiddels begrepen hebt, gaat er tegenwoordig veel theoretisch en empirisch kapitaal om in die sector van de antropologie die ik hiervoor heb geschetst als religieuze en historische antropologie. Nog in het begin van de jaren 1980 constateerden twee Nederlandse antropologen, zelf gespecialiseerd in religies in Afrika en India, voor een internationaal forum dat de religieuze antropologie binnen de Nederlandse antropologie een nog erg bescheiden, nieuw soort tak van studie was.¹⁰⁹ In mijn aan de leerstoel gekoppelde onderwijs wil ik laten zien dat die situatie vandaag de dag is veranderd. Wat onderzoek betreft wil ik graag een bijdrage leveren aan het onlangs binnen onze faculteit geïnitieerde onderzoeksprogramma Religie en Biografie. De keuze voor juist dit thema sluit uitstekend aan op de groeiende belangstelling van religieuze en historische antropologen voor de inbedding van biografische vraagstellingen en methoden in hun onderzoek. Zijn wij inderdaad mensen van de knutselbiografie geworden en niets anders meer dan 'de strandvonders van ons eigen leven, brokstukken verzameland langs de zee der vergetelheid. In onze hand lopen wij met de verroeste spijkers van een groot verzonken schip - en wij denken dat dit oudroest een horloge is'? Dit is een citaat van een schrijver, wiens naam, in deze ruimte uitgesproken - W.F. Hermans - misschien mag klinken als een vloek in de kerk, maar niet zo bedoeld is.¹¹⁰

Ik rond af.

Religie, individualisering en individualisme is, naar ik heb willen laten zien, een interessant thema voor een vakgebied waarbinnen tot op de dag van heden het romantische zelfbeeld wordt gekoesterd van de individualistische, zo niet eenzame onderzoeker. Het was de al eerder genoemde Jan Romein, evenals zijn leermeester Huizinga bijzonder geïnteresseerd in de antropologie, die in 1946 een beschouwing schreef over de vereenzaming van de mens. Individualisme ontstaat daar waar de traditie, het gezag, verdwenen is, schrijft Romein. En in de negentiende eeuw heeft het individualisme zich, na zijn ontdekking door de edelman De Tocqueville, breed verspreid onder het burgerdom, en ging het een obstakel vormen voor participatie en identificatie met zaken buiten zichzelf. Wel kwam er vereenzaming. Langs verschillende wegen beproefden intellectuelen een uitweg. Sommigen zochten als romantici bewust de eenzaamheid van de natuur, al dan niet met andere eenzamen. Een soort geseculariseerde mystiek, oordeelt Romein. Anderen vluchtten in het verleden of in de vergoddelijking van het individu zelf. En de niet-intellectuelen, de massa zoals Romein ze aanduidt, wat gebeurde er met hen? Zij volgden de ‘weg der verdooving’, dat wil zeggen sport, film, radio en oorlog. Opnieuw zien we hier een vlakte van het individualisme voor ons opdoemen en Romein toonde zich daarbij vrij gelaten. Zijn hoop was meer gevestigd op de wereld buiten Europa.¹¹¹

Met een vluchtweg naar het verleden zou ik het Ararat-verhaal van Frank Westerman, waarmee ik begon, beslist niet willen verbinden. Een band met het verleden is er wel. Datzelfde zien we bij Jan Siebelinks inktzwarte verhaal over het eenzame, mystieke geloof van zijn vader en bij verschillende boeken van Geert Mak, met name die over Jorwerd en over zijn eigen gereformeerde afkomst.¹¹² Dat juist het boek van Siebelink niet alleen mensen aanspreekt die van huis uit vertrouwd zijn met het orthodox protestantisme, maar personen van allerlei geloofsrichtingen en ook niet-gelovigen, geeft aan dat hier, in ons geseculariseerde en geïndividualiseerde vlakke land, een onvermoede bron is aangeboord. De vraag die hier rijst is of in al deze verschillende, individualistisch ogende toe-eigeningen niet ook bepaalde collectieve patronen schuilen. En Geert Mak? Wat is het dat vele lezers zo aanspreekt in zijn geschiedschrijving? Meer dan Siebelink is Mak een schrijver met een roeping: de domineeszoon die uit de kleine geschiedenissen het beeld van het moreel goede Nederland construeert. Dat het hier alleen om nostalgie gaat, in de zin van een verlangen naar een overzichtelijke wereld, is wel een erg simpele duiding. En datzelfde bezwaar kleeft aan de gedachte dat alles draait om een slimme vermarkting van nostalgie. Op het eerste gezicht komt bij Mak meer het aspect van collectieve identificatie en herinnering bovendrijven. Bestaat er misschien bij een groot publiek momenteel behoefte aan een gevoel van

gemeenschap en wordt die gevonden in een gerevitaliseerde herinneringscultuur van wij-Nederlanders? En welke rol spelen al dan niet nieuwe vormen van religie en religiositeit in het ontstaan van zulke emotionele gemeenschappen? Het zijn dit soort vragen die een uitdaging vormen voor wie de combinatie van historische en religieuze antropologie een warm onderzoekshart toedraagt.

Dankwoord

Aan het einde van mijn rede gekomen, wil ik graag allereerst het College van Bestuur van de Rijksuniversiteit Groningen, het Groninger Universiteitsfonds en het Bestuur van de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap bedanken voor de instelling van de bijzondere leerstoel Religieuze en Historische Antropologie en voor mijn benoeming op deze eervolle positie.

Sinds 1985 ben ik verbonden aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van genoemde universiteit. Opgeleid in twee clans van de Groninger stam van de antroposocio's heb ik me vanaf het begin welkom gevoeld in deze voor mij nieuwe en vreemde stam van reli-vorsers. Aanvankelijk kostte het me enige moeite de verschillende lineages daarbinnen goed te onderscheiden en het proces van hun *fission and fusion* te doorgronden. Mede dankzij het hoofd van de lineage van de exotische reli-vorsers vond ik weldra mijn weg en kon ik zelfs zonder hulp van een orakel mee gaan doen aan de kleine en grote, collectieve vergaderrituelen die toen nog veelvuldig plaatsvonden.

De persoon die ik hiervoor in mijn quasi-antropologische beschrijving van mijn nieuwe stam noem, is professor Hans Kippenberg.

Beste Hans, nog altijd prijs ik de dag dat onze wegen elkaar kruisten. Zonder jouw mentoraat had mijn loopbaan er anders uitgezien. Jij was er voor verantwoordelijk dat ik als antropoloog een aanstelling kreeg bij wat toen nog heette de Faculteit der Godgeleerdheid - de faculteit die nu een langere naam draagt, mede dank zij jouw erudiete werk en grote daadkracht. Stimulerend en enthousiasmerend was ook de wijze waarop jij, samen met professor Huib Hubbeling, leiding gaf aan de roemruchte onderzoeksgroep Religieuze Symbolen. Dat jij mij vandaag hebt willen inleiden bij het uitspreken van mijn oratie beschouw ik als een voorrecht.

Veel dank ben ik ook verschuldigd aan professor Jan Bremmer, de opvolger van Hans Kippenberg.

Beste Jan, toen jij kwam was ik er al, maar eigenlijk ook nog niet. Ik moest namelijk een boek afronden over een aristocratische stam uit het verleden. Jij was nog niet zo lang in Groningen en toen lukte dat. Nooit heb ik in het academische circuit een persoon ontmoet die zo snel en adequaat andermans teksten leest en becommentarieert dan jij. Dat is een gave, maar getuigt ook van veel wetenschappelijke hartstocht en discipline. Evenals je voorgangers - Van der Leeuw, Van Baaren en Kippenberg (welk een rijke traditie heeft deze faculteit) - heb je altijd een sterke interesse getoond voor de religieuze antropologie. Dat schept een band en gaf nog eens een extra dimensie aan onze vruchtbare en vriendschappelijke samenwerking van de afgelopen jaren.

Zoals gezegd heb ik me van het begin af aan welkom gevoeld in deze faculteit. De kwaliteit van het gebouw waarin zij thans is gehuisvest representeert in menig opzicht mijn banden met de leden van de gemeenschap die wij daarbinnen met elkaar vormen. Studenten, AIO's en bursalen, vrouwen en mannen van het ondersteunend en beheerspersoneel, leden van het dagelijks bestuur, en ook al mijn collega-docenten, jullie allemaal hebben direct of indirect bijgedragen aan dit voor mij zo bijzondere moment: het houden van een openbare les.

Beste allernaaste collega's, de samenwerking met jullie op onderwijs- en onderzoeksgebied heb ik steeds als vruchtbaar en constructief ervaren. Marjo Buitelaar, Mirjam de Baar, Hetty Zock en Auke Huistra, hoe goed is het te ervaren dat gezamenlijk onderwijs verzorgen en geven synergie kan genereren. Andy Sanders en Arie Molendijk, met groot plezier werk ik met jullie samen om onze studenten in te leiden op het veld van academische debatten, die toch ook buiten de academie uiterst relevant zijn. Hans Bakker (die ik al ken uit de oertijd van de werkgroep Religieuze Symbolen), Fred Leemhuis en Jaap van Dijk, het is voor mij altijd een genoegen kennis te nemen van jullie grote expertise op het terrein van religieuze tradities. Graag noem ik in dit verband ook mijn oud-collega Lourens van de Bosch, helemaal overgekomen uit Thailand.

Studenten en promovendi, jullie zijn onmisbaar voor leven in de academische brouwerij. Zonder jullie geen faculteit. Ik geef altijd met genoegen onderwijs en daarbij heb ik de afgelopen jaren veel van jullie opgestoken. Vandaar dat ik mijn uiterste best zal doen jullie op onderwijs- en onderzoeksgebied waar mogelijk te begeleiden en te steunen. Drie personen wil ik hier speciaal noemen, Jeroen Boekhoven, Nikolaj Bijleveld en Pieter Nanninga.

Beste Jeroen, Nikolaj en Pieter, al geruime tijd hebben jullie mij bij onderwijs en onderzoek gesteund. Ik ben jullie daarvoor zeer erkentelijk.

Wetenschap bestaat niet alleen bij de gratie van individualisme en individualisering. Op de weg naar dit moment hebben vele vrienden en vriendinnen in de wetenschap in Groningen en ver daarbuiten - van Fiesole tot Malibu - mij steun en inspiratie gegeven. Wetenschap is ook heel het leven niet. Niet minder belangrijk waren voor mij de belangstelling en aanmoediging van personen buiten mijn werksfeer én van familieleden. Met elkaar waren dat velen. Ik kan ze niet allemaal bij name noemen. Mijn slotzinnen wil ik echter reserveren voor mijn meest dierbaren.

Stefan en Martin, wat is het een voorrecht jullie onder mijn gehoor te hebben. Het wordt tijd dat we weer eens samen op pad gaan, de bergen in of naar onbekende vlakten.

Astrid - jouw levenslust en jouw creativiteit, ze schijnen als een zon op al onze wegen. Graag draag ik deze oratie aan je op en hoop dat ons partnerschap tot in lengte van dagen mag duren.

Ik heb gezegd.¹¹³

Noten

- 1 Frank Westerman, *Ararat* (Amsterdam 2007); Jan N. Bremmer, 'Apollodorus' account of the flood', in: Florentino Garcia Martinez en Gerard P. Luttikhuisen (eds.), *Interpretations of the Flood* (Leiden 1998) 39-55.
- 2 Pieter Steinz, 'Ik en de pijnberg. Hoe koket is Frank Westermans zoektocht naar de plaats waar Noach strandde', *NRC Handelsblad*, 9 februari 2007, 35.
- 3 Sandra Kooke, 'De niet-gelovige is in het defensief', *Trouw*, 10 februari 2007, De Verdieping 4-5; Aleid Truijens, "Letters zijn voor mij elementaire deeltjes", *De Volkskrant*, 9 februari 2007, 23.
- 4 W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006).
- 5 Jos Becker en Joep de Hart, m.m.v. Linda Arnts, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie* (Den Haag 2006); Joep de Hart en Paul Dekker, 'Kerken in de Nederlandse civil society: institutionele grondslag en individuele inspiratiebron', in: Van de Donk e.a (eds.), *Geloven in publieke domein*, 139-169.
- 6 Zie voor een genuanceerde versie van het secularisatieperspectief: Pippa Norris en Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* (Cambridge 2005); en voor een meer gestaalde versie: Steve Bruce, *God is dead. Secularisation in the West* (Oxford 2002).
- 7 Rodney Stark en Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the human side of religion* (Berkeley 2000).
- 8 Steve Bruce, 'Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior', *Sociology of Religion* 54 (1993) 2, 193-205.
- 9 Th. Luckmann, *The invisible religion. The problem of religion in modern society* (New York 1967); dezelfde, 'The Privatization of Religion and Morality', in: Paul Heelas, Scott Lash en Paul Morris (eds.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity* (Oxford 1996) 72-86; Peter van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996).
- 10 Clifford Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago 1968) 1. Dat neemt niet weg dat onderzoekers van religie(s) zich nog altijd werpen op de constructie van definities van religie(s). Al delen zij met elkaar een 'pragmatische, anti-essentialistische en anti-hegemoniale' visie, er blijken veel onderlinge verschillen te bestaan; zie Jan G. Platvoet en Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Religion. Contexts, Concepts and Contexts* (Leiden 1999).
- 11 Zie voor dit met name door cultuurhistorici gebruikte onderzoeksperspectief: W.Th.M. Frijhoff, 'Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving', *Trajecta* 6 (1997) 2, 99-118.
- 12 Grace Davie, 'You'll never walk alone: The Anfield pilgrimage', in: L. Reader and J. Walter (eds.), *Pilgrimage in Popular Culture* (London 1993) 201-219; Meerten ter Borg, 'Voetbal: oorlog

- of religie?', in: dezelfde, *Het geloof der goddelozen* (Baarn 1996) 39-45; Danièle Hervieu-Léger, 'Between the sacred and religion: the example of sport' en 'A second look at sport as a religion', in: dezelfde, *Religion as a Chain of Memory* (Cambridge 2000) 3-57 en 102-106; Paul Post, 'Een heilig spel. Voetbal is oorlog én ritueel', in: *Wat bezielt de mens. Vier bespiegelingen over religie in samenleving en cultuur* (Tilburg 2006) 7-14; Kees Waaijman, 'Der Geist des Spiels. Wie Fussball zu einer spirituellen Erfahrung werden kann', in: Andreas Merkt (ed.), *Fussballgot. Elf Einwüfe* (Köln 2006) 99-109.
- 13 Vergelijk Willem Frijhoff, *Heiligen, idolen en iconen* (Nijmegen 1998); Yme Kuiper, 'Tussen feit en mythe. Van Abe Lenstra tot Johan Cruyff: over de biografie van voetbalhelden. Een terreinverkenning', in: Pieter Breuker en Wio Joustra (eds.), *Sporthistorie. Tussen feit en mythe* (Leeuwarden/Groningen 2004) 59-88.
 - 14 Zie bijvoorbeeld Steven Sutcliffe en Marion Bowman (eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality* (Edinburgh 2000). In één van de bijdragen (door Michael York) wordt Amsterdam neergezet als hét Europese centrum van zowel de counter culture in de jaren zeventig als dat van New Age en neo-paganisme in de jaren 1990.
 - 15 Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge 1989); P. Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Cambridge 1996); Stef Aupers, *In de ban van moderniteit. De sacralisering van het zelf en computertechnologie* (Amsterdam 2004).
 - 16 W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (New York 1996); K.J. Lau, *New Age Capitalism. Making Money East of Eden* (Pennsylvania 2000); Stef Aupers en Anneke van Otterloo, *New Age. Een godsdiensthistorische en sociologische benadering* (Kampen 2000).
 - 17 J. Becker, J. de Hart en J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Den Haag 1997); Steve Bruce, 'The New Age and Secularisation', in: Sutcliffe and Bowman (eds.), *Beyond New Age*, 220-236; Nan Dirk de Graaf en Manfred te Grotenhuis, 'Afnemend geloof in God en toenemend geloof in een hogere werkelijkheid. Verklaringen van trends tussen 1979 en 2000', *Mens en Maatschappij* 80 (2005) 2, 143-158; Becker en De Hart, *Godsdienstige veranderingen*.
 - 18 Heelas, *The New Age Movement*; Aupers en Van Otterloo, *New Age*.
 - 19 Stef Aupers, "'We are all gods." New Age in the Netherlands 1960-2000', in: Erik Sengers (ed.) *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950* (Hilversum 2005) 181-201.
 - 20 Gerrit Kronjee en Martijn Lampert, 'Leefstijlen en zingeving', in: Van de Donk e.a. (eds.), *Geloven in het publieke domein*, 171-208.
 - 21 G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford 1994); dezelfde, *Europe: The Exceptional Case* (London 2002); P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World* (Washington 2000). Over de late introductie van de rationele keuzetheorie in Nederland: D.

- Hak, 'Over oude en nieuwe goden in de godsdienstsociologie: actueel theoretisch-empirisch onderzoek naar traditionele en nieuwe godsdienstigheid in de Nederlandse samenleving', *Sociale Wetenschappen* 41 (1998) 2, 1-12.
- 22 Vergelijk ook Wim van de Donk en Rob Plum, 'Begripsverkenning', in: Van de Donk e.a. (eds.), *Geloven in het publieke domein*, 27-53.
- 23 Grace Davie, 'The future of religion and its implications for the social sciences', in: Anton van Harskamp e.a. (eds.), *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion* (Delft 2006) 137-161, citaat op 139.
- 24 A.J.F. Köbben, *Wie niet waagt die niet wint. Over validiteit en representativiteit bij antropologisch en sociologisch onderzoek* (Amsterdam 1991).
- 25 Bijvoorbeeld Wil Arts, 'Van God los? Bespreking van *Godsdienstige veranderingen in Nederland*', *Religie & Samenleving* 1 (2006) 3, 140-150.
- 26 Barbara Boudewijnse, 'Fieldwork at home', *Etnofoor* 7 (1994) 73-95.
- 27 Vergelijk Peter Kloos, 'Een schijn van onpartijdigheid. Kwalitatieve en kwantitatieve methoden in de sociale wetenschappen', in: Frank Bovenkerk, Frank Buijs en Henk Tromp (eds.), *Wetenschap en Partijdigheid. Opstellen voor André J.F. Köbben* (Assen/Maastricht 1990) 267-273.
- 28 James A. Beckford, 'The politics of defining religion in secular society. From a taken-for-granted institution to a contested resource' en André F. Droogers, 'The third bank of the river: play, methodological ludism and the definition of religion', in: Platvoet en Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, 23-40; 285-312.
- 29 Köbben, *Wie niet waagt die niet wint*, 17.
- 30 Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton 2002) 136-174.
- 31 Zie voor de oorsprong van deze scheiding, die nog steeds de gemoederen van antropologen en godsdienstwetenschappers bezig houdt: Jan N. Bremmer, 'Magic and Religion', in: dezelfde en Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from the Late Antiquity to the Early Modern Period* (Leuven 2003) 267-273.
- 32 Anthony Giddens, *Durkheim* (Glasgow 1978) 80-100.
- 33 Vergelijk H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930* (New York 1958); H.P.M. Goddijn, 'Max Weber en Emile Durkheim: een proeve van vergelijking', in: dezelfde (ed.), *Max Weber. Zijn leven, werk en betekenis* (Baarn 1980) 249-278.
- 34 Aangehaald door Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, 315, die het citaat ontleende aan biografie van Marianne Weber over Max Weber.
- 35 Mijn schets over de Berg der Waarheid is (voor zover niet anders aangegeven) gebaseerd op: Harald Szeeman e.a. (eds.), *Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer unzeitlichen sakralen Topographie* (Zürich 1978); Martin Green, *Prophets of a New Age. The Politics of Hope from the Eighteenth through the Twenty-First Centuries* (New York 1992) 27-38; Andreas Schwab, *Monte Verità – Sanatorium der Sehnsucht* (Zürich 2003).

- 36 Robert Landmann, *Ascona. Monte Verità* (Frankfurt am Main 1979) 49.
- 37 Jan Meyers, *Domela, Een hemel op aarde* (Amsterdam 1993) 352 en 354.
- 38 Landmann, *Ascona*, 90-91.
- 39 Ibidem, 141 en 155.
- 40 Schneemann, *Monte Verità*, 90.
- 41 Martin Green, *Mountain of Truth. The Counterculture Begins. Ascona, 1900-1920* (Hanover/London 1986) 31.
- 42 Schneemann, *Monte Verità*, 90.
- 43 Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens* (München 2005) 584-592.
- 44 Voor Nederland: Frans Becker en Johan Frieswijk, *Bedrijven in eigen beheer. Kolonies en productieve associaties in Nederland tussen 1901 en 1958* (Nijmegen 1976); Lien Heyting, *De wereld in een dorp - schilders, schrijvers en wereldverbeteraars in Laren en Blaricum 1880-1920* (Amsterdam 1994). Voor Engeland: Sutcliffe en Bowman (eds.), *Exploring Alternative Spirituality*.
- 45 Zie voor de invloed van Nietzsche-cultus in Duitsland rond 1900: Frits Boterman en Piet de Rooy, *Op de grens van twee culturen. Nederland en Duitsland in het Fin de Siècle* (Amsterdam 1999) 113-120.
- 46 Over de hang naar zuiverheid in het Europa van rond 1900: Arnold Labrie, *Zuiverheid en decadentie. Over de grenzen van de burgerlijke cultuur in West-Europa 1870-1914* (Amsterdam 2001).
- 47 Jan Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen. De westerse wereld rond 1900* (Amsterdam 1976; oorspr. 1967) 631-651.
- 48 Piet de Rooy, 'Een hevig gewarrel. Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 106 (1991) 625-640; Frank Huisman en Henk te Velde (eds.), *De Negentiende Eeuw. Themanummer De 'medische' kleine geloven rond 1900*, 25 (2001) 3.
- 49 Vergelijk Derk Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid: negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme* (Meppel 1994); E.G.E. van der Wall, *Het oude en het nieuwe geloof. Discussies rond 1900* (Leiden 1999).
- 50 Vergelijk Evert Peeters, '“Degeneratie en dressuur”. Natuurgeneeswijze, vegetarisme en naturisme als ontwerpen voor een moderne samenleving, 1890-1950', *BMGN* 119 (2004) 3, 329-357.
- 51 Vergelijk W. Hanegraaff, 'Krishnamurti en de Theosofische Vereniging', in: *Religieuze Bewegingen in Nederland* 19 (Amsterdam 1989) 61-94; over Krishnamurti in Nederland: Joke Draaijer, 'De zoekers en de ziener. Het bewogen leven van Philip baron van Pallandt', *Virtus* 12 (2005) 90-109.
- 52 Vergelijk J.E. Ellemers, 'Max Weber en de hedendaagse sociologie', in: H.P.M. Goddijn, *Max Weber. Zijn leven, werk en betekenis* (Baarn 1980) 279-303; Martin Riesebrodt, 'Charisma in Max Weber's Sociology of Religion', *Religion* 29 (1999) 1-14.

- 53 Marty Bax en Flip Bool, *The Spiritual in Art. Het mysterie van de abstracten* (Den Haag 1987); Evert van Uiter, *Het geloof in de modene kunst* (Amsterdam 1987); Carel Blotkamp, *Mondriaan: destructie als kunst* (Zwolle 1994); Marty Bax, *Het web der schepping: theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan* (Nijmegen 2006; oorspr. 2004).
- 54 Vergelijk Marty Bax, Carel Blotkamp e.a., *Symbolisme in Nederland 1890-1935* (Zwolle 2004).
- 55 Rob van der Laarse, 'Inleiding', in: Rob van der Laarse, Arnold Labrie en Willem Melching (eds.), *De hang naar zuiverheid. De cultuur van het moderne Europa* (Amsterdam 1998) 1-14. Het concept zuiverheid is hier sterk geënt op het werk van de antropologe Mary Douglas.
- 56 Rob van der Laarse, 'Een morele natie. Religie en politieke cultuur', in: Henk Schmal e.a. (eds.), *Nederland in de twintigste eeuw* (Utrecht 1995) 68-89.
- 57 Michael Burleigh, *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War* (London 2005). Ondanks de ondertitel van de studie gaat de auteur in zijn 'Introduction' uitvoerig in op politieke religies in het interbellum.
- 58 H.D. de Loor, *Nieuw Nederland loopt van stapel: de Oxford Groep in Nederland, een sociale beweging van het interbellum* (Kampen 1986).
- 59 Piet de Rooy, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1913* (Amsterdam 2005).
- 60 Van 7,7 naar 14,3%; Van der Laarse, 'Een morele natie', 85. Vergelijk ook: F.L. van Holthoorn, 'Verzuiling in Nederland', in: dezelfde (ed.), *De Nederlandse samenleving sinds 1815* (Assen/Maastricht 1985) 159-171. Individualisering, oftewel verzwakking van familiebanden, ziet de auteur als motor van de ontzuiling.
- 61 Reimar Schefold, 'Indonesian Studies and Cultural Anthropology in Leiden: from Encyclopedism to Field of Anthropological Study', in: Han Vermeulen en Jean Kommers (eds.), *Tales from Academia. History of Anthropology in the Netherlands I* (Saarbrücken 2002) 69-93.
- 62 Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (London 1973); dezelfde, 'Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony', in: George W. Stocking, *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Wisconsin 1991) 314-324; Henrika Kuklick, *The Savage Within. The Social History of British Anthropology, 1885-1945* (Cambridge 1991).
- 63 Thomas Hylland Eriksen, *What is Anthropology?* (London 2004) 9.
- 64 Marjo Buitelaar, 'Inleiding. Het detail en de grote kwestie; antropologisch onderzoek onder Marokkanen', in: dezelfde (ed.), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen* (Amsterdam 2007) 7-14.
- 65 Vergelijk Marjo Buitelaar, *Islam en het dagelijks leven* (Amsterdam 2006).
- 66 Vergelijk Jan N. Bremmer, 'James Georg Frazer en The Golden Bough', *Hermeneus* 68 (1996) 212-221.
- 67 E.E. Evans-Pritchard, 'Religion and the Anthropologists', in: dezelfde, *Essays in Social Anthropology* (London 1969) 29-45.

- 68 Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* (Leiden 2005) 179-222.
- 69 Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays* (London 1974; oorspr. 1925).
- 70 S.F. Nadel, 'Malinowski on Magic and Religion', in: R. Firth (ed.), *Man and Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski* (London 1957) 189-208.
- 71 M.W. Young, *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920* (New Haven 2004); Ivan Strenski, *Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion* (Oxford 2006) 260-282; Yme Kuiper, 'Oedipus op de Trobriandeilanden. Vijf misverstanden over de verhouding tussen antropologie en psychoanalyse', *Tijdschrift voor Psychoanalyse* 13 (2007) 26-39.
- 72 E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford 1937); dezelfde, *Nuer Religion* (Oxford 1956).
- 73 Yme Kuiper, 'Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973)', in: Geert Banck en Barry van Heijningen (eds.), *Beroep: antropoloog. Vreemde volken, visies en vooroordelen* (Amsterdam/Brussel 1982) 43-62.
- 74 Zie voor de invloed van Evans-Pritchard op 'Mediterranean anthropology' en 'Islamic studies': Mary Douglas, *Evans-Pritchard* (Glasgow 1980) 118.
- 75 E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965) 113.
- 76 Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London 1966); Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Chicago 1969).
- 77 Zie voor de grote invloed van Mauss op de Franse (religieuze) antropologie de volgende rijke biografie: Marcel Fournier, *Marcel Mauss* (Paris 1994).
- 78 E.E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought* (New York 1981); dezelfde, 'Introduction', in: Marcel Mauss, *The Gift. Forms and Functions of Exchange* (London 1970; oorspr. 1925) v-x.
- 79 Peter Burke, 'Historians, Anthropologists, and Symbols', in: Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through Time. Anthropological Approaches* (Stanford 1990) 268-283, 319-323.
- 80 E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (Paris 1975); Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (London 1980; oorspr. 1976).
- 81 Y.B. Kuiper, 'Catharism, Catholicism, and Magic. Rethinking Le Roy Ladurie's Montaillou', in: H.G. Kippenberg (ed.), *Struggles of Gods* (Berlin/New York 1984) 143-176; Yme Kuiper, 'Antropologie en geschiedenis', in: Jan Willem ter Avest (ed.), *Geschiedenis buiten de perken* (Leiden 1989) 49-61; dezelfde, 'Witchcraft, Fertility Cults, and Shamanism. Carlo Ginzburg's *I benandanti* in Retrospect', in: Brigitte Luchesi en Kocku von Stuckrad (eds.), *Religion in Kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse* (Berlin/New York 2004) 33-59.
- 82 Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study* (London 1970); Keith Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England* (Harmondsworth 1971).

- 83 Ik ga hier dus voorbij aan belangrijk historisch gericht onderzoek van Nederlandse antropologen in met name Afrika, Azië en Australië. Zie voor Nederland: Jojada Verrips, *En boven de polder de hemel. Een antropologische studie van een Nederlands dorp 1850-1971* (Groningen 1978; oorspr. 1977); Willem de Blécourt, *Termen van toverij. De veranderende betekenis van toverij in Noordoost-Nederland tussen de 16^{de} en 20^{ste} eeuw* (Nijmegen 1989); dezelfde, 'Tussen cultuur en volkscultuur. Ervaringen met volkskunde en antropologie in Nederland', in: Lodewijk Brunt en Rob van Ginkel (eds.), *Antropologie van Nederland*, themanummer *Sociologische Gids* 42 (1995) 80-98; Gerard Rooijakkers en Theo van der Zee (eds.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986). Een heel overzicht is te vinden in: Rob van Ginkel, 'Antropologie van Nederland', in: Brunt en Van Ginkel (eds.), *Antropologie van Nederland*, 7-59. Een eerste Nederlandse publicatie over verhouding antropologie en geschiedenis was de oratie van: H.G. Schulte Nordholt, *Culturele antropologie en geschiedenis* (Amsterdam 1967).
- 84 Rob van der Laarse, *Bevoogding en bevinding. Heren en kerkvolk in een Hollandse provinciestad. Woerden 1780-1930* ('s-Gravenhage 1989).
- 85 Clifford Geertz, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton 2000) 89.
- 86 Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author* (Stanford 1988).
- 87 Clifford Geertz, *Islam Observed*, 2-3.
- 88 Talal Asad, 'Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz', *Man* (N.S.) 18 (1983) 237-259.
- 89 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity* (Stanford 2003).
- 90 Michael Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion* (Oxford 2002).
- 91 Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005) 368-370. Zie voor dit vermarkten van religie ook de fraaie studie van: R. Laurence Moore, *Selling God* (New York 1994).
- 92 Paul L.F. Heelas e.a. (eds.), *Detraditionalization* (Oxford 1996).
- 93 Paul Schnabel, 'Individualisering in wisselend perspectief', in: dezelfde (ed.), *Individualisering en sociale integratie* (Den Haag 2004; oorspr. 1997) 9-31; vergelijk ook: Albert Felling, Jan Peters en Peer Scheepers (eds.), *Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw. Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses* (Assen 2000).
- 94 Christien Brinkgreve, 'Van huis uit: individualisering en opvoeding', in: Schnabel, *Individualisering*, 49-55.
- 95 Vergelijk U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main 1986).
- 96 Jan Willem Duyvendak, *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie* (Amsterdam 2004) 9-10.

- 97 Thomas Luckmann, 'The Privatization of Religion and Morality', in: Heelas e.a. (eds.), *Detraditionalization*, 72-86.
- 98 Over het concept cultisch milieu: Colin Campbell, 'The Cult, the Cultic Milieu and Secularization', *Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972) 119-136; Hans G. Kippenberg, 'The Study of Religions in the 20th Century', in: Slavica Jakelic en Lori Pearson (eds.), *The Future of the Study of Religion* (Leiden 2004) 47-64.
- 99 Hugh McLeod en Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge 2003).
- 100 Hugh McLeod, 'Why were the 1960's so Religiously Explosive', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 60 (2006) 2, 109-130.
- 101 Peter van Rooden, 'Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom', *BMGN* 119 (2004) 4, 524-551; zie voor een uitstekende historische reconstructie van die tijd: James C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig* (Amsterdam 1995).
- 102 J. van Baal, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion* (Assen 1971); dezelfde, *De boodschap der drie illusies* (Assen 1972).
- 103 Yme Kuiper, 'Religion, Symbols and the Human Condition. An Analysis of the Basic Ideas of Jan van Baal', in: Hubertus G. Hubbeling en Hans G. Kippenberg (eds.), *On Symbolic Representation. Groningen Contributions to Theories of Symbols* (Berlin/New York 1986) 57-69; A.F. Droogers (ed.), *Boodschap uit het Mysterie. Reacties op de visie van J. van Baal* (Baarn 1996); W. Hofstee, 'Jan van Baal', in: *Encyclopedia of Religion*, 2nd edition (Detroit 2005) 725-726.
- 104 Claire Mitchell, The Religious Content of Ethnic Identities, *Sociology* 40 (2006) 6, 1135-1152.
- 105 Jan N. Bremmer, *Van Zendelingen, Zuilen en Zapreligie. Tweehonderd jaar godsdienst in Nederland en Het Apostolisch Genootschap* (Hilversum 2005).
- 106 Eric Wolf, *Anthropology* (New York 1974; oorspr. 1964) 88.
- 107 Clifford Geertz, 'Religion as a Cultural System', in: dezelfde, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973) 87-126, 109. Relevant in dat licht is een antropologische analyse van: Harm Visser, *Leven zonder God. Elf interviews over ongeloof* (Amsterdam 2003).
- 108 Th.P. van Baaren en H.J.W. Drijvers (eds.), *Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion* (Den Haag/Paris 1973).
- 109 Matthew Schoffeleers en Peter van der Veer, 'Religious Anthropology', in: Peter Kloos en Henri J.M. Claessen (eds.), *Current issues in anthropology: the Netherlands* (Den Haag 1981) 215-227.
- 110 Willem Frederik Hermans, 'Preamble', in: dezelfde, *Paranoia* (Amsterdam 1971; oorspr. 1953) 11. Zie ook Pierre Boudieu, 'Illusion biographique' (1986).
- 111 Jan Romein, 'De vereenzaming van de mens. Proeve ener theorie van geestelijke crises', in: dezelfde, *Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays* (Amsterdam 1971; oorspr. 1946) 215-244. Behalve belezen in de antropologie kende Romein ook het werk van Max Weber goed.

Weber-these en ideaaltype zijn ook nauw verbonden met zijn eigen model van het Algemeen Menselijk Patroon; vergelijk andere essays uit deze bundel.

- 112 Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen* (Amsterdam 2005); Geert Mak, *Hoe God verdween uit Jorwerd: een Nederlands dorp in de twintigste eeuw* (Amsterdam 1994); dezelfde, *De eeuw van mijn vader* (Amsterdam 1999).
- 113 Mijn dank gaat uit naar Jan Bremmer, Marjo Buitelaar, Kees Kuiken en Rob van der Laarse voor hun commentaar op een eerdere versie van deze tekst. Verder ben ik Jeroen Boekhoven en Pieter Nanninga zeer erkentelijk voor literatuursuggesties en de verwerking daarvan. Ook bedank ik hartelijk Willeke van de Pol en Mirjam Buigel voor hun bijdrage aan de realisering van dit boekwerkje.



Dansen op de Monte Verità. Van links naar rechts: Henri Oedenkoven, Ida Hofmann, Anni Pracht, Raphael Friedeberg (met hoed), Cornelis Gabes Gouma (vriend van de schilder Jan Mankes) en Mimi Sohr. (particuliere collectie, Ascona)

Literatuur

- Arts, Wil, 'Van God los? Bespreking van Godsdienstige veranderingen in Nederland, *Religie & Samenleving* 1 (2006) 3, 140-150.
- Asad, Talal, (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (London 1973).
- Asad, Talal, 'Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz', *Man* (N.S.) 18 (1983) 237-259.
- Asad, Talal, 'Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony', in: George W. Stocking, *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Wisconsin 1991) 314-324.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity* (Stanford 2003).
- Aupers, Stef, *In de ban van moderniteit. De sacralisering van het zelf en computertechnologie* (Amsterdam 2004).
- Aupers, Stef, "'We are All Gods." New Age in the Netherlands 1960-2000', in: Erik Sengers (ed.) *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950* (Hilversum 2005) 181-201.
- Aupers, Stef, en Anneke van Otterloo, *New Age. Een godsdiensthistorische en sociologische benadering* (Kampen 2000).
- Baal, J. van, *Symbols for Communication. An introduction to the anthropological study of religion* (Assen 1971).
- Baal, J. van, *De boodschap der drie illusies* (Assen 1972).
- Baaren, Th.P. van, en H.J.W. Drijvers (eds.), *Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen working-group for the study of fundamental problems and methods of science of religion* (Den Haag/Paris 1973).
- Bax, Marty, *Het web der schepping: theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan* (Nijmegen 2006; oorspr. 2004).
- Bax, Marty, en Flip Bool, *The spiritual in art. Het mysterie van de abstracten* (Den Haag 1987).
- Bax, Marty, Carel Blotkamp e.a., *Symbolisme in Nederland 1890-1935* (Zwolle 2004).
- Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main 1986).
- Becker, Frans, en Johan Frieswijk, *Bedrijven in eigen beheer. Kolonies en productieve associaties in Nederland tussen 1901 en 1958* (Nijmegen 1976).
- Becker, Jos, J. de Hart en J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Den Haag 1997).
- Becker, Jos, en Joep de Hart, m.m.v. Linda Arnts, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie* (Den Haag 2006).
- Beckford, James A., 'The politics of defining religion in secular society. From a taken-for-granted institution to a contested resource', in: Jan G. Platvoet en Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Religion. Contexts, Concepts and Contests* (Leiden 1999) 23-40.
- Berger, P.L., (ed.), *The Desecularization of the World* (Washington 2000).
- Blécourt, Willem de, *Termen van toverij. De veranderende betekenis van toverij in Noordoost-Nederland tussen de 16^{de} en 20^{ste} eeuw* (Nijmegen 1989).
- Blécourt, Willem de, 'Tussen cultuur en volkskultuur. Ervaringen met volkskunde en antropologie in Nederland', in: Lodewijk Brunt en Rob van Ginkel (eds.), *Antropologie van Nederland, themanummer Sociologische Gids* 42 (1995) 80-98.
- Blotkamp, Carel, *Mondriaan: destructie als kunst* (Zwolle 1994).

- Borg, Meerten ter, 'Voetbal: oorlog of religie?', in: dezelfde, *Het geloof der goddelozen* (Baarn 1996) 39-45.
- Boterman, Frits, en Piet de Rooy, *Op de grens van twee culturen. Nederland en Duitsland in het Fin de Siècle* (Amsterdam 1999).
- Boudewijnse, Barbara, 'Fieldwork at Home', *Etnofoor* 7 (1994) 73-95.
- Bourdieu, Pierre, 'Illusion biographique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 62 (1986) 63-72.
- Bremmer, Jan N., 'James Georg Frazer en *The Golden Bough*', *Hermeneus* 68 (1996) 212-221.
- Bremmer, Jan N., 'Apollodorus' account of the flood', in: Florentino Garcia Martinez en Gerard P. Luttikhuisen (eds.), *Interpretations of the Flood* (Leiden 1998) 39-55.
- Bremmer, Jan N., 'Magic and religion', in: dezelfde en Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from the Late Antiquity to the Early Modern Period* (Leuven 2003) 267-273.
- Bremmer, Jan N., *Van Zendelingen, Zuilen en Zapreligie. Tweehonderd jaar godsdienst in Nederland en het Apostolische Genootschap* (Hilversum 2005).
- Brinkgreve, Christien, 'Van huis uit: individualisering en opvoeding', in: Paul Schnabel (ed.), *Individualisering en sociale integratie* (Den Haag 2004; oorspr. 1997) 49-55.
- Bruce, Steve, 'Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior', *Sociology of Religion* 54 (1993) 2, 193-205.
- Bruce, Steve, 'The New Age and Secularisation', in: Steven Sutcliffe en Marion Bowman (eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality* (Edinburgh 2000) 220-236.
- Bruce, Steve, *God is Dead. Secularisation in the West* (Oxford 2002).
- Buitelaar, Marjo, *Islam en het dagelijks leven* (Amsterdam 2006).
- Buitelaar, Marjo, 'Inleiding. Het detail en de grote kwestie; Antropologisch onderzoek onder Marokkanen', in: dezelfde, *Uit en thuis in Marokko. Antropologische Schetsen* (Amsterdam 2007) 7-14.
- Burke, Peter, 'Historians, Anthropologists, and Symbols', in: Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through Time. Anthropological Approaches* (Stanford 1990) 268-283.
- Burleigh, Michael, *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War* (London 2005).
- Campbell, Colin, 'The Cult, the Cultic Milieu and Secularization', *Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972) 119-136.
- Davie, Grace, 'You'll Never Walk Alone: The Anfield Pilgrimage', in: L. Reader and J. Walter (eds.), *Pilgrimage in Popular Culture* (London 1993) 201-219.
- Davie, Grace, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford 1994).
- Davie, Grace, *Europe: The Exceptional Case* (London 2002).
- Davie, Grace, 'The Future of Religion and its Implications for the Social Sciences', in: Anton van Harskamp e.a. (eds.), *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion* (Delft 2006) 137-161.
- Donk, Wim van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006).
- Donk, Wim van de, en Rob Plum, 'Begripsverkenning', in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006) 27-53.
- Douglas, Mary, *Evans-Pritchard* (Glasgow 1980).
- Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London 1966)
- Draaijer, Joke, 'De zoekers en de ziener. Het bewogen leven van Philip baron van Pallandt', *Virtus* 12 (2005) 90-109.

- Droogers, André F., 'The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion', in: Jan G. Platvoet en Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Religion. Contexts, Concepts and Contests* (Leiden 1999) 285-312.
- Droogers, André F. (ed.), *Boodschap uit het Mysterie. Reacties op de visie van J. van Baal* (Baarn 1996).
- Duyvendak, Jan Willem, *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie* (Amsterdam 2004).
- Eijnatten, Joris van, en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005).
- Ellemers, J.E., 'Max Weber en de hedendaagse sociologie', in: H.P.M. Goddijn (ed.), *Max Weber. Zijn leven, werk en betekenis* (Baarn 1980) 279-303.
- Eriksen, Thomas Hylland, *What is Anthropology?* (London 2004).
- Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford 1937).
- Evans-Pritchard, E.E., *Nuer Religion* (Oxford 1956).
- Evans-Pritchard, E.E., *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965).
- Evans-Pritchard, E.E., 'Religion and the Anthropologists', in: dezelfde, *Essays in Social Anthropology* (London 1969) 29-45.
- Evans-Pritchard, E.E., 'Introduction', in: Marcel Mauss, *The Gift. Forms and Functions of Exchange* (London 1970; oorspr. 1925) v-x.
- Evans-Pritchard, E.E., *A History of Anthropological Thought* (New York 1981).
- Felling, Albert, Jan Peters en Peer Scheepers (eds.), *Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw. Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses* (Assen 2000).
- Fournier, Marcel, *Marcel Mauss* (Paris 1994).
- Frijhoff, Willem, 'Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving', *Trajecta* 6 (1997) 2, 99-118.
- Frijhoff, Willem, *Heiligen, idolen en iconen* (Nijmegen 1998).
- Geertz, Clifford, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago 1968).
- Geertz, Clifford, 'Religion as a Cultural System', in: dezelfde, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973) 87-126.
- Geertz, Clifford, *Works and Lives. The Anthropologist as Author* (Stanford 1988).
- Geertz, Clifford, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton 2000).
- Giddens Anthony, *Durkheim* (Glasgow 1978).
- Ginkel, Rob van, 'Antropologie van Nederland', in: Lodewijk Brunt en Rob van Ginkel (eds.), *Antropologie van Nederland*, themanummer *Sociologische Gids* 42 (1995) 7-59.
- Ginzburg, Carlo, *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (London 1980; oorspr. 1976).
- Goddijn, H.P.M., 'Max Weber en Emile Durkheim: een proeve van vergelijking', in: dezelfde (ed.), *Max Weber. Zijn leven, werk en betekenis* (Baarn 1980) 249-278.
- Graaf, Nan Dirk de, en Manfred te Grotenhuis, 'Afnemend geloof in god en toenemend geloof in een hogere werkelijkheid. Verklaringen van trends tussen 1979 en 2000', *Mens en Maatschappij* 80 (2005) 2, 143-158.
- Green, Martin, *Mountain of Truth. The Counterculture Begins. Ascona, 1900-1920* (Hanover/London 1986).
- Green, Martin, *Prophets of a New Age. The Politics of Hope from the Eighteenth through the Twenty-First Centuries* (New York 1992).
- Hak, D., 'Over oude en nieuwe goden in de godsdienstsociologie: Actueel theoretisch-empirisch onderzoek naar traditionele en nieuwe godsdienstigheid in de Nederlandse samenleving', *Sociale Wetenschappen* 41 (1998) 2, 1-12.

- Hanegraaff, W., 'Krishnamurti en de theosofische vereniging', in: *Religieuze bewegingen in Nederland 19* (Amsterdam 1989) 61-94.
- Hanegraaff, W., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (New York 1996).
- Hart, Joep de, en Paul Dekker, 'Kerken in de Nederlandse civil society: Institutionele grondslag en individuele inspiratiebron', in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006) 139-169.
- Heelas, Paul L.F., *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Cambridge 1996).
- Heelas, Paul L.F., e.a. (eds.), *Detraditionalization* (Oxford 1996).
- Hermans, Willem Frederik, 'Preamble', in: dezelfde, *Paranoia* (Amsterdam 1971; oorspr. 1953).
- Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory* (Cambridge 2000; oorspr. 1993).
- Hervieu-Léger, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. (Paris 1999).
- Heyting, Lien, *De wereld in een dorp - schilders, schrijvers en wereldverbeteraars in Laren en Blaricum 1880-1920* (Amsterdam 1994).
- Hofstee, W., 'Jan van Baal', in: *Encyclopedia of Religion*, 2nd edition (Detroit 2005) 725-726.
- Holthoorn, F.L. van, 'Verzuiling in Nederland', in: dezelfde (ed.) *De Nederlandse samenleving sinds 1815* (Assen/Maastricht 1985) 159-171.
- Huisman, Frank, en Henk te Velde (eds.), *De negentiende eeuw. Themanummer de 'medische' kleine geloven rond 1900*, 25 (2001).
- Jansen, Derk, *Op zoek naar nieuwe zekerheid: negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme* (Meppel 1994).
- Kennedy, James C., *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig* (Amsterdam 1995).
- Kippenberg, Hans G., *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton 2002).
- Kippenberg, Hans G., 'The Study of Religions in the 20th Century', in: Slavica Jakelic en Lori Pearson (eds.), *The Future of the Study of Religion* (Leiden 2004) 47-64.
- Kloos, Peter, 'Een schijn van onpartijdigheid. Kwalitatieve en kwantitatieve methoden in de sociale wetenschappen', in: Frank Bovenkerk, Frank Buijs en Henk Tromp (eds.), *Wetenschap en partijdigheid. opstellen voor André J.F. Köbben* (Assen/Maastricht 1990) 267-273.
- Köbben, A.J.F., *Wie niet waagt die niet wint. Over validiteit en representativiteit bij antropologisch en sociologisch onderzoek* (Amsterdam 1991).
- Kooke, Sandra, 'De niet-gelovige is in het defensief', *Trouw*, 10 februari 2007, De Verdieping 4-5.
- Kronjee, Gerrit, en Martijn Lampert, 'Leefstijlen en zingeving', in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006) 171-208.
- Kuiper, Yme, 'Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973)', in: Geert Banck en Barry van Heijningen (eds.), *Beroep: antropoloog. Vreemde volken, visies en vooroordelen* (Amsterdam/Brussel 1982) 43-62.
- Kuiper, Yme, 'Catharism, Catholicism, and Magic. Rethinking Le Roy Ladurie's Montaillou', in: H.G. Kippenberg (ed.), *Struggles of Gods* (Berlin/New York 1984) 143-176.
- Kuiper, Yme, 'Religion, Symbols and the Human Condition. An Analysis of the Basic Ideas of Jan van Baal', in: Hubertus G. Hubbeling en Hans G. Kippenberg, *On Symbolic Representation. Groningen Contributions to Theories of Symbols* (Berlin/New York 1986) 57-69.
- Kuiper, Yme, 'Antropologie en geschiedenis', in: Jan Willem ter Avest ed., *Geschiedenis buiten de perken* (Leiden 1989) 49-61.

- Kuiper, Yme, 'Tussen feit en mythe. Van Abe Lenstra tot Johan Cruyff: over de biografie van voetbalhelden. Een terreinverkenning', in: Pieter Breuker en Wio Joustra (eds.), *Sporthistorie. Tussen feit en mythe* (Leeuwarden/Groningen 2004) 59-88.
- Kuiper, Yme, 'Witchcraft, Fertility Cults, and Shamanism. Carlo Ginzburg's *I benandanti* in Retrospect', in: Brigitte Luchesi en Kocku von Stuckrad (eds.), *Religion im Kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse* (Berlin/New York 2004) 33-59.
- Kuiper, Yme, 'Oedipus op de Trobriandeilanden. Vijf misverstanden over de verhouding tussen antropologie en psychoanalyse', *Tijdschrift voor Psychoanalyse* 13 (2007) 26-39.
- Kuklick, Henrika, *The Savage Within. The Social History of British Anthropology, 1885-1945* (Cambridge 1991).
- Laarse, Rob van der, *Bevoogding en bevinding. Heren en kerkvolk in een Hollandse provinciestad, Woerden 1780-1930* ('s-Gravenhage 1989).
- Laarse, Rob van der, 'Een morele natie. Religie en politieke cultuur', in: Henk Schmal e.a. (eds.), *Nederland in de twintigste eeuw* (Utrecht 1995) 68-89.
- Laarse, Rob van der, 'Inleiding', in: Rob van der Laarse, Arnold Labrie en Willem Melching (eds.), *De hang naar zuiverheid. De cultuur van het moderne Europa* (Amsterdam 1998) 1-14.
- Labrie, Arnold, *Zuiverheid en decadentie. Over de grenzen van de burgerlijke cultuur in West-Europa 1870-1914* (Amsterdam 2001).
- Lambek, Michael, *A Reader in the Anthropology of Religion* (Oxford 2002).
- Landmann, Robert, *Ascona. Monte Verità* (Frankfurt am Main 1979).
- Lau, K.J., *New Age Capitalism. Making Money East of Eden* (Pennsylvania 2000).
- Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (Paris 1975).
- Loor, H.D. de, *Nieuw Nederland loopt van stapel: de Oxford Groep in Nederland, een sociale beweging van het interbellum* (Kampen 1986).
- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (New York 1967).
- Luckmann, Thomas, 'The Privatization of Religion and Morality', in: Paul L.F. Heelas, Scott Lash en Paul Morris (eds.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity* (Oxford 1996) 72-86.
- Macfarlane, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study* (London 1970).
- Mak, Geert, *Hoe God verdween uit Jorwerd: een Nederlands dorp in de twintigste eeuw* (Amsterdam 1994).
- Mak, Geert, *De eeuw van mijn vader* (Amsterdam 1999).
- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion, and Other Essays* (London 1974; oorspr. 1925).
- McLeod, Hugh, 'Why were the 1960's so Religiously Explosive', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 60 (2006) 2, 109-130.
- McLeod, Hugh, en Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge 2003).
- Meyers, Jan, *Domela, Een hemel op aarde* (Amsterdam 1993).
- Mitchell, Claire, 'The Religious Content of Ethnic Identities', *Sociology* 40 (2006) 6, 1135-1152.
- Molendijk, Arie L., *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* (Leiden 2005).
- Nadel, S.F., 'Malinowski on Magic and Religion', in: R. Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (London 1957) 189-208.
- Norris, Pippa, en Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* (Cambridge 2005).
- Peeters, Evert, "Degeneratie en dressuur". Natuurgeneeswijze, vegetarisme en naturisme als ontwerpen voor een moderne samenleving, 1890-1950', *BMGN* 119 (2004) 3, 329-357.

- Platvoet, Jan G., en Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Religion. Contexts, Concepts and Contexts* (Leiden 1999).
- Post, Paul, 'Een heilig spel. Voetbal is oorlog én ritueel', in: *Wat bezielt de mens? Vier bespiegelingen over religie in samenleving en cultuur* (Tilburg 2006) 7-14.
- Radkau, Joachim, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens* (München 2005).
- Riesebrodt, Martin, 'Charisma in Max Weber's Sociology of Religion', *Religion* 29 (1999) 1-14.
- Romein, Jan, *Op het breukvlak van twee eeuwen. De westerse wereld rond 1900* (Amsterdam 1976; oorspr. 1967).
- Romein, Jan, 'De vereenzaming van de mens. Proeve ener theorie van geestelijke crises', in: dezelfde, *Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays* (Amsterdam 1971; oorspr. 1946) 215-244.
- Rooden, Peter van, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996).
- Rooden, Peter van, 'Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom', *BMGN* 119 (2004) 4, 524-551.
- Rooijackers, Gerard, en Theo van der Zee (eds.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986).
- Rooy, Piet de, 'Een hevig gewarrel. Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling', *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 106 (1991) 625-640.
- Rooy, Piet de, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1913* (Amsterdam 2005).
- Schefold, Reimar, 'Indonesian Studies and Cultural Anthropology in Leiden: from Encyclopedism to Field of Anthropological Study', in: Han Vermeulen en Jean Kommers (eds.), *Tales from Academia. History of Anthropology in the Netherlands I* (Saarbrücken 2002) 69-93.
- Schnabel, Paul, 'Individualisering in wisselend perspectief', in: dezelfde (ed.), *Individualisering en sociale integratie* (Den Haag 2004; oorspr. 1997) 9-31.
- Schoffeleers, Matthew, en Peter van der Veer, 'Religious Anthropology', in: Peter Kloos en Henri J.M. Claessen (eds.), *Current Issues in Anthropology: the Netherlands* (Den Haag 1981) 215-227.
- Schwab, Andreas, *Monte Verità - Sanatorium der Sehnsucht* (Zürich 2003).
- Siebelink, Jan, *Knielen op een bed violen* (Amsterdam 2005).
- Stark, Rodney, en Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley 2000).
- Steinz, Pieter, 'Ik en de pijnberg. Hoe koket is Frank Westermans zoektocht naar de plaats waar Noach strandde', *NRC Handelsblad*, 9 februari 2007, 35.
- Strenski, Ivan, *Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion* (Oxford 2006).
- Stuart Hughes, H., *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930* (New York 1958).
- Sutcliffe, Steven, en Marion Bowman (eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality* (Edinburgh 2000).
- Szeeman, Harald, e.a. (eds.), *Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer unzeitlichen sakralen Topographie* (Zürich 1978).
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge 1989).
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-century England* (Harmondsworth 1971).
- Truijens, Aleid, "Letters zijn voor mij elementaire deeltjes", *De Volkskrant*, 9 februari 2007, 23.
- Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Chicago 1969).
- Uitert, Evert van, *Het geloof in de modene kunst* (Amsterdam 1987).

- Verrips, Jojada, *En boven de polder de hemel. Een antropologische studie van een Nederlands dorp 1850-1971* (Groningen 1978; oorspr. 1977).
- Visser, Harm, *Leven zonder God. Elf interviews over ongelooft* (Amsterdam 2003).
- Waaijman, Kees, 'Der Geist des Spiels. Wie Fussball zu einer spirituellen Erfahrung werden kann', in: Andreas Merkt (ed.), *Fussballgot. Elf Einwürlfe* (Köln 2006) 99-109.
- Wall, E.G.E. van der, *Het oude en het nieuwe geloof. Discussies rond 1900* (Leiden 1999).
- Westerman, Frank, *Ararat* (Amsterdam 2007).
- Wolf, Eric, *Anthropology* (New York 1974; oorspr. 1964).
- Young, M.W., *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920* (New Haven 2004).