

1982:017

tussen stigma en charisma

tussen stigma en charisma

een analyse van de relatie tussen nieuwe religieuze bewegingen en
geestelijke volksgezondheid

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE
GENEESKUNDE

AAN DE ERASMUS UNIVERSITEIT ROTTERDAM

OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS

PROF. DR. J. SPERNA WEILAND

EN VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN

DEKANEN.

DE OPENBARE VERDEDIGING ZAL PLAATSVINDEN OP

WOENSDAG 10 FEBRUARI 1982 DES NAMIDDAGS

TE 3.45 UUR

DOOR

PAUL SCHNABEL

GEBOREN TE BERGEN OP ZOOM

PROMOTOR
PROF. DR. C.J.B.J. TRIMBOS

CO-REFERENTEN
PROF. DR. A. DE SWAAN
PROF. DR. J. SPERNA WEILAND

inhoudsopgave

- I. **Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid 11**
 - A. *De onrust en de ongerustheid 11*
 - 1. De gevaarlijke sekte 11
 - 2. Sekten in koppen: wat de pers erover schrijft 13
 - 3. Een ruimer perspectief 16
 - 4. De bezwaren en gevaren in kaart gebracht 18
 - 5. De sekten waar het om gaat 21
 - B. *Geestelijke volksgezondheid en geestelijke gezondheidsleer 22*
 - 1. Wat is geestelijke volksgezondheid? 22
 - 2. De geestelijke volksgezondheid en de wetenschap 25
 - 3. De geestelijke gezondheidsleer en dit onderzoek 27
 - 4. De opzet van het onderzoek en van het boek 29
 - 5. Stigma en charisma 30
- II. **Nieuwe religieuze bewegingen in Nederland 32**
 - 1. De 'Divine Light Mission' 32
 - 2. Transcendente Meditatie 33
 - 3. Hare Krishnabeweging 35
 - 4. De beweging rond Bhagwan Shree Rajneesh 37
 - 5. Ananda Marga 38
 - 6. Verenigingskerk/Unified Family/Moonbeweging 40
 - 7. Children of God/Family of Love 41
 - 8. Scientology Kerk 43
 - 9. Christelijke evangelisatiebewegingen 45
 - 10. Andere sekten of nieuwe religieuze bewegingen 48
- III. **De aantrekkingskracht van de nieuwe religieuze bewegingen 52**
 - A. *De omvang van de nieuwe religieuze bewegingen 52*
 - 1. Een overzicht van de aantallen leden en sympathisanten 52
 - 2. Kern en periferie van een beweging 54
 - 3. De macht van het grote getal 57
 - 4. Ter vergelijking: nieuwe religieuze bewegingen in de Bondsrepubliek Duitsland 58

- B. *De nieuwe religieuze bewegingen in de publieke opinie* 61
1. De bekendheid met 'bijzondere' levensbeschouwingen 61
 2. De verwantschap met 'bijzondere' levensbeschouwingen 63
 3. De jongeren en 'bijzondere' levensbeschouwingen 65
 4. De aantrekkingskracht van de nieuwe religieuze bewegingen op jongeren 69
- C. *De toekomst van de nieuwe religieuze bewegingen* 70
- IV. **Sekte of cult? Charisma of stigma?** 75
- A. *De nieuwe religieuze bewegingen en de kerk-sektetypologie* 75
1. Sekte en kerk 75
 2. De onbruikbaarheid van de klassieke definitie 77
 3. Sekte en cult 79
- B. *Een voorbeeld van een beweging in ontwikkeling: Scientology* 84
1. Van audience cult tot client cult 84
 2. Auditing: de alternatieve psychotherapie van Scientology 87
 3. Van client cult tot cult movement 88
 4. De sektarische kanten van Scientology 91
- C. *De betekenis van het charismatische leiderschap in nieuwe religieuze bewegingen* 96
1. Charisma en charismatisch leiderschap 96
 2. De nieuwe religieuze bewegingen en hun charismatische leiders 98
 3. De encenering en enceneerbaarheid van charisma 101
 4. De kosten van het charismatisch leiderschap 102
 5. De gevaren van het charisma 105
 6. Het probleem van de levende charismatische leider 108
 7. Charisma en zelfstigmatisering 112
 8. Zelfstigmatisering en het lot van de volgelingen 114
- V. **Monisme, mystiek en meditatie** 118
- A. *Het hindoeïstische monisme* 121
1. De monistische wereldvisie 121
 2. De mystieke weg: de technische en de charismatische benadering 124
 3. Het verlichte stadium: moeilijk of gemakkelijk bereikbaar 125
 4. Hindoeïsme en christendom: het psychologische verschil 127
- B. *Meditatie en mystiek* 129
1. Oosterse en westerse mystiek 129
 2. Hatha-yoga en bhakti-yoga 130
 3. Het Tantrisme van Bhagwan 132
 4. Tantrisme en humanistische psychologie 134
 5. Shaktisme en narcisme 136
 6. Leren mediteren 137
 7. De rol van de goeroe 138
 8. De vergoddelijkte goeroe 140
 9. De populariteit van de hindoeïstische mystiek 143

10. De effecten van meditatie 145
- C. *De alledaagse mystiek van Transcendente Meditatie* 146
1. TM als orthopraxis 146
 2. TM en wetenschappelijk onderzoek 148
 3. De effecten van TM 152
- VI. **Een overzicht van het psychologische en psychiatrische onderzoek naar leden en ex-leden van nieuwe religieuze bewegingen** 154
1. Het tekort aan goede onderzoeken 154
 2. Het onderzoek van Deutsch: de volgelingen van Baba 155
 3. Het onderzoek van Galanter, Rabkin, Rabkin en Deutsch: de volgelingen van Moon 160
 4. Het onderzoek van Galanter en Buckley: de volgelingen van Maharaj Ji 163
 5. Het onderzoek van Barker: de Moonies in Engeland 166
 6. Het onderzoek van Kuner: de volgelingen van Mo, Moon en Anandamurti 169
 7. Het onderzoek van Van der Lans: de Nederlandse volgelingen van Maharaj Ji en Anandamurti 171
 8. Het onderzoek van Ungerleider en Wellisch: leden en ex-leden vergeleken 177
 9. Het onderzoek van Singer: problemen na het verlaten van de sekte 178
 10. Het onderzoek van Clark: de gevaren voor de gezondheid 181
 11. De sekte als een persoonlijke oplossing voor persoonlijke problemen 183
- VII. **Hulpbehoefte, hulpvraag en hulpverlening** 186
- A. *De situatie in Nederland* 186
1. Kinder- en jeugdpolitie 187
 2. Raden voor Kinderbescherming 189
 3. Geneeskundige (Hoofd)inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid 189
 4. Stichting De Ombudsman 191
 5. Het studentenpastoraat 191
 6. De geestelijke gezondheidszorg: psychiatrische ziekenhuizen en ambulante geestelijke gezondheidszorg 191
 7. Individuele hulpverleners 195
 8. Samenwerkende Ouders Sekteleden 196
 9. Subcommissie Onderzoek Sekten – Vaste Commissie voor Volksgezondheid 197
 10. De Stichting Joeka 198
 11. Conclusies op basis van de inventarisatie 200
- B. *De situatie in de Bondsrepubliek* 201
1. Het onderzoek van Sieber 202
 2. Rehabilitationszentrum Haus Altenberg 204
 3. Het overheidsbeleid in de Bondsrepubliek Duitsland 205

- C. *Overwegingen voor een beleid* 207
1. Nederland en de Bondsrepubliek vergeleken: de luide roep om hulp en de kleine vraag naar hulp 207
 2. De bevoegdheden van de Geneeskundige (Hoofd)inspectie van de Geestelijke Volksgezondheid ten aanzien van nieuwe religieuze bewegingen 210
 3. Een beleid ten aanzien van psychotherapie, psychotrainingen en groeigroepen 214
- VIII. **Hersenspoeling, 'snapping' of bekering** 220
1. Hersenspoeling: een angstaanjagend begrip 220
 2. Het onderzoek van Lifton: hersenspoeling en ideologisch totalisme 221
 3. Kenmerken van ideologisch totalisme 222
 4. De beperkingen van het ideologisch totalisme 224
 5. Nieuwe religieuze bewegingen en ideologisch totalisme 226
 6. Het onderzoek van Conway en Siegelman: 'snapping' 229
 7. Snapping en bekering 231
 8. Zich bekeren, bekeerd worden en bekeerd blijven 233
- IX. **Deprogrammeren: de duivel uitdrijven met Beëlzebub** 238
1. De geschiedenis herhaalt zich omgekeerd 238
 2. Wat is deprogrammeren? 239
 3. Deprogrammering als exorcistisch ritueel 243
 4. Deprogrammering als een vorm van inquisitie 245
 5. Deprogrammering als 'hersenspoeling' 246
 6. De gevolgen van deprogrammering: crisis en rouw 249
 7. Het gebrek aan kwantitatieve gegevens 252
 8. De strafbaarheid van deprogrammeren 253
 9. De betekenis van deprogrammering in de relatie tussen ouders en kind 254
 10. Deprogrammeren en de publieke opinie over de nieuwe religieuze bewegingen 258
 11. De betekenis van de 'anti-cult movement' 260
 12. Deprogramming revisited 261
- X. **De toekomst van godsdienst, kerken en sekten in Nederland** 264
1. Veranderingen in het godsdienstig landschap 264
 2. De kerkgenootschappen van Nederland en hun aanhang 265
 3. Kerkelijkheid en onkerkelijkheid in Nederland 269
 4. De immigrantengodsdiensten 271
 5. De importkerken 273
 6. Pacificatie en proselitisme 276
 7. De importkerken en de pacificatie 279
 8. De toekomst van God in Nederland 284
- XI. **De kernculturele behoefte aan een paracultureel aanbod** 287
- A. *De betekenis van het paraculturele aanbod* 287

1. De nieuwe religieuze bewegingen: tegenbeweging of zoekbeweging? 287
 2. De kleine illusies en hun soms grote gevolgen 289
 3. Het paraculturele aanbod 291
 4. Het individuele van het paraculturele aanbod 294
 5. Esoterische cultuur tegenover exoterische cultuur 298
 6. De historische wortels van het paraculturele aanbod 302
- B. *Het paraculturele aanbod nader bezien* 306**
1. De sacralisering van de gezondheid en de opkomst van de alternatieve geneeswijzen 306
 2. De betrekkelijkheid van het bijgeloof 310
- XII. *Op zoek naar een nieuwe verhouding tussen kerk en staat* 314**
1. De last van het religieuze pluralisme 314
 2. De traditie van religieuze tolerantie 316
 3. Van de Grondwet van 1815 tot het Europese Verdrag van 1954 317
 4. De Wet op de Kerkgenootschappen van 1853 321
 5. De bijzondere positie van Kerkgenootschappen 323
 6. De ruime grenzen van de godsdienstvrijheid 326
 7. De betekenis van artikel 9 van het Europese Verdrag 329
 8. De wenselijkheid van een feitelijk neutrale overheid 334
 9. De normalisering van de betrekkingen tussen kerk en staat 335
 10. Een Commissie voor de Vrijheid van Gedachte, Geweten en Godsdienst? 338

Epiloog 341

Bijlage

Overzicht van de kerkgenootschappen, die ex art. 1 lid 2 van de Wet op de Kerkgenootschappen sinds 1853 het Ministerie van Justitie mededeling hebben gedaan van hun inrichting en bestuur 345

Aangehaalde literatuur 351

Samenvatting 366

Zusammenfassung 374

Dankwoord 384

Curriculum vitae 386

I

nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid

'Toute secte, en quelque genre que ce puisse être, est le ralliement du doute et de l'erreur. Scolistes, thomistes, réaux, nominaux, papistes, calvinistes, molinistes, jansénistes ne sont que des noms de guerre.'

Voltaire

A. De onrust en de ongerustheid

1. De gevaarlijke sekte

Op 18 november 1978 pleegden bijna 1000 leden van de People's Temple in het oerwoud van Guyana op commando van hun leider Jimmy Jones gemeenschappelijk zelfmoord. De People's Temple was een religieuze sekte*, zoals er zoveel lijken te zijn: een groep communaal levende en werkende meest nog jonge mensen, met hart en ziel een charismatische leider toegedaan, in wie ze een nieuwe messias of minstens een grote profeet meenden te herkennen. De People's Temple was bovendien een sekte die op een vrij brede sympathie kon bogen. Jimmy Jones had als leider van de sekte in Californië hoge ambten bekleed en veel gedaan voor de verbetering van de levensomstandigheden in de zwarte buurten van San Francisco. Onder de nagelaten papieren van de People's Temple bevond zich een brief, waarin 'Dear Jim' voor zijn gezelschap, zijn steun en zijn politieke adviezen bedankt wordt. De brief was getekend Rosalynn Carter, The White House, April 12, 1977.

Het drama in Jonestown, zoals de nederzetting van de People's Temple in Guyana genoemd werd, gaf de al bestaande publieke verontrusting over de in veel landen gesignaleerde opkomst van sekten pas echt vleugels, ook in Nederland. Als er met een sekte als People's Temple al zulke verschrikkelijke dingen konden gebeuren, wat moet er

* Ik hanteer voorlopig het begrip sekte, omdat dit algemeen spraakgebruik is. Over de definitie van het begrip en zijn beperkte bruikbaarheid voor de in dit boek aan de orde zijnde groepen en bewegingen, kom ik later nog te spreken (IV.A).

dan niet gevreesd worden van sekten en bewegingen, die zich niet verzekerd weten van de bescherming en sympathie van de First Lady, de vice-president en de minister van volksgezondheid (Der Spiegel, 1978, 48)? Of de in Nederland actieve sekten met de People's Temple te vergelijken zijn, was een vraag die Brandpunt zich stelde op 24 november 1978. In deze televisieuitzending werd ook een 'verontruste vader', wiens zoon lid was geworden van een sekte, geïnterviewd. In het korte interview vielen woorden als hypnose, hersenspoeling, intimidatie, geestelijke en lichamelijke achteruitgang. De Scientology Church, Children of God, Unified Family en Transcendente Meditatie werden genoemd als sekten, die zich sterk op jongeren richten en blindelinge gehoorzaamheid aan de leider eisen. De uitzending gaf de aanstoot tot de oprichting van een vereniging van ouders van sekteleiden, de Samenwerkende Ouders Sekteleiden.

De sekten, waar in de Brandpuntuitzending sprake van was en waar de oudervereniging – en zij niet alleen – zich tegen keert, zijn aan het eind van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig naar Nederland gekomen. Uit of via de Verenigde Staten, en dan meestal weer Californië. In 1967 bracht Maharishi Mahesh Yogi persoonlijk de techniek van de Transcendente Meditatie naar Nederland, in 1970 gaf Scientology hier de eerste communicatiecursussen. In 1965 had zich de Unified Family al heel onopvallend in Amsterdam gevestigd, de groei van deze sekte zou pas later komen. Naar Nederland komen ook de Divine Light Mission, de Children of God, Hare Krishna en tenslotte de volgelingen van Bhagwan Shree Rajneesh. Nog meer en andere zijn gekomen en soms ook alweer gegaan, maar dit zijn de bewegingen en sekten die steeds weer in de publieke aandacht zijn geweest.

Ik geef nu een kleine bloemlezing uit de reacties die in de Nederlandse pers te beluisteren zijn geweest op de komst van de sekten en hun activiteiten in Nederland. Het zijn overigens wel bijna steeds de koppen, die ik aanhaal, op de inhoud van de artikelen ga ik in een volgende paragraaf in. Daar probeer ik dan thema's, die met enige regelmaat aan de orde komen, nader aan te geven en te ordenen. Tussen 1968 en 1981 zijn er in de Nederlandse dag- en weekbladen enkele honderden artikelen over dit onderwerp verschenen, alleen voor de periode van 1 januari 1980 tot 1 juli 1981 – maar dat was ook wel een periode met veel publikaties over dit onderwerp – kom ik al op een getal van 100 oorspronkelijke artikelen en ANP-berichten (elk ANP-bericht is dan maar één keer meegeteld, hetzelfde geldt voor de artikelen die in meer dan één krant zijn opgenomen). In de jaren daarvoor is de berichtgeving overigens toch wel incidenteler geweest, even afgezien van de hausse in publikaties rond het drama in Guyana.*

2. Sekten in koppen: wat de pers erover schrijft

Scientology werd, de eerste E-meter was nog niet uitgepakt, al meteen kritisch ontvangen door Johan Phaff van Vrij Nederland met zijn bekend geworden artikel 'Scientology, de perverse padvinderij van de geest, vormt bruggehoofd in Nederland' (13 juni 1970) en ook later zal de houding van de Nederlandse dag- en weekbladpers kritisch blijven. Elseviers Weekblad (1 september 1973) signaleert in Scientology 'een beweging die zich op strikt commerciële basis met de zielzorg occupeert'. De Haagse Post publiceert op 24 september 1977 een 'Dossier Scientology', waarin 'de praktijken van een merkwaardige multinational' gedetailleerd uit de doeken worden gedaan. Op 3 juli 1980 meldt de Telegraaf 'Scientology Kerk ving onze verslaggevers'. In 1979 wijdde Gerrit Komrij vier afleveringen van zijn column 'Een en ander' aan de naar zijn mening kwalijke praktijken van Scientology (NRC-Handelsblad, 7-14-21 februari en 7 maart 1979). Scientology reageert met een aanklacht op de aanval van Komrij zoals men in eerdere gevallen van vermoede aantasting in eer en goede naam ook al had gedaan.

De Unified Family (later Verenigingskerk genoemd, maar beter bekend onder de naam Moonies) weet zich in 1975 het onderwerp van minstens 20 artikelen in kranten en tijdschriften, die bijna allemaal betrekking hebben op het isoleren en indoctrineren van jonge volgelingen in het door de Unified Family aangekochte BIO-vakantieoord in Bergen. In het kerstnummer van 1976 presenteert De Nieuwe Linie een uitvoerige beschouwing over 'Moon's rijk Gods op kapitalistische basis' onder de fijnzinnige titel 'Na het geklooi van Adam en Jezus nu dus Moon'. Op 4 oktober 1980 brengt Elseviers Magazine een artikel over een sektelid dat is ontsnapt uit hersenspoeling. Titel 'Unified Family: de slaven van Sun Myung Moon'. Twee weken later brengt de Telegraaf 'het nog nooit eerder vertelde verhaal van twee Nederlandse zusjes die in San Francisco een hersenspoeling ondergingen'. Titel: 'De Slavinnen van Mister Moon'. In dit artikel wordt aangekondigd dat de meisjes van plan zijn een rehabilitatiecentrum op te richten voor lotgenoten. Er zijn meer ex-Moonies die hun lotgenoten willen helpen en in dit verband is er ook steeds sprake van deprogrammeren, het onder dwang afkicken van de verslaving aan de sekte en zijn leider.

De Children of God trekken in 1977 in het bijzonder de aandacht van

* Voor het samenstellen van het overzicht heb ik dankbaar gebruik gemaakt van het door de knipseldienst van de Stafafdeling Externe Betrekkingen van het Ministerie van Volksgezondheid en Milieuhygiëne verzamelde materiaal.

De Telegraaf en ook van andere kranten. Melding wordt gemaakt van een 'bijbel vol vunzigheid' en een 'grote ongerustheid bij de ouders'. Er zijn aanwijzingen dat Children of God probeert nieuwe leden te winnen door er aantrekkelijke jongedames op af te sturen. Deze wel zeer intieme vorm van bekering vindt twee jaar later nog een echo in het weekblad Privé (11 augustus 1979), waarin een 'wanhopige moeder' uitroept: 'Amsterdamse sekte dwingt mijn dochter tot prostitutie'. Jantiene van Asche vertoefde een tijdje tussen de Children of God en deed daarvan verslag in de Haagse Post (6 september 1975). Weinig dwang of prostitutie vielen haar op, maar wel was het moeilijk je van de groep en zijn atmosfeer los te maken.

Hare Krishna is, voordat de beautiful people van de Bhagwanbeweging hun intrede in de media deden, wel het meest fotogeniek gebleken van alle sekten en bewegingen. Opmerkelijk veel artikelen over sekten in het algemeen – en dus niet over Hare Krishna in het bijzonder – zijn verlucht met beelden van in semi-Indiase kleren gestoken groepjes mannen; een klein paardestaartje siert hun kaalgeschoren hoofd. Hare Krishna is negatief vooral in het nieuws geweest door berichten over wapenbezit, drugshandel en duistere financiële transacties (zie bijvoorbeeld Elseviers Magazine van 2 juni 1979). 'Als mijn zinnen spartelen, zeg ik snel mijn mantra' is de titel van een verder serieus interview van NRC-Handelsblad (5 juli 1980) met de leider van Hare Krishna in Nederland. Over de overeenkomsten tussen Hare Krishna en de katholieke kloosterorden schrijft De Bazuin op 25 maart 1977 'Wie bij het één vraagtakens zet, zal het eerlijkheidshalve ook bij het andere moeten doen'.

'Snoepzieke goeroe laat de aarde sidderen', schrijft De Volkskrant (14 juli 1973) over goeroe Maharaj ji van Divine Light Mission. De hedonistische levenswandel van deze jonge goeroe blijft regelmatig de aandacht van de pers trekken, maar veel meer is er blijkbaar niet te melden, behalve dan dat het geloof van de volgelingen ook commercieel interessant te exploiteren blijkt (Haagse Post in 1981: 'Het concern van Guru Maharaj Ji. Vijf jaar zakenman in dienst van de verlichting').

Bhagwan en zijn volgelingen vormen een afdeling apart. Veel artikelen gaan over eigen ervaringen met Bhagwan of eigen bezoeken aan Poona. De mening dat er alle reden is 'Bhagwan te zien als een gevaarlijke fascist' (Hervormd Nederland, 1 maart 1980) vindt elders weinig weerklank. 'Bhagwan kocht expres 'n Rolls', weet Swami Niketana in een interview in De Volkskrant (15 februari 1980). In Vrij Nederland van 23 mei 1981 wordt melding gemaakt van een 'sannyasin-golf in de hulpverlening' en op 12 juli 1981 vraagt Herman Cohen zich in De Volkskrant teleurgesteld af 'Is Bhagwan ziek, zoek of gewoon 'n

oplichter?'. NRC-Handelsblad weet het antwoord op 21 juni 1981: 'Wat Bhagwan doet is altijd goed'. De Orange Full Moon Affair van 17 juli 1981, het grote Bhagwan-festival, moet een aanzienlijk percentage journalisten onder de bezoekers hebben gehad. Het is de beste, uitvoerigste en meest eenduidige covering die ik in 10 jaar berichtgeving over sekten ben tegengekomen: iedereen vond het leuk, maar ook onbeduidend.

Het deprogrammeren van sekteleiden is een onderwerp, dat met grote regelmaat terugkeert. De slag om het kind is nogal eens de aanleiding voor de story. Een paar voorbeelden: 'Ont-leermeesters leveren slag om verloren zonen' (Haagsche Courant, 26 februari 1977), de sekten waar het om gaat zijn Hare Krishna, Verenigingskerk en Children of God, maar er worden geen Nederlandse voorbeelden genoemd. 'Ex-sektelid poogt ouders hulp te bieden. Paul Engel (23) zat zes weken in Unified Family: Ik was een menselijke robot' (Brabants Dagblad, 8 april 1977). Genoemde bewegingen: Divine Light Mission, Transcendente Meditatie, Jehova's Getuigen, Jesus People. Geen Nederlandse gevallen, Paul Engel is Amerikaan. 'Sektenbestrijder Van Engelen wil baan en subsidie. Actie tegen Vader David als beroep' (Algemeen Dagblad, 8 september 1977). Het gaat om de Children of God en Van Engelen is niet dezelfde als Engel voornoemd. 'Dure hersenspoeling om jonge sekteleiden van geloof af te helpen' (Trouw, 12 mei 1978). 'Deze jonge mensen zijn niet meer aanspreekbaar. Ze hebben een soort hersenspoeling ondergaan' (De Stem, 19 januari 1980). 'Deprogrammeren: duivelbanners contra de goeroe' (De Tijd, 10 april 1981). 'Op zoek naar een goede therapie tegen de sektegekke. Ouders van sektekinderen in actie' (Hervormd Nederland, 7 juni 1980). Een geluid van de andere kant: 'Hare Krishna wil optreden tegen ouders wegens deprogramming' (ANP-bericht 29 januari 1981). De berichten over hersenspoeling enerzijds en deprogramming anderzijds zijn een persisterend thema in de berichtgeving.

In 1980, als een subcommissie van de Vaste Kamercommissie voor de Volksgezondheid met een onderzoek naar sekten begint en in de herfst en winter de NCRV onder de titel 'Niet te geloven' een serie programma's uitzendt, waarin Sipke van der Land verslag doet van zijn ervaringen met sekten, wordt de aandacht groter voor het verschijnsel sekten in zijn algemeenheid. Het gaat dan niet meer alleen om één specifiek feit of om één bepaalde sekte, maar ook om het krijgen van een overzicht over het totaal en een dieper inzicht in de motieven van mensen om lid te worden. Sekten die naar verhouding weinig of geen publiciteit hebben getrokken, zoals bijvoorbeeld Ananda Marga, krijgen dan ook wat aandacht. De Tijd, 18 juli 1980: 'Belangstelling voor sekten komt niet uit de lucht vallen. De goeroe zet een streep onder uitzicht-

loosheid'. Op de cover Hare Krishna's in zomers Amsterdam en een jaloersmakende titel: 'Sekten in Nederland: Bericht uit de zevende hemel'. In hetzelfde jaar verschijnen, in o.a. het Eindhovens Dagblad (15 maart 1980) en in de Twentsche Courant (22 mei 1980) overzichten van in Nederland actieve sekten. 'Heksenjacht op sekten werkt versluisierend' zegt Hervormd Nederland (18 oktober 1980) en in NRC-Handelsblad van 5 juli 1980 wordt de stelling verdedigd dat de sekten de rekening presenteren aan de gevestigde kerken. Elseviers Magazine van 12 april 1980 biedt een diepgravend artikel over 'Oosterse spiritualiteit in onze meningsvorming' met de in dit verband onverwachte vraag 'Mist Europa opnieuw zijn kansen?'. Er worden nu ook wetenschappelijke onderzoekers van het sektenverschijnsel geciteerd en de wijze waarop Sipke van der Land zich tegen de sekten afzet, wekt bij veel kranten ergernis. Het meest subtiele kopje lezen we in Vrij Nederland van 18 oktober 1980: 'Sipke van der Land opent de discussie over zijn religie en de sekten van anderen'.

3. Een ruimer perspectief

Het doornemen van tien jaar artikelen in dag- en weekbladen over het onderwerp sekten en meer algemeen godsdienst levert ook nog onverwachte doorkijkjes naar belendende percelen op. Zo trof ik met een zekere regelmaat, vooral in de periode 1974-1977 meldingen over exorcistische praktijken aan (invloed van films als *The Exorcist of The Omen?*). In Pinkstergemeenten en de afsplitsingen die daar weer van ontstaan, lijken zich zo nu en dan Grand-Guignol-achtige taferelen af te spelen: meisjes en jongens die van hun ouders vervreemd in onduidelijk verhypothekeerde boerderijtjes vergast worden op visioenen en rituele verbrandingen (De Twentsche Courant over de Stichting De Kandelaar in Raalte, 11 juli 1981). Aan de andere kant van het spectrum bevinden zich de meestal welwillende beschouwingen over persoonlijke mystiek, boeddhistische meditatie e.d. 'Boeddhisten in Nederland zoeken het licht. Mediteren in een doorzonkamer', klinkt het als een haiku in NRC-Handelsblad van 22 september 1979. Ook Krishnamurti, antroposofie en Soefisme kunnen weer op enige belangstelling van de zijde van de pers rekenen. In 1979 kreeg de jongerenevangelisatiebeweging Youth for Christ scherpe kritiek te horen over de houding die deze organisatie ten opzichte van homoseksualiteit zou innemen. 'Homo's murw gebeukt in afkickcentra. Slachtoffers van hersenspoeling, gebedsgenezing en duivels-uitdrijving', meende het Brabants Dagblad op 3 november 1979. Andere kranten laten zich in wat mildere bewoordingen uit, maar het is opvallend, dat Youth for Christ vanaf dat moment duidelijk kritischer gevolgd wordt door de pers.

Tussen eind mei en eind juli 1978 werd het 'godsdienstige nieuws', als je dat zo mag noemen, geheel en al beheerst door de polio-epidemie, die toen meer dan 100 jonge mensen, lid van enkele zeer orthodoxe protestantse kerkgenootschappen (Gereformeerde Gemeenten, Gereformeerde Bond, Oud Gereformeerde Gemeenten en Christelijk Gereformeerde Kerken), trof. Over een periode van nauwelijks twee maanden telde ik meer dan 125 oorspronkelijke en vaak zeer uitvoerige artikelen, gevolgd door nog een klein tweede publiciteitsgolfje in september, in totaal dus zo'n 150 artikelen. Vergelijkt men dit cijfer met de omvang van de berichtgeving over sekten, dan valt onmiddellijk op dat 'sekten' wel een regelmatig terugkerend onderwerp in de pers is, maar dat er weinig nieuwspieken zijn. Wat er aan nieuws is, blijkt heel vaak extern gegenereerd nieuws te zijn: Jonestown, de Tweede-Kamercommissie, de televisieuitzendingen van NCRV, IKON (Bhagwan-uitzendingen in 1980) en IKON/KRO ('Onbetaalde Rekening', 3 april 1981). Hoe weinig sekten zelf met actualiteit te maken hebben, mag blijken uit het feit dat voor vele van de televisieuitzendingen over dit onderwerp steeds weer gebruik gemaakt werd van filmmateriaal uit het begin van de jaren '70, toen Jack van Belle in zijn programma 'Zienswijze' eens uitgebreid aandacht gaf aan sekten. Het echte nieuws op dit gebied, de harde feiten, bestaat vooral uit de aanklachten van ouders en ex-leden. Daarnaast zijn er een paar rechtszaken, enkele aanvaringen met autoriteiten, wat incidenten en wat signalementen van nieuwe ontwikkelingen in het buitenland (Scientology en Divine Light Mission bijvoorbeeld waren hier al bekend, voordat ze zelf naar Nederland kwamen). Naarmate we dichter bij het heden komen, verschuift het accent van berichtgeving meer en meer naar het geven van algemene informatie en van achtergrondbeschouwingen, terwijl ook het human-interest aspect meer aandacht krijgt. De opkomst van de Bhagwanbeweging doet zelfs een soort Swami-societynieuws ontstaan: bekende Nederlanders op zoek naar hun goeroe.

De natuurlijke plaats van de sekten in de media blijkt de weekendbijlage, het weekblad of op de televisie de 'special' te zijn. Het thema sekten is interessant, maar het nieuwsaspect is betrekkelijk gering: er doen zich kennelijk weinig feiten voor, die geacht kunnen worden nieuwswaarde te bezitten. De manier waarop er over sekten wordt geschreven en gesproken, lijkt soms ook minder te maken te hebben met het onderwerp zelf dan wel met de toon en de stijl van het medium en de journalist. Naast ridiculisering, milde spot en ironie komen we ook verontwaardigde, waarschuwendende en moralistische bijdragen tegen. Naast pogingen te begrijpen waar het een sekte in religieus opzicht om te doen is, ook onverbloemde veronderstellingen van bedrog en winstbejag.

Naast oproepen tot bezinning over de betekenis van het verschijnsel, harde eisen aan de overheid die moet ingrijpen.

4. De bezwaren en gevaren in kaart gebracht

Een inhoudsanalyse van wat er in de dag- en weekbladen is geschreven over sekten leidt niet in de eerste plaats tot een inzicht in wat de verschillende sekten nu precies zijn, maar hoe ze gezien worden en dan weer vooral hoe ze gezien worden door mensen die menen dat het hier om gevaarlijke organisaties gaat, die onder meer ook de gezondheid van hun leden schade berokkenen. Het beeld dat zo ontstaat, is negatief en ook verontrustend, zeker waar het gaat om sekten als de Verenigingskerk, Hare Krishna, Scientology en Children of God, maar toch ook wel Transcendente Meditatie, Divine Light Mission en Bhagwan.

Proberen we het mijnenveld van de gevaren van sekten in Nederland in kaart te brengen, dan ontstaat de volgende topografie:

1. Misleidende recruitering – sekten richten zich vooral op adolescenten van 15 tot 25 jaar, die onder valse voorwendsels en met vertoon van veel vriendelijkheid binnengelokt worden. Dat het om een sekte gaat blijkt pas als het al te laat is.
2. Overmatige beïnvloeding – nieuwe leden worden aan een intensief proces van hersenspoeling onderworpen, zodat ze hun eigen wil en hun eigen opvattingen opgeven voor de wil en de opdrachten van de sekte. Houding en gedrag veranderen, vaak ook het uiterlijk. Er wordt gebruik gemaakt van technieken, o.a. langdurige meditatie, die de weerstand en de wil van het individu breken en hem in een toestand van verlaagd of vernauwd bewustzijn brengen.
3. Isolering en vervreemding – jongeren die lid zijn geworden van een sekte, worden systematisch van hun ouders en hun vrienden vervreemd, raken hun bewegingsvrijheid kwijt en weten zich steeds omringd door leden van de sekte.
4. Binding aan een charismatische leider – sekteleiden worden ertoe gebracht zich volledig te onderwerpen aan hun leider, hem te vereren, lief te hebben en blindelings te gehoorzamen. De leider trekt zich niets van hen aan en profiteert alleen van hun geld en liefde. De afhankelijkheid van de leider kan zover gaan dat men bereid is tot moord of zelfmoord.
5. Afpersing en uitbuiting – sekten zijn erop uit de materiële bezittingen van hun leden in handen te krijgen en eisen van de leden dat deze zich om niet volledig voor de beweging zullen inzetten. Werk wordt uitsluitend verricht ten behoeve van de sekte

en daarnaast is men verplicht zich in te zetten voor de groei van de sekte door nieuwe leden te werven.

6. Intimidatie en geweld – wie probeert zich aan de greep van de sekte te onttrekken, kan rekenen op represaillemaatregelen; ook ouders, familie of vrienden, die iets proberen te doen tegen de sekte, halen zich de wraak van de sekte op de hals.
7. Opgeven van een privé-leven – in sekten is geen ruimte voor een normaal privé-leven of voor normale relaties, eventueel ook seksuele. Alle tijd is voor de sekte en de sekte(leider) bepaalt hoe de sociale omgang zal zijn, wat de seksuele gebruiken zijn en soms ook of en met wie er getrouwd mag worden. De leefvorm is vaak communaal.
8. Opgeven van een toekomst – sekteleiden worden gedwongen hun studie af te breken of hun baan op te zeggen en verliezen daardoor belangrijke mogelijkheden voor hun eigen toekomst.
9. Lichamelijke en geestelijke achteruitgang – slechte voeding, slechte woonomstandigheden, gebrek aan slaap, hersenspoeling e.d. leiden ertoe dat de gezondheid van sekteleiden zowel lichamelijk als geestelijk wordt aangetast. Denk- en concentratievermogen gaan achteruit, affecten verdwijnen, bij meisjes treedt amenorrhoe in.
10. Manipulatie en infiltratie – sekten zijn machtige organisaties, internationaal wijdvertakt, economisch invloedrijk en politiek actief. Individuele leden kunnen zonder meer van het ene land naar het andere land verplaatst worden, officiële maatregelen tegen de sekten worden door politieke invloed en infiltratie gedwarsboemd.
11. Misdadig en bedrog – sommige sekten worden ervan verdacht betrokken te zijn bij de illegale wapenhandel en de invoer van drugs, op kleine schaal maken ze zich bijna allemaal schuldig aan colportage onder valse voorwendsels of aan de verkoop van devotionalia, cursussen en mantra's voor fancy-prijzen.
12. Religie als dekmantel – sekten maken misbruik van de godsdienstige behoeften van hun volgelingen en van de aantrekkelijke mogelijkheden die de status van kerkgenootschap in juridisch en financieel opzicht biedt.

Uit de media blijkt verder dat men ervan uitgaat dat de sekten steeds meer aanhang winnen, vooral onder jongeren, en dat er ook steeds meer sekten komen. In sommige publikaties is zelfs al sprake van 'duizenden' sekten. Met nadruk worden er maatregelen gevraagd, wordt op gerechtelijk onderzoek aangedrongen, wordt hulp gevraagd voor de slachtoffers die de sekten maken: de leden, die zich los hebben weten te

maken van de sekte, door toedoen van hun ouders bevrijd zijn of door de sekte als verder onbruikbaar zijn weggestuurd. Zij passen zich maar moeilijk meer aan en lijken in het luchtledige te zweven: 'een zombie', 'een robot', 'een plant', dat zijn de begrippen die dan gehanteerd worden.

Van de kant waar de hulp van gevraagd en verwacht wordt, wordt zeer terughoudend gereageerd. De politie blijkt meestal niets te kunnen doen, de staatssecretaris van volksgezondheid en milieuhygiëne wil geen uitspraken doen, de kerken zwijgen, de wetenschap heeft de zaak in studie, maar denkt dat het allemaal wel mee zal vallen. Dat roept verbittering op. De betrokkenen – de ouders, de ex-leden, de sympathisanten – hebben het gevoel te weinig serieus te worden genomen. De gevaren die de sekten met zich meebrengen worden naar hun mening onderschat, voor de gevolgen sluit men de ogen. Het initiatief van de Vaste Tweede-Kamercommissie voor Volksgezondheid om zelf een onderzoek in te stellen naar de activiteiten van de in ons land optredende sekten, is sommigen zelfs zout in de wonde geworden, omdat de commissie – in plaats van onmiddellijk tot actie over te gaan – de vrijheid nam zelf te bepalen wat en hoe ze zou gaan onderzoeken.

De teneur van tien jaar discussie in de pers (maar ook op de radio en televisie) wordt, afgezien van de invulling die het medium er zelf van geeft, bepaald door een actieve groep van betrokkenen, die wenst dat officiële instanties optreden tegen de door haar gesignaleerde wantoestanden en gevaren. In schema gebracht ontstaat dan het volgende beeld.

| | <i>Antisektenbeweging</i> | <i>Overheid, hulpverlening, kerken</i> |
|----------------------------|--------------------------------|--|
| – kennis van sekten | – gedetailleerd en casuïstisch | – globaal en gering |
| – houding tegenover sekten | – vijandig-afwijzend | – neutraal-aanvaardend |
| – beeldvorming | – sterk negatief | – onduidelijk |
| – perspectief | – bijzonder | – algemeen |
| – benadering | – algemeen | – per geval |
| – betrokkenheid | – groot en (meestal) direct | – gering en (meestal) indirect |
| – beleidslijn | – (bestrijdings) maatregelen | – afwachten en kritisch volgen |
| – verhouding tot de media | – actief, initiatiefnemend | – passief, reagerend op vragen |

De afstand tussen de twee partijen is groot, dat lijkt geen twijfel. De

oorzaak daarvan ligt in de paradox, dat de antisektenbeweging op basis van casuïstiek en directe betrokkenheid een algemeen beleid tegen sekten verlangt, terwijl door de officiële instanties op grond van de beschikbare informatie niet meer geboden kan worden dan een voorzichtig beleid per individueel geval. Het is dus niet zo, dat hier twee standpunten tegenover elkaar staan: het standpunt van de antisektenbeweging wordt niet afgewezen, maar kan niet aanvaard worden, zolang er naar het oordeel van bijvoorbeeld de overheid de feiten en argumenten die worden aangedragen, onvoldoende gewicht hebben om een generale aanpak te rechtvaardigen. Uit de persberichten blijkt zelfs, dat zich dit probleem al voordoet bij de behandeling van specifieke klachten.

De rol van de sekten zelf is in deze verhouding van marginale betekenis. De dementi's die zij op specifieke beschuldigingen plegen af te geven, kunnen soms zonder veel moeite als zelfbeschuldigingen worden geïnterpreteerd. In ieder geval hebben ze geen blijvend positief effect. Het begrip sekte heeft in Nederland een negatieve lading en informatie door sekten wordt gewantrouwd, een houding die nog wordt versterkt door de – dat is althans de indruk uit de verslaggeving – nogal onhandige manier waarop sekten meestal met de pers omgaan. Van een bijzonder raffinement in de toepassing van communicatietechnieken is op dat punt in ieder geval weinig te bespeuren.

5. De sekten waar het om gaat

We hebben nu een eerste indruk gekregen van de manier waarop er in Nederland gedacht en geschreven wordt over de sekten, die de laatste tien jaar hier hun activiteiten zijn gaan ontplooien. Over de sekten zelf weten we nog weinig en we kunnen ook nog onvoldoende beoordelen wat de feiten zijn die aan de beeldvorming – en aan de verschillen in beeldvorming – ten grondslag liggen. Duidelijk is wel dat een aantal sekten met grote regelmaat wordt genoemd. Als prominent en gevaarlijk worden vooral de Verenigingskerk, Scientology, Hare Krishna, Children of God genoemd. Daarnaast worden ook Transcendente Meditatie, Bhagwan en zijn volgelingen, Divine Light Mission en een heel enkele keer Ananda Marga of een van de oudere sekten (bijv. de Jehova's Getuigen) genoemd. Op de laatste na zullen deze sekten het onderwerp van dit boek uitmaken, of beter gezegd, de problemen en vragen die deze sekten oproepen zullen hier behandeld worden.

Bij alle later nog te behandelen verschillen tussen deze sekten kunnen we nu toch ook al een aantal gemeenschappelijke kenmerken noemen. Zonder uitzondering gaat het om groepen, die:

1. historisch niet in de Nederlandse samenleving geworteld zijn, maar

- hun aanhang in Nederland wel vinden onder jonge Nederlanders;
2. betrekkelijk recent uit of via de Verenigde Staten naar Nederland gekomen zijn;
 3. zich in het oog lopend onderscheiden van de in Nederland bekende godsdienstige groeperingen, door hun methode van werving, zending of missionering, door hun presentatie en door de inhoud van hun leer en de daarmee verbonden pretenties;
 4. hun aanhangers op voor ouders en vrienden verontrustende wijze aan de sekte of de charismatische leider van de sekte binden;
 5. min of meer regelmatig in verband gebracht worden met op zijn zachtst gezegd niet algemeen aanvaarde praktijken.

Om een goede contrastwerking en een goede vergelijkingsmogelijkheid te krijgen is in het onderzoek ook aandacht besteed aan enkele religieuze organisaties, die in ieder geval ook de eerste drie genoemde kenmerken bezitten (en volgens sommigen ook de kenmerken 4 en 5 wel enigzins): Youth for Christ, en inhoudelijk en geografisch dicht daar bij in de buurt Campus Crusade for Christ en Navigators, zijn christelijke evangelisatiebewegingen, die zich vooral op jongeren richten, uit Amerika naar Nederland zijn gekomen (wel al wat langer geleden) en het geloof verspreiden en beleven op een wijze, die voor Nederlandse verhoudingen bepaald opvallend genoemd moet worden. Met name Youth for Christ staat de laatste tijd nogal onder kritiek en in alledrie de bewegingen zijn de contacten tussen leden vrij intens, soms bij exclusiviteit, en kan de binding aan de beweging sterk zijn.

Alvorens nu nader op deze sekten en bewegingen in te gaan, moet nog het tweede lid van de titel van dit hoofdstuk aan de orde komen. Het is immers niet de bedoeling een godsdienstsociologische studie van nieuwe sekten te maken, maar om de sekten, of zoals ze straks bij voorkeur genoemd zullen worden, nieuwe religieuze bewegingen, te bestuderen in hun relatie tot de geestelijke volksgezondheid.

B. Geestelijke Volksgezondheid en Geestelijke Gezondheidsleer

1. Wat is geestelijke volksgezondheid?

De vroegere voorzitter van de Nationale Federatie voor de Geestelijke Volksgezondheid, prof.dr. A. Querido, zei onlangs in een interview, sprekend over het idee geestelijke volksgezondheid (of zoals het ook wel genoemd werd: geestelijke hygiëne) dat je haar zou kunnen vergelijken met 'een wolk: hoe dichtter je erbij komt, hoe vager hij wordt' (Heerma van Voss 1980, 38). In zijn opvatting is geestelijke volksgezondheid geen

idee, waar je in het algemeen mee bezig zou moeten zijn, laat staan dat het te definiëren is. Het is een idee, vaag omschreven, dat zelf geen vorm aan kan nemen, maar wel een bijdrage kan leveren aan de kwaliteit van de verhoudingen die er tussen mensen op allerlei gebieden van de samenleving bestaan.

Er is een tijd geweest, dat men hoopte het idee geestelijke volksgezondheid inhoudelijk nader te kunnen bepalen, zonder bij het naderen van de wolk in de mist te verdwijnen. Lekkerkerker (1954) analyseert de omschrijvingen die een groep internationale deskundigen desgevraagd van het begrip had gegeven, maar vindt geen antwoord op de vraag wat geestelijke volksgezondheid of ook geestelijke gezondheid is. Rümke weet het in een toespraak voor de World Federation of Mental Health, van welks Scientific Committee hij voorzitter was, wel: 'Wij willen het leed van de eenzame vrouw verminderen en wij willen proberen oorlogen te voorkomen' (1958, 32), inclusief alles wat daartussen ligt en dat van 'Bagdad tot Buenos Aires'. Rümke sprak nog voor mensen, het was 1954, voor wie geestelijke volksgezondheid een gezamenlijk streven was, dat hen bundelde. In de jaren daarna zou geestelijke volksgezondheid als ideaal van een beweging langzamerhand steeds meer gaan verwateren. Geestelijke volksgezondheid werd het werkterrein van allerlei nieuw opkomende functies en beroepsgroepen: psychologen, psychotherapeuten, andragogen, preventiewerkers, consultatiegevers, enz. Daarmee zou echter ook veel van het ideële elan van het grote ideaal van de doordeseming van alle levensgebieden met de principes van de psychohygiëne verdwijnen. Het pedagogische en levensbeschouwelijke element – het bevorderen van het positieve – moest geleidelijk plaatsmaken voor het element van hulpverlening en professionaliteit – het opheffen van het negatieve. Geestelijke volksgezondheid werd meer en meer een zaak van de geestelijke gezondheidszorg alleen en daardoor ook meer en meer beperkt tot de geestelijke gezondheid van het individu en soms zijn directe sociale omgeving.

Trimbos (1959) heeft in zijn proefschrift een poging gedaan de verschillende elementen nog eens met elkaar in een logisch verband te brengen. Hij ontwerpt dan een model, dat gereconstrueerd de volgende elementen bevat:

- *Geestelijke gezondheid*: een kwaliteit van het volwaardig menselijke bestaan, meer dus dan alleen de afwezigheid van psychische en psychiatrische stoornissen en meer dan een standaard om de mate van geestelijke gezondheid van een individu aan af te meten (het begrip kwaliteit verwijst niet naar een algemene en objectieve norm van geestelijke gezondheid zelf, maar naar het normatieve karakter van het begrip geestelijke gezondheid).

– *Geestelijke gezondheidsleer*: ‘de wetenschappelijke arbeid op het terrein van mens-zijn, waar de (veelvuldige) psychische stoornissen worden aangetroffen, die in directe betrekking staan tot een sociaal-culturele etiologie en die dus geen medisch biologische pathogenese vertonen, is een multigedisciplineerd arbeidsterrein, dat wij in deze studie aanduiden met de naam geestelijke gezondheidsleer’ (1959, 82). Trimbos wilde het onderzoek naar de behandeling van ‘sociaal-psychiatrische stoornissen’ tot een eigen en te onderscheiden gebied van de geestelijke volksgezondheidszorg maken en de geestelijke gezondheidsleer was dan ook gedacht als ‘dat onderdeel der psychische hygiëne, dat zich als interfacultaire vorm van wetenschap bezighoudt:

1. Met de bestudering op individueel en collectief niveau van socio-culturele invloeden en omstandigheden, die bijdragen tot het tot stand komen van psychische stoornissen.
2. Met het aangeven van wegen en het opstellen van middelen om de psychisch-bedreigende invloeden en omstandigheden uit te schakelen (collectief niveau) of de weerstand van de individuele mens hiertegen zodanig op te voeren of te handhaven, dat die invloed of omstandigheid het bedreigende karakter verliest (individueel niveau)’ (1959, 86). Het gaat bij de geestelijke gezondheidsleer dus zowel om onderzoek als om behandeling, en dat zowel op individueel als collectief niveau. In de geestelijke gezondheidsleer nemen de sociale wetenschappen een centrale plaats in.

De geestelijke gezondheidsleer ziet Trimbos als de wetenschappelijke basis van een *geestelijke gezondheidszorg*, die uitgaat van de interactie tussen mens en milieu en deze in optimale zin wil veranderen. Het gebied van de psychiatrie en van de psychiatrische hulpverlening stricto sensu is in die visie een onderdeel van een ruimer gedachte geestelijke gezondheidsleer. Als basiswetenschappen van deze leer, die immers als interfacultair (interdisciplinair?) wordt gezien, noemt hij filosofie, geneeskunde, psychiatrie (sociale psychiatrie, etnopsychiatrie, historische psychiatrie), psychologie, sociologie en culturele antropologie. De geestelijke gezondheidsleer moet haar bestaansrecht niet eerst zoeken in de ontwikkeling van een ‘corpus theoreticum’, maar in de opstelling en uitvoering van een ‘wetenschappelijk program’ met als visie ‘het uiteindelijk therapeutisch gericht-zijn op de psychisch gestoorde mens als lid van zijn gemeenschap’ (1959, 112).

– *Geestelijke volksgezondheid* is voor Trimbos een kwaliteit in het bestaan van een samenleving, die hij, net als het begrip geestelijke gezondheid, bij voorkeur in een dynamisch perspectief ziet, in een

streven naar. In het geval van de geestelijke volksgezondheid wordt dat streven gedragen door een beweging, die 'gericht is op een zodanige verbetering der sociale verhoudingen en der maatschappij-structuur, dat een meer volledige vorm van geestelijk gezond leven voor zoveel mogelijk mensen bereikbaar wordt' (1959, 284).

De beweging voor geestelijke volksgezondheid wil 'de geestelijke gezondheid tot een waarde maken, waar men overal rekening mede houdt' (1959, 150). Het optimisme dat hier nog uit spreekt, lijkt met de beweging mee verdwenen te zijn, maar als ideaal en als streven is het idee geestelijke volksgezondheid toch blijven bestaan. De beweging voor geestelijke volksgezondheid is een sociale en morele beweging, 'die met één voet in het humanisme en met de andere in de wetenschap geworteld is' (1959, 285). Als sociale beweging op zichzelf bestaat de beweging voor de geestelijke volksgezondheid niet meer, maar de verbinding van humanisme en wetenschap geeft het denken in termen van geestelijke volksgezondheid nog steeds een kritisch potentieel, dat ingezet kan worden voor het onderzoek naar en het beoordelen van maatschappelijke ontwikkelingen, die hun invloed hebben op de geestelijke gezondheid van de mensen in een samenleving.

2. De geestelijke volksgezondheid en de wetenschap

Na het proefschrift van Trimbos is er over de grondslagen van de geestelijke gezondheidszorg geen reflectie meer geweest van vergelijkbare omvang en breedte. De discussie verplaatst zich steeds meer naar deelterreinen: de organisatie, de financiering, de plaats van de psychotherapie, de vrije toegankelijkheid. De receptie van een aantal van zijn ideeën is beperkt gebleven. Het concept van de geestelijke gezondheidsleer, los van het primaat van de psychiatrie en minstens gelijkwaardig ernaast, is in die vorm als wetenschap of zelfs als wetenschappelijk program niet aangeslagen. De afzonderlijke disciplines en professies waren waarschijnlijk al te ver uit elkaar gegroeid, de hoge muren van het medische bolwerk en de departementale waterscheiding tussen gezondheids- en welzijnszorg zullen er het hunne toe hebben bijgedragen dat enerzijds de geestelijke gezondheidszorg zich niet als een vorm van welzijnszorg heeft ontwikkeld, maar anderzijds de psychiatrie niet het primaat in de geestelijke gezondheidszorg, althans ambulante, heeft kunnen houden of verwerven. Het interessante is dat de praktijk van de geestelijke gezondheidszorg zich ontwikkeld heeft in een richting, die op punten niet al te ver verwijderd lijkt van wat Trimbos in zijn geestelijke gezondheidsleer-geestelijke gezondheidszorg-model kennelijk

voor ogen stond. De sociale wetenschappen hebben in belangrijke mate bijgedragen tot de ontwikkeling van de geestelijke gezondheidszorg in de laatste twee decennia en meer dan elders heeft zich in de geestelijke gezondheidszorg de multidisciplinaire aanpak en de teambenadering weten door te zetten.

Dit onderzoek gaat niet over de actuele problemen van de geestelijke gezondheidszorg. Wat ik hier wil proberen is het idee van een geestelijke gezondheidsleer te bewaren, niet als wetenschap van de geestelijke gezondheidszorg, maar als wetenschappelijk program in dienst van het streven naar geestelijke volksgezondheid. De geestelijke gezondheidszorg is een belangrijke factor in dit streven, maar het is niet de enige en het is er een met een beperkte invalshoek en een nog veel kleinere werkingsmogelijkheid. Het spectrum van de geestelijke volksgezondheid is breder en het repertoire van voor de geestelijke volksgezondheid in te zetten middelen op individueel en vooral collectief niveau gaat de mogelijkheden van de geestelijke gezondheidszorg te boven.

Rümke schetst voor de geestelijke volksgezondheid als ideaal en als streven een buitengewoon ruim kader (geestelijke volksgezondheid heeft overal mee te maken), Querido biedt het pragmatische inzicht dat geestelijke volksgezondheid een 'entbegrip' is (geestelijke volksgezondheid heeft overal mee te maken, maar je moet 'overal' wel steeds specificeren, wil het begrip geestelijke volksgezondheid betekenis kunnen krijgen). Trimbos presenteert een model, waarin geestelijke volksgezondheid een wetenschappelijk program kan krijgen (geestelijke volksgezondheid heeft overal mee te maken, maar het moet ergens over gaan en dat betekent dat je van dat 'ergens' wat moet weten om er iets mee of iets voor te kunnen doen in het kader van het streven naar geestelijke volksgezondheid).

Dat wetenschappelijke program is dan de geestelijke gezondheidsleer in zijn combinatie van kennisverwerving en kennistoepassing, alleen nu niet meer uitsluitend gericht op het onderkennen van de psychisch-bedreigende invloeden van een verschijnsel, maar ook op de vaststelling van de positief-werkende invloeden. Dat is meer in overeenstemming met het karakter van de geestelijke volksgezondheid.

Geestelijke volksgezondheid is in dit onderzoek geënt op het verschijnsel sekten. De problemen die zich op dit moment in Nederland rond sekten voordoen, en die in hoofdstuk I.A. al kort als zodanig beschreven zijn, kunnen we nu nader analyseren in hun relatie tot het begrip geestelijke volksgezondheid en verder uitwerken in het kader van het door Trimbos gegeven en hier gemodificeerde model.

Uitgaande van het model van Trimbos kan de probleemstelling van dit onderzoek in algemene zin luiden, of sekten in hun invloed op hun leden

en op de samenleving als geheel beschouwd kunnen worden als een bedreiging voor de individuele geestelijke gezondheid en voor de geestelijke volksgezondheid in het algemeen. Kortom, hoe gevaarlijk zijn sekten nu eigenlijk?

Om die vraag te kunnen beantwoorden, moeten we de probleemstelling eerst nog nader uitwerken en wel in de volgende elementen:

1. Wat is de invloed van sekten op de geestelijke gezondheid van hun leden – wordt die bevorderd of wordt die juist afbreuk gedaan? Hoe gebeurt dat en met welke resultaten voor de individuele leden?
2. Wat is de invloed van sekten op de geestelijke volksgezondheid in de samenleving – op welke manier functioneren de sekten in de samenleving? Waar zetten ze zich voor in, hoe is hun houding ten opzichte van anderen dan hun eigen leden?
3. Wat is de houding en het gedrag van de samenleving of van groepen in de samenleving ten opzichte van sekten en hun leden – in hoeverre dragen houding en gedrag bij tot de bevordering van de geestelijke volksgezondheid in de samenleving en van de geestelijke gezondheid van de leden van de sekten?

Het derde element komt niet onmiddellijk logisch uit de probleemstelling voort, maar het is als reactie op de invloed die sekten verondersteld worden te hebben op de samenleving en de individuele leden, zelf ook weer onderdeel van de invloed die sekten op de samenleving hebben, alleen al door het feit van hun aanwezigheid.

3. De geestelijke gezondheidsleer en dit onderzoek

De geestelijke gezondheidsleer als wetenschappelijk program biedt het kader, waarbinnen deze vragen beantwoord kunnen worden. In de eerste plaats gaat het dan om de bestudering van het verschijnsel sekten, zoals zich dat nu in de Nederlandse samenleving manifesteert, in zijn betekenis voor de geestelijke gezondheid van het individu, zijn sociale omgeving en de samenleving. In de tweede plaats gaat het dan om het aangeven van middelen op collectief en individueel niveau om eventuele psychisch-bedreigende invloeden uit te schakelen, de weerstand van het individu tegen dergelijke bedreigingen te versterken, en eventuele in psychische zin gunstige invloeden te versterken.

Sinds het proefschrift van Trimbos is het inzicht gegroeid, dat bij het denken over het aangeven van middelen ook de minder gewenste neven-effecten van die middelen mee in de overwegingen betrokken dienen te worden. Dat lijkt een open deur, maar juist op het gebied van de gezondheids- en welzijnszorg wordt er bij het oplossen van problemen traditioneel nogal gauw gedacht aan het inzetten van extra middelen:

meer hulp, meer begeleiding, meer ondersteuning. Niet zelden betekent dat ook voor de betrokkenen meer afhankelijkheid, minder eigen verantwoordelijkheid, minder vrijheid. Het perspectief van de geestelijke volksgezondheid is uitstekend geschikt om die afweging tussen wel méér of niet méér te maken. In dit onderzoek zal de vraag naar de noodzaak van de inzet van bepaalde middelen, zoals die bijvoorbeeld door betrokkenen of hulpverleners wordt gezien, steeds worden afgezet tegen de vraag naar de wenselijkheid van het überhaupt treffen van maatregelen, gezien vanuit het meer algemene standpunt van de betekenis die dergelijke maatregelen voor het streven naar geestelijke volksgezondheid zouden kunnen hebben. Geen hulp of een ander voorwaardescheppend beleid zal soms meer positieve effecten opleveren dan een affirmatief ingaan op nieuw geformuleerde behoeften aan hulp.

De geestelijke gezondheidsleer was gedacht als een interfacultaire ambitie. Er ligt geen basisdiscipline, geen centrale theorie of paradigma aan ten grondslag. Trimbos heeft daar al op gewezen – geen corpus theoreticum, maar een wetenschappelijk program – en bij Kuhn vinden we opnieuw argumenten, dat voor wetenschappen ‘of which the principal raison d’être is an external social need’ (1970, 19) andere regels gelden. In dit onderzoek heb ik geprobeerd de relatie tussen geestelijke volksgezondheid en sekten te beschrijven en te analyseren met een instrumentarium dat uit heel verschillende wetenschappelijke gereedschapskistjes bijeengeraapt is. Behalve op de juiste keuze en de juiste toepassing van ieder onderdeel van het gereedschap komt het dan ook nog eens aan op de bewaking van de samenhang in het gebruik van de verschillende gereedschappen na en naast elkaar. Dat is een hachelijke onderneming, die zo nu en dan wel iets wegheeft van een cakewalk, maar dan echt leuk.

De relatie tussen nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid is niet onderzocht met behulp van één theoretisch referentiekader en er is ook niet gestreefd naar één beschrijving van de relatie, die dan voor iedere beweging opgaat. Verschillende theoretische referentiekaders worden na en naast elkaar gebruikt, soms heel expliciet, zoals bijvoorbeeld in het geval van de psychoanalyse, soms eerder impliciet, zoals bijvoorbeeld in het geval van het symbolisch interactionisme. Het zijn geen elkaar uitsluitende of juist aanvullende referentiekaders, maar alternatieve manieren om een probleem of een verschijnsel te beschrijven, te interpreteren en soms te verklaren. De aard van de probleemstelling maakte het wenselijk om regelmatig het kader te wisselen, zoals de aard van de probleemstelling het ook wenselijk maakte regelmatig van invalshoek te veranderen en de probleemstelling dan eens te benaderen vanuit het recht, dan weer vanuit de psychiatrie of de

sociologie. De geestelijke gezondheidsleer is een welriekende hybride, maar wie haar aanpakt schramt zich al gauw aan de doornen van de hybride.

4. De opzet van het onderzoek en van het boek

Het verlossende antwoord op de in de probleemstelling geformuleerde vragen staat niet in het laatste hoofdstuk. Elk hoofdstuk staat op zich en elk hoofdstuk probeert een bij het thema van dat hoofdstuk passend antwoord op de vragen te geven of minstens een aanduiding te geven van de richting waar het antwoord gezocht zou moeten worden. De opzet van het boek is als volgt. In hoofdstuk II en III wordt eerst wat nader ingegaan op de ontwikkeling en de inhoud van elk van de nieuwe religieuze bewegingen, die op het ogenblik in de publieke belangstelling staan. Vervolgens kijken we hoe de bewegingen ten opzichte van elkaar te karakteriseren zijn, hoe ze opgebouwd zijn en wat voor belangstelling ze van wie trekken. Hoeveel leden zijn er, wat betekent het om lid te zijn en hoe staat het met de kennis van en sympathie voor deze bewegingen bij de bevolking? De aandacht zal daarbij in het bijzonder uitgaan naar de kernleden en de minderjarigen. Hoofdstuk IV gaat in op het verschijnsel 'sekte'. Wat is een sekte, hoe verhouden sekten zich tot kerken, zijn de nieuwe religieuze bewegingen als sekten te beschouwen? Meer in het bijzonder wordt dan nog gekeken naar de betekenis van het charismatische leiderschap en zijn consequenties voor de organisatie van de nieuwe religieuze bewegingen. Hoofdstuk V houdt zich bezig met de belangstelling voor juist de goeroebewegingen in Nederland en gaat nader in op verschijnselen als monisme, mystiek en meditatie.

De heilzame en mogelijk de minder heilzame effecten van meditatie op de psyche van de mediterende worden ook in dit hoofdstuk behandeld. De invloed van het lidmaatschap van een nieuwe religieuze beweging op de geestelijke gezondheid van de leden en de ex-leden vormt het onderwerp van de volgende twee hoofdstukken. In hoofdstuk VI worden de resultaten van het internationale psychologische en psychiatrische onderzoek naar de leden en ex-leden van verschillende bewegingen besproken, terwijl hoofdstuk VII de resultaten geeft van een onderzoek naar de hulpvraag en de hulpbehoefte zoals die in Nederland bestaan. Afgezet tegen het bestaande hulpaanbod op deze vraag en de wenselijkheid van het scheppen van nieuwe voorzieningen voor de opvang van mensen, die door hun lidmaatschap van een sekte in moeilijkheden geweest zijn. De altijd weer opduikende vragen naar het hersenspoelen door sekten en het deprogrammeren van sekteleiden komen aan de orde in de hoofdstukken VIII en IX; met name zal daar aandacht

worden besteed aan de verschillende functies die het deprogrammeren vervult.

De laatste drie hoofdstukken plaatsen de nieuwe religieuze bewegingen in een ruimer maatschappelijk kader. In hoofdstuk X wordt dat kader gevormd door de veranderingen in het godsdienstige landschap van Nederland. Zijn de nieuwe religieuze bewegingen een antwoord op de toenemende onkerkelijkheid, een soort tegenbeweging dus; hoe zullen de ontwikkelingen op godsdienstig gebied in Nederland verder gaan?

Het kader van hoofdstuk XI wordt gevormd door het paraculturele aanbod en de plaats van de nieuwe religieuze bewegingen daarin. Onder het paraculturele aanbod verstaan we de vrije markt van subculturele, alternatieve, exotische en esoterische goederen van de geest, die bij veel mensen aftrek vinden, maar slechts bij enkelen tot een volledige verandering van levensstijl leiden. Hoofdstuk XII tenslotte neemt de discussie over de nieuwe religieuze bewegingen als aanknopingspunt voor een beschouwing over de praktische consequenties van het grondrecht van godsdienstvrijheid en gaat vervolgens in op de mogelijkheid het principe van scheiding van kerk en staat verder door te voeren dan tot nu toe is gebeurd. Een epiloog rondt dan het boek af.

De nadruk ligt in dit onderzoek op de literatuur, daarnaast is er echter ook zoveel mogelijk gebruik gemaakt van empirisch materiaal, voor een deel verzameld in het kader van dit onderzoek, voor een deel al bestaand en hier opnieuw geïnterpreteerd. Waar mogelijk zijn vergelijkingen met de Bondsrepubliek Duitsland gemaakt: godsdienstig en kerkelijk is Duitsland een van de weinige landen die goed met Nederland te vergelijken zijn (traditioneel een bloeiend godsdienstig leven, twee hoofdstromen: katholicisme en protestantisme, zij het in Duitsland niet van calvinistische maar lutheraanse signatuur). Alle in Nederland actieve religieuze bewegingen treffen we ook in Duitsland aan en de discussie over deze bewegingen is daar ook wat eerder op gang gekomen en heeft eerder tot concrete resultaten in de vorm van overheidsmaatregelen en een specifiek hulpverleningsaanbod geleid.

5. Stigma en charisma

Ik heb dit boek 'Tussen stigma en charisma' genoemd. Dat vind ik een mooie titel en hij past gelukkig ook goed bij het onderwerp.

Tussen stigma en charisma is geen kwestie van kiezen, van het een of het ander, maar een kwestie van plaatsbepaling. Wie lid wordt van een sekte of nieuwe religieuze beweging, kiest niet alleen voor de zekerheid van het geloof in een bezielende leider, goeroe of meester, maar weet ook dat hij voor die keuze moet betalen met maatschappelijke

ridiculisering en soms zelfs uitstoting. Wie kiest voor het charisma van de sekteleider, laadt een stigma op zich, zoals omgekeerd de sekteleider zijn charisma vaak mede te danken heeft aan het stigma dat hij bereid was zichzelf toe te brengen door anders te denken en anders te doen dan gebruikelijk en geaccepteerd was. De glans van het charisma en de schande van het stigma zijn de twee polen van het verschijnsel van de nieuwe religieuze bewegingen, zoals dat in dit boek beschreven wordt. De glans van het charisma is voor de volgelingen gevaarlijk, maakt hen blind voor feiten en doet hun kritiek verstommen. De schande van het stigma is bedrieglijk en doet de samenleving de ogen sluiten voor wat onbesmet en waardevol is gebleven.

Tweemaal zeilde Odysseus op weg naar huis met zijn makkers tussen de monsterlijke Skylla en de allesverzwelgende Charybdis door. De tweede maal weet hij alleen nog zichzelf te redden. Na een lange tocht spoelt hij aan op het eiland van Kalypso. Tussen Skylla en Charybdis houdt niemand het lang uit.

II

nieuwe religieuze bewegingen in nederland

'Ce que ma secte enseigne est obscur... et c'est en vertu de cette obscurité qu'il faut le croire... ma secte est extravagante, donc elle est divine.'

Voltaire

1. De 'Divine Light Mission' (DLM)

De Divine Light Mission werd in 1960 opgericht door Sri Hans Maharaj; onder zijn leiderschap was de beweging enkel in India actief en verwierf daar een vrij grote aanhang, vooral in het noorden.

Na de dood van de goeroe in 1966, begint de beweging zich onder zijn opvolger – de toen achtjarige Maharaj Ji – meer en meer te richten op het westen. In 1971 is het jaar van de eerste wereldreis van goeroe Maharaj Ji, waarna in Londen een ashram (woongemeenschap) wordt opgericht. In Londen worden de eerste Nederlandse premies (volgelingen van de goeroe) geïnitieerd. Ook in Nederland wordt een ashram opgericht (Amsterdam). Maharaj Ji gaat zich steeds meer op het westen oriënteren, gaat in de Verenigde Staten wonen, trouwt met een Amerikaanse en bouwt in de loop der jaren een grote organisatie op. De afstand tot de beweging in India wordt steeds groter. In 1975 mondt dit uit in een breuk tussen Maharaj Ji en zijn moeder, met als gevolg dat Maharaj Ji niet langer geaccepteerd wordt als leider van de Indiase volgelingen.

Tot 1975 kent de Divine Light Mission een gestage groei. In 1974 waren er in de USA 50.000 premies, waarvan 1200 in een ashram levend. Twee jaar later was daar nog maar weinig van over en sedertdien is het nog verder teruggelopen. Na de breuk treedt duidelijk een crisis in: mensen trekken zich terug, nieuwe leden krijgt men nauwelijks meer. De beweging wordt daarom gereorganiseerd, maar veel baat heeft dit niet: wat overblijft is een vaste groep premies tussen de 25 en 35 jaar. Aan het hoofd van de beweging staat de goeroe Maharaj Ji. Tot 1980 kende de beweging een zakelijke en een religieuze tak. Onder de zakelijke tak (Divine United Organisation International) vallen reisbureaus, thee- en reformwinkels, een film- en een platenmaatschappij. De zakelijke tak is

inmiddels afgestoten. De religieuze tak (Divine Light Mission) bestaat uit goeroe Maharaj Ji (de absolute meester), een kring van door de goeroe aangestelde religieuze leiders (de initiators) en de leden. De goeroe schijnt zich de laatste jaren meer te richten op de leden en zijn rol ook serieuzer op te vatten.

De leden wonen in de ashram, in plaatselijke groepen of onafhankelijk. In Nederland wonen ongeveer 15 personen in de ashram te Amsterdam, de rest in plaatselijke groepen of onafhankelijk. Er zijn naar schatting nog hoogstens 150 aanhangers in Nederland. De ashram-leden leven in en werken voor een hechte gemeenschap; ze dragen al hun geld af aan de beweging. Er zijn regelmatig lezingen en bijeenkomsten voor de premies, daarnaast is de 'persoonlijke relatie' met de goeroe het belangrijkste.

De boodschap van de Divine Light Mission concentreert zich helemaal op de persoon van de goeroe Maharaj Ji. In hem manifesteren zich goddelijke liefde en waarheid. Hieraan kan men deel hebben, door zich volledig over te geven aan de goeroe, die men dan ook altijd zal volgen. Als men dit doet, dan zal men zich bewust worden van de innerlijke wezenskern (Knowledge). 'Knowledge' ervaart men tijdens de meditatie; er zijn vier meditatietechnieken, te weten: meditatie op licht, op geluid, op woord en op nectar.

Naast de meditatie kent de Divine Light Mission nog twee andere grondregels, namelijk: satsang en service. Onder 'satsang' verstaat men voordrachten, waarin de kennis gepropageerd wordt, waarin getuigd wordt van de alom-aanwezigheid van Maharaj Ji, waarin raad gegeven wordt ter oplossing van problemen. 'Service' betekent dienen en dienst doen. Van ieder lid van de beweging verlangt men dat zij/hij zich inzet voor de beweging, voor de verspreiding en de instandhouding ervan.

In de presentatie staat de figuur van de goeroe Maharaj Ji voorop. Hij is volkomen meester, die aan ieder de waarheid kan onthullen, die het antwoord heeft op alle vragen. In de werving wordt dan ook altijd verwezen naar de goeroe. Nieuwe leden tracht men te werven door het organiseren van lezingen, het houden van introductieavonden, het toezenden van propagandamateriaal.

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen

Van der Lans (1981a), Pilarzyk (1978), Köllen (1980), Foss en Larkin (1978), Messer (1976), Mildnerberger (1979), Downtown (1979, 1980).

2. Transcendente Meditatie

Maharishi Mahesh Yogi – wat ongeveer zoveel betekent als 'de grote

ziener, de grote man die zelfverwerkelijking heeft bereikt' – is een van de vele goeroes geweest, die zich voor de bekering van het westen hebben ingezet. Sinds 1958 actief in de Verenigde Staten, werd hij pas echt bekend toen de Beatles en andere vooraanstaande figuren uit de showbusiness en de subcultuur zich tot hem wendden om te leren mediteren. Sinds ongeveer 1967, toen Maharishi Mahesh Yogi Nederland bezocht, zijn de volgelingen ook in ons land actief.

Transcendente Meditatie is in de eerste plaats een techniek, die cursisten in een korte basiscursus van enkele uren geleerd wordt. Wat de cursisten geleerd wordt is een meditatievorm uit de hathayogatraditie: meditatie met behulp van een mantra (een inhoudsloos woord) gedurende 2×20 minuten per dag, bij voorkeur op een rustig plekje in een ontspannen zithouding en met de ogen dicht. De mantra wordt bij de initiatie door de leraar aan de leerling meegedeeld. De mantra is persoonlijk. Hoeveel van degenen die de basiscursus hebben gevolgd, ook inderdaad 2×20 minuten per dag mediteren, is niet met zekerheid bekend.

De effecten van TM zijn volgens de leraren een grotere helderheid in het denken, een groter concentratievermogen, een groeiende zelfstandigheid en evenwichtigheid, een beter functionerend lichaam, betere relaties met anderen, enz. De gedachte is, dat indien 1% van de bevolking TM zou beoefenen, het uitstralingseffect op de omgeving zodanig is, dat de samenleving daardoor aanzienlijk zou verbeteren: minder misdadigheid, minder verkeersongevallen (het Maharishi-effect).

Behalve de basiscursus, waaraan in Nederland nu zo'n 50.000 mensen hebben deelgenomen (ter vergelijking: in de USA tussen 1967-1977 in totaal 919.000, in 1976 zette een zeer snelle daling in het aantal nieuwe initiaties in, van ± 30.000 per maand naar 3000), is er nog een heel pakket verdergaande cursussen, die zich op deelaspecten richten, een verdergaande verdieping in de techniek beogen of informeren over de filosofische en wetenschappelijke achtergronden. Deze cursussen zijn langduriger, intensiever en veel kostbaarder dan de basiscursus. Slechts een klein deel van de mensen die de basiscursus hebben gevolgd, gaat daarna nog verder.

Van de verder reikende programma's heeft de laatste jaren vooral het TM-Sidhiprogramma de nodige opzien gebaard. Het is een programma van technieken om de groei naar een hoger bewustzijn te versnellen en het bijzondere is dat dit in een aantal gevallen gepaard zou gaan met zichtbare effecten, zoals bijvoorbeeld een toestand van zweven of vliegen.

TM is behalve een techniek ook een organisatie. In Nederland is dat de Stichting Onderwijs Wetenschap der Creatieve Intelligentie. Volgens

de opgave van de Stichting zijn er in Nederland zo'n 65 full-time leraren en 155 part-time leraren en niet-actieve leraren bij het werk betrokken. Cursussen worden in Nederland in 25 centra gegeven.

TM beschouwt zichzelf niet als een religie of een religieuze beweging, maar als een wetenschap met een bepaalde bewustzijns-technologie. Voor verreweg de meeste cursisten is TM ook niet meer dan een meditatie-techniek, die ze thuis kunnen beoefenen. Voor een beperkte groep is TM duidelijk meer en is de betrokkenheid bij TM ook veel groter. De pretentie dat TM alle problemen en alle kwaad uit de wereld kan helpen, een pretentie die onder meer tot uitdrukking komt in de instelling van de 'Wereldregering van het Tijdperk der Verlichting' door Maharishi Mahesh Yogi, wordt door hen gedeeld en onderstreept met de resultaten van wetenschappelijk onderzoek.

De Wereldregering moet men zich overigens niet als een politieke organisatie voorstellen, maar als een geestelijke organisatie, onder leiding van de Raad van Hoogste Intelligentie, die moet toezien op de verbreiding van de techniek en het behoud van de zuiverheid van de meditatie.

De hoofdzetel van de TM-beweging is in Seelisberg (Zwitserland), in Nederland is het landelijk centrum in Laag-Soeren gevestigd.

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen

Kranenborg (1974), Bainbridge en Jackson (1981), Phelan (1979), Köllen (1980), Wijngaarden (1978), Mildenerger (1979), Oudshoorn en Ransijn (1979), Maas (1976), Vrolijk (1978); zie V.C. in dit boek.

3. Hare Krishnabeweging

De Krishnabeweging, voluit de International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) genaamd, vindt historisch gezien haar oorsprong in India. De eigenlijke oprichter van de Krishnabeweging was Caitanya Mahaprabhun, een Bengaalse Brahmaan, die leefde in de 15de eeuw.

Vanaf Caitanya is er – volgens de leer – een directe lijn van geestelijke opvolging, die via vele goeroes terechtkomt bij Bhaktivedanta Swami Prabhupada, oprichter van de beweging zoals we die nu kennen. In 1965 richtte hij in New York de ISKCON op, met het doel om de pure liefde voor God (= Krishna) in de westerse samenleving te verspreiden. Vanuit de Verenigde Staten heeft de beweging zich over vele landen verspreid, waaronder Nederland, waar men in Amsterdam een tempel heeft.

Aan het hoofd van de beweging staat de goeroe; tot zijn dood in 1977

was dat Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Nu wordt de beweging geleid door elf, door Prabhupada aangewezen, opvolgers (dit zijn allen Amerikanen).

Iedere tempel heeft een tempelhoofd. De omvang van de beweging is in Nederland altijd erg gering geweest. Afgaande op de opgave van de beweging zelf zouden er (in 1980) ongeveer 65 Nederlanders lid zijn van de Hare Krishnabeweging, van wie ongeveer 1/3 in Nederland verblijft (de rest hoofdzakelijk in het centrum in de Ardennen). Buitenstaanders houden het op een nog kleinere en in ieder geval niet meer groeiende aanhang. Hare Krishna oefent vooral aantrekkingskracht uit op nog jonge volwassenen.

Doelstelling van de beweging is het propageren van spirituele verlichting en de verspreiding van de pure liefde voor god. Centraal staat de Krishna, die in het hart van ieder mens aanwezig is. Slechts door liefdevolle toewijzing (bhakti) aan Krishna, kan men het kosmische bewustzijn van de eenheid van alle dingen verkrijgen. Door deze toewijding komt men los van de materie, raakt men onthecht van het lichaam en wil men op den duur niets anders meer dan dienen.

De eredienst bestaat uit:

- het 1728 maal zingen ('chanten') van de Hare Krishmantra;
- het volgen en gehoorzamen van de goeroe, die de stem van god is;
- het bestuderen van de Bhagavad Gita;
- het volgens de regels van de beweging leven in de tempel, hetgeen o.a. inhoudt: uittreding uit het normale leven, onthouding van verdovende middelen en illegitieme seksuele contacten (= seksuele omgang zonder procreatieve bedoeling), volledig vegetarisch eten, stipt volgen van de voorgeschreven dagindeling.

De beweging is in haar opvattingen en overtuigingen volstrekt Indisch. Er wordt geen enkele concessie gedaan aan het westen, maar dat wil ook weer niet zeggen dat men de hoofdlijn van het Hindoeïsme volgt. Integendeel, het gaat hier om een ook voor India bijzondere variant van het Vishnuïsme, waarin het accent ligt op de bhakti-yoga. Men verlangt totale overgave aan Krishna en onthechting aan de materiële wereld. Binnen de Indische verhoudingen is de Hare Krishnabeweging ongeveer te vergelijken met een kloosterorde: liefdevolle devotie gecombineerd met ascese.

De Krishnabeweging presenteert zich als de ware oosterse religie in het Westen. Religie beheerst het leven van de leden. Het zingend en trommelend belijden van de eredienst in de centra van grote steden (samkirtan) toont aan dat de beweging zich ook naar buiten toe wil manifesteren als religieus. Samkirtan is echter tegelijkertijd een wervingsmethode. Er worden tijdschriften (soms ook grammofoonplaten)

aangeboden (waarna een bijdrage gevraagd wordt), en uitnodigingen verstrekt voor een gratis vegetarische maaltijd (met aansluitend een lezing over de beweging). Volgens opgave van de beweging zijn in de afgelopen tien jaar zo'n 50.000 maaltijden verstrekt. De laatste tijd is de Krishna-beweging veel minder opvallend geworden in zijn presentatie, de semi-Indische kleding en de samkirtan hebben plaats moeten maken voor meer aangepaste en minder in het oog lopende vormen van missionering.

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen

Kranenborg (1974), Daner (1975), Johnson (1976), Mildner (1979), Judah (1974).

4. De beweging rond Bhagwan Shree Rajneesh (Neo-sannyas-beweging)

Het centrum van de beweging bevond zich tot het midden van 1981 in Poona (India). In de ashram daar woonde 'Bhagwan' Shree Rajneesh (eigenlijk Rajneesh Chandra Mohan) met ongeveer 400 à 500 volgelingen (veel kort of lang blijvende bezoekers woonden in Poona zelf). Na de plotselinge sluiting van de ashram in 1981 is Bhagwan na enige maanden onzekerheid over zijn verblijf weer opgedoken op een grote ranch in Oregon. Daar ontwikkelt zich nu een (nog kleine) gemeenschap. De beweging heeft de laatste jaren veel publiciteit gekregen, doordat een aantal bekende Nederlanders zich tot Bhagwan bekeerde, onder wie de psychiater Jan Foudraïne (Swami Deva Amrito). Van belang is zeker ook het feit dat een van de belangrijkste functionarissen van de ashram, Arup, in Nederland als May Kortenhorst bekend was als een van de oprichters van Center. In het algemeen kan gezegd worden dat de belangstelling voor Bhagwan in opvallend sterke mate een Nederlandse en Duitse aangelegenheid is. De beweging geeft zelf een aantal van ruim 200.000 sannyasins op, waarvan 43% uit Europa zou komen. In de Verenigde Staten heeft Bhagwan tot nu toe maar beperkte bekendheid en volgelingschap gevonden (hij is overigens omstreeks 1975 wel weer via de Verenigde Staten hier bekend geworden).

Volgens opgave van de beweging (Foundation Purnima) zijn er in Nederland nu 23-open-meditatiecentra, twee daarvan hebben een woon-gemeenschap en in Den Haag is ook een therapeutische gemeenschap. De beweging beschouwt zichzelf niet als een organisatie. Men heeft dan ook geen leden, de Nederlandse sannyasins vormen het Nederlandse Bhoeddhaveld.

Hoeveel sanyassins er in Nederland zijn, is moeilijk te zeggen. Niet idereen die geïnitieerd is, beschouwt zich ook nu nog als sanyassin. Er is nogal wat verloop, 2000 echte volgelingen in Nederland lijkt een veilige,

misschien wat conservatieve schatting. De indruk is, dat de beweging, nu Poona weggevallen is en Bhagwan zwijgt (na, alweer volgens de opgave van Purnima, 336 boeken en 4000 uur toespraken), zich institutionaliseert rond de meditatiecentra, die een mengeling van meditatiemogelijkheden, cursussen, groepstrainingen en gezelligheid bieden.

Voordat men als sannyasin geïnitieerd kan worden, moet men een aantal therapiegroepen doorlopen hebben; bij de initiatie krijgt men een nieuwe naam en een medaillon met een fotootje van de goeroe (mala). De oranje kleding is een opvallend merkteken, al wordt de kleur oranje in de praktijk nogal ruim, dat wil zeggen variërend van geel tot aubergine, geïnterpreteerd.

De leer is een verbinding van westerse therapeutische inzichten (met name afkomstig uit de humanistische psychologie) met de Indische tantratraditie. Deze traditie stelt dat men nimmer door onderdrukking, maar alleen door ervaring tot transcendentie kan komen.

Met de aangeboden programmacombinatie tussen Indische meditatie-technieken en westerse psychotherapeutische methodes, wordt beoogd het verkrampte en in zichzelf bevroren ego los te maken. Hierdoor wordt de mens in staat gesteld zichzelf te beleven, en in het overschrijden van het zichzelf ervaren één te worden met de goddelijke levensgrond. Centraal staat het afbreken van het ego. Als men volkomen geopend en ontvankelijk is, bestaat het ego niet meer. In de opvatting van Bhagwan is het ego geen werkelijkheid, maar een illusie. Het afbreken van het ego gebeurt op intellectueel niveau door kennis te nemen van het denken van Bhagwan en op ervaringsniveau door middel van een aantal op de humanistische psychologie geïnspireerde psychotherapeutische technieken en praktijken.

Bhagwan is sterk geïnspireerd door het werk van Gurdieff, die tussen de beide wereldoorlogen een soort ashram in Fontainebleau had en daar een programma aanbood, dat in zijn grondstructuur sterk lijkt op dat van Bhagwan (overgave aan een grillige meester, intensieve groeps-training, lichamelijke arbeid, opgeven van oude bindingen en gewoonten, extatische bekerings, uitleven van agressiviteit).

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen

Kranenborg (1980), Bittorf (1981), Stevens (1979), Swami Deva Amrito (1979, 1980), Mildenberger (1979).

5. Ananda Marga

Ananda Marga is een goeroebeweging, die in Nederland erg klein en

onopvallend is gebleven. In de Bondsrepubliek heeft Ananda Marga meer de aandacht getrokken door de zelfverbranding van twee leden van de beweging aan de voet van de Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlijn (februari 1978), uit protest tegen de gevangenhouding in India van hun leider, Shri Shri Anandamurti (Prabhat Ramjana Sarkar). Ananda Marga heeft in Nederland enkele tientallen aanhangers, in de Bondsrepubliek wordt het aantal aanhangers op 150 geschat, het aantal geïnitieerden op enkele duizenden, maar dat zegt niet veel, omdat initiatie vaak al plaatsvindt na een eerste teken van belangstelling.

Ananda Marga is van alle naar het Westen gekomen hindoeïstische bewegingen de enige met een politiek en sociaal programma, dat dan ook nog, zeker voor Indiase begrippen, buitengewoon radicaal is en zich bewust keert tegen het kastestelsel en zijn geboden. De beweging is – vooral in India – strak georganiseerd en de leden van de beweging houden zich actief bezig met allerlei vormen van sociaal werk, maatschappelijke dienstverlening en onderwijs (dat is in India zeer uitzonderlijk; de maatschappelijke beweging beperkt zich er in het algemeen tot het nakomen van de verplichtingen ten opzichte van de eigen kaste. Het belangeloos verrichten van diensten voor willekeurige anderen geldt in India traditioneel niet als een maatschappelijke waarde, integendeel zelfs, het is eerder een ondermijning daarvan, omdat het onvermijdelijk de overtreding van de kastegebonden reinheidsregels betekent).

De sociale betrokkenheid van Ananda Marga is gecombineerd met een yogapraktijk, zoals we die ook bij andere hindoeïstische bewegingen tegenkomen: de liefdevolle overgave aan de goeroe (bhakti-yoga), de meditatie op een mantra in het kader van de kundalini-yoga (de op spirituele ervaringen gerichte yoga), de hatha-yoga (de beheersing en ontspanning van het lichaam). Hoewel Ananda Marga een echte goeroe-beweging is, is de relatie met de goeroe minder persoonlijk dan in sommige andere bewegingen en is er bij Ananda Marga-volgelingen minder sprake van een gedeelde persoonlijke verering dan van een gemeenschappelijke inzet voor de sociale idealen van de goeroe. Van commerciële praktijken is bij Ananda Marga geen sprake. Van der Lans (1981a), die een onderzoek heeft gedaan naar de Nederlandse Margii's, wijst erop, dat de betrokkenheid bij de organisatie in het algemeen niet erg groot is en dat er ook geen sprake is van een fanatieke geloofsijver. De sfeer in de groep en de meditatie blijken de belangrijkste elementen te zijn in de aantrekkingskracht die er van Ananda Marga uitgaat.

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen
Van der Lans (1981a), Mildemberger (1979).

6. Verenigingskerk/Unified Family/Moonbeweging

De beweging is in 1954 in Zuid-Korea opgericht door Sun Myung Mun (of Moon), onder de naam 'Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity'. Het eerste centrum in Nederland werd in 1965 te Amsterdam opgericht. Na verloop van tijd wordt het voormalige BIO-vakantieoord in Bergen aangekocht en omgedoopt in 'Huize Glory'. In 1975 kwam de Verenigingskerk in Nederland in de publiciteit, toen een Canadese arts bij de officier van Justitie te Alkmaar een klacht indiende tegen de beweging, wegens kidnapping van zijn zoon.

De Verenigingskerk is een internationale beweging; leden van de beweging worden dan ook regelmatig overgeplaatst naar een centrum in een ander land of andere stad. De wereldcentrale is gevestigd in Seoul (Z-Korea), maar de Westerse wereld is gericht op Barrytown (V.S.). De beweging heeft in Korea en Japan een aanzienlijke omvang (1976: ± 350.000 aanhangers). Ieder land heeft een nationaal centrum (Bergen) en kleinere centra (woongemeenschappen Amsterdam en Eindhoven). De beweging bestaat uit een groot aantal kleine organisaties, die niet onmiddellijk als onderdeel van de Verenigingskerk herkenbaar zijn. De economische belangen van de beweging zijn aanzienlijk.

De organisatie is sterk hiërarchisch. Aan het hoofd staan Mun en zijn vrouw, daaronder een aantal naaste medewerkers, dan de nationale leiders, de woongemeenschapshoofden, de fund-raising leiders en tenslotte de leden. In 1977 telde de Verenigingskerk 120 Nederlandse leden. Het aantal in Nederland verblijvende leden wordt in 1980 geschat op 80, waarvan de woongemeenschap in Amsterdam (tussen de 15 en 20 leden) de kern vormt. De beweging geeft een tijdschrift uit onder de naam 'Doorbraak'; het heeft een oplage van 30.000, maar slechts 1200 vaste en 150 betalende abonnees.

De leer is vastgelegd in 'The Divine Principle'. Het is een mengsel van christelijke bijbelinterpretatie en oosterse filosofie (taoïsme), aangevuld met de openbaringen van Moon. Kenmerkend is de opdeling van de werkelijkheid in elementaire tegenstellingen (god en mens; subject en object; mannelijk en vrouwelijk; hart en lichaam), tegenstellingen die opgeheven kunnen worden indien de alles beheersende polariteit tussen goed en slecht ten gunste van het goede opgeheven is. Mun heeft het slechte overwonnen, doordat hij als eerste het 'volkomen huwelijk' en daarmee de eerste cel van de 'ware familie' verwerkelijkt heeft.

Dit maakt Moon en z'n vrouw tot de enige echte – geestelijke – ouders. Als men tot de beweging toetreedt, betekent dat dat men de natuurlijke ouders moet opgeven. De nieuwe ouders zal men altijd volgen en gehoorzamen. Eerst dan kan men gered worden van de

komende ondergang der wereld. Moons missie op aarde – vestiging van Gods koninkrijk op aarde – zal namelijk gepaard gaan met de volledige vernietiging van de oude wereld. Een derde wereldoorlog is onvermijdelijk, een oorlog die het liefst met ideologische middelen, maar indien nodig met wapens gevoerd zal worden. Gestreden zal worden tegen het satanische kwaad. De religieuze leer is verbonden met een expliciete politiek-ideologische stellingname. Het communisme wordt gezien als de personificatie van Satan; wil men het slechte overwinnen, dan zal het communisme vernietigd moeten worden. Door de beide eerdere wereldoorlogen vond een deling plaats tussen de werelden van democratie en communisme. De derde wereldoorlog moet beide werelden weer verenigen door het communisme te vernietigen. De beslissende slag zal in 1984 plaatsvinden in Korea, het Heilige Land. Hier zal de nieuwe geschiedenis en de nieuwe cultuur zijn aanvang vinden.

De werving is actief en persoonlijk. Mensen worden aangesproken en uitgenodigd eens langs te komen in het centrum van de beweging en daar een tweedaagse cursus over de goddelijke principes te volgen. Een inleiding in de leer wordt gecombineerd met zang, sport en wandelingen. Als men meer wil, kan men een zevendaagse workshop volgen en zo verder. Pas aan het einde van zo'n twee- of zevendaagse cursus komt de figuur van Moon ter sprake. Een andere vorming van werving is de werkgroep 'Nieuw Leven', die zich in eerste instantie richt op de wijk en op hulpverlening (bejaardenhulp, oppasdienst, organiseren van sociale avonden), met als uiteindelijk doel mensen een studieweekend te laten volgen. De leden van de Verenigingskerk moeten iedere week rapporteren over de resultaten van hun wervingsactiviteiten. Toetreding tot de beweging houdt in dat men zich totaal inzet voor de beweging: het wordt een dagtaak.

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen

Lofland (1966), Bromley en Shupe (1979), Barker (1978, 1981a, 1981b), Galanter c.s. (1979), Robbins c.s. (1976).

7. Children of God/Family of Love

De beweging is ontstaan in de Verenigde Staten (Californië), en werd beschouwd als onderdeel van de veel bredere Jesus-movement (de Jesus-movement bestond uit hippies, ex-verslaafden, studenten; centraal stond de directe persoonlijke ervaring van liefde voor Jezus; de beweging had een vrij sterk fundamentalistisch karakter). Na een profetie dat Californië spoedig in de oceaan zou verdwijnen, besloot de oprichter en leider – David Brandt-Berg – met een groep mensen in de bergen bij

Montreal een commune op te richten. Communaal samenleven was nodig om buiten het verderfelijke systeem te kunnen staan, het 'systeem' dat afgebroken zou moeten worden om de wederkomst van Jezus mogelijk te maken. De eerste groep 'Children of God' arriveert in 1971 in Amsterdam, er wordt een commune opgericht, die in de beginjaren een internationaal gezelschap van ongeveer 30 jongeren omvat. In 1972 verdwijnt Berg uit het openbare leven, en instrueert de beweging vanaf dat moment door middel van de zogenaamde MO-brieven.

Oprichter en leider van de beweging is David Brandt-Berg, die zich later Mozes of Koning David ging noemen. Hij is de absolute leider, die de wederkomst van de Heer moet voorbereiden. Ten behoeve daarvan werden er in 70 landen communes opgericht. Het geldt dat de discipelen (die bij toetreding een andere naam kregen) binnenbrachten, moest geheel aan de beweging worden afgedragen.

De beweging is sterk hiërarchisch georganiseerd; aan het hoofd staat Mozes Berg met zijn vrouw (Eva), daaronder leiders, trainers, discipelen. Rond 1974 waren er in Nederland kolonies in Amsterdam, Utrecht, Rotterdam en Arnhem. Het maximaal aantal aanwezigen per kolonie was 12. De beweging telde in Nederland ongeveer 50 leden. Aangezien leden makkelijk van de ene naar de andere kolonie, ook internationaal, overgeplaatst worden, schat men het totale toenmalige aantal Nederlandse leden op ongeveer 80.

Oorspronkelijk nam het lezen van de bijbel een belangrijke plaats in; de bijbel diende als richtlijn voor het dagelijks leven. Langzaam maar zeker echter werd de bijbel vervangen door de zogenaamde MO-brieven – waarbij MO staat voor Mozes Berg. In deze brieven deed Berg verslag van openbaringen, presenteerde zijn persoonlijke religieuze leer en gaf aanwijzingen aan de discipelen. De richtlijnen die Berg in deze brieven aangaf moesten onvoorwaardelijk gevolgd worden: 'de discipelen van Jezus-revolutionairen moeten absoluut gehoorzaam zijn aan hen, die leiding hebben, want zij zorgen voor jouw ziel...'

De MO-brieven worden gekenmerkt door: een sterk anti-Amerikaanse houding; het eisen van volledige gehoorzaamheid; het oproepen tot een 'vrije seksualiteit', als *middel* om te werven (binnen de bewegingen zelf zijn seksuele contacten zeer beperkt).

De manier waarop de beweging zich naar buiten toe presenteerde, kreeg meer en meer een seksueel karakter: Mozes Berg werd een seksprofeet. Dit accent op seksualiteit kreeg in de werving uitdrukking in het zgn. 'flirty-fishing' (eenzame mensen bekeren door met ze naar bed te gaan). Deze methode om te werven viel samen met de naamsverandering van 'Children of God' in 'Family of Love'. Deze 'prostitutie voor God' werd uitgeoefend op straat en in een door de beweging geëxploiteerde

discotheek (The Poor Boys Club). De discotheek is in Nederland opgeheven; over het flirty-fishing doen nog weleens wilde en oncontroleerbare verhalen de ronde.

De 'Children of God' alszodanig bestaat, ook internationaal gezien, niet meer; Berg lijkt zich geheel teruggetrokken te hebben. De voormalige leden zijn voor een deel nog wel actief, maar onder de naam: Hookers for God. Men opereert in kleine groepjes van 2 à 3 personen. Het is niet uitgesloten dat er in Nederland ook wat van die groepjes zijn, maar ze hebben zich dan toch geheel in de anonimiteit teruggetrokken.

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen

Wallis (1976), Mildenerger (1979), Davis en Richardson (1976).

8. *Scientology Kerk*

De oprichter van de beweging is L. Ron Hubbard, ex-sciencefiction-schrijver en ex-marineofficier. Scientology is Amerikaans van oorsprong, maar heeft zich over vele landen verspreid. Sinds 1970 is de beweging ook in Nederland actief. Naast de Scientology Kerk in Amsterdam zijn er missies in Den Haag en Eindhoven.

Scientology Church is in 1954 door Hubbard opgericht. De ruggegraat van de beweging wordt gevormd door de 'Sea-Org', een organisatie die op zee plachtte te verblijven. Dit is niet meer zo, maar de naam wordt nog steeds gebruikt; het is een soort broederschap, die bestaat uit in de organisatie hooggeplaatste Scientology-leden.

Een ander belangrijk onderdeel van de beweging is het Guardian Office, dat waakt over de 'veiligheid' van Scientology. Het heeft tot taak het denken en handelen van de leden in de gaten te houden, en eventuele critici te ontmoedigen, desnoods door te dreigen met een proces. Daarnaast zijn er in ieder land met Scientology nauw verbonden organisaties werkzaam: in Nederland is dat in ieder geval het 'Nederlands comité voor de rechten van de mens'. De beweging telt in Nederland naar schatting tussen de 1500 en 2000 'leden', die in Amsterdam de cursussen volgen en ongeveer 80 stafmedewerkers (vrijwilligers).

De beweging zelf geeft 5 à 6000 bij Scientology betrokkenen in Nederland op. Hier doet zich echter hetzelfde probleem voor als bij Transcendente Meditatie: er is een zeer uitgebreid en nog steeds groeiend pakket van cursussen, trainingen en stadia, die iemand zowel verder in de leer als hoger in de hiërarchie brengen. Maar een klein deel van de mensen die de basiscursussen gevolgd hebben, gaat ook verder. De beweging brengt een tijdschrift uit onder de naam 'De Nieuwe Thetan'.

De leer van Scientology is vastgelegd in een reeks publikaties, met als

basis 'Dianetics: the modern science of mental health', 1950, van L. Ron Hubbard. Het eigenzinnige woordgebruik, de vele nieuwvormingen en afkortingen maken de leer voor buitenstaanders buitengewoon moeilijk toegankelijk. Summier weergegeven luidt de leer als volgt: de mens heeft duizenden jaren niets over zichzelf, zijn zin en het universum geweten. Het werk van Hubbard heeft deze onwetendheid doorbroken, na een onderzoek naar 50.000 jaar menselijk denken. De kennis, die hij opdeed door dit onderzoek, werd bovendien aangevuld met nieuwe ontdekkingen. 'Dianetics' wordt omschreven als de leer van het verstand. Het verstand bestaat uit een soort bewustzijn ('analytic mind') en een soort onbewustzijn ('reactive mind').

In de 'reactive mind' zijn alle pijnlijke en traumatische ervaringen ('engrammen') opgeslagen. De 'reactive mind' neemt uiteindelijk de leiding over lichaam en geest over van de 'analytic mind'. De 'reactive mind' is ook verantwoordelijk voor de neurosen en psychosen van de mens. Door echter deze engrammen op te sporen, wat kan gebeuren door geestelijke raadgeving ('auditing') en met behulp van de zgn. E-meter, kan de schadelijke invloed die ze uitoefenen opgeheven worden, waardoor volledige zelfverwerkelijking mogelijk wordt. In deze toestand wordt zo'n persoon 'clear' genoemd.

In het boek 'Scientology, a history of man', gaat Hubbard nog een stapje verder. Hierin stelt hij dat achter de analytic en reactive mind een derde dimensie verscholen ligt, te weten: de onsterfelijke 'ziel' (Thetan). Uiteindelijk is de mens geest, een onsterfelijke ziel. De onsterfelijke Thetan wordt vlak voor de geboorte in een menselijk lichaam geplaatst en verlaat het weer na de dood van het lichaam. Zo reïncarneert de Thetan, de geen grenzen kennende, pure geest, die absolute controle heeft over materie, energie, ruimte en tijd. De Thetan is voor Scientologen gelijk met de persoon zelf. Scientology biedt nu de mogelijkheid om de vergaande mogelijkheden van de Thetan te gaan benutten. Scientology heeft zich tot doel gesteld de aarde 'clear' te maken; 'clear' kan men worden door de cursussen die de Scientology Church aanbiedt, te volgen. 'Clear is a state in which an individual is now in control over his own mental matter, energy, space and time.' Scientology laat er geen twijfel over bestaan dat het bereiken van deze toestand een kostbare geschiedenis is.

Scientology wordt gepresenteerd als een wetenschap die mensen een kans biedt te komen tot volledige zelfverwerkelijking. Het is 'een werkzame technologie die iedereen kan gebruiken om meer succes en vreugde in het leven te verwerven'. Scientology beschouwt zichzelf voorts als een religie, een religieuze filosofie en een religieuze praktijk tegelijk. In de werving valt het op straat aanspreken van mensen en het aanbieden

van een gratis persoonlijkheidstekst bijzonder op.

De Scientology Kerk is in veel landen met wisselend succes partij in rechtszaken, waar het gaat om het krijgen of behouden van erkenning als kerkgenootschap. Tegen psychiatrie en psychotherapie voert Scientology al vele jaren strijd.

Literatuur speciaal voor dit onderwerp te raadplegen

Wallis (1973abc, 1974, 1976), Garrison (1974), Whitehead (1974), Rothuizen (1977), Komrij (1979). Zie ook IV.B. in dit boek.

9. Christelijke evangelisatiebewegingen

Youth for Christ, Campus Crusade for Christ en de Navigators zijn alledrie het beste te omschrijven als jongerenevangelisatiebewegingen op christelijke grondslag. Het zijn geen kerkgenootschappen, maar min of meer losse verzamelingen van betrokkenen rond een organisatorische kern. De jongeren die zich voor deze bewegingen interesseren, zijn meestal van christelijke huize, al zal dat lang niet altijd ook betekenen dat men thuis een even fundamentalistisch christendom belijdt als door deze bewegingen wordt voorgestaan. Naar de geest hebben deze bewegingen een sterke verwantschap met de fundamentalistische stromingen in de hervormde en gereformeerde kerken, naar de vorm, de maatschappelijke opstelling, de doelstellingen en de doelgroepen zijn er belangrijke verschillen.

De belangrijkste bronnen van inspiratie zijn voor alledrie de bewegingen de bijbel en de persoon van Jezus Christus. Bijbelstudie neemt een belangrijke plaats in, Jezus Christus wordt beleefd als een persoonlijke heiland met wie een sterke op gevoel gebaseerde relatie mogelijk is. De relatie met de christelijke kerken is positief, maar er ligt geen nadruk op regelmatige kerkgang of deelname aan de activiteiten van de gemeente.

Evangelisatie heeft een centrale plaats in de activiteiten van deze bewegingen. Bij Youth for Christ vervullen de door de beweging geëxploiteerde koffiebars de functie van uitvalsbasis en thuishaven voor het evangelisatiewerk. Daarnaast is men actief op scholen en in kazernes, heeft men eigen boekhandels en worden er zomerkampen, evangelisatiecursussen en -trainingen, religieuze festivals en dergelijke georganiseerd. Tenslotte heeft Youth for Christ ook nog enkele opvangcentra voor verslaafden en mensen die op een andere manier in de problemen zijn geraakt.

De Campus Crusade for Christ is vooral actief op scholen en universiteiten en organiseert eveneens een heel programma van bijbel-

studiegroepen, trainingen en cursussen. De pretentie van de Campus Crusade gaat veel verder en richt zich op het kerstenen van de wereld en het confronteren van de Nederlandse bevolking met het evangelie vóór 1985. Huisbezoeken en stadsevangelisatiecampagnes staan eveneens op het programma.

De Navigators richten zich in het evangelisatiewerk eveneens vooral op jongeren, met name op middelbare scholen en universiteiten. De belangrijkste activiteit is ook hier het organiseren van bijbelstudiekringen, van trainingen en conferenties.

Youth for Christ heeft van de drie bewegingen het verst uitgewerkte en meest veelzijdige evangelisatieprogramma, en richt zich ook meer op mensen die niet van huis uit al (bewust) christelijk zijn. Voor alledrie de bewegingen geldt dat zij:

- zich voornamelijk richten op jonge mensen, zo tussen 15-35 jaar;
- evangelisatiebewegingen zijn, gericht op het winnen van mensen voor een leven met Christus;
- daarbij ook weer voornamelijk gebruik maken van jonge mensen en wel van leken;
- niet gericht zijn op het bewerkstelligen van één specifieke kerkelijke binding of van gebondenheid aan een gemeente;
- gebruik maken van een vormtaal, die vooral jongeren aanspreekt;
- een persoonlijke geloofsbeleving in een sterke betrokkenheid op Christus voorstaan;
- zich baseren op een fundamentalistische bijbelinterpretatie;
- een traditionele moraalopvatting uitdragen.

De kritische publiciteit, die vooral Youth for Christ nu ten deel valt, richt zich vooral tegen de wijze waarop de moraal wordt gehandhaafd. Homoseksualiteit, ongehuwd samenleven, premaritale seksualiteit worden onverkort afgewezen en het ligt voor de hand dat dit in een beweging die vooral uit adolescenten bestaat, nogal eens tot spanningen en conflicten aanleiding geeft. Door het COC en door vertegenwoordigers van meer progressieve religieuze stromingen wordt deze bewegingen dan ook wel verweten ten onrechte en tot schade van de aanhangers vast te houden aan achterhaalde voorstellingen over de seksuele moraal.

Een tweede punt van kritiek is voorts dat deze bewegingen los van het evangelisatiedoel slechts een geringe belangstelling hebben voor maatschappelijke en politieke vraagstukken. Het doel van deze bewegingen is gelegen in het evangeliseren, het verbeteren van individuele mensen, en niet in het politieke en maatschappelijke engagement.

Een derde punt van kritiek is, dat deze bewegingen zich van onzuivere methoden bedienen. ‘Je komt binnen voor een kopje koffie, je gaat weg met god.’ Los van de vraag of zowel het eerste als het tweede deel van

deze uitspraak juist is, verwijst het in ieder geval naar de mogelijkheid die deze bewegingen hebben om zich onder de algemene noemer van 'jongerenorganisatie' of 'christelijk' te presenteren en tegelijkertijd een in een aantal opzichten particuliere boodschap uit te dragen.

Youth for Christ heeft een hoofdvestiging in Driebergen. De staf van Youth for Christ bestaat uit ongeveer fulltime 50 medewerkers, die door eenzelfde aantal diaconale medewerkers worden bijgestaan (vrijwilligers, die een jaar lang tegen zakgeldvergoeding voor YFC werken). In het hele land heeft men zo'n 150 plaatselijke werkgroepen waarvan er door ruim 100 een YFC-koffiebar geëxploiteerd wordt. De omvang en de aanhang van de plaatselijke werkgroepen varieert, maar gemiddeld heeft men 15 à 20 medewerkers die een (groot) gedeelte van hun vrije tijd aan de YFC besteden. Volgens de beweging zelf komt dit neer op zo'n 1500 à 2000 vrijwilligers en een veelvoud aan aanhang. De beweging geeft o.a. ook een maandblad uit, onder de naam 'Aktie'. Dit blad heeft een oplage van meer dan 10.000. Over het grote scala aan activiteiten dat YFC ontplooit, is boven al het een en ander gezegd. De grootste manifestatie, May-Day, trekt ieder jaar meer dan 10.000 bezoekers. Youth for Christ was lid van de Nederlandse Federatie Jeugd en Jongerenwerk (de NFJJ heeft Youth for Christ het lidmaatschap ontnomen) en ontvangt uit veel verschillende bronnen inkomsten (koffieshops, entreegelden, donaties, boekenverkoop, abonnementen, subsidies van christelijke gemeenten en van particulieren). Het aantal contribuanten en sympathisanten wordt op ongeveer 100.000 geschat.

Campus Crusade for Christ, werkzaam in het kader van het 'Instituut voor Evangelisatie', telt eveneens ongeveer 50 medewerkers en ongeveer 1000 vrijwilligers. De beweging geeft een maandblad uit, 'Uitdaging' geheten, dat een oplage heeft van ongeveer 19.000 exemplaren. Het hoofdkwartier van Campus Crusade is gevestigd in Driebergen.

De Navigators – eveneens gevestigd in Driebergen – tellen ongeveer 30 full-timers en circa 2000 mensen die betrokken zijn bij de bijbelstudiegroepen, die regelmatig – van één keer per week tot één keer per maand – bijeenkomen. Ongeveer 500 daarvan zijn scholieren, in de leeftijd van 15-19 jaar, 500 zijn studenten in de leeftijd van 18-35 jaar en dan zijn er ongeveer 1000 mensen betrokken bij het algemene Navigatorswerk. Een keer per kwartaal verschijnt het Navigators Nieuwsbulletin.

Ieder van de drie organisaties is behalve in Nederland ook nog in zeer veel andere landen te vinden, steeds als nationale organisatie. De indruk is dat er tussen de organisaties in Nederland qua vrijwilligers en bereik nogal wat overlap bestaat.

10. Andere sekten of nieuwe religieuze bewegingen

De sekten of nieuwe religieuze bewegingen die hier besproken zijn, zijn naar de aard van de leer niet allemaal direct thuis te brengen. De christelijke en hindoeïstische bewegingen zijn gemakkelijk en eenduidig te herkennen, maar niet iedereen zal de Verenigingskerk of de Children of God zonder meer als christelijke bewegingen willen beschouwen. Scientology is helemaal een geval apart: een psychotherapeutische beweging die de vorm van een kerkgenootschap heeft aangenomen.

Het godsdienstige landschap van Nederland is rijk gestoffeerd met vele kleine en grote kerkgenootschappen, religieuze bewegingen, sekten, kerkgemeenten, variërend van de Heiligen van de Laatste Dagen tot de Satanskerk (Van Dijk, 1981).

Alvorens nu verder vooral in te gaan op de hiervoor kort besproken nieuwe religieuze bewegingen, wil ik toch nog even de belangrijkste andere marginale religieuze groeperingen aanduiden. In het eerste hoofdstuk onder A is de keuze van de nader te bestuderen bewegingen verantwoord. Het debiet is zeker ruimer dan daar bleek, dat wil zeggen, er zijn meer bewegingen en kerken die zo nu en dan opvallen op de manier, die de hier besproken bewegingen (uitgezonderd de christelijke bewegingen) meer regelmatig ten deel is gevallen. In 1981 geldt dat bijvoorbeeld voor de Jehova's Getuigen en sommige aftakkingen van de Pinksterbeweging.

De Jehova's Getuigen zijn afgefallen, omdat ze alhoewel zeker niet onomstreden, toch als geworteld in de Nederlandse samenleving kunnen worden beschouwd, zozeer zelfs dat hun maatschappelijke marginaliteit een vast en onbedreigend gegeven is geworden. Op het godsdienstig plat van Nederland hebben de Jehova's Getuigen een bescheiden concessie toegewezen gekregen (Munters, 1970).

Met de Mormonen, de Kerk van Jesus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen, ligt het weer anders. De Mormonen 'passen' niet in het Nederlandse godsdienstige landschap, ze zijn bovendien zeer actief in de zending, ook en vooral naar jongeren toe, ze zijn historisch niet in Nederland geworteld, maar ze zijn maatschappelijk nauwelijks omstreden en oogsten weinig negatieve publiciteit. Waarschijnlijk vooral omdat het normale maatschappelijk functioneren van Mormonen door hun geloofsbeleving niet negatief wordt beïnvloed, misschien zelfs juist wel bevorderd.

Bij de christelijke bewegingen moet nog worden opgemerkt, dat het hier alleen jongerenbewegingen van protestantsen huize betreft. Het is opmerkelijk dat er in het katholieke kamp geen schim van een jongerenbeweging meer kan worden waargenomen. Na het *aggiornamento* van de jaren zestig als vervolg op het Tweede Vaticaans Concilie is de katholieke kerk er steeds minder in geslaagd jongeren aan zich te binden en is er ook onder katholieke jongeren weinig meer te bespeuren van belangstelling voor een eigen vorm van catholicisme. De basisgemeenten die zo her en der in het land bestaan, de enkele katholieke gemeenschappen van leken en regulieren, vallen nauwelijks op en stellen zich ook niet wervend of evangeliserend op. Wel schijnen er aanwijzingen te zijn dat de Pinksterbeweging langzaam maar zeker ook in katholieke kring aandacht en aanhang gaat trekken. In Zuid-Amerika is dat al langer het geval (Tennekes, 1975), maar het schijnt zich nu ook in Nederland voor te doen (Vrijhof, 1976, 17).

In dit verband is ook nog een opmerking over de hindoeïstische bewegingen op zijn plaats. Het feit dat binnen de Nederlandse verhoudingen het Hindoeïsme een jonge en exotisch aandoende verschijning is, mag toch niet doen vergeten, dat het Hindoeïsme een wereldgodsdienst is, die het leven van honderden miljoenen mensen bepaalt en kan bogen op een traditie die het christendom tot een soort jeugdsekte maakt. Boeddha en Christus moesten nog geboren worden, toen Varanasi al honderden jaren lang de heilige stad van de hindoes was en de Bhagavad-Gita al een oud epos. Het Hindoeïsme moet vooral niet gezien worden als een godsdienst die zich in de vorm van een kerkgenootschap of zelfs van meerdere kerkgenootschappen manifesteert. Gonda (1974) begint zijn introductie tot het hindoeïsme niet toevallig als volgt: 'Onder Hindoeïsme verstaat men de cultuur, en wel speciaal in haar sociaal-religieuze aspecten, van Voor-Indië in de laatste ca. 2000 jaar' (1974, 66). Het Hindoeïsme is nog het beste te vergelijken met het christendom van de Middeleeuwen: een situatie, waarin kerk, samenleving en staat onontwarbaar met elkaar vervlochten waren. Het Hindoeïsme manifesteert zich in zeer veel verschillende vormen en neemt erg gemakkelijk vreemde elementen op. De vrijheid om te denken en te geloven wat je wilt is in het Hindoeïsme erg groot. Vandaar ook de op het eerste gezicht al zo opvallende verschillen tussen de in Nederland actieve hindoeïstische bewegingen.

De vormen van het Hindoeïsme die in Nederland zijn doorgedrongen, verschillen van elkaar meer dan de katholieke van de gereformeerde kerk. De strenge orthodoxie van Hare Krishna, het zwierige tantrisme van Bhagwan, de simpele yoga van de Transcendente Meditatie, de volkse devotie voor goeroe Maharaj Ji (Divine Light Mission), het zijn

met alle verschillen toch allemaal uitingen van het Hindoeïsme.

De in de opsomming tot nu toe opvallend ontbrekende nieuwelings op godsdienstig gebied in Nederland is het Boeddhisme in al zijn varianten. Het Boeddhisme heeft als levensbeschouwing zeker een bescheiden voet aan de grond gekregen, maar in overeenstemming met de principes van het Boeddhisme gedraagt die voet zich ook zeer bescheiden en onopvallend.

Er zijn in Nederland enkele kleine boeddhistische tempels en meditatiecentra (Vinkenoog, 1980; Derks, 1981). Boze en verontruste geluiden worden er over boeddhisten niet vernomen, allerlei vormen van boeddhistische meditaties hebben ook al hun weg gevonden buiten het Boeddhisme, bijvoorbeeld naar sommige katholieke kloosters en bezinningscentra.

Een deel van de boeddhistische leraren wordt gevormd door Tibetaanse monniken, die zich na de verdrijving van de Dalai Lama en de verwoesting van de kloosters door de Chinezen, in het Westen hebben gevestigd. Bij mijn weten is er rond hun optreden in Nederland nooit enige deining ontstaan. De geringe zendingsdrang van de Boeddhisten, de kritische houding ten opzichte van charismatisch leiderschap en de ondergeschikte rol die geld speelt, heeft daar zeker positief toe bijgedragen.

Buiten bespreking blijven ook de bewegingen en kerken, die in Nederland alleen of hoofdzakelijk onder niet uit het Nederlandse cultuurpatroon stammende mensen leden tellen. Dat is in de allereerste plaats de Islam, maar daarnaast kan men ook denken aan de Rastafari's, de Surinaamse Hindoes, de Sikhs en minder exotisch, de Anglicanen en leden van andere nationale kerken. Met name aan de Islamiëten en Hindoes zal overigens nog wel in de paragraaf over de immigrantengodsdiensten aandacht worden geschonken.

Niet in het onderzoek opgenomen zijn ook de 'oude sekten', zoals de Soefi's, de Vrijmetselarij, Christian Science, de Theosofie, Anthroposofen en de Rozekruisers. Zij vinden hun aanhang niet vooral onder jongeren en leiden een onopvallend bestaan, met uitzondering van de duidelijk weer opgeleefde Anthroposofie overigens. Tenslotte zijn ook uit de hoek waar de Scientology Kerk vandaan komt, de 'human potential movement', geen andere bewegingen opgenomen.

In het hele scala van trainingen, groepen, cursussen, seminars, encounters en therapieën (Gestalt, bio-energetica, Rolfing, Primal Scream, EST, Arica, Tai Chi, enz.), dat ook in Nederland veel belangstelling vindt, heeft zich nog geen groep gemanifesteerd met ook maar bij benadering het sekteachtige en religieuze karakter van Scientology. EST komt een beetje in de richting, maar is tot Nederland

nog niet doorgedrongen, voorzover ik weet.

Omdat bij de human potential movement van een uitgewerkte religieuze leer of achtergrond geen sprake is en de beweging als zodanig geen structuur heeft, maar alleen zichtbaar wordt in een wisselend aanbod van activiteiten, waar iedereen op in kan tekenen voor de duur van de activiteit alleen, zullen we dit aanbod hier alleen behandelen, voorzover er sprake is van integratie van humanistisch-psychologische therapieën en dergelijke in de praktijk van een religieuze beweging (de Bhagwanbeweging bijvoorbeeld).

III

de aantrekkingskracht van de nieuwe religieuze bewegingen

'Die Bundesregierung beobachtet, dass zahlreiche junge Menschen aus zum Teil sehr verschiedenen Gründen der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ausweichen und die Teilnahme am gesellschaftlichen Prozess verweigern. Die Bundesregierung sieht die *Hinwendung zu Jugendreligionen* als eine Form dieser *Realitätsflucht* an.'

Bericht der Bundesregierung

A. De omvang van de nieuwe religieuze bewegingen

1. Een overzicht van de aantallen leden en sympathisanten

In Nederland wordt vooral in journalistieke publikaties nogal eens gesuggereerd dat jongeren in groten getale de traditionele kerken verlaten om zich in de armen van een goeroe te storten. Het eerste is zeker waar, wanneer men althans rekening houdt met het feit dat zeer veel jongeren al van huis uit geen godsdienstige opvoeding meer meekrijgen en dus ook geen kerk hoeven te verlaten. Het tweede is zeker niet waar, gelet op de cijfers die in de vorige hoofdstukken over de aanhang in Nederland gegeven werden. Tenslotte moet het begrip 'jongere' hier wel in een zeer ruime betekenis gezien worden. Het betekent zeker niet, dat in de bewegingen vooral of veel minderjarigen worden aangetroffen. Het tegendeel is eerder waar. Voorzover uit de literatuur, uit de opgave van de bewegingen zelf en uit informatie van (ex)insiders opgemaakt kan worden, is het aantal minderjarigen gering, zelfs wanneer men de formele grens van 21 jaar aanhoudt en niet de praktijkgrens van 18 jaar. Alleen in de christelijke bewegingen zijn de minderjarigen een kwantitatief belangrijke groep. De anderen moeten het meer hebben van de groep 20-40-jarigen, en in het bijzonder van de 20-30-jarigen.

De opgegeven aantallen volgelingen zullen veel mensen onwaarschijnlijk laag voorkomen, zeker waar het de hindoeïstische en niet-christelijke bewegingen betreft. Toch zijn de cijfers niet echt nieuw, alleen hebben ze tot nu toe in de publiciteit rond de sekten nauwelijks een rol gespeeld. Kranenborg (1974) en ook Köllen (1980) komen in

enkele gevallen voor de Nederlandse aanhang met getallen in dezelfde orde van grootte en de meeste komen ook overeen met de opgaven van de bewegingen zelf (voorzover men althans zelf een beeld heeft van de omvang van de aanhang). Op het punt van de betrouwbaarheid van de cijfers kom ik nog terug, maar wie denkt dat de bewegingen zelf uit politieke overwegingen geneigd zullen zijn de omvang van hun aanhang lager te schatten dan met de werkelijkheid overeenkomt, onderschat toch de psychologische betekenis van het grote getal voor juist zulke actief missionerende bewegingen als waar het hier in de meeste gevallen om gaat.

Om een goed beeld te krijgen van de omvang van de verschillende bewegingen ten opzichte van elkaar, zijn hieronder de voor Nederland relevante cijfers nog eens in een overzicht bij elkaar gezet. De cijfers hebben betrekking op de situatie, zoals die begin 1981 was, maar sindsdien hebben zich, voor zover bekend, geen grote veranderingen voorgedaan.

1. *Divine Light Mission* – naar schatting hoogstens nog 150 aanhangers in Nederland, waarvan in 1980 ongeveer 15 in communaal verband leven. De beweging lijkt op zijn retour.
2. *International Society for Krishna Consciousness* (Hare Krishna-beweging) – de Nederlandse afdeling bestaat uit een kern van ongeveer 15-25 mensen, met daaromheen nog een echte groep sympathisanten (waarschijnlijk niet meer dan enkele tientallen mensen) en belangstellenden.
3. *Transcendente Meditatie* – in Nederland zijn er zo'n 220 leraren en 20 leraren in opleiding. De eenvoudige meditatietechniek is door bijna 50.000 mensen geleerd (initiaties), bijna steeds zonder enige verdere relatie met de verschillende TM-organisaties. Slechts een deel van hen beoefent de techniek ook werkelijk.
4. *Neo-Sannyas Beweging* (Bhagwanbeweging) – het aantal Nederlandse sannyassins (volgelingen) is onbekend, maar schat ik op dit moment op ongeveer 2000. Dat is waarschijnlijk aan de lage kant, al lijkt de beweging in Nederland al over zijn hoogtepunt.
5. *Ananda Marga* – een beweging die in Nederland hoogstens (nog) enkele tientallen aanhangers telt.
6. *Verenigingskerk/Unified Family/Moonbeweging/Unification Church* – een beweging die bijna meer namen dan in Nederland leden telt. In 1977 waren er nog ongeveer 120 'Moonies' in Nederland, nu zijn het er nog hoogstens 80. Een deel van hen, de minderheid, leeft communaal.
7. *Scientology Kerk* – het aantal stafleden in Nederland bedraagt ongeveer 80 (vrijwilligers). Het aantal mensen dat deelneemt aan

Scientologycursussen is niet bekend, maar kan worden geschat op hoogstens 1500 à 2000. Scientology zelf gaat ervan uit dat er 5000 à 6000 Scientology-aanhangers zijn.

8. *Children of God/Family of Love* – omstreeks 1975 waren er zo'n 80 Nederlandse leden. Als zodanig bestaat de beweging niet meer, althans niet in Nederland. Enkele individuele leden schijnen nog wel actief te zijn.
9. *De christelijke bewegingen*
 - Youth for Christ* – 100 medewerkers, ongeveer 1500 à 2000 vrijwilligers en een kring van 10 à 15.000 min of meer vaste belangstellenden en betrokkenen.
 - Campus Crusade for Christ* – 50 medewerkers, ongeveer 1000 direct betrokkenen en een kring van 10 à 20.000 betrokkenen en belangstellenden.
 - Navigators* – 30 medewerkers, ongeveer 2000 direct betrokkenen en een kring van 7000 belangstellenden.

N.B. Bij de christelijke bewegingen kan men nogal wat dubbelstellingen verwachten bij de belangstellenden.

2. Kern en periferie van een beweging

Uit het overzicht blijkt dat juist enkele van de meest opvallende en ook meest kleurrijke bewegingen – Divine Light Mission, Hare Krishna, Verenigingskerk, Children of God – toch slechts een zeer kleine aanhang hebben. Bekendheid en herkenbaarheid is kennelijk wel een noodzakelijke, maar zeker geen voldoende voorwaarde om aanhang te winnen. Een bevestiging van deze hypothese vinden we in het onderzoek naar de waardering in Nederland voor zulke organisaties als Jehova's Getuigen en Leger des Heils. Uit dat onderzoek (Goddijn e.a., 1979) blijkt dat noch bekendheid met, noch waardering voor een kerkgenootschap voldoende voorwaarde zijn voor het verwerven van aanhang (zie III.B.2.).

Scientology en de Bhagwanbeweging nemen in het overzicht een tussenpositie in. Ze hebben elk een kring van aanhangers en belangstellenden, die wel niet bijzonder groot is, maar toch ook niet verwaarloosbaar klein. Eigenlijk mag ook Transcendente Meditatie tot deze groep gerekend worden, omdat het bereik dat TM de afgelopen jaren heeft gehad in geen verhouding staat tot de werkelijke omvang van de aanhang in de meer strikte zin van het woord, tot die mensen dus, die meer hebben geleerd dan een simpele meditatietechniek. Bij TM is de afstand tussen de kern van de organisatie en de grens van de periferie buitengewoon groot.

Het is misschien een beetje onverwacht, dat het juist de christelijke bewegingen blijken te zijn, die kunnen hopen op een aanhang, waarvoor met goed fatsoen de Jaarbeurs of een evenementenhal kan worden afgehuurd (dat gebeurt dan ook zo nu en dan). Het feit dat geen van de andere bewegingen zich tot dit soort massabijeenkomsten voor de Nederlandse aanhang alleen laat verleiden, is zeker niet alleen toe te schrijven aan het andere karakter van de hindoeïstische en syncretistische bewegingen. Men heeft eenvoudigweg niet voldoende (echte) leden om dergelijke reusachtige ruimten te kunnen vullen.

Op 17 juli 1981 vond in Amsterdam in het Frans Otten Stadion 'The Orange Full Moon Affair' plaats. Daar verzamelden zich toen in een feestelijke ambiance ongeveer 3000 Bhagwanvolgelingen, belangstellenden en familieleden. In meerderheid zullen het wel Nederlanders zijn geweest, maar er waren toch ook zeer veel buitenlanders. Van geen enkele andere niet-christelijke beweging is in Nederland een vergelijkbare manifestatie bekend.

De verhoudingsgewijs grote aanhang van de christelijke bewegingen wijst er in ieder geval niet op, dat jongeren in groten getale aan juist andere dan christelijke bewegingen de voorkeur zouden geven.

Voor alle bewegingen blijft gelden dat de kern van de beweging – en daar vooral gaat het om in de negatieve reacties op deze bewegingen – bijna steeds erg klein is en meestal niet meer dan enkele tientallen of hoogstens enkele honderden mensen omvat. De kernen zijn het grootst bij de christelijke bewegingen, waar men naast enkele duizenden vrijwilligers over zo'n 200 medewerkers kan beschikken.

De kern van de in de pers steeds als gevaarlijk paraderende sekten (Verenigingskerk, Hare Krishna, Scientology, Children of God, Divine Light Mission) bestaat in totaal gezamenlijk waarschijnlijk uit minder dan 300 mensen, met daaromheen misschien nog eens 600 volgelingen met een sterke betrokkenheid. Ter vergelijking: in 1967 hadden de orden en congregaties (priesters, broeders, zusters) van de katholieke kerk in Nederland gemiddeld elk bijna 300 leden. Nederland telde toen 163 congregaties en orden: 1% van alle katholieken had toen zijn leven geheel aan God gewijd (Poeisz, 1968). Ik wil dat niet op één lijn zetten met de aanhang van de nieuwe religieuze bewegingen, maar het is toch zinvol dit soort verschillen in omvang wel steeds in de gaten te houden. De situatie van de katholieke orden en congregaties is, zoals bekend, inmiddels wel zeer sterk veranderd: het aantal uitredingen is jarenlang bijzonder hoog, het aantal nieuwe aanmeldingen constant minimaal geweest.

Er zijn nogal wat bewegingen waar men in zeer veel verschillende graden van betrokkenheid toe kan behoren. Het maakt nogal wat uit of

iemand leraar Transcendente Meditatie is of alleen maar een basiscursus meditatie heeft gevolgd. Iemand die geregeld de koffiebars van Youth for Christ bezoekt, kan niet onmiddellijk gelijk worden gesteld met de mensen die voor de koffie zorgen. Wie zo nu en dan eens bij ISKCON (Hare Krishna) aanschuift voor een vegetarisch hapje, eindigt niet noodzakelijkerwijs chantend en trommelend op de Dam. Van de Oxford Persoonlijkheidstest en de basiscommunicatiecursus is het nog een lange weg naar het stadium van 'clear' zijn bij Scientology. Niet veel mensen volgen die weg. Kortom, zoals niet iedere katholiek een trappist is, niet iedere gereformeerde artikel 31 volgt en niet iedere jood de tefillien aanlegt, zo zijn er ook bij de nieuwe religieuze bewegingen in het algemeen heel wat graden van orthodoxie en overgave. Hoe orthodoxer de leer en hoe absoluter de overgave die gevraagd wordt, hoe geringer het aantal leden.

Bij bijna alle nieuwe religieuze bewegingen is er sprake van een duidelijke *kern* – de mensen die zich geheel of gedeeltelijk in dienst hebben gesteld van de beweging – en van een *periferie* van minder tot nauwelijks betrokkenen. De kern is bijna altijd klein tot zeer klein, de periferie wisselt in omvang en in mate van betrokkenheid per beweging én in de tijd. Bij het opmaken van het overzicht van het ledental van de verschillende nieuwe religieuze bewegingen is steeds geprobeerd het onderscheid tussen kern en periferie in kwaliteit en kwantiteit zo goed mogelijk weer te geven.

Voor een beoordeling van de plaats die een beweging in het leven van een aanhanger inneemt, is dit onderscheid van groot belang. Alles-overheersend is de beweging meestal alleen voor de echte kernleden, al zijn er ook hier verschillen tussen de bewegingen onderling (alles over hebben voor de beweging is bij Youth for Christ toch heel wat minder ingrijpend dan bij Hare Krishna) en al zijn er ook bewegingen die hoge (vaak financiële) eisen stellen aan het ledenbestand dat zich dichtbij de kern bevindt of tot de kern wil gaan behoren. Deze leden oefenen vaak wel gewoon een beroep uit en hebben een eigen huiselijk leven, maar veel van hun vrije tijd en geld gaat toch naar de beweging. Deze variatie komt men ook buiten de hier te noemen bewegingen tegen, te denken valt aan het verschil tussen Leger des Heils – volledige inzet – en de Jehova's Getuigen – zending in de vrije tijd –, aan het verschil tussen de leek en de regulier in de r.k.-kerk, aan het verschil tussen hervormden en streng gereformeerden.

De nieuwe religieuze bewegingen lijken wat dit betreft overigens zeer sterk op de kleine communistische splinters in Nederland, waar men dezelfde hoge eisen van opofferingsbereidheid aan de kernleden stelt en waar in enkele gevallen ook geen ander lidmaatschap meer denkbaar is

dan dat van de volledige inzet voor de beweging en zijn leider. Leitsman (1981) heeft dit beschreven voor de Kommunistische Eenheidsbeweging Nederland in zijn nadagen. De drie nog bestaande maoïstische groepen in Nederland (KEN-ml, KAO-ml en GML) schat hij bij elkaar op nog ongeveer 120 leden: ‘... een handjevol politieke voorhoedes, dat het vooral druk heeft met zichzelf’ (1981, 12).

3. De macht van het grote getal

Een obstakel bij het vaststellen van de aanhang van de verschillende bewegingen wordt gevormd door allerlei overwegingen van ideologische en religieuze aard, die zowel de bewegingen zelf als hun bestrijders doen neigen tot een overschatten van de omvang van de aanhang. Uiteraard is het voor een beweging of sekte altijd prettig te kunnen wijzen op een grote en groeiende aanhang. In sommige gevallen – Transcendente Meditatie en Verenigingskerk bijvoorbeeld – is dat niet alleen een graadmeter voor het succes van de beweging, maar ook een onderdeel van de leer. (Zo is er voor echte TM-aanhangers een directe correlatie tussen een bepaald percentage TM-aanhangers onder de bevolking van een stad (1%) en een dalende tendentie in de plaatselijke statistieken van de verkeersongevallen en de misdrijven. Dit zgn. Maharishi-effect wordt door de TM-organisatie ook zelf weer statistisch bijgehouden.) Van hun kant hebben de bestrijders van de nieuwe religieuze bewegingen eveneens belang bij de omvang van hun vijand. St. Joris zou per slot van rekening ook niet heilig zijn verklaard, als hij met een hagedis aan een touwtje in de stad was teruggekeerd. Zo is het ook met het huidige gilde van bestrijders en deprogrammeurs gesteld: zij voelen zich als St. Joris en zij weten zich geconfronteerd met een draak, die niet alleen veelkoppig is, maar vooral ook groot. De suggestie dat het om een kwalitatief en kwantitatief groot gevaar gaat – of in de toekomst zou kunnen gaan als er niet tijdig wordt opgetreden – is voor hun eigen motivatie van wezenlijk belang. In het gevecht met de draak is dan de sterkte van de eigen troepen natuurlijk ook weer strategische informatie en men houdt dan ook graag het aantal dat zich tegen de sekten teweer stelt, geheim. St. Joris trok er, zoals bekend, alleen met zijn paard op uit.

Een rol bij de overschatting van de omvang van het sektenverschijnsel speelt zeker ook de zichtbaarheid van bepaalde bewegingen. Dat geldt heel in het bijzonder voor de Hare Krishna- en de Bhagwanbeweging, en in mindere mate ook voor Transcendente Meditatie, Divine Light Mission en de Verenigingskerk. Bewegingen die zich opvallend en vaak manifesteren wekken onvermijdelijk de suggestie over een grote aanhang te beschikken. Wat je ziet, is maar het topje van de ijsberg. Dat is lang

niet altijd het geval, sommige bewegingen zijn hun eigen topje. Wat dat betreft zijn deze bewegingen ook eerder vergelijkbaar met een orkest of een toneelgezelschap dan met een vereniging of een kerk: de beweging is niet groter dan zijn verschijningsvorm. Onder het podium van het Concertgebouw houdt Bernard Haitink niet nog eens honderd strijkers verborgen.

Tenslotte speelt natuurlijk ook de publiciteit een belangrijke rol in de beeldvorming over de nieuwe religieuze bewegingen en hun aanhang. In december 1980 liet de regering van Rheinland-Pfalz een klein onderzoek onder jongeren uitvoeren naar kennis en houding ten opzichte van sekten. Rheinland-Pfalz is een beetje het Drente van de Bondsrepubliek – een landelijk gebied met slechts twee grote steden (Mainz, Ludwigshafen). Iets minder dan 25% van de jongeren had ooit uit eigen ervaring iets van een ‘Jugendsekte’ gemerkt, bijna 75% had erover gehoord via de radio en de televisie of erover gelezen in kranten en tijdschriften (Bericht der Landesregierung Rheinland-Pfalz 1979, Anlage 1, blz. 3). Voor Nederland zijn geen vergelijkbare cijfers bekend, maar gezien de invloed van kranten- en tijdschriftartikelen over dit onderwerp, de frequente covering op radio en televisie, mag worden aangenomen dat het hier niet wezenlijk anders zal zijn. Sekten zijn voor de media aantrekkelijke onderwerpen: er is veel te zien, er komt veel gevoel bij en de consument heeft alle gelegenheid een heilige huiver voor het fenomeen te ontwikkelen. Uiteraard leidt het praten over sekten al gauw tot opgezwollen toon uitgesproken generaliseringsen, waarbij het perspectief gemakkelijk verschuift van een handjevol volgelingen naar de ‘jeugd van deze tijd’, van een individuele keuze naar een algemeen gevoel van ‘vervreemding in deze kille samenleving’, van een persoonlijke oplossing naar de ‘onbetaalde rekening van de kerken’.

4. Ter vergelijking: nieuwe religieuze bewegingen in de Bondsrepubliek Duitsland

De omvang van de nieuwe religieuze bewegingen in Nederland, zoals die in dit onderzoek kon worden vastgesteld, is verrassend klein en zal sommigen misschien ook onwaarschijnlijk klein voorkomen. Vergelijking met de situatie in de Bondsrepubliek, die godsdienstig goed met Nederland vergelijkbaar is, toont echter aan, dat ook daar serieuze schattingen op relatief kleine aantallen uitkomen, al moet daar wel bij gezegd worden, dat er per auteur soms aanzienlijke verschillen in de hoogte van de opgegeven aantallen zijn (Mildenberger, 1979; Hach, 1980). Dat geldt althans voor wat betreft de niet-christelijke bewegingen.

Van de in Nederland actieve christelijke bewegingen voor jongeren

hoort men in Duitsland niet veel. Dat kan verschillende oorzaken hebben, maar belangrijk is zeker dat het Duitse protestantisme, op enkele uitzonderingen na, niet calvinistisch, maar lutheraans van origine is. Overigens zijn ook in Duitsland de Jehova's Getuigen, de Mormonen en de Pinkstergemeenten zeer actief in de zending. In het standpunt dat de Bondsregering over de 'Jugendreligionen' heeft ingenomen, worden met name alleen genoemd: Unified Family, Children of God, Hare Krishna, Divine Light Mission, Scientology, Transcendente Meditatie, de Neo-Sannyasbeweging (Bhagwan Shree Rajneesh) en Ananda Marga. Op jongeren gerichte christelijke bewegingen worden in het geheel niet genoemd (Bericht der Bundesregierung, 1980).

De Bondsregering schat in 1979 in antwoord op vragen uit de Bondsdag 'die Zahl der Mitglieder, Anhänger und Interessenten von "Jugendsekten" auf 130.000 bis 150.000 Personen. Der "aktive Teil" der jungen Sektenanhänger dürfte bei etwa 30.000 liegen'. In het getal van 130.000-150.000 is een aantal van 70.000 TM-aanhangers opgenomen, 'während die übrigen Sekten, wozu auch kleinere Gruppen und Kommunen am Rande der Sektenszene zählen, über Mitgliederzahlen zwischen 50 und 3000 Personen verfügen' (Deutscher Bundestag 8/2790, 27.04.1979). Om een vergelijking met de Nederlandse situatie te kunnen maken, moeten alle cijfers door vier gedeeld worden. Even afgezien van de TM-aanhangers komen er dan nog getallen te voorschijn, die voor Nederland aan de hoge kant lijken te zijn. Dat kan van alles betekenen: de door mij gemaakte schattingen voor Nederland zijn wat te laag, de aanhang van de sekten is in Duitsland relatief wat groter of de schattingen van de Bondsregering zijn wat geflatteerd. Ik houd het op het laatste. De cijfers die de Bondsregering geeft, lijken namelijk harder dan ze zijn.

Er is door de regering geen onderzoek gedaan naar de omvang van de 'Jugendsekten' in Duitsland en men volgt kennelijk de schattingen zoals die in de literatuur gegeven worden. Die schattingen lopen echter soms nogal uiteen, afhankelijk van de bron die gebruikt wordt en het criterium van lidmaatschap dat gehanteerd wordt.

Het volgende overzicht laat iets zien van de problemen die kunnen optreden bij het bepalen van de werkelijke omvang van de nieuwe religieuze bewegingen:

- De Bondsregering schat in 1979 de aanhang van Scientology op enkele tienduizenden cursisten, in het boek van Müller-Küppers en Specht (1979) wordt het getal 60.000 genoemd (de Aktion Bildungsinformation noemt zelfs het getal 150.000), Hach (1980) schat het aantal op 50.000 en alleen Mildenerger (1979) brengt het op om te zeggen dat je op grond van het aantal cursisten, geschat op 10 à

60.000, niets kunt zeggen over de werkelijke aanhang van Scientology in de Bondsrepubliek.

- De Bondsregering schat de aanhang van TM op 70.000, Müller-Küppers en Specht (1979) komen op 60.000, Hach (1980) op 100.000 en Mildenerger (1979) op 73.500 tot begin 1978. Er zouden op dat moment zo'n 1000 TM-leraren in de BRD zijn. Men ziet hier een veel grotere overeenkomst in de schattingen dan bij Scientology, waarschijnlijk om geen andere reden dan dat TM zelf de cijfers over het aantal initiaties geeft.
- De Children of God: Müller-Küppers en Specht (1979) 3000, Hach (1980) 800, Mildenerger (1979) in 1976 300 à 500, in 1979 vrijwel niets meer.
- Divine Light Mission in Müller-Küpper en Specht (1979) 2000, Hach (1980) 1000, Mildenerger (1979) 500 à 600.
- Verenigingskerk: Müller-Küppers en Specht (1979) 6000, Hach (1980) 2000; Mildenerger (1979) 500, waarvan 200 in de BRD verblijvend; de Verenigingskerk zelf schijnt uit te gaan van zo'n 5 à 600 actieve leden en ongeveer 1500 sympathisanten en belangstellenden.
- Hare Krishna: Müller-Küppers en Specht (1979) 200, Hach (1980) 2000, Mildenerger (1979) 80 à 100.

Men ziet de verschillen in opgave, men ziet ook de systematiek in de verschillen en men ziet de overeenkomsten bij alle verschillen. Hare Krishna, de Verenigingskerk en Divine Light Mission zijn in de BRD, net als in Nederland klein, Children of God is vrijwel verdwenen, TM heeft veel geïnitieerden (in Nederland naar verhouding overigens meer) en de omvang en het belang van Scientology wordt waarschijnlijk erg overschat (de echte kern van Scientology in de BRD wordt door Scientology zelf in 1977 op ongeveer 250 man geschat – *What is Scientology*, 1978, 235). Scientology is eigenlijk de enige organisatie – ook in Nederland – waarvan het onduidelijk is hoeveel mensen daar in welke mate bij betrokken zijn.

Mildenerger (1979) is van de aangehaalde auteurs de meest betrouwbare. Hij is de enige die zelf onderzoek naar de verschillende sekten heeft gedaan en hij is een van de heel weinige Duitse auteurs, die niet alleen maar 'unerhört' roept, maar werkelijk moeite heeft gedaan zich over theorie en praktijk van de verschillende bewegingen te informeren. Als medewerker van de Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Stuttgart) en als theoloog is zijn oordeel over de verschillende sekten overigens wel afwijzend.

'Neureligionen: Hunderttausende von Jungbürgern verfallen den Sekten', riep *Der Spiegel* (1978, 29) in een omslagartikel uit. Zonder het verschijnsel te willen ontkennen of de problemen die er het gevolg van

zijn te willen bagatelliseren, lijkt voor zo'n waarschuwend uitroep toch weinig aanleiding. Der Spiegel moest dat later (1980, 26) ook wel erkennen: 'Alles Umkehrbar' heette het toen.

B. De nieuwe religieuze bewegingen in de publieke opinie

1. De bekendheid met 'bijzondere' levensbeschouwingen

Het onderzoek 'Opnieuw: God in Nederland' biedt de mogelijkheid nader te onderzoeken hoe het gesteld is met de kennis over en de sympathie voor allerlei levensbeschouwelijke stromingen, waaronder ook een aantal van de nieuwe religieuze bewegingen. Aan de respondent werd gevraagd of hij bekend was met het bestaan van een bepaalde stroming en als het antwoord ja was, werd hem vervolgens gevraagd of hij zich met deze stroming sterk verwant, enigszins verwant, niet verwant voelde of er afwijzend tegenover stond (Goddijn e.a. 1979, 172). Tabel 1 geeft een overzicht van de antwoorden op de vraag naar bekendheid met een bepaalde stroming, eerst voor de hele onderzoekspopulatie, dan voor mannen en vrouwen apart en tenslotte voor de Roomskatholieken, Nederlands Hervormden, Gereformeerden en onkerkelijken apart.

Uit de tabel blijkt dat de 'oude' sekten (theosofie, anthroposofie, soefi) het minst bekend zijn bij de Nederlandse bevolking. Het Leger des Heils en de Jehova's Getuigen zijn het meest bekend, maar er is een groot verschil in waardering van deze twee groepen, zoals straks zal blijken. De vijf voor ons onderzoek van direct belang zijnde stromingen, herkenbaar aan de asterisk (*), zijn bij ruim een derde tot meer dan de helft van de bevolking bekend. Dat is gezien de grote publiciteit rond deze bewegingen eigenlijk nog niet eens zo'n hoog percentage.

Kijken we naar de verdeling per geslacht van de bekendheid met de genoemde levensbeschouwelijke stromingen, dan valt in het algemeen op, dat mannen altijd hoger scoren dan vrouwen en dus meer bekend zijn (of zeggen te zijn) met de genoemde stromingen dan vrouwen. Soms is het verschil zelfs erg groot (Vrijmetselarij, Verenigingskerk, TM) of minstens opvallend (Humanisme).

Terzijde moet opgemerkt worden dat in Goddijn e.a. (1979, 76-77) een verkeerde interpretatie staat vermeld van de bekendheid met levensbeschouwelijke stromingen naar geslacht. Ten onrechte wordt daar aan de vrouwen een grotere kennis toegeschreven.

De verdeling van de bekendheid naar godsdienstige gezindte van de respondent laat zien dat vooral de gereformeerden goed bekend zijn met wat er godsdienstig buiten hun deur gebeurt. Vanzelfsprekend zijn de

Tabel 1. Bekendheid met levensbeschouwelijke stromingen, naar geslacht en godsdienst

| | <i>totaal</i> | <i>man</i> | <i>vrouw</i> | <i>r.k.</i> | <i>n.h.</i> | <i>geref.</i> | <i>onkerk.</i> |
|------------------------------|---------------|------------|--------------|-------------|-------------|---------------|----------------|
| Leger des Heils | 99% | 99% | 99% | 99% | 100% | 100% | 99% |
| Jehova's Getuigen | 99 | 99 | 90 | 100 | 98 | 100 | 97 |
| Humanisme | 83 | 87 | 78 | 81 | 79 | 90 | 84 |
| Yogaleer | 79 | 80 | 77 | 76 | 68 | 85 | 84 |
| Pinksterbeweging | 74 | 77 | 70 | 63 | 88 | 91 | 71 |
| Spiritisme | 74 | 77 | 71 | 64 | 78 | 83 | 78 |
| Vrijmetselarij | 66 | 73 | 60 | 63 | 71 | 74 | 62 |
| Mormonen | 58 | 62 | 55 | 48 | 59 | 70 | 63 |
| * Jesus People | 57 | 60 | 55 | 50 | 53 | 77 | 60 |
| * Hare Krishna | 54 | 57 | 50 | 50 | 47 | 46 | 62 |
| * Children of God | 48 | 50 | 45 | 40 | 41 | 51 | 55 |
| * Verenigingskerk/ Moon | 38 | 44 | 33 | 29 | 38 | 40 | 45 |
| * Transcendente Meditatie | 37 | 41 | 32 | 31 | 33 | 43 | 41 |
| Theosofie | 21 | 25 | 18 | 15 | 22 | 23 | 25 |
| Antroposofie | 20 | 24 | 17 | 14 | 17 | 26 | 25 |
| Soefi | 14 | 17 | 11 | 10 | 17 | 12 | 15 |

Bron: *Opnieuw: God in Nederland* – blz. 172 (KRO-De Tijd-onderzoek).

Noot 1: De tabel werd opnieuw opgesteld waarbij de stromingen werden gerangschikt naar volgorde van algemene bekendheid. Voor de verdeling naar geslacht kon gebruik gemaakt worden van niet eerder gepubliceerde tabellenmateriaal, ook de verdeling naar kerkelijke gezindte werd opnieuw gemaakt aan de hand van de oorspronkelijke tabellen. De cijfers wijken daarom wat af van de cijfers zoals gepubliceerd in 'Opnieuw: God in Nederland' (tabel 28, blz. 118).

Noot 2: De respondenten konden ook zelf een andere levensbeschouwelijke stroming noemen, waar ze mee bekend waren. Velen zeiden wel te weten van zulke stromingen, maar slechts weinigen noemden ze ook. De belangrijkste extra genoemde stromingen zijn Youth for Christ en de Rozekruizers, telkens door 1% van de respondenten genoemd.

gereformeerden (en ook de hervormden) goed bekend met zulke nabije stromingen als de Pinksterbeweging – bij katholieken zijn die veel minder bekend. Ook zijn de gereformeerden opvallend goed bekend met de Jesus People, die we hier voor het gemak maar even met Youth for Christ gelijkstellen, al is dat ook een grove simplificatie (Harder e.a. 1976). De katholieken blijken het minst geïnformeerd te zijn over andere levensbeschouwelijke stromingen, minder nog dan de onkerkelijken. Dit hangt zeker samen met het feit dat katholieken voor een belangrijk deel in landstrekken wonen, waar naast het katholicisme nauwelijks andere godsdiensten voorkomen, maar het heeft er zeker ook mee te maken dat katholieken in het algemeen ook veel minder geïnteresseerd zijn in de

mogelijkheid dat de waarheid in de afscheiding ligt. De behoefte om zelf een standpunt in te nemen over wat er buiten de muren van de r.k.-kerk op religieus gebied gebeurt, is bij katholieken erg gering. Het heeft al heel lang geduurd voor de discussie binnen de muren op gang kwam. Buiten de kerk als instituut is er voor de meeste katholieken voor henzelf geen geloofsbeleving meer denkbaar. Binnen het instituut kerk kan je op zoek gaan naar een passende vorm van geloven, dat is het katholieke standpunt. Dat een vorm van geloven je opwekt op zoek te gaan naar een passende kerk, is veel meer een protestantse gedachte. De hoogleraar kerkgeschiedenis Quispel zei in 1981 in een interview in de NCRV-Gids: 'Wat de orden zijn voor de katholieke kerk, zijn de sekten voor het protestantisme'.

Opvallend en voor ons van belang is de redelijk gelijke verdeling van de bekendheid met de nieuwe religieuze bewegingen tussen de geslachten en tussen de aanhangers van verschillende levensbeschouwelijke stromingen. Weinig verschil in mate van bekendheid met, maar houdt dat nu ook in dat er weinig verschil is in de mate van verwantschap of afwijzing?

2. De verwantschap met 'bijzondere' levensbeschouwingen

De eerste kolom van tabel 2a geeft aan hoeveel procent van alle respondenten – representatief voor de Nederlandse bevolking van 17 jaar en ouder – zich sterk of enigszins verwant voelt met ieder van de genoemde levensbeschouwelijke stromingen. De tweede kolom geeft het percentage aan voor alleen die respondenten, die aangaven weleens van de betrokken levensbeschouwing te hebben gehoord. Hoe groter het verschil tussen de percentages in de beide kolommen, hoe minder mensen van de betrokken stroming hebben gehoord. De oorspronkelijke antwoordmogelijkheden 'sterk verwant' en 'enigszins verwant' zijn bij de bewerking van het enquêtemateriaal al onmiddellijk samengetrokken, omdat het aantal respondenten dat van de antwoordmogelijkheid 'sterk verwant' gebruik heeft gemaakt, erg beperkt was gebleven.

Men ziet dat het Leger des Heils als de grote winnaar uit deze verwantschapstest naar voren komt. Iedereen kent het Leger des Heils en in meerderheid voelt men zich sterk of enigszins verwant met het Leger des Heils. Dat betekent niet, dat 60% van de bevolking ook aanvechting heeft het heilsuniform aan te trekken, maar wel dat men sympathiek staat tegenover het werk van het Leger des Heils. Voor de Jehova's Getuigen geldt precies het omgekeerde. Bijna net zo bekend als het Leger des Heils, maar vrijwel zonder enige sympathie onder de bevolking.

Van de nieuwe religieuze bewegingen kan alleen TM hopen op een

Tabel 2a/2b. Verwantschap met levensbeschouwelijke stromingen; afwijzing van levensbeschouwelijke stromingen

| | 2a | | 2b | |
|---------------------------|---|--|---|--|
| | <i>sterk of enigszins verwant, in % van alle respondenten</i> | <i>sterk of enigszins verwant, in % van alle respondenten die de stroming kennen</i> | <i>afwijzing in % van alle respondenten</i> | <i>afwijzing in % van alle respondenten die de stroming kennen</i> |
| | I | II | I | II |
| Leger des Heils | 60% | 60% | 3% | 3% |
| Jehova's Getuigen | 2 | 2 | 55 | 56 |
| Humanisme | 25 | 30 | 11 | 13 |
| Yoga-leer | 14 | 18 | 10 | 12 |
| Pinksterbeweging | 5 | 7 | 23 | 31 |
| Spiritisme | 3 | 4 | 35 | 47 |
| Vrijmetselarij | 3 | 3 | 22 | 33 |
| Mormonen | 1 | 1 | 24 | 42 |
| * Jesus People | 2 | 3 | 24 | 42 |
| * Hare Krishna | 1 | 1 | 23 | 42 |
| * Children of God | 1 | 2 | 20 | 43 |
| * Verenigingskerk (Moon) | 1 | 2 | 22 | 57 |
| * Transcendente Meditatie | 4 | 11 | 11 | 30 |
| Theosofie | 2 | 7 | 4 | 18 |
| Antroposofie | 3 | 13 | 3 | 12 |
| Soefi | — | 2 | 4 | 26 |

Bron: *Opnieuw: God in Nederland*, niet eerder gepubliceerde tabellen.

zekere sympathie bij de bevolking (4% van de hele bevolking, 11% van de mensen die van TM gehoord hebben). Alle andere komen laag tot zeer laag uit, voor een deel zelfs nog aanzienlijk lager dan de 'oude' sekten.

Afwijzend staat meer dan de helft van de mensen die bekend zijn met de Unified Family en de Jehova's Getuigen, tegenover deze stromingen. Tussen de 40 en de 50% staat afwijzend tegenover het spiritisme, de mormonen, Jesus People, Hare Krishna, Children of God, Pinksterbeweging; Vrijmetselarij en Transcendente Meditatie kunnen op de duidelijke afwijzing van ongeveer een derde van de met deze stromingen bekende mensen rekenen.

Mannen zijn zowel in het positieve als in het negatieve uitgesprokener dan vrouwen. Mannen zeggen vaker zich sterk of enigszins verwant te voelen met een stroming (vooral bij het humanisme is het verschil tussen

mannen (30%) en vrouwen (20%) erg groot), maar mannen staan ook vaker afwijzend tegenover een stroming.

Kijken we naar de houding ten opzichte van de 16 opgesomde levensbeschouwelijke stromingen, zoals die door de vertegenwoordigers van de vier grote levensbeschouwelijke stromingen in het onderzoek wordt ingenomen, dan blijkt dat in het algemeen de gereformeerden het meest uitgesproken zijn in hun afwijzing van andersgeaarde stromingen. Een uitzondering moet gemaakt worden voor de Pinksterbeweging en de Jesus People, waar de gereformeerden duidelijk positief en voor een deel ook duidelijk negatief over denken. De buitenkerkelijken voelen zich vooral aangetrokken tot Yoga en Transcendente Meditatie, een sympathie die door nogal wat katholieken gedeeld wordt. Uiteraard voelen de buitenkerkelijken zich ook voor een belangrijk deel sterk of enigszins verwant met de humanisten (42%). Hoe weinig hard de betekenis van die verwantschap is, wordt wel duidelijk als we bedenken, dat van de katholieken en hervormden ruim 20% verwantschap voelt met het humanisme, terwijl tegelijkertijd bij de volkstelling van 1971 nauwelijks meer dan 1% van de buitenkerkelijken te kennen gaf zich als humanist te beschouwen (41.000 mensen).

Samenvattend kunnen we vaststellen dat slechts een zeer klein deel van de bevolking zich 'sterk of enigszins verwant' voelt met de overgrote meerderheid van de in het onderzoek 'Opnieuw: God in Nederland' ter beoordeling voorgelegde levensbeschouwelijke stromingen.

3. De jongeren en 'bijzondere' levensbeschouwingen

Het zou natuurlijk toch nog mogelijk kunnen zijn, dat dit voor jongeren wat genuanceerder ligt. We zullen dat nu nagaan voor de leeftijdsgroepen van 17-24 jaar en van 25-34 jaar. De lijst van stromingen maken we wat kleiner door de theosofie, de antroposofie en de soefi-beweging er uit weg te laten. Jongeren hebben daar nog minder van gehoord dan ouderen, met als uitzondering de antroposofie, die bij 26% van de 25-34-jarigen bekend is en door 6% van die leeftijdsgroep ook als sterk of enigszins verwant gezien wordt.

Tabel 3 laat zien dat het vooral de leeftijdsgroep 25-34 jaar is, die goed geïnformeerd is over het bestaan van de verschillende levensbeschouwelijke stromingen in Nederland. Men is er meer mee bekend dan de leeftijdsgroep 17-24 jaar en dan de Nederlandse bevolking als geheel. Dat geldt ook voor de nieuwe religieuze bewegingen. Het effect van de publiciteit wordt zichtbaar in de hoge bekendheidsgraad van de Hare Krishnabeweging: heel weinig aanhang, maar door zijn opvallende presentatie het symbool van de nieuwe religieuze bewegingen, zoals die in

Tabel 3. Bekendheid met levensbeschouwelijke stromingen, naar leeftijdsgroep

| | 17-24 jaar | 25-34 jaar | alle leeftijdsgroepen |
|--------------------------|------------|------------|-----------------------|
| Jehova's Getuigen | 99% | 98% | 99% |
| Leger des Heils | 97 | 100 | 99 |
| Yoga | 88 | 88 | 79 |
| Humanisme | 84 | 89 | 83 |
| * Hare Krishna | 70 | 72 | 54 |
| Spiritisme | 69 | 77 | 74 |
| Pinksterbeweging | 67 | 80 | 74 |
| * Jesus People | 65 | 71 | 57 |
| Mormonen | 54 | 65 | 58 |
| * Children of God | 51 | 64 | 48 |
| Vrijmetselarij | 44 | 68 | 66 |
| * Trascendente Meditatie | 39 | 50 | 37 |
| * Verenigingskerk (Moon) | 35 | 42 | 38 |

Bron: *Opnieuw: God in Nederland*, niet eerder gepubliceerde tabellen.

de pers of op de televisie gepresenteerd worden. In dit verband moet toch ook nog gewezen worden op de opmerkelijke bekendheidsgraad van het spiritisme, een in meer dan één opzicht 'onzichtbare' beweging (er zijn maar een paar honderd praktizerende spiritisten in Nederland en pas in 1980 heeft de Spiritistische Vereniging Harmonia een eigen huis verworven in Amsterdam). De fascinatie die uitgaat van de gedachte aan omgang met de geesten van gestorven mensen, maakt spiritisme voor veel mensen tot een begrip, zonder dat er ooit een spiritistische ervaring of zelfs maar een ontmoeting met een spiritist heeft plaatsgehad (er is geen sprake van enige spiritistische zendingsactiviteit in Nederland en veel aandacht in de pers heeft het spiritisme de laatste jaren ook niet gehad).

De betrekkelijk geringe bekendheid met Trascendente Meditatie – in vergelijking met bijvoorbeeld de bekendheid van de Hare Krishna-beweging – wijst er opnieuw op, dat bekendheid met nieuwe religieuze bewegingen weinig te maken heeft met de omvang van die beweging of de mate van verspreiding van eigen brochures e.d., maar met de aandacht die de beweging trekt als 'feature' in de media. De misschien enige uitzondering op dat gebied vormen de Jehova's Getuigen, die door hun herhaalde deur-aan-deur zendingswerk bij vrijwel iedere Nederlander uit eigen ervaring bekend zijn. Dat dat niet noodzakelijkerwijs tot sympathie voor de stroming of gevoelens van verwantschap hoeft te leiden, hebben we al gezien.

Bij de jongeren is dat niet anders: slechts 2 à 3% van de jongeren voelt zich sterk of enigszins verwant met de Jehova's Getuigen, terwijl het Leger des Heils op de sympathie van 50 à 60% kan rekenen. Afgewezen

Tabel 4a. Verwantschap met en afwijzing van levensbeschouwelijke stromingen, jongeren 17-24 jaar

| | <i>sterk of enigszins verwant, in % van hele leeftijdsgroep</i> | <i>sterk of enigszins verwant, in % van respondenten die de stroming kennen</i> | <i>afwijzing, in % van respondenten die de stroming kennen</i> | <i>afwijzing in % van hele leeftijdsgroep</i> |
|---------------------------|---|---|--|---|
| | I | II | III | IV |
| Jehova's Getuigen | 3% | 3% | 49% | 49% |
| Leger des Heils | 51 | 51 | 3 | 3 |
| Yoga | 20 | 18 | 9 | 8 |
| Humanisme | 30 | 26 | 10 | 8 |
| * Hare Krishna | — | — | 40 | 28 |
| Spiritisme | 9 | 6 | 37 | 26 |
| Pinksterbeweging | 6 | 4 | 27 | 18 |
| * Jesus People | 6 | 4 | 33 | 22 |
| Mormonen | — | — | 35 | 18 |
| * Children of God | 3 | 2 | 36 | 18 |
| Vrijmetselarij | — | — | 23 | 10 |
| * Transcendente Meditatie | 15 | 6 | 15 | 6 |
| * Verenigingskerk (Moon) | — | — | 50 | 18 |

Bron: *Opnieuw: God in Nederland*, niet eerder gepubliceerde tabellen.

worden de Jehova's Getuigen door eveneens 50 à 60%, terwijl het Leger des Heils nauwelijks wordt afgewezen. Tabel 4a geeft de verwantschap en de afwijzing weer, zoals die door jongeren van 17-24 jaar ten opzichte van de levensbeschouwelijke stromingen wordt gevoeld, tabel 4b doet hetzelfde voor de leeftijdsgroep van 25-34 jaar.

Uit tabel 4a blijkt dat de jongeren van 17-24 jaar van de nieuwe religieuze bewegingen alleen Transcendente Meditatie redelijk frequent noemen als enigszins of sterk verwant, maar altijd nog na yoga, humanisme en Leger des Heils. Bien étonner de se trouver ensemble, zeker wanneer men constateert dat de vijfde in het rijtje het spiritisme is. Hara Krishna en de Verenigingskerk komen in het rijtje helemaal niet voor. Afwijzend staan ook de jongeren vooral tegenover de Verenigingskerk, de Jehova's Getuigen, Hare Krishna, Children of God en Mormonen.

De leeftijdsgroep 25-34 jaar is nog geprononceerder in zijn oordeel. Leger des Heils staat weer bovenaan, daarna komt weer een hele tijd niets en dan humanisme en yoga (humanisme bij deze leeftijdsgroep

Tabel 4b. *Verwantschap met en afwijzing van levensbeschouwelijke stromingen, jongeren 25-34 jaar*

| | <i>sterk of enigszins verwant, in % van hele leeftijdsgroep</i> | <i>sterk of enigszins verwant, in % van respondenten die de stroming kennen</i> | <i>afwijzing, in % van respondenten die de stroming kennen</i> | <i>afwijzing in % van hele leeftijdsgroep</i> |
|---------------------------|---|---|--|---|
| | I | II | III | IV |
| Jehova's Getuigen | 2% | 2% | 58% | 58% |
| Leger des Heils | 62 | 62 | 5 | 5 |
| Yoga | 21 | 19 | 10 | 9 |
| Humanisme | 35 | 31 | 8 | 7 |
| * Hare Krishna | 1 | 1 | 47 | 33 |
| Spiritisme | 6 | 4 | 47 | 35 |
| Pinksterbeweging | 4 | 3 | 35 | 28 |
| * Jesus People | 3 | 2 | 46 | 32 |
| Mormonen | 1 | 1 | 40 | 26 |
| * Children of God | 3 | 2 | 47 | 31 |
| Vrijmetselarij | 3 | 2 | 24 | 16 |
| * Transcendente Meditatie | 16 | 8 | 23 | 15 |
| * Verenigingskerk (Moon) | 2 | 1 | 60 | 30 |

Bron: *Opnieuw: God in Nederland*, niet eerder gepubliceerde tabellen.

duidelijk meer dan yoga). Daarna nog TM en daarna niets meer of in ieder geval zeer lage percentages. De afwijzing overheerst ook hier, met als enige uitzonderingen Leger des Heils, humanisme en yoga. Meer dan de helft wijst de Verenigingskerk en de Jehova's Getuigen met nadruk af, bijna de helft keert zich tegen Hare Krishna, Spiritisme, Jesus People en Children of God.

Ten opzichte van de leeftijdsgroepen boven de 35 jaar hebben de jongeren in het algemeen meer weet van het bestaan van nieuwe religieuze bewegingen, maar in hun oordeel daarover verschillen ze niet veel van de ouderen en niet veel van de Nederlandse bevolking als geheel, zoals vergelijking met tabel 2a en 2b aantoonst. Hoogstens voelen de jongeren wat meer verwantschap met yoga, humanisme, Transcendente Meditatie en – maar in veel mindere mate – spiritisme. Ouderen hebben weer meer belangstelling voor de Pinksterbeweging en de 'oude' sekten, al blijft die belangstelling, 'verwantschap', procentueel zeer laag.

4. De aantrekkingskracht van de nieuwe religieuze bewegingen op jongeren

Hoe groot is nu de aantrekkingskracht van de nieuwe religieuze bewegingen op jongeren? De Volkstelling 1971 helpt ons hier niet veel verder, zoals we al hebben vastgesteld, maar één interessant gegeven willen we er toch nog aan ontleen. Van de jongeren van 15-19 jaar rekent, afgaande op de Volkstelling, 2,4% zich in 1971 tot een kerkelijke gezindte buiten één van de vier hoofdstromen (r.k., n.h., geref., onkerkelijk), van de jongeren van 20-24 jaar was dat 2,8%, van de 25-34 jarigen ruim 4% (Van Hemert, 1979, 29). Voor de twee laagste leeftijdsgroepen is dat minder dan voor de vergelijkbare leeftijdsgroepen in de Volkstelling 1960 kon worden vastgesteld en ook minder dan het aandeel van de 'overige gezindten' in 1971 bij de Nederlandse bevolking als geheel (3,1%). De boven 25-jarigen springen er ten opzichte van 1971 en ten opzichte van de Nederlandse bevolking als geheel sterk uit, maar nadere analyse van de voor hen gevonden cijfers toont aan, dat we in deze leeftijdsgroep in 1971 bovenproportioneel veel immigranten (vooral gastarbeiders) aantreffen. Met andere woorden, uit de Volkstelling 1971 valt op geen enkele manier af te leiden dat het juist jongeren zijn die zich in bijzondere mate tot 'ongewone' godsdiensten voelen aangetrokken. De uitkomsten zijn zelfs nog lager dan in 1960, en toen ging het al om zeer geringe percentages. Het verschil tussen (Nederlandse) jongeren en (Nederlandse) ouderen in belangstelling voor godsdiensten buiten de hoofdstromen is bovendien minimaal.

Uit de analyse van Van Hemert (1979) blijkt wel dat de leeftijdsgroepen 20-24 jaar en 25-39 jaar in 1971 sterk oververtegenwoordigd zijn onder de Hindoes en Boeddhisten: 'In hoeverre de toename van de Boeddhisten... en van de Hindoes betrekking had op buitenlanders die naar Nederland kwamen en in hoeverre op 'overloop' van Nederlanders, valt niet uit te maken' (1979, 94). Voorzover het om Nederlanders gaat, zijn de aantallen dan nog erg klein: in 1971 waren er ternauwernood 2500 Hindoes en nog geen 900 Boeddhisten in Nederland, de immigranten inbegrepen.

De volkstellingcijfers zijn ook bij geringe aantallen en lage percentages zeer betrouwbaar. De volkstellingcijfers zijn immers niet gebaseerd op steekproefonderzoek, maar op onderzoek onder (vrijwel) de gehele populatie. De marge van onzekerheid die bij steekproefonderzoek vooral voor de lage percentages fataal kan zijn, is vrijwel gelijk aan 0.

C. De toekomst van de nieuwe religieuze bewegingen

De balans van dit hoofdstuk opmakend, kunnen we nu het volgende vaststellen:

1. De omvang van de nieuwe religieuze bewegingen is per beweging, zowel in Nederland als in de Bondsrepubliek klein tot zeer klein. Dit geldt in het bijzonder voor in de pers als gevaarlijk beschouwde bewegingen als de Verenigingskerk, Hare Krishna en Children of God. De christelijk-evangelische jongerenbewegingen hebben in Nederland de grootste aanhang.
2. Weinige van deze bewegingen lijken nog bijzonder te groeien, een enkele is praktisch al verdwenen (Children of God), andere zijn duidelijk op hun retour (Hare Krishna, Divine Light Mission, de Verenigingskerk) of over hun hoogtepunt heen (Transcendente Meditatie, Bhagwanbeweging). Groei is er waarschijnlijk wel nog bij de christelijk-evangelische jongerenbewegingen.
3. Er zijn geen aanwijzingen dat de nieuwe religieuze bewegingen in het bijzonder aantrekkingskracht uitoefenen op minderjarigen. Alleen bij de christelijke jongerenbewegingen is er sprake van een belangrijke groep minderjarigen, in de andere bewegingen zijn de minderjarigen in het geheel niet of nauwelijks vertegenwoordigd. De nieuwe religieuze bewegingen lijken hun clientèle vooral onder de volwassen adolescenten te vinden.
4. De nieuwe religieuze bewegingen zijn voor een deel wel goed bekend bij de bevolking, ook bij de jongeren, maar ze ondervinden slechts een minimum aan sympathie, ook bij de jongeren. Transcendente Meditatie is de enige uitzondering op deze regel (de Bhagwanbeweging en de christelijke bewegingen waren niet in het betreffende onderzoek opgenomen).
5. De meeste bewegingen kennen zeer veel graden van betrokkenheid bij de beweging, variërend van een totale inzet tot een eenmalig contact of een kleine cursus. Hoe orthodoxer de leer en hoe absoluter de overgave die gevraagd wordt, hoe geringer het aantal leden. Hoe orthodoxer de leer en hoe absoluter de overgave die gevraagd wordt, hoe meer kern en periferie van het ledenbestand met elkaar samenvallen dan wel hoe groter de afstand is tussen de kernleden en de periferieleden (van wie dan niet die absolute overgave en orthodoxie gevraagd wordt).
6. De aantrekkingskracht van de meeste bewegingen wordt overschat. De mate van overschatting is op te vatten als een metafoor voor de gevreesde omvang van het gevaar, dat aan het lidmaatschap van de betrokken beweging verbonden is.

Het is moeilijk te voorspellen hoe het verder zal gaan met de nieuwe religieuze bewegingen. In de maanden dat dit boek geschreven werd, begint Bhagwan onverwacht een periode van zwijgen, wordt de ashram in Poona gesloten en blijkt na enige maanden dat de nieuwe ashram niet in Simla, een koloniaal Kurort in de bergen ten noorden van Delhi, maar op de Bigmuddy Ranch, Antelope, Oregon, USA ingericht zal worden. In dezelfde tijd verschijnen er in de kranten paginagrote advertenties waarin de komst van wereldleraar Maitreya wordt aangekondigd. De Maitreya Boeddha is de boeddhistische Messias, die een boeddhistisch millennium zal inluiden. De liefdevolle Boeddha van de toekomst (maitri betekent liefde), zo is ook L. Ron Hubbard al door zijn volgelingen genoemd (Wallis, 1976, 250), maar op het eerste gezicht herinnert niets van wat de Stichting Mens en Universum uitdraagt aan Scientology. Ook Krishnamurti is wel de Maitreya Boeddha genoemd, maar wat hij leert sluit ook niet erg aan bij de pleidooien van de zich nu Maitreya noemende wereldleraar. Weer iets nieuws dus en het zal bij deze ene Wereldleraar wel niet blijven. Voor hem komen weer anderen in de plaats, met dezelfde of een andere boodschap, maar altijd met een oplossing.

In Nederland zijn we nog niet zo erg gewend aan de verschijning van profeten, goeroes en wereldleraren, en ook het woord sekte heeft nog een onprettige klank. In de Verenigde Staten is men met deze verschijnselen al wat langer vertrouwd en sinds de negentiende eeuw worden sekten ook niet meer zo als een gevaar gezien, maar als 'halfway homes to conventional religious practice' (Wilson, 1974, 601).

In Nederland is de ontwikkeling anders verlopen en de publieke opinie moet er nog wat aan wennen dat het statische toneel van de Nederlandse kerkgenootschappen vrij plotseling tot leven wordt gebracht door drukke en kleurige figuranten, die op zoek lijken naar een vaudeville. Dat zal voorlopig niet veranderen, het zal eerder nog drukker worden op het toneel.

In dit rapport wordt slechts een klein aantal bewegingen besproken, Van der Land (z.j.) bespreekt in 'Wat bezielt ze?' al bijna dertig sekten, stille krachten en bewegingen, en ook zijn inventarisatie is niet volledig. De betekenis van deze aantallen moet men niet over-, maar ook niet onderschatten. Nederland is lang gedomineerd geweest door enkele grote kerkgenootschappen, hecht verankerd in de samenleving en geïntegreerd in de cultuur. Dat is allemaal veel minder geworden en dat geeft ook de nodige ruimte aan andere en soms vreemde vormen van geloof en vereniging. Naarmate godsdienst en geloof een meer particuliere aangelegenheid worden, neemt ook de kans toe dat wel heel particuliere opvattingen over hemel en hel aanhangers zullen winnen.

Die markt is er en het is een open markt. Dat wil zeggen, er bevinden zich mensen op die markt, die bereid zijn voor iets groots, iets moois, iets bijzonders te kiezen en daar veel voor te betalen. Hoeveel mensen dat zijn, weten we niet, maar als ik nog even herinner aan het cijfer van 1% religieuzen (seculier en regulier) bij de katholieken in 1967 (Poeisz, 1968), dan kan het, alle veranderingen en alle ontkerkelijking ten spijt, toch niet anders of er moet een kleine, maar willige markt van potentiële discipelen zijn.

Het huidige toneel overziend, kunnen we verwachten dat vooral de evangelische bewegingen voorlopig de wind in de zeilen zullen houden. Ze zijn al de grootste onder de nieuwe religieuze bewegingen, ze zijn goed georganiseerd, ze kunnen rekenen op een belangrijke stem in de media en de politiek, ze hebben entree bij de jongste leeftijdsgroepen. Geen van de andere bewegingen kan daarop bogen en geen van de andere bewegingen geniet zoveel sympathie in de wijdere kring van christelijke kerken en gelovigen. De hindoeïstische bewegingen – en ook het Boeddhisme – zullen in wisselende vorm en afhankelijkheid van de aard van de goeroes die zich aandienen, met wisselend succes blijven bestaan, maar of ze zich binnen afzienbare tijd een grote aanhang zullen verwerven, betwijfel ik toch. Het Hindoeïsme wijkt toch wel erg sterk af van de godsdienstige tradities in West-Europa, de organisatorische structuur is meestal zwak en de entree bij mogelijke geïnteresseerden moeilijk. Voor wat betreft de Bhagwanbeweging zal het interessant zijn om te zien, hoe die zich met een zwiigende Bhagwan zal ontwikkelen. De in de beweging aanwezige therapeutische deskundigheid, het grote aantal meditatiecentra en de enorme literaire ‘nalatenschap’ van Bhagwan – hij overtreft wat dat betreft waarschijnlijk nog L. Ron Hubbard – bieden een goede basis voor een verder bestaan als ‘psychosalvation movement’ (Wallis, 1979), al lijkt het onwaarschijnlijk dat die een strikt religieus karakter zal krijgen, laat staan tot een kerk zal uitgroeien. Ik vermoed dat Bhagwan in de klasse van Rudolf Steiner of Krishnamurti terecht zal komen, wat altijd beter is dan de klasse-Gurdieff. Bij de meer syncretistische bewegingen is voor Nederland vooral Scientology van belang. Verregaande verstarring, een bijna volledig maatschappelijk isolement en een structurele inflexibiliteit zijn nu misschien de kracht, maar zullen tenslotte waarschijnlijk vooral de zwakte van Scientology blijken te zijn. De aantrekkingskracht van Scientology zal, naar ik vermoed, zeer beperkt blijven. De pers, die de scientologen genieten, is vrijwel onverdeeld negatief en de naam van de organisatie heeft een sinistere klank gekregen. Hoewel Scientology een zeer omvattende filosofie en een zeer ver uitgewerkt systeem van gedragsregels biedt, is de belevingswaarde daarvan in vergelijking met het aanbod van andere

bewegingen nogal beperkt. De benaderingswijze van Scientology is cerebraal, de denkwijze mechanistisch en het gedragsrepertoire op strikt conformisme bedacht.

Latere ontwikkelingen in de Californische 'psychosalvation movement' zijn ver voorbij de grenzen van Scientology, dat geen nieuwe en vreemde elementen vermag op te nemen, voorbijgegaan. Het lijkt me niet uitgesloten, dat nieuwe syncretistische bewegingen vooral uit de 'psychosalvation movement' zullen voortkomen en ik denk dat met name EST, Erhard Seminars Training, in de komende jaren wel zijn entree in Nederland zal maken. EST biedt mensen in grote groepen een zeer intensieve en zeer afwisselende training in een situatie van tijdelijk isolement en absolute discipline. Het doet aan als een soort psychisch flagellantisme, maar is erop gericht mensen hun schuldgevoel, onzekerheid en twijfel als een zwakte te laten ervaren, die ze kunnen overwinnen. Mensen zijn verantwoordelijk voor hun eigen leven en hun ongeluk. Met anderen hebben ze niets te maken, ze hebben niets aan anderen te danken, maar kunnen anderen ook niets verwijten. 'Get yours' is het devies. Deze gedachte wordt door groepservaringen, door degradatieceremonies van individuele groepsleden, door imaginaire confrontatie en flooding, door meditatie en prediking, door ontbering en uitputting, de deelnemers aan zo'n training ingepompt. Een succes is je eigen prestatie, een mislukking je eigen fout. Het oude Amerikaanse ideaal van de goede en vrije mens, bij L. Ron Hubbard bereikbaar via een therapie en door studie, is bij Werner Erhard bereikbaar via een training en door intense groepservaringen. In 1977 volgden in de Verenigde Staten 3000 mensen per maand een training van EST (Simon, 1978).

Meer succes dan het toch wel harde en onverbloemd egocentrische EST ('The Self is fun to the Self', spotte Rosen (1975) ermee) zal in Nederland misschien voor Assagioli's Psychosynthese zijn weggelegd. Assagioli's werk is al enige tijd in het Nederlands beschikbaar (1975) en begint nu echt school te maken. Psychosynthese wil, aldus een brochure van de Stichting Psychosynthese Nederland 'de eigen aard en de wezenlijke geestelijke diepte van een mens naar buiten brengen', door toepassing van methoden uit westerse en oosterse tradities, zowel individueel als in groepen en tussen personen. 'De nadruk wordt gelegd op het aankweken van een doorlopend proces van groei dat een voortstuwende kracht wordt die een vreugdevollere en evenwichtigere verwezenlijking van het leven tot stand brengt.' Het zou ook een reclame voor Pokon kunnen zijn, maar waarom zou een filosofie die de Nederlandse kamerplant tot hoge bloei heeft gebracht, niet ook zijn vruchten mogen afwerpen voor de groene vingers die hem verzorgen?

In hoofdstuk X zullen de nieuwe religieuze bewegingen nog opnieuw getalsmatig aan de orde komen in een beschouwing over de ontwikkelingen op het gebied van kerkelijkheid en onkerkelijkheid in Nederland. Het accent ligt dan op de betekenis die deze bewegingen als alternatief voor de gevestigde kerkgenootschappen zouden kunnen hebben en op de waardering van een actieve zending.

IV

sekte of cult? charisma of stigma?

'Habt Ihr von Gott, der Welt und was sich drin bewegt, vom Menschen, was sich ihm in Kopf und Herzen regt, Definitionen nicht mit grosser Kraft gegeben?'
Goethe (Faust)

A. De nieuwe religieuze bewegingen en de kerk-sektetypologie

1. Sekte en kerk

Sekte is een woord met een negatieve lading. Het suggereert afscheiding, klikvorming en conspiratie. Niemand betreft het begrip sekte op zijn eigen godsdienstige thuis, het zijn altijd anderen die tot een sekte behoren. Dit idee van een sekte als afscheidingsbeweging, als betweterige verstoring van de eenheid, is pas vrij laat ontstaan. Etymologisch gezien moet het begrip sekte ook niet, zoals vaak wel gedacht wordt, teruggevoerd worden op het Latijnse *sectum*, dat gesneden of gescheiden betekent, maar op *secutum*, dat gevolgd of meegegaan met betekent. Een sekte is in zijn oorspronkelijke betekenis een groep mensen, die iemand is gevolgd. Pas later is de betekenis van afscheidingsbeweging ontstaan. Op het ogenblik zijn er sekten, die als typische afscheidingsbewegingen van gevestigde kerkgenootschappen gezien kunnen worden – vooral in protestantse kring –, en sekten die godsdienstig ongebonden aantrekken of geheel los van de gevestigde kerkgenootschappen tot ontwikkeling komen.

Het is van belang deze meerduidigheid in betekenis van het begrip sekte nu al vast te leggen, omdat in de godsdienstsociologie traditioneel vooral de sekte als afscheidingsbeweging aandacht heeft gekregen, wat tegen de achtergrond van de christelijke traditie ook wel begrijpelijk is. Max Weber interpreteerde als eerste in sociologische zin het verschil en de tegenstelling tussen kerk en sekte. Een kerk is sociologisch gezien een religieuze organisatie, waar je door de traditie bepaald al bij je geboorte lid van bent, een sekte is een religieuze organisatie waar je uit vrije wil lid van wordt, op voorwaarde dat de organisatie je ook als lid wil hebben. 'Ein Kirche ist eben eine Gnadenanstalt, zu welcher die Zugehörigkeit... obligatorisch, daher für die Qualitäten des Zugehörigen nichts beweisend ist, eine Sekte dagegen ein

voluntaristischer Verband ausschliesslich . . . religiös-ethisch Qualifizierter, in den man freiwillig eintritt, wenn man freiwillig kraft religiöser Bewährung Aufnahme findet' (Weber, geciteerd door Hach, 1980, 116).

Ernst Troeltsch heeft als leerling van Weber het verschil tussen kerk en sekte verder uitgewerkt. De kerk accepteert de wereld zoals die is of gaat er in ieder geval een compromis mee aan, de sekte weigert dat en keert zich van de wereld af of zelfs tegen de wereld (Johnson, 1963). Naast kerk en sekte onderkende Troeltsch nog een derde vorm van godsdienstigheid, het religieuze mysticisme, dat met verwaarlozing van de organisatorische vorm de persoonlijke religieuze ervaring centraal stelt.

Latere auteurs hebben het oorspronkelijke ideaaltypische contrastpaar kerk-sekte vervangen door een continuum, met kerk en sekte als de polen. Daaruit ontwikkelde zich een meer verfijnde typologie en een ontwikkelingsmodel. Yinger (1970) onderscheidt vele typen van religieuze gemeenschappen, waarvan de belangrijkste zijn:

1. de universele kerk of wereldkerk (de r.k.-kerk bijvoorbeeld);
2. de nationale kerk of staatskerk (Church of England bijvoorbeeld);
3. de denominatie – de op een bepaald deel van de bevolking gerichte kerk, het kerkgenootschap in een situatie van religieus pluralisme;
4. de gevestigde sekte – de zich langzamerhand tot denominatie ontwikkelende sekte (ontstaan van een duidelijke hiërarchie, verdwijnen van het persoonlijke charisma);
5. de sekte – een zich ten opzichte van de gevestigde kerk en de samenleving kritisch opstellende religieuze gemeenschap;
6. de cultus – een nauwelijks georganiseerde en weinig stabiele religieuze gemeenschap, zich kenmerkend door een persoonlijke betrokkenheid op een charismatische leider.

De typologie suggereert zelfs al de ontwikkelingslijn van een religieuze gemeenschap; van cultus tot universele kerk. Van zo'n ontwikkelingslijn is in de geschiedenis maar heel zelden sprake geweest en de ontwikkeling verloopt zeker niet in de stadia, die de typologie lijkt te suggereren. Sommige stadia zijn historisch betrekkelijk recente verschijningen – de staatskerk, de denominatie –, en veel religieuze gemeenschappen groeien nooit door naar een 'hoger' stadium van ontwikkeling. De hele typologie tenslotte is sterk geënt op de verschijningsvormen van gedeelde religiositeit zoals die typisch zijn voor het christendom en voor het christendom alleen. Oosterse godsdiensten laten zich niet goed in deze typologie onderbrengen, behalve dan wanneer ze zich als 'sekte' of 'cultus' of 'kerkgenootschap' in het westen manifesteren, met andere woorden, al op het Procrustesbed van de godsdienstsociologische typologie van christelijke gemeenschappen zijn gelegd.

2. De onbruikbaarheid van de klassieke definitie

Deze typologieën en classificaties zijn in dit rapport niet onmiddellijk al goed bruikbaar. Het is niet de bedoeling hier de verhouding kerk-sekte in Nederland te bestuderen, noch ook de ontwikkeling van een sekte tot bijvoorbeeld een denominatie. Het uitgangspunt wordt zelfs helemaal niet door de religieuze gemeenschappen en hun organisatiekenmerken gevormd. Het uitgangspunt is de negatieve maatschappelijke reactie op een aantal concreet aanwijsbare religieuze gemeenschappen, organisaties, levensbeschouwingen en doctrines. Een aantal van deze organisaties is door eigen toedoen of door het handelen van anderen in het brandpunt van de publieke belangstelling komen te staan. Die belangstelling is duidelijk negatief gekleurd: de betrokken bewegingen en organisaties worden als gevaarlijk en geheimzinnig beschouwd. Een ongunstige invloed op vooral jongeren wordt steeds verondersteld.

In het algemeen spraakgebruik is het gebruikelijk geworden al deze verschijnselen onder de ene noemer 'sekten' of 'jeugdsekten' te brengen. Vanuit godsdienstsociologisch standpunt geredeneerd is dat beslist onjuist. Slechts enkele van deze organisaties komen overeen met het sektebegrip, zoals dat in de sociologie bestaat. Hare Krishna en de Verenigingskerk zijn daar typische voorbeelden van. Sommige andere organisaties kunnen beter als bewegingen omschreven worden, als min of meer losse verzamelingen van mensen die in wisselende vormen en op wisselende plaatsen uitdrukking geven aan gemeenschappelijke religieuze opvattingen.

Hier kan men denken aan bijv. Youth for Christ. In weer andere gevallen is het meer op zijn plaats van een cultus te spreken, zoals bijvoorbeeld in het geval van Divine Light Mission en tot op zekere hoogte ook bij de volgelingen van Bhagwan.

In sommige gevallen is de keuze van het meest passende concept afhankelijk van het onderdeel of het aspect van de organisatie, dat men beschrijft. Transcendente Meditatie heeft voor de kern van volgelingen een onmiskenbaar religieuze inslag, terwijl voor de grote periferie van geïnitieerden TM niet eens een beweging is, maar alleen een techniek die je kunt leren. Scientology presenteert zichzelf qua organisatie als een kerk en naar de inhoud als een religieuze filosofie. Nominaal is dat wel te verdedigen, maar buiten Scientology spreekt het weinig mensen aan. Wallis (1976) beschouwt Scientology als een sekte. Scientology vindt zijn oorsprong in een vorm van lekenpsychotherapie en hoewel nu een religieuze filosofie – whatever that may be –, is het aanbod aan mogelijk geïnteresseerden in eerste instantie toch niet religieus, maar therapeutisch.

Zo kunnen we doorgaan. Steeds weer blijkt dat de 'organisaties' die hier besproken worden, niet alleen onderling zeer verschillen, maar ook zelf op veel verschillende manieren bekeken en beschreven kunnen worden, afhankelijk minder van het standpunt van de onderzoeker dan wel van het aspect dat hij onderzoekt.

Wel of geen sekte is in dit geval meer dan een nominaal probleem. Breng je bepaalde organisaties onder één noemer bijeen, dan geef je daarmee niet alleen te kennen ze stuk voor stuk te beschouwen als behorend tot de klasse van verschijnselen die in het betreffende concept wordt samengevat, maar ook richt je de aandacht verder vooral op de typische kenmerken van juist die klasse van verschijnselen. In het eerste geval is de vraag of je het goed gezien hebt, in het tweede geval of je genoeg kunt zien.

Wilson (1959) heeft geprobeerd het dilemma wel of geen sekte uit de weg te gaan, door van een definitie van het begrip af te zien en in de plaats daarvan te formuleren wat de typische kenmerken van een sekte zijn. De volgende kenmerken werden door hem genoemd:

- lidmaatschap uit vrije keuze, niet door geboorte;
- toelating tot het lidmaatschap op grond van door de sekteleiders erkende en aantoonbare kennis van de leer, een persoonlijke bekeringservaring of een aanbeveling door een ouder lid van de sekte;
- het karakter is exclusief en gesloten; wie zich niet aan de geldende leer houdt of tegen de regels van de moraal of de organisatie zondigt, wordt uitgestoten;
- de sekte beschouwt zich als een elite, begiftigd met een bijzonder inzicht of belast met een bijzondere opdracht;
- er is sprake van een streven naar persoonlijke perfectie;
- er is geen principieel verschil tussen leken en priesters of voorgangers;
- er is gelegenheid om spontaan uiting te geven aan een persoonlijk gevoel van betrokkenheid;
- de sekte staat vijandig of onverschillig tegenover de samenleving en de staat;
- het lidmaatschap is absolueter en omvattender dan dat van een kerkgenootschap;
- er is sprake van een duidelijk herkenbare eigen ideologie;
- overtreders van de regels worden als verraders beschouwd en voor hun overtredingen gestraft of uitgestoten.

Wilson geeft dus geen definitie van het begrip sekte, maar probeert een aantal kenmerken te omschrijven, die in wisselende volgorde en intensiteit in iedere sekte wel in een of andere vorm terug te vinden zijn. Dat is een heel pragmatische benadering van het begrip sekte, die echter ook enkele nadelen heeft. Wilson's lijst van kenmerken heeft iets te veel

van een checklist, bedoeld om een organisatie te kunnen herkennen als sekte en de score van de organisatie op ieder kenmerk vast te stellen. Dat resulteert dan in een wat statisch beeld van sekten naast elkaar; processen van verandering, maatschappelijke reacties, relaties tot de gevestigde kerken, betekenis voor de leden, aard van de leer, inhoud van de leer en dergelijke meer blijven echter onzichtbaar. In het geval van de hier onderzochte bewegingen zitten we dan bovendien met het probleem, dat voor sommige van hen minstens enkele van Wilson's kenmerken helemaal niet relevant zijn. Wilson's sektemodel gaat impliciet uit van een sekte met duidelijke grenzen en een herkenbare interne organisatie. Dat is nu precies wat bij een aantal van de bewegingen in dit onderzoek ontbreekt. Geen sekten dus?

3. Sekte en cult

Stark en Bainbridge hebben onlangs een ambitieuze poging gedaan een conceptueel kader te ontwerpen voor een theorie van religieuze bewegingen (1979; 1980; 1981). Uiteindelijk willen ze komen tot een deductieve theorie over hoe religieuze bewegingen ontstaan, hoe ze zich ontwikkelen, hoe ze volgelingen trekken, enz. Zover is het nog niet en men kan er zo zijn twijfels over hebben of het überhaupt mogelijk zal zijn in de sociologie strikt deductieve theorieën op te stellen, die niet meteen ook tautologieën of 'Leerformeln' zijn. Niettemin, het conceptuele kader van Stark en Bainbridge is hier erg goed te gebruiken, omdat het de bewegingen, waar het in dit onderzoek om gaat, in een duidelijk verband met de gevestigde godsdiensten plaatst en ook de maatschappelijke reactie op deze bewegingen interpreteert. De deductieve theorie mag er dan nog niet zijn, het conceptuele kader bevat toch impliciet al heel wat inductieve theorieën.

Ten aanzien van de verhouding kerk-sekte grijpen Stark en Bainbridge terug naar de Troeltschtraditie, die door Johnson (1963) het meest pregnant onder woorden is gebracht: 'A church is a religious group that accepts the social environment in which it exists. A sect is a religious group that rejects the social environment in which it exists' (1979, 123). Het verschil tussen kerk en sekte is dus een verschil in mate van spanning met de omgeving. Als een religieuze organisatie de samenleving en de cultuur zonder meer kan accepteren, zoals ze zijn, dan is er geen sprake van spanning en is zo'n organisatie of groep als een kerk te beschouwen: de kerk vertegenwoordigt een levensbeschouwing, die zich goed verdraagt met de algemene cultuur of daarmee geheel samenvalt. Bij sekten is dat niet zo en dat maakt sekten tot op zekere hoogte tot organisaties van devianten: mensen die anders denken dan algemeen

aanvaard is of door de meerderheid aanvaard wordt.

De consequentie van deze opvatting van het verschil tussen kerken en sekten is niet gering. Voor Nederland zou het onder meer impliceren dat de zwartekousenkerken als sekten beschouwd moeten worden, maar de liberaal joodse gemeente bijvoorbeeld als een kerk. De spanning met de samenleving is in het eerste geval veel groter dan in het laatste geval. Tegelijkertijd echter zou men, indien men de 'social environment' tot laten we zeggen Kampen beperkt, de zwartekousenkerken weer wel als kerken en niet als sekten moeten beschouwen. Het is het verschil in spanning en het verschil in omgeving dat beslissend is voor de keuze van het concept. Met het begrip sekte wordt dus geen bepaalde categorie verschijnselen meer aangeduid, maar een bepaald gebied op de parameter 'mate van spanning met de sociaal-culturele omgeving'.

Vervolgens introduceren Stark en Bainbridge het begrip religieuze beweging. Religieuze bewegingen willen de spanning in de relatie tot de samenleving op een bepaald niveau (hoger of lager) brengen of juist hetzelfde houden. Binnen een kerk kunnen bewegingen optreden die de kerk meer willen aanpassen aan de samenleving (het aggiornamento van de r.k.-kerk bijvoorbeeld), zo'n aanpassing nu juist willen verhinderen (in Nederland bijvoorbeeld bisschop Gijsen) of de afstand tot de samenleving zelfs wil vergroten (om bij de katholieke kerk te blijven, de Confrontatiegroep). Doet zich in een sekte een beweging voor die minder spanning zoekt, dan spreken Stark en Bainbridge van een kerkbeweging, in het Nederlands misschien beter nog een verkerkelijkingsbeweging. De andere kant uit komen we dan de sektarische beweging tegen, binnen een kerk vaak een schisma tot gevolg hebbend. De sektariërs beschouwen zich als de bewakers en bewaarders van het oorspronkelijke religieuze erfgoed. Zij staan dicht bij de oude waarheid.

Sekten ontstaan niet altijd door schisma's. Nieuwe religies kunnen zich aandienen, nieuw ontstaan (innovatie) of uit andere landen afkomstig zijn (import). In de Verenigde Staten gebruikt men voor deze sekten, die dus geen judeo-christelijke achtergrond hebben, in het algemeen het woord 'cult', dat ironisch genoeg daar ongeveer dezelfde pejoratieve klank heeft als in Nederland het woord sekte (Amerikanen gebruiken het begrip sekte in een veel neutralere zin, van sekten, christelijke sekten dus, heeft men daar geen afkeer). Sekten grijpen terug op het bestaande, op het vertrouwde, op de traditie, op het oude; culten wijzen naar het komende, het vreemde, het onafhankelijke, het nieuwe. Sekten zijn schismatische religieuze bewegingen en ontstaan binnen bestaande bewegingen of kerken. Culten kunnen religieuze bewegingen en ook kerken worden, maar omdat ze zich buiten bestaande kaders ontwikkelen, zijn ze veel kwetsbaarder voor storende invloeden en voor

desintegratieve tendensen dan sekten. (Qua organisatiegraad beginnen culten een trede lager dan sekten).

De culten zelf kunnen qua organisatiegraad in drie groepen van toenemende organisatorische verdichting onderscheiden worden:

1. *Audience cults*: deze culten bestaan hoofdzakelijk uit een aanbod, een aanbieder en een publiek, dat min of meer passief het gebodene tot zich neemt of het aanbod rustig thuis consumeert in de vorm van boeken of artikelen. Het karakter van het aanbod is mythologisch: losse verhalen met een min of meer vage boodschap. De consument is de individuele afnemer van een produkt.
2. *Client cults*: in client cults is er sprake van een behoorlijke organisatie van het aanbod en de aanbieders, maar tussen de cliënten bestaat nog weinig organisatie. Zij zijn nog individuele afnemers van een aanbod, dat buiten hen en zonder hen tot stand komt. De consument is de individuele afnemer van een organisatie, waar hij zelf verder geen deel van uit maakt. Het karakter van het aanbod is magisch: het aanbod voorziet in een bevrediging van beperkte en specifieke aard.
3. *Cult movements*: dit zijn religieuze bewegingen op het niveau van sekten en kerken, dat wil zeggen met dezelfde spanningsbreedte ten opzichte van de samenleving, maar niet noodzakelijk met dezelfde organisatorische opbouw als sekten of kerken. Cult movements voorzien net als sekten en kerken in een religieus aanbod, dat op vragen naar de uiteindelijke zin van het leven een antwoord geeft, dat de aanwezigheid en de werkzaamheid van een bijzondere en bovennatuurlijke kracht of macht veronderstelt.

De hypothese van Stark en Bainbridge is dat culten niet in conflict komen met de algemene cultuur en de samenleving als geheel, zolang ze zich niet als 'cult movement' manifesteren. Audience en client cults stuiten op weinig verzet en kunnen vrij gemakkelijk worden ingepast in het bestaande maatschappelijke kader. Ze leveren dus maar weinig spanning op. Cult movements staan als georganiseerde en vreemde of nieuwe religies al zeer gauw op gespannen voet met de samenleving. Ze hebben andere opvattingen en gewoonten dan die algemeen aanvaard zijn (difference), ze stellen zich vaak vijandig op tegenover de samenleving of claimen een alternatief te bieden (antagonism) en ze hebben de neiging zichzelf en hun leden van de samenleving af te scheiden (separation). Als ze dat zelf allemaal al niet doen, dan is er toch alle kans dat de samenleving zo afwijzend op ze reageert, dat het resultaat hetzelfde is. 'It is when cults become religious movements that their environment heats up. . . the more a cult mobilizes its membership, the greater the opposition its engenders. . . Thus the rule seems to be, the more total the movement, the more total the opposition to it' (Stark en Bainbridge, 1979, 128).

Brengen we nu de bewegingen uit dit onderzoek onder in het conceptuele kader van Stark en Brainbridge, dan komen we tot de volgende conclusies:

1. Van de nieuwe religieuze bewegingen is in de zin die Stark en Bainbridge eraan toekennen, geen enkele als een sekte te beschouwen. Met veel goede wil zouden Children of God en de Verenigingskerk als zodanig kunnen gelden, maar in beide gevallen is er, ondanks christelijke invloeden, in ieder geval geen sprake geweest van een schismatische beweging, van een strikt judeo-christelijke achtergrond of van een teruggrijpen naar de oorspronkelijke leer.
2. Youth for Christ, Navigators en Campus Crusade zijn religieuze bewegingen met sektarische trekken. Er is én spanning in de relatie met de kerken én een al vrij grote spanning in de relatie met de samenleving als geheel. Ten opzichte van het verleden is er, zeker bij Youth for Christ, sprake van een ontwikkeling die van (bijna) kerkelijke beweging tot (bijna) sektarische beweging heeft geleid. Het ziet er naar uit dat deze ontwikkeling zich nog verder zal voortzetten.
3. Hare Krishna en de Verenigingskerk zijn volledig ontwikkelde geïmporteerde cult movements met een totalistisch karakter en daardoor een zeer hoge graad van spanning in de relatie tot de samenleving.
4. Children of God is een niet volledig ontwikkelde innovatieve cult movement met een minder totalistisch karakter, maar door de aard van de innovatie een hoge graad van spanning in de relatie tot de samenleving.
5. Divine Light Mission is een niet volledig ontwikkelde geïmporteerde cult movement met voor een deel van de volgelingen totalistisch karakter en daardoor een wat minder hoge graad van spanning in relatie tot de samenleving.
6. Transcendente Meditatie is een client cult met een lage graad van spanning in de relatie tot de samenleving. Er zijn duidelijke tendensen in de richting van een cult movement met voor een deel van de volgelingen een totalistisch karakter en dat verhoogt de spanning in de relatie tot de samenleving.
7. Scientology is een volledig ontwikkelde innovatieve cult movement, met voor een deel van de volgelingen een totalistisch karakter en een hoge graad van spanning in de relatie tot de samenleving. Scientology is voortgekomen uit een client cult (Dianetics) en een audience cult (de boeken van Hubbard).
8. De Bhagwanbeweging is een nog niet volledig ontwikkelde, geïmporteerde en innovatieve cult movement met een weinig totalistisch karakter en een betrekkelijk geringe graad van spanning in

de relatie tot de samenleving. De Bhagwanbeweging is zich als cult movement nog aan het ontwikkelen uit een krachtige client cult (Rajneesh Therapy Institute, meditatiecentra, ashram in Poona) en een zeer omvangrijke audience cult (Bhagwan, zijn boeken en zijn toespraken).

De spanning tussen cult en sociaal-culturele omgeving kan, zoals al kort aangeduid, geoperationaliseerd worden in maten van afwijking (geloofsopvattingen, normen en gedrag), afwijzing (door de cult van de sociale omgeving of door de sociale omgeving van de cult, in reactie op de mate van afwijking) en afscheiding (verbreken van de relaties met de sociale omgeving). De cultuur en bewegingen verschillen weer van elkaar in hun score op elk van deze maten:

1. Afwijking in geloofsopvattingen, normen en gedrag; op alle drie de aspecten scoort Hare Krishna het hoogst, gevolgd door Children of God en de Verenigingskerk (vooral afwijkend in geloofsopvattingen en normen), daarna volgen Scientology, Divine Light Mission, Bhagwanbeweging, Transcendente Meditatie en Youth for Christ c.s.
2. a. Afwijzing van de sociale omgeving door de cult of beweging zelf: zeer sterk bij Hare Krishna, Children of God, Verenigingskerk en Scientology (vooral de 'officiële omgeving'). Bij de andere veel minder sterk, het minst sterk bij Transcendente Meditatie en Youth for Christ.
b. Afwijzing door de sociale omgeving van de cult of de beweging: sterke afwijzing van de Verenigingskerk, Hare Krishna, Scientology en Children of God. Minder sterke afwijzing van Divine Light Mission en de Bhagwanbeweging, geringe mate van afwijzing van TM en Youth for Christ.
3. Afscheiding van de sociale omgeving: sterke afscheiding bij Hare Krishna, de Verenigingskerk en Children of God, bij alle anderen veel minder sterke afscheiding.

Voor sekten, maar men zou zich kunnen voorstellen dat dit voor culten niet anders is, gaan Stark en Bainbridge ervan uit, dat kwantitatieve groei ook aanpassing aan de omgeving met zich meebrengt en de mate van spanning dus zal verminderen. Twee voorwaarden moeten dan wel vervuld zijn: het beginniveau van spanning moet niet al zo hoog zijn dat ieder die lid wordt van de beweging al zo gestigmatiseerd raakt dat hij zijn positie in de gewone samenleving praktisch verliest, en de groep moet niet ook al zo in zichzelf gekeerd zijn dat het lidmaatschap verbreking van de contacten met de buitenwereld betekent. Uitgaande van deze voorwaarden zou de hypothese opgesteld kunnen worden, dat bewegingen met een hoog beginniveau van spanning en een sterke afscheidingstendentie ook de bewegingen zullen zijn die bij de meeste

weerstand ook de minste aantrekkingskracht zullen uitoefenen op potentiële bekeerlingen.

Het conceptuele kader dat Stark en Bainbridge ontwikkeld hebben, lijkt nu de introductie van het begrip 'cult' en vooral 'cult movement' bijna dwingend voor te schrijven. Het nadeel van deze begrippen is dat ze niet aansluiten bij het Nederlandse spraakgebruik en een onderscheid bevestigen, dat in Nederland niet zo sterk gevoeld wordt. De behoefte om een onderscheid te maken tussen sekte en cult, komt voort uit het feit dat sekten al meer dan honderd jaar voor een belangrijk deel het gezicht van de godsdienst in Amerika bepalen en ook niet meer als een storend of kwalijk bijverschijnsel worden gezien, zolang ze er maar niet uit een andere traditie dan de judeo-christelijke stammen. Stark en Bainbridge zien sekten als afscheidingsbewegingen 'within a conventional religious tradition' en culten als bewegingen 'within deviant religious traditions' (1981, 131).

Het afwijkende zit in hun opvatting, dus niet in de beweging zelf of in de wijze waarop de beweging tot stand komt (dat is meer de Nederlandse houding), maar in de traditie waaruit de beweging voortkomt.

Bij alle analytische scherpte van de taxonomie van Stark en Bainbridge – en daarvan is hier zeer geprofiteerd om een beter inzicht te krijgen in de aard en de positie van de nieuwe religieuze bewegingen – zijn er voor mijn gevoel toch te weinig argumenten om hun begrippen onverkort in het Nederlands in te voeren. Cult of cultus zijn bovendien begrippen die in het Nederlands al een betekenis hebben, die niet precies overeenkomt met het Amerikaanse begrip en het woord cultbeweging herinnert te sterk aan eerder profane geneugten om als een aanwinst in het godsdienst-sociologische vocabulair beschouwd te kunnen worden. 'Nieuwe religieuze bewegingen' lijkt een aanduiding die redelijk neutraal is en ruim genoeg om zowel de typische 'sekte' als de 'client cult' te kunnen omvatten. De hantering van de begrippen 'sekte' en 'nieuwe religieuze beweging' is in Nederland en in dit boek tot nu toe vrij los geweest en het is de bedoeling om dat hier verder ook zo vol te houden.

B. Een voorbeeld van een beweging in ontwikkeling: Scientology

1. Van audience cult tot client cult

'The creation of dianetics is a milestone for Man comparable to his discovery of fire and superior to his inventions of the wheel and arch'; met deze woorden opent de Synopsis van 'Dianetics, the Modern Science of Mental Health', het boek dat in 1950 de basis legde voor het succes

van L. Ron Hubbard. 'Oversell' is steeds de strategie geweest van de scientologen als het gaat om de verspreiding van hun eigen gedachten, 'overkill' als het gaat om de kritische opmerkingen van buitenstaanders. Pretentieuze zijn eigenlijk alle bewegingen die hier besproken worden, maar weinige zijn dat in de mate waarin de Scientology Kerk dat is en vrijwel geen enkele beweging verbindt de pretentie van de eigen onfeilbaarheid en volmaaktheid zozeer met agressie tegen iedereen die daar anders over denkt. Deze combinatie heeft Scientology tot een van de meest omstreden en gevreesde bewegingen gemaakt, niet alleen in Nederland, maar ook in veel andere landen.

De Church of Scientology is voortgekomen uit een vorm van leken-psychotherapie, Dianetics, die door Hubbard in de jaren voor 1950 werd ontworpen. Hubbard's beschrijft de oorzaken van de problemen die veel mensen in hun leven tegenkomen – psychosomatische kwalen, slechte relaties, weinig succes – en een therapie om daar wat tegen te doen. Het uitgangspunt is dat de mens in principe goed is en eenmaal bevrijd van het kwaad dat hem is aangedaan, permanent in staat om op een hoog intellectueel, emotioneel en fysiek niveau te functioneren. Het ongeluk van de mens, dat in de Europese psychologie en in de psychoanalyse toch vooral als het resultaat van de reactie van het individu op zijn omgeving wordt gezien en in die zin bijna door hemzelf bewerkt wordt, is in de Amerikaanse opvatting van de van nature goede mens iets wat het individu aangedaan wordt en waarvan hij zich weer kan bevrijden door zijn eigen inzet. Het is in laatste instantie vreemd aan hemzelf en de enige schuld, die hem werkelijk toegeschoven kan worden, is de weigering zijn situatie in eigen hand te nemen en zich te bevrijden van zijn ongeluk.

Dianetics past in de traditie van de 'angewandte Aufklärung' (Dahrendorf, 1968), zoals we die kunnen terugvinden in de leer- en gedragstherapie en ook in de humanistische psychotherapie, de bewuste poging de wereld te begrijpen in termen van veranderbaarheid en maakbaarheid door de mens zelf. De Verlichting-in-de-praktijk vinden we ook terug in bijvoorbeeld de gedragstherapie en de humanistische psychotherapie: bij deze benaderingen staat niet het inzicht in het ontstaan van psychische problemen centraal, maar de opheffing van deze problemen door het toepassen van een techniek, die in een logisch verband staat met de wijze waarop de problemen zich manifesteren.

Dianetics is een parapsychotherapie, die zich in zijn oorspronkelijke opzet niet bijzonder ongunstig onderscheidde van andere vormen van (para)psychotherapie, van pogingen om wat aan je eigen problemen te doen. In de periode dat Hubbard de Church of Scientology stichtte, waren er ook nog wel verbanden tussen hem en vertegenwoordigers

van andere therapeutische stromingen. De relatie met de academische wetenschap was al wel zeer gespannen, maar toch nog niet helemaal verbroken. Terugkijkend is er zeker reden te veronderstellen dat de inventiviteit en de durf van Hubbard hem – in andere omstandigheden? met andere ambities? bij een andere persoonlijkheidsstructuur? – een gerespecteerde plaats in de officiële therapeutische wereld had kunnen opleveren.

Hubbard was een van de eersten die het principe van de Galvanic Skin Response therapeutisch ging benutten (via de E-meter), een van de eersten die het gedragstherapeutische principe van flooding, de herhaalde confrontatie met de angstinducerende situatie, ging toepassen en zeker ook een van de eersten die heeft geprobeerd het therapeutisch proces zelf controleerbaar te maken door het introduceren van standaardprogramma's. Op het moment dat Hubbard begon, was de psychotherapie nog hoofdzakelijk beperkt tot de psychoanalyse. De ontwikkeling van de gedragstherapie en van de humanistische psychotherapie komt eigenlijk pas op gang op het moment dat Hubbard zijn bijzondere versie daarvan al min of meer als een afgerond geheel aanbiedt. Tussen Hubbard's conceptie en Fritz Perls' Gestalttherapie, Arthur Janov's Primal Scream therapy en zeker Werner Erhard's EST bestaan nog onvoldoende onderzochte verbanden.

Hubbard heeft overigens zeker de invloed van Freud ondergaan en zich van daaruit ontwikkeld op een manier, die een opmerkelijke overeenkomst heeft met de ontwikkeling van Wilhelm Reich, enkele jaren eerder (vanaf 1939 ongeveer). Begonnen als een briljante leerling van Freud verwijderde Reich zich niet alleen steeds meer van hem, maar vervreemde hij ook van de wetenschappelijke wereld als geheel. Hij ontwierp een eigen materialistische libidotheorie en een allesomvattende daarop gebaseerde wetenschap, de orgonomie. Er komt een eigen instituut, Orgonon, een eigen uitgeverij, een eigen tijdschrift en een soort E-meter in het groot, de 'Orgone Energy Accumulator'. Erkenning bleef uit, er kwamen moeilijkheden met de autoriteiten, maar hoe minder erkenning en hoe meer moeilijkheden, hoe meer ook Reich zich in zijn theorieën vastbeet en hoe grandiozer zijn fantasieën werden (De Graaf, 1975). Men kan Hubbard niet echt als leerling van Freud beschouwen, maar de basis van zijn theorie is zeker op Freud terug te voeren (de postulering van een onderbewustzijn, de betekenis van vroege ervaringen, de 'Bearbeitung' als therapeutisch principe) en zijn verdere ontwikkeling lijkt sterk op die van Wilhelm Reich, zelfs de retoriek vertoont overeenkomsten. Hubbard is overigens wel succesvoller geweest dan Reich in het scheppen van een eigen alternatieve wetenschappelijke en therapeutische wereld.

Tussen 1950 en 1954 heerst er nogal wat verwarring over de juiste lijn voor Dianetics. Er zijn leerlingen van Hubbard, die Dianetics verder lijken te willen ontwikkelen binnen de muren van de academische wereld, als onderdeel van de psychologie dus. Tegelijkertijd gaat Dianetics als zelfhulpbeweging aan zijn eigen succes ten onder. Veel mensen gaan de technieken van Hubbard enthousiast toepassen, maar met de Dianetics Foundations gaat het veel minder goed. Hubbard's secondanten van het eerste uur, met name de vertegenwoordigers uit wetenschappelijke en medische hoek, hebben grote moeite met de snelle ontwikkeling van Dianetics in een meer esoterische en absolutistische richting.

Dat wordt allemaal nog eens versterkt, wanneer Hubbard prenatale ervaringen en ervaringen uit vorige levens als bestaand en behandelbaar in zijn theorie en therapie opneemt. Tezelfdertijd ontstaan er moeilijkheden met de autoriteiten op grond van beschuldigingen van het onbevoegd uitoefenen van de geneeskunst en worden er door een echtgenote van Hubbard pogingen in het werk gesteld hem krankzinnig te laten verklaren. Tenslotte zijn er dan ook nog onverkwikkelijke financiële en organisatorische problemen (Whitehead, 1974; Wallis 1976).

2. Auditing: de alternatieve psychotherapie van Scientology

Het therapeutische aanbod van Scientology is weinig gevarieerd en simpel van structuur. 'Auditing' heeft, zoals Vrolijk (1978) heeft laten zien, duidelijk relaties met de leertheorieën in de psychologie en met de praktijk van de gedragstherapie. De bedoeling is negatieve ervaringen uit het verleden op te sporen, met elkaar in verband te brengen, opnieuw te beleven, en te herhalen net zo lang tot ze hun traumatische betekenis hebben verloren. De E-meter fungeert daarbij als een soort bio-feedback. Volgens Scientology is 'auditing', een woord dat in het Nederlands zo iets als toetsing betekent, veel meer: 'the action of asking a preclear a question (which he can understand and answer), getting an answer to that question and acknowledging him for that answer. Auditing gets rid of unwanted barriers that inhibit, stop or blunt a person's natural abilities as well as gradually increasing the abilities a person has so that he becomes more able and his survival, happiness and intelligence increase enormously' (What is Scientology? 1978, 331). Het feit dat Scientology zichzelf als een kerkgenootschap beschouwt en 'auditing' als een religieus te duiden vorm van geestelijke bijstand, is hier alleen nominaal van belang.

Vrolijk (1978, 195-198) formuleert de volgende bezwaren tegen de auditingprocedure:

1. Psychische problemen worden zonder uitzondering teruggebracht tot

remmingen en traumata als gevolg van nare gebeurtenissen in het verleden.

2. De methode wordt toegepast zonder behoorlijke selectie van de cliënten, er wordt geen indicatie gesteld: ‘auditing’ is voor iedereen goed en helpt tegen alles.
3. De methode richt zich op het opheffen van problemen uit het verleden, maar biedt geen aanknopingspunten voor de toekomst: er wordt geen nieuw gedrag aangeleerd.
4. De Hubbard E-meter, een eenvoudige leugendetector, is een onnauwkeurig, onbetrouwbaar en verouderd apparaat.
5. De methode wordt toegepast door ‘hastily trained laymen’, leken die leken hulp bieden in een situatie waarin emotioneel en voor de cliënt vaak bedreigend en beschamend materiaal op tafel komt. Er is geen enkele garantie dat de cliënt op vertrouwelijke behandeling van dit materiaal mag rekenen en dat wat hij vertelt nooit tegen hem gebruikt zal worden.
6. De suggestie van een bestaan vóór dit leven, onderdeel van de Scientology-filosofie, kan gevaarlijk zijn voor de cliënt. Het kan hem van zijn omgeving en van hemzelf vervreemden. Problemen van nu kunnen ongecontroleerd naar een vorig bestaan teruggeprojecteerd worden.

Men kan hier nog aan toevoegen dat de auditing-procedure naar inhoud en structuur rigide en sterk geformaliseerd is: met de specifieke kenmerken en behoeften van de cliënt wordt geen rekening gehouden. Tenslotte is het dan ook nog verontrustend, dat de methode wordt gehanteerd door mensen, die geen aanspraak kunnen maken op een maatschappelijk aanvaarde gedragswetenschappelijke kwalificatie. Van psychische problemen en van hulpverlening weten zij niet meer dan hun binnen Scientology geleerd is, niet meer dus dan L. Ron Hubbard op dit gebied aan inzichten en ideeën heeft weten te ontwikkelen. Voor alle kwalen wordt een panacee geboden, dat ontwikkeld is op basis van jarenlange, diepgaande maar nergens gedocumenteerde research. Van een wisselwerking tussen wetenschap enerzijds en Scientology anderzijds is geen sprake, Scientology is een alternatief systeem, dat zich volledig afsluit van de medische en gedragswetenschappen.

3. Van client cult tot cult movement

Uit de moeilijkheden waarvan in de eerste paragraaf sprake was, komt Hubbard als overwinnaar te voorschijn en hij kiest dan ideologisch en organisatorisch voor een andere en veel strakkere lijn. In 1954 richt hij in Los Angeles de Church of Scientology op. In de jaren daarna houdt

hijzelf de organisatie strak in de hand. Scientology verbreidt zich over de wereld en komt op vele plaatsen in botsing met de justitie, de medische stand en de pers. Het is niet zozeer de leer die zoveel weerstand oproept, noch ook het feit dat men zich als kerk presenteert (in de Verenigde Staten wordt een kerkgenootschap immers veel meer als een vereniging van gelijkgestemden gezien dan in bijvoorbeeld Nederland, het Amerikaanse kerkgenootschap is niet zozeer een religieus alswel een sociaal gegeven). Scientology roept vooral weerstanden op door de arrogante presentatie, de agressieve houding ten opzichte van de gevestigde geestelijke gezondheidszorg, de strakke discipline van de organisatie, de gerichtheid op geld en de (vermoede) pogingen om politiek en maatschappelijk invloed te verwerven.

Sinds 1968, Scientology was toen nog niet eens in Nederland gevestigd, duikt de naam Scientology in de landelijke pers steeds weer opnieuw op, meestal met de bedoeling tegen de activiteiten, die ook onder andere en vaak meer respectabel klinkende namen dan Scientology ondernomen worden, te waarschuwen (bijvoorbeeld Rothuizen, 1977). Het antwoord van Scientology op de 'tegenwerking' is steeds hetzelfde: conflicten met de overheid en met maatschappelijke instanties worden tot in hoogste instantie juridisch uitgevochten, conflicten met particulieren worden langs de weg van intimidatie beslecht (Komrij, 1979; Wallis, 1973b). Wallis citeert Hubbard op dit punt wat betreft de pers: '... we do not want Scientology to be reported in the press, anywhere else than on the religious page of newspapers... we should be very alert to sue for slander at the slightest chance so as to discourage the public presses from mentioning Scientology' (1973b, 546). De afkeer van kritiek, commentaar of zelfs maar berichtgeving door andere bronnen dan de organisatie, i.c. Hubbard, zelf, is op alle fronten, ook intern, voelbaar.

Erg uitzonderlijk is dat op zich niet; mensen die heilig in iets geloven en zich daarvoor inzetten, worden in het algemeen door kritiek eerder geraakt dan gesticht. Wallis (1973b) wijst erop dat zeker als een groep zichzelf beschouwt als in het bezit van de absolute waarheid, kritiek of commentaar alleen aanvaardbaar is van degenen die beschouwd kunnen worden als de vertegenwoordigers bij uitstek van de eigen groep. Wallis ziet een duidelijke parallel tussen Scientology en de Christian Science van Mary Baker Eddy vroeger. 'Since both are highly authoritarian sects, to permit commentary by outsiders threatens to undermine the authority of the leadership as the sole legitimate interpreters of the doctrine... Vilification of the enemy is therefore a natural recourse' (Wallis, 1973b, 547). Wallis geeft dan een aantal pikante voorbeelden van de wijze waarop hij bij zijn onderzoek door scientologen werd achtervolgd, geïntimideerd en verdacht gemaakt. Hij is de enige niet (Komrij, 1979)

en gezegd moet worden, dat het uitzonderlijke van de afkeer van kritiek van Scientology zeker wel zit in de felheid, waarmee ‘vermoede’ tegenstanders – altijd ‘aberrees’ en ‘suppressive persons’ – in persoon worden bestreden. In autoritaire bewegingen reserveert men een dergelijke benadering meestal slechts voor renegaten.

Hoewel de Scientologen in het algemeen gul zijn met het verschaffen van informatie over de organisatie, het ledental, de kosten van cursussen, de IQ's van de leden, de data van oprichting van nieuwe missies en kerken, de erediploma's van Hubbard, de paraferalia van de kerkdiensten, de overal ter wereld spelende rechtszaken e.d., is het toch bijzonder moeilijk een duidelijk beeld te krijgen van de werkelijke omvang en de werkelijke betekenis van dit alles. De wereld van Scientology ziet er bedrieglijk echt uit, maar steeds opnieuw voelt men zich een Laarmans die de redactielokalen van het ‘Algemeen Wereldtijdschrift’ wordt binnengeleid, met L. Ron Hubbard in de rol van directeur-generaal Boorman. Ik wil daarmee niets afdoen aan de mogelijke gerechtvaardigheid van de door zo velen al breed uitgemeten sinistere kanten van Scientology, maar alleen de gedachte opwerpen dat de indrukwekkende façade van Scientology en de even indrukwekkende activiteit die naar buiten wordt uitgestraald, weleens minder aan substantie zou kunnen verbergen dan op het eerste gezicht lijkt. Wallis (1973c) heeft gewezen op de hoge graad van inefficiency in de Scientology-organisatie, als gevolg van overbureaucratisering, lange en rigide besluitvormingslijnen en ritualisme. Köllen (1980) noemt de wereld van Scientology een ‘science fiction spel’, waar met reële elementen een schijnwereld wordt gecreëerd, met een eigen taal, een eigen hiërarchie, een eigen wetenschap, een eigen juridisch systeem, een eigen vorm van hulpverlening. Naarmate je hoger komt, raak je ook voor een steeds groter deel van je tijd betrokken bij Scientology en wordt je financieel ook steeds afhankelijker.

De tijd om nog te gaan werken ontbreekt, het geld om de cursussen te betalen moet verdiend worden, minstens ten dele althans, door de verkoop van Scientology-produkten (boeken, cursussen). Op de prijzen van de cursussen worden in bepaalde gevallen weer ingewikkelde kortingen toegepast, enz. enz. Wat bij dit alles opvalt, is dat het een in toenemende mate centripetaal systeem is, maar dat het centrum zelf leeg is, althans onzichtbaar blijft. De wereld van een scientoloog wordt steeds scientologischer, en dat is eigenlijk heel vreemd, omdat Scientology bij uitstek een leer voor de wereld lijkt te zijn. Met andere woorden, hoe verder men vordert langs de lijnen van Scientology, hoe beter men in de normale wereld zou moeten kunnen functioneren en hoe succesvoller men in die wereld zou moeten zijn. Dat is echter niet zo, succes wordt in

toenemende mate gemeten in termen van succes in de wereld van Scientology. Dat roept de gedachte op, dat Scientology als organisatie en als filosofie weleens bij uitstek aantrekkelijk zou kunnen zijn voor mensen die in de gewone samenleving niet op een vergelijkbare mate van succes hoeven te rekenen, noch op een vergelijkbare manier carrière zouden kunnen maken.

Psychotherapie en psychiatrie zijn voor scientologen niet alleen zeer belangrijke stenen des aanstoots, maar vrijwel steeds ook onbereikbare gebieden van beroepsuitoefening. De academische wetenschap is door Scientology niet alleen verre voorbij gestreefd, maar het begrip dat scientologen van wetenschap hebben, wijst niet op een brede eigen ervaring met dit gebied van de werkelijkheid. Bij alle kunstmatige complexiteit is Scientology als organisatie toch nauwelijks meer dan een sterk gestroomlijnde en gehiërarchiseerde, van iedere vorm van twijfel en onzekerheid ontdane kopie van de gewone samenleving. Het alternatief dat Scientology zijn leden biedt, is geen subcultuur, maar eerder een supercultuur: de huidige samenleving, maar dan bevrijd van het kwaad en de ellende van de menselijke geschiedenis. Een samenleving van totaal goede en totaal vrije mensen.

Hoe die samenleving bereikt moet worden, is door Hubbard of in naam van Hubbard nauwkeurig aangegeven in de programma's voor de toepassing en verbreiding van Scientology. De door de leden uit te voeren taken binnen de organisatie zijn in hoge mate geritualiseerd en gestandariseerd, en kunnen in principe door iedereen geleerd en getraind worden. De grondstructuur van het scientologische denken is binair en dualistisch, een zeer simpele en effectieve combinatie om de werkelijkheid te kunnen definiëren en evalueren. De beperkingen van Scientology als organisatie (de verveling, het gebrek aan ruimte voor de eigen creativiteit, de controle) en de kritiek van de buitenwereld blijven voor veel leden acceptabel, zolang zij de Scientology-filosofie, die een grote afstand schept tussen hun eigen voortreffelijkheid en de slechtheid van de buitenwereld, kunnen blijven aanhangen.

4. De sektarische kanten van Scientology

Scientology is een organisatie, die zijn leden moet zien te winnen en zien te overtuigen van de bijzondere revenuen die verwacht kunnen worden van het lidmaatschap en het daarin geïnvesteerde geld. Dat laatste is in dit geval erg belangrijk, omdat Scientology een kerk is die zijn aanbod een marktwaarde toekent. De leden vormen een markt, die kleiner én williger wordt naarmate de prijzen stijgen. Buiten Scientology heeft het aanbod geen of weinig waarde en het introductieaanbod is daarmee in

overeenstemming (gratis persoonlijkheidstest, daarna goedkope introductiecommunicatiecursus). Is men eenmaal lid, dan kan men zelf de 'waarde' van het lidmaatschap verhogen door het investeren van tijd, geld en aandacht in verdergaande cursussen uit een steeds groeiend cumulatief aanbod.

Het is niet moeilijk om toegang te krijgen tot Scientology en in die zin kan Scientology, aldus Wallis (1973a), ook niet als een exclusief genootschap gezien worden. Scientology maakt daarbij gebruik van in de commerciële wereld niet onbekende technieken: 'hard-sell advertising techniques, . . . personal salesmanship, public display advertising, extensive use of mail advertising'. Wallis wijst erop dat weliswaar bij de entree (vrijwel) geen criteria worden gehanteerd, maar dat bij voortdurend en bevestiging van het lidmaatschap wel degelijk criteria gehanteerd worden, met geen andere bedoeling dan de leden in het gareel te houden: 'Scientology operates a quite rigorous practice of expulsion of its deviant, uncommitted, unproductive or fractious members' (1973a, 139). Ook het onderhouden van contacten met dergelijke leden wordt de andere leden ontraden of zelfs verboden. De controle wordt strikter en de sancties worden zwaarder, naarmate men verder in de organisatie komt. De afhankelijkheid van de organisatie is dan meestal al behoorlijk groot, omdat zo ver gevorderde leden vaak al als vrijwilliger voor een groot deel van hun tijd aan Scientology zijn verbonden en daarbuiten niet veel meer hebben om op terug te vallen, noch financieel, noch sociaal. Met andere woorden, wie eenmaal echt scientoloog geworden is, zal er alle belang bij hebben zelf zoveel mogelijk in woord en gedrag de organisatie, dat wil zeggen de superieuren, wegevallig te blijven.

Tegenover de druk tot aanpassing en gehoorzaamheid staat als beloning mede het gevoel deel uit te maken van een elite op de 'only route to Total Freedom'. Scientologen vinden hun werk niet alleen het belangrijkste in de wereld, maar ook het belangrijkste wat er voor de wereld gedaan kan worden. De retoriek van Scientology is vol van verwijzingen in die richting en de afstand tot de omgeving wordt opzettelijk vergroot door de omgeving niet alleen te beschouwen als niet-deeluitmakend van de elite, maar zelfs voor te stellen als vijandige tegenpool van de elite, die de Scientology Kerk vormt.

Het begrip elite wordt in de sociologie in twee heel verschillende betekenissen gebruikt. De eerste betekenis verwijst naar het verschijnsel van de maatschappelijk erkende elite: de groep mensen die de representanten bij uitstek van de kwaliteiten van een samenleving of groep geacht worden, en wel door de overige leden van de samenleving of groep zelf. Een maatschappelijk erkende elite heeft een bijzondere verantwoordelijkheid voor de samenleving of groep als geheel en die

verantwoordelijkheid wordt ook erkend. De tweede betekenis van het begrip elite verwijst naar het verschijnsel van de elite die zichzelf als zodanig aanwijst. Om allerlei redenen kan een groep mensen van zichzelf vinden, dat ze bijzondere kwaliteiten bezit die haar tot een elite maakt. Zolang men op grond van het eigen elitebesef geen claim op erkenning of op bijzondere rechten laat gelden, is de vraag of een zelf aangewezen elite op maatschappelijke erkenning mag rekenen nauwelijks een probleem.

De scientologen zijn in die zin wel een probleem. Zij beschouwen zichzelf als een elite en ontlenen daaraan bepaalde vrijheden en rechten, die maatschappelijk geen erkenning vinden. Dit conflict tussen elitebesef en elite-erkenning kan leiden tot een antinomistische houding, waarin men zich van wetten en maatschappelijke normen niets meer hoeft aan te trekken. Dat wat voor anderen geldt, geldt voor de elite niet meer; wat gedaan door anderen slecht zou zijn, wordt, gedaan door vertegenwoordigers van de elite, goed om geen andere reden dan dat de elite geen slechte dingen kan doen. Bij scientologen is een dergelijke houding, gerechtvaardigd vanuit de ideologie van de fundamenteel goede mens en de 'clear' als verwerkelijking daarvan, zeker waarneembaar.

De in de literatuur vaak gesignaleerde onscrupuleuze houding van scientologen tegenover tegenstanders of vermoede tegenstanders kan op die manier worden verklaard. Omringd door 'aberrees' en 'suppressive persons' heeft de scientoloog soms geen andere keus dan de weg van intimidatie, geweld, list of bedrog. Daarmee wordt in de ogen van de gevestigde samenleving natuurlijk niets goedgepraat, maar het verschijnsel op zich wordt er wel begrijpelijker door. Het zou te simpel zijn dit gedragspatroon, dat vrij openlijk getoond wordt, als 'misdadig' af te doen in de zin van een bewuste overtreding van normen, die men zeer wel op zichzelf van toepassing weet. Antinomisme is een gevaar, dat in sekten en daarmee vergelijkbare organisaties altijd aanwezig blijft. Soms beperkt het zich tot de leiders van de organisatie – en dan zijn het vooral de leden die er de minder prettige gevolgen van ondervinden –, soms wordt het een kwaliteit in het optreden van alle leden van de organisatie – en dan kan de buitenwacht het slachtoffer worden. Bij Scientology is door de sterke hiërarchische structuur van de organisatie beide het geval.

Volgens Wallis kun je niet stellen dat Scientology vijandig tegenover de staat of de samenleving als zodanig staat. Scientology staat vijandig tegenover wat als bedreiging, concurrentie of tegenwerking beschouwd kan worden: 'Scientology is largely non-political except as a pressure group in its own interest' (1973a, 141). Voor Scientology bestaat er in de wereld niets belangrijkers dan Scientology zelf, al het andere is

acceptabel en waardevol, maar komt op de tweede plaats. Van de typische voorschriften die in veel religies te vinden zijn, van een verzaking van de wereld, van het opgeven van wereldse ambities en verlangens, van dat alles is bij Scientology geen sprake.

Agressief is Scientology geweest in het contact met de gevestigde psychiatrie en de psychotherapie en de instituties die de daarbij behorende beroepsuitoefening beschermen. Wallis: 'No dramatization of the Anti-Christ has displayed more horror and virulence than Scientology's portrayal of the psychiatrist' (1973a, 143). Op alle mogelijke manieren trekken Scientology en Hubbard ten strijde tegen het kwaad van de psychiatrie, tegen de toepassing van psychofarmaca, electroshock, neurochirurgie en dwangmaatregelen. Psychiatrie wordt direct in verband gebracht met Nazi-Duitsland en het Russische en Chinese communisme. Het Nederlands Comité voor de Rechten van de Mens is de naam waaronder Scientology in Nederland het onrecht psychiatrische patiënten aangedaan, aan de kaak stelt. Het internationale blad 'Freedom' is een ander wapen in de strijd. De indruk is wel dat de strijd zich de laatste jaren wat meer afspeelt volgens de regels die daarvoor in de samenleving algemeen gelden. Wallis (1976) heeft de indruk dat Scientology op dit en op andere gebieden bezig is zich wat meer aan te passen aan wat maatschappelijk gebruikelijk is. Enige scepsis is hem daarbij echter niet vreemd.

Wallis ziet de oorlog van Scientology tegen psychiatrie en psychotherapie als een oorlog tegen een concurrent. Zeker waar Scientology gezondheid (tegenwoordig meestal impliciet, verborgen achter de religieuze façade) belooft, zijn de psychiatrie en de psychotherapie alternatieve aanbieders op dezelfde markt. Bovendien hebben zowel psychiatrie als psychotherapie Scientology afgewezen als een niet serieus te nemen en mogelijk zelfs gevaarlijke vorm van therapie. Wallis wijst erop dat de psychiatrie voor Scientology ook waarde heeft als 'contrast-conception': juist de nabijheid van de reguliere geestelijke gezondheidszorg maakt het nodig afstand te houden en de gewone psychiatrische en psychotherapeutische hulpverlening niet als een vergelijkbaar maar juist als een volstrekt onvergelijkbaar aanbod te beschouwen. Scientology is goed, psychiatrie is slecht.

Scientology is egalitair alleen in die zin dat in principe iedereen door een proces van auditing en training kan uitgroeien tot een staat van 'clear' (volgens de opgave van de organisatie zelf hebben tussen 1966 en eind 1978 bijna 7000 mensen over de hele wereld deze staat bereikt) en zelfs Operating Thetan, het hoogste niveau van functioneren dat denkbaar is. Auditing en training gebeuren hoofdzakelijk vis-à-vis of alleen, maar steeds met behulp van standaardmateriaal (cursusboeken,

woordenboeken, films, bandopnames, enz.) in feite dus onder de directe leiding van Hubbard zelf.

Binnen Scientology is geen plaats voor exegese, interpretatie, commentaar of innovatie door een ander dan Hubbard zelf (gebeurt het wel door anderen, dan in zijn naam en met zijn copyright). De organisatie is al even rechtlijnig en hiërarchisch opgebouwd. Het is een beetje gebruikelijk geworden om organisaties als Scientology depreciërend als multinationals te betitelen. Daar is wat voor te zeggen, maar een multinational die zo inflexibel, hiërarchisch, centralistisch en dirigistisch geleid zou worden als Scientology, zou zeker geen lang leven beschoren zijn in een markt-economie. Het functioneren van Scientology als organisatie is, al zou men dat niet meteen zeggen, uiteindelijk toch minder gericht op het werven van leden en het verwerven van invloed, dan op het beschermen en beveiligen van het gezag van Hubbard. Alles wat dat gezag kan bedreigen, wordt onder controle gehouden, bijgesteld of uitgestoten.

Wallis laat er geen twijfel over bestaan Scientology als een totalitaire organisatie te beschouwen, vooral voor de kernleden van de organisatie is er nauwelijks te ontkomen aan het dichte netwerk van regels, procedures en activiteiten. In feite is er voor de kernleden weinig anders meer mogelijk dan zich full-time in dienst te stellen – tegen een geringe vergoeding – van Scientology. Afwijkingen, twijfels en kritiek worden niet geduld en actief opgespoord, behandeld en vervolgd. De Ethics Officers, de Committee of Evidence en de E-meter spelen daarbij een belangrijke rol. Opnieuw, dit geldt allemaal niet voor de cursisten in de lagere regionen van de organisatie, maar wel voor iedereen die als stafflid zich volledig of voor een belangrijk deel van zijn tijd aan Scientology wijdt of wil gaan wijden. In Scientology is alles gericht op een overaanpassing aan de leer en op een overidentificatie met de belangen van de organisatie. Dat verklaart ook de overreactie op alles wat als vijand of vijandig gezien wordt.

De vraag of Scientology nu wel of niet een echte kerk of echte sekte is, is uiteindelijk niet zo interessant. Duidelijk is dat Scientology een ideologie is die in zijn effecten religieus van karakter is. Duidelijk is ook dat Scientology een organisatie is, die, als kerk opgebouwd, in zijn effecten sektarisch is.

C. De betekenis van het charismatische leiderschap in nieuwe religieuze bewegingen

1. *Charisma en charismatisch leiderschap*

De meeste nieuwe religieuze bewegingen hebben een duidelijke leider of hebben zich zelfs ontwikkeld rond een leider en uit de eerste groep van volgelingen. Soms wordt de leider gezien als een verlosser, als god zelf of als diens plaatsbekleder op aarde. Deze opvatting van de kwaliteit van de leider past vooral bij bewegingen die sterk in tegenstellingen denken, dualistische bewegingen dus, voor wie er een vaste verhouding bestaat tussen goed en kwaad, hemel en hel, god en satan, heilig en zondig. In andere gevallen wordt de leider eerder gezien als de meest verlichte, als de gids op het pad naar een hogere vorm van bewustzijn. Dit is typisch voor bewegingen, die vooral in termen van ontwikkeling en bevrijding denken, monistische bewegingen dus, die minder geïnteresseerd zijn in de overwinning van het goede op het kwade, dan in het bereiken van de individuele perfectie. Tenslotte zijn er nog een aantal bewegingen, die in principe wel een leider of leidsman kennen, maar praktisch toch alleen als historische referentie. Dit geldt bijvoorbeeld voor de christelijke bewegingen, die Christus en de gerichtheid op Christus als verlosser én als voorbeeld zeer centraal stellen, maar het uiteraard moeten stellen zonder zijn fysieke aanwezigheid.

Nieuwe religieuze bewegingen kenmerken zich door een charismatisch leiderschap van een 'levend voorbeeld', een profeet, een mysticus of een plaatsvervanger van God. Charismatische leiders worden door hun volgelingen en ook door henzelf beschouwd als Heel Bijzondere Personen met Heel Bijzondere Eigenschappen.

Het is Max Weber geweest, die in *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) het begrip 'charismatische Herrschaft' introduceerde als een ideaaltipe in contrast met de twee andere vormen van leiderschapsautoriteit, gezag of macht: 'legale Herrschaft' en 'traditionelle Herrschaft'. Onder charisma verstaat Weber 'een bepaalde eigenschap van een individuele persoonlijkheid, dankzij welke hij zich onderscheidt van gewone mensen en behandeld wordt als begiftigd met bovennatuurlijke, bovenmenselijke, of tenminste specifiek uitzonderlijke krachten of kwaliteiten. Deze zijn zodanig dat gewone mensen er geen toegang toe hebben, maar beschouwd worden als van goddelijke oorsprong of als exemplarisch, en het individu dat ze bezit op grond hiervan als een leider wordt behandeld...' (Weber, 1964 (1922), 358-359; vertaling ontleend aan Wilson, 1978, 15). Het is sinds Max Weber een beetje gebruikelijk geworden, begrippen als charisma of charismatisch leiderschap nog

uitsluitend op te vatten als omschrijvingen van intrinsieke kwaliteiten van een persoon, onafhankelijk van de omgeving. Dat is niet de opvatting van Weber zelf. 'Die charismatische Autorität ruht auf dem "Glauben" an den Propheten, der "Anerkennung", die der charismatische... Held... persönlich findet, und fällt mit ihm dahin. Gleichwohl leitet sie ihre Autorität nicht etwa aus dieser Anerkennung durch die Beherrschten ab. Sondern umgekehrt: Glaube und Anerkennung gelten als Pflicht, deren Erfüllung der charismatisch Legitimierte für sich fordert' (Weber, 1973 (1922), 483).

Charismatische leiders zijn afhankelijk van de erkenning van hun charisma door de volgelingen, maar deze afhankelijkheid wordt noch door henzelf noch door hun volgelingen als zodanig gevoeld. Veeleer is het zo, dat de volgelingen het charisma en zijn werking herkennen en op grond daarvan de plicht voelen de drager van het charisma te volgen en te vertrouwen. De charismatische werking blijft zolang de drager van het charisma erin slaagt het charisma werkzaam te doen blijven in het voordeel van de volgelingen, met andere woorden, de volgelingen blijven zolang zij op grond van echte of vermeende feiten aan de aanwezigheid van het charisma kunnen geloven. De charismatische leider moet steeds weer 'verrassen' met bijzondere inzichten of bijzondere daden.

Weber houdt zich met de vraag naar het ontstaan van charismatisch leiderschap nauwelijks bezig, wel wijdt hij een uitgebreide beschouwing aan de overlevingskansen van het charismatisch leiderschap: is het charisma overdraagbaar, kunnen de volgelingen worden vastgehouden als de leider er niet meer is, wat gebeurt er als het charisma gaat tanen? Dit is het vraagstuk van de institutionalisering van het charisma of, zoals Weber het noemt, de routinisering van charisma. De charismatische leider heeft ideeën en idealen, die ook na zijn verscheiden bewaard en uitgedragen moeten worden; om de leider heen bevindt zich een groep van mensen die economisch en sociaal van hem afhankelijk zijn geworden en er zijn volgelingen die het geloof en het vertrouwen in hun leidsman willen houden, eventueel ook geritualiseerd. Weber gaat er in feite van uit dat charismatisch leiderschap in zijn puurste vorm een zo onzeker, instabiel en vluchtig gegeven is, dat er in de praktijk bijna altijd al na korte tijd een routinisering van het charisma gaat optreden. De mensen rond de charismatische en vaak ook de leider zelf, willen zekerheid en continuïteit (Krishnamurti is het typische voorbeeld van een charismatisch leider, die zich tegen de routinisering van zijn charisma in een georganiseerde vorm heeft verzet, de 'antimeester', zoals Swami Deva Amrito (1981) hem noemt).

De tragedie van de charismatische leider is dat hij naarmate hij meer succes heeft, meer en meer van zijn oorspronkelijke charisma verliest.

Weber gaat daar niet op in, maar het is een proces dat vrij gemakkelijk te herkennen is. Iemand wordt een charismatisch leider, wanneer hij volgelingen krijgt die zijn charisma herkennen en erkennen. Hij is dan de leider (Führer, kon Weber nog onbelast zeggen), zij zijn de Jünger, de volgelingen. In de tweede fase, wanneer het leiderschap in bredere kring erkend wordt, worden de volgelingen beschermers en bewakers. Zij gaan om de leider heen staan, onttrekken hem aan het directe contact met de meerderheid van de volgelingen. Om hem zijn charismatische werking niet te doen verliezen, tillen ze hem op, verheffen ze hem tot een zichtbaar, maar onbereikbaar idool. In de derde fase zijn de beschermers en de bewakers van de charismatische leiders tot zijn beheerders geworden: het charisma wordt gemanipuleerd ten behoeve van de organisatie die zich om de leider heeft ontwikkeld. De charismatische leider is een marionet geworden. In de vierde fase tenslotte zijn de beheerders geëvolueerd tot bestuurders en de charismatische leider is nog slechts een herinnering, die de legitimatie is voor de handelingen van de bestuurders. De marionet is dan een mascotte geworden: een symbool-figuur.

2. De nieuwe religieuze bewegingen en hun charismatische leiders

Kijken we nu naar de bewegingen in ons onderzoek, dan kunnen we het volgende vaststellen:

– De *christelijke* bewegingen, zoals Youth for Christ, Navigators en Campus Crusade, moeten het uiteraard doen zonder de fysieke aanwezigheid van de Jezusfiguur. Toch zijn het bewegingen, zoals revivalbewegingen überhaupt, met een sterk charismatische inslag. Het charismatisch leiderschap van Jezus wordt als het ware tot leven gewekt door Jezus voor te stellen als de persoonlijke heiland, met wie een zeer direct en persoonlijk contact mogelijk is. In deze charismaprojectie spelen de leiders van de beweging en de grote evangelisten van deze tijd een belangrijke rol: het charisma van Jezus straalt op hen als de opwekkers van ‘Glaube’ en ‘Anerkennung’ af en dit plaatsvervaarders-charisma wordt door hen ook opgeëist. Zij weten wat Jezus wil en spreken uit zijn naam en in zijn plaats. Het charisma dat bij de christelijke bewegingen past is profetisch van karakter en is erop gericht de oorspronkelijke boodschap te vernieuwen.

– De *hindoeïstische* bewegingen: de goeroe als ‘directeur de l’âme’ wordt door Weber uitdrukkelijk in zijn beschouwingen over het charisma betrokken. De goeroe is vandaag de dag de religieuze charismaticus bij

uitstek: hij is geen plaatsvervanger zoals de evangelist, hij is ook niet de profeet die oude waarheden vernieuwt, maar hij is de mysticus, de 'verlichte', die zijn volgelingen kan helpen zelf de toestand te bereiken, die zijn bestaan uitmaakt. De goeroe is geen geroepene, geen uitverkorene, maar een 'verlichte', een navolgbare (dat weinigen dat stadium van verlicht zijn zullen bereiken, is hier principieel niet van belang). De goeroe wordt vereerd als voorbeeld en als methode; dat is heel sterk het geval bij goeroes als Bhagwan en Maharishi Mahesh Yogi, in mindere mate geldt het ook voor Maharaj Ji. Bij Hare Krishna heeft dit aspect na het overlijden van de stichter duidelijk aan betekenis ingeboet. Interessant is nog, dat veel goeroes hun eigen charisma ook als afgeleid of overgenomen zien. Maharishi Mahesh Yogi verwijst naar zijn leermeester Guru Dev, Maharaj Ji is de opvolger van zijn vader (in India een minder vreemde constructie dan hier), alleen Bhagwan lijkt zich als volstrekt oorspronkelijk te beschouwen en zichzelf te zien als een apotheose in de reeks Boeddha, Jezus, Mohammed.

Kenmerkend voor de hindoeïstische bewegingen is toch vooral de democratisering van het charisma: de volgelingen koesteren zich niet alleen in de stralen van het charisma van hun meester, maar kunnen hopen ditzelfde charisma te verwerven, in miniatuur dan, dat wel. Het charisma van de goeroe is exemplarisch en mystiek van karakter (Barnes, 1978).

De meest zuivere voorbeelden van charismatisch leiderschap zijn op dit moment nog wel Bhagwan en Maharaj Ji. Daaruit blijkt meteen al hoe persoonlijke kwaliteiten alleen onvoldoende zijn voor de erkenning van het charismatisch leiderschap. De intelligente, steeds wisselende en dagelijks optredende Bhagwan is niet meer een charismatisch leider dan de verwende, materialistische en intellectueel weinig opmerkelijke Maharaj Ji. Als charismatisch leider hebben beiden overigens wel ieder een eigen publiek en een eigen functie.

– Overige bewegingen: Bromley en Shupe (1979) beschouwen Moon als leider van de *Verenigingskerk* als de belichaming van het ideaaltype van charismatisch leiderschap zelf: 'a living, awe – inspiring leader who is the medium of ongoing supernatural revelation' (1979, 110). In de Verenigingskerk is een hele mythologie rond de persoon van Moon gegroeid, compleet met ontmoetingen met Jezus. Pas toen Moon zich persoonlijk met de organisatie van de Verenigingskerk in de Verenigde Staten ging bezighouden, brak een periode van snelle groei en bloei aan, niet in de laatste plaats overigens door Moon's revolutionaire wijzigingen in de organisatiestructuur. Bromley en Shupe halen voorbeelden aan van de bijzondere kwaliteiten die Moon door zijn volgelingen worden

toegedacht: zijn buitengewoon ontwikkeld gevoel van rechtvaardigheid, zijn vermogen om als het ware helderziend de juiste partners voor een huwelijk bij elkaar te brengen, zijn geringe behoefte aan slaap en zijn vriendschappelijke omgang met de dieren. 'Moon had met with God, he had survived inhuman imprisonment and torture at the hands of North Korean communists, he had wrestled succesfully with Satan and he manifested dominion over all living things and nature' (1979, 112).

Moon is het type van de charismatische leider die als een onbereikbaar voorbeeld gaat functioneren, harder werkt dan zijn volgelingen en de suggestie levend weet te houden in verbinding te staan met hogere machten. Het karakter van Moon's charisma is profetisch.

Bij Mo of Mozes Berg van de Children of God is de Moonlijn precies omgekeerd. Naarmate Berg zich meer terugtrok, minder van zich liet horen en geen 'hof' meer hield, verminderde ook zijn greep op de beweging en verloor de beweging aan aantrekkingskracht. Bij Berg is duidelijke sprake geweest van verwaarlozing van het charisma, maar de aard van het charisma was ook in dit geval profetisch van karakter.

Hubbard als stichter van Scientology is als charismaticus weer vooral exemplarisch en mystiek: de waarheid die hij verkondigt is zijn eigen waarheid, het voorbeeld dat hij stelt door hemzelf bedacht. Hubbard is Scientology, hij heeft de Scientology Church zijn heilige boeken en (toon)banden gegeven, hij heeft de kerk gesticht en zijn leven is in het licht van Scientology geherdefinieerd in termen van een wetenschappelijke en maatschappelijk voorbereiding op de schepping van Dianetics en de ontwikkeling van Scientology als doctrine. Het charisma van Hubbard is tegen routine en slijtage beveiligd door het feit dat hij als persoon los staat van de organisatie van de Scientology Church: hij is geen onderdeel van de bureaucratie en de hiërarchie, en in die zin ook niet aansprakelijk voor fouten die gemaakt worden of onbillijkheden die begaan worden. Hubbard staat boven en buiten het systeem, is de enig mogelijke criticus van het systeem en als persoon voor ieder van de leden direct beschikbaar en bereikbaar. Hubbard spreekt tot zijn volgelingen en 'studenten' via films en cassettebandjes, en iedereen kan direct schriftelijk met hem contact opnemen. 'You can always write to Ron. All mail adressed to me shall be received by me.'

Hubbard is er, bedoeld of onbedoeld, in geslaagd een persoonlijk charismatisch leiderschap succesvol te combineren met een onpersoonlijke bureaucratische en hiërarchische organisatie, die alle directe volgelingen omvat en in zich opneemt. Hij is daar in geslaagd door zijn organisatie in termen van een kerkgenootschap te definiëren en zijn eigen positie als leider te herdefiniëren in buitenhiërarchische zin: hij is niet het hoofd van de kerk, maar de grondlegger en de auctor

intellectualis. Recente ontwikkelingen, die een einde schijnen te hebben gemaakt aan de machtspositie van zijn vrouw in de Scientology Kerk, laten zijn positie en zijn charisma onverlet. Net als vroeger is ook Hubbard geen functionaris in zijn eigen kerk en voorkomt hij daardoor een al te grote institutionele besmetting van zijn charisma. Met andere woorden: zijn persoonlijke charisma wordt niet geroutiniseerd en daarmee blijft de continuïteit van het charismatisch leiderschap van de beweging op langere termijn onzeker.

3. De encenering en enceneerbaarheid van charisma

Heel impliciet heeft Weber al gewezen op een nauw met charisma verbonden probleem, toen hij aangaf de stichter van de Mormoonse kerk, Joseph Smith, niet zonder meer als een 'echte' charismatische leider te willen beschouwen, 'vielleicht, aber nicht ganz sicher, wirklich einen raffinierten Schwindlertyp' (Weber, 1976 (1922) 140). Echt of onecht charisma, een probleem dat in de sociologie niet veel aandacht heeft gekregen en bij mijn weten door Weber ook niet systematisch behandeld is. Zo gesteld lijkt het me ook een vals probleem: het begrip charisma laat niet toe onderscheid te maken tussen echt of onecht, maar alleen tussen bonafide en malafide charismatisch leiderschap. Of iemand 'echt' de kwaliteiten bezit, die hem door zijn eigen optreden en de reactie daarop van zijn omgeving worden toegeschreven, is niet relevant. Waar het om gaat is of de charismatische leider integer is: gelooft hij in zijn eigen charisma en in de opdracht die daarin besloten ligt of in ieder geval als daarin besloten liggend door hem wordt uitgedragen? Een charismatische leider kan een bedrieger blijken te zijn; daarmee is zijn charismatische leiderschap zelf geen bedrog, maar wel het gebruik dat hij ervan maakt.

Een probleem dat hiermee nauw samenhangt is de encenering van het charismatische leiderschap. Iedere charismatische leider die succes heeft, komt in de situatie terecht dat hij zijn charismatische kwaliteiten moet gaan opvoeren, en dat in de beide betekenissen van het woord. Een steeds groter publiek met steeds hogere verwachtingen moet in zijn charismatische leiderschap blijven geloven, ook buiten een persoonlijk contact om. Dat vraagt om een encenering van het charisma, om vertoon van bijzondere kwaliteiten en om vertoon van afhankelijkheid aan de grote leider. Tegelijkertijd betekent dit echter ook, dat charismatisch leiderschap als zodanig tot op grote hoogte enceneerbaar is. Maharaj Ji is daar een voorbeeld van. In zekere zin gaat het hier om geroutiniseerd charisma (erfopvolging), maar voor de volgelingen in Amerika en Europa geldt dat toch nauwelijks: zij waren bereid in juist

hem te geloven en er was rond Maharaj Ji een hele organisatie die dat geloof voedde en versterkte. Dat de persoonlijke kwaliteiten op zich niet doorslaggevend zijn voor het charisma, blijkt bij geen goeroe beter dan Maharaj Ji. Bhagwan is in dit opzicht het andere uiterste: geen goeroe heeft zozeer zijn best gedaan zijn volgelingen elke dag opnieuw weer te 'verrassen' met nieuwe gedachten, onverwachte vergelijkingen en ontwapenende grapjes. Bhagwan is de Johnnie Carson onder de goeroes: dagelijks een talkshow, dagelijks anders en toch ook weer hetzelfde. Eindeloze variaties op een beperkt aantal thema's. Zo geënceneerd wordt charisma ook weer een riskante aangelegenheid. Gewoontevorming, verveling en herhaling ontnemen de voorstelling veel van zijn dramatische kracht, de goeroe pleegt als het ware roofbouw op zijn eigen charisma en er zijn ook berichten die spreken van een degenerering in het optreden van Bhagwan in het laatste jaar voor de periode van het grote zwijgen aanbrak (Der Spiegel, 1981, 24). Geen charisma is slijtvast, het gedrag van de leider of de veranderende omstandigheden kunnen het charisma doen verbleken of zelfs geheel laten verdwijnen. Typische voorbeelden van voorbijgaand charisma zijn met de namen van Roel van Duyn en Daniel Cohn-Bendit verbonden.

4. De kosten van het charismatisch leiderschap

De onzekerheid en het wantrouwen dat de encenering oproept bij degenen die zich niet in de ban van de charismatische leider bevinden, klinken als verontwaardiging door in het commentaar op de levensstijl van de leiders van nieuwe religieuze bewegingen.

De buitenwacht veronderstelt bij hen misbruik van het charisma ter verwerving van macht, vermogen en seksueel genot. 'All the groups that we are talking about have living leaders who ware demonstrably wealthy' (Clark, 1976). 'Zwischen dem anspruchslosen Leben der Guru-Anhänger und dem luxuriösen Lebensstil ihres vollkommenen Meisters Maharaj Ji klafft ein tiefer Graben' (Löffelmann, 1979), 'Er worden boeken verkocht, waarvan Hubbard de royalties opstrijkt: zijn inkomsten worden geschat op enkele miljoenen per jaar' (Köllen, 1980, 180). De dag- en weekbladjournalistiek is op dit punt nog veel onverbloemder. Voortdurend vindt men verwijzingen naar de wijze, waarop sekten en sekteleiders zich vergrijpen aan alles wat de burger zo angstig voor zich behoudt en zo gretig anderen ziet verliezen: geld, bloed, zweet, tranen, eer. 'Geen goeroe zonder giro', is in de pers al wel gezegd en hoewel de goeroe daarin dan juist niet van de gemiddelde Nederlander zou verschillen, drukt deze lapidaire stelling toch vooral een onverbloemd wantrouwen tegen de charismatische godsdienstige leider uit: de

godsdienst is een dekmantel voor een winstgevend zaakje. In vervolg daarop wordt dan iedere sekte als een 'multinational' beschouwd en, zoals oplettende lezertjes niet ontgaan zal zijn, achter de baard van Swami Repus kunnen nog slechts de ongunstige trekken van Bul Super schuilgaan. Zaken zijn zaken.

De charismatische leider neemt niet deel aan het economische proces en is daar ook niet in geïnteresseerd. Dat wil niet zeggen dat hij voor geld of wereldlijke goederen geen belangstelling heeft, hij verwerft deze alleen niet door eigen inspanning, maar als gevolg van de erkenning van zijn charisma: door giften, offers, buit, bedelen, dwang, afpersing of wat dan ook. Geld is niet alleen een erkenning van het charisma, het is ook een bevestiging van het charisma: de bijzondere kracht van het charisma drukt zich in de som van het verzamelde geld en in de glans van de buitgemaakte goederen uit (Weber, 1964 (1922) 359-363).

Begrippen als tribuut en schatplichtigheid komen in de omgeving van een charismatisch leider weer tot leven. Bromley en Shupe (1979) beschrijven in hun studie over de 'Moonies' in Amerika, hoe het 'fund-raising' in zijn uit Japan geïmporteerde vorm uitgroeide tot een ware wedstrijd in devotie: de wil om degene te zijn die in één dag het meeste geld voor Moon bijeen zou kunnen brengen (zie ook Bromley en Shupe, 1980).

Naarmate het charisma meer geroutiniseerd en de beweging meer geïnstitutionaliseerd raakt, herneemt geld ook steeds meer zijn oude functie van ruilmiddel. Voor het geld wordt wat geboden: een plaatsje in de buurt van de grote leider, een cursus, een boek, een mantra, een medaillon, een training, een meditatie, het doet er niet toe wat, zolang het op de markt van de gelovigen maar een afzetbaar produkt is. Transcendente Meditatie vraagt voor zijn cursussen met het niveau en de duur van de cursus oplopende bedragen. De meditatiecentra van Bhagwan werken ook niet voor niets en een verblijf in de ashram in Poona begon — de wet van vraag en aanbod gold ook daar — in de laatste jaren bijzonder kostbaar te worden. De commerciële exploitatie van Bhagwan's woordenstroom in de vorm van boeken en tapes heeft grote vormen aangenomen, alles onder copyright van de Rajneesh Foundation.

De openlijke geldmakerij van de in prijs steeds stijgende en in aantal steeds toenemende Scientology-cursussen slaat wat dit betreft natuurlijk wel alles, maar in essentie is er weinig verschil met de praktijken elders. Het is een handel in aflaten, relikwieën, ex-voto's en devotionalia, die de niet-gelovige ergert en verbaast, maar tot de onvermijdelijke parafernalia van iedere godsdienstige binding schijnt te behoren. Zelfs de hoogte van de gevraagde bedragen is minder absurd dan wel gedacht wordt. Ten

eerste zijn er maar weinig zaken, waarvoor werkelijk zeer grote bedragen gevraagd worden en dat is niet zo vreemd, want de markt zou dan zeker te klein worden. Hoge bedragen voor 'topproducten' van het religieuze bedrijfsje suggereren bovendien ook de aanwezigheid van een kwaliteitsprodukt in de lagere prijsklassen (de zeldzame haute couture van Dior maakt het voor velen aantrekkelijk voor veel minder geld in de geur van Dior te mogen lopen). Ten tweede zijn mensen voor wie het geloof of de aanwezigheid van een charismatische leider in hun leven veel betekent, maar dan gemiddeld bereid daar ook geld voor over te hebben. Het is een bekend feit, dat in Nederland de kleinste kerkgenootschappen op per lid de grootste financiële bijdragen kunnen rekenen.

Voorts mag worden opgemerkt, dat de meeste nieuwe religieuze bewegingen Nederland hebben bereikt via de Verenigde Staten en beïnvloed zijn door de 'zucht naar rijkdom', waarvan De Tocqueville (1971 (1840), 206) al tot zijn verbazing moest vaststellen dat die 'bij de Amerikanen dus geenszins in een kwade reuk staat, ja zelfs bewonderd wordt. . .'. De ambivalente houding ten opzichte van geld, die de Europeaan kenmerkt, is in Amerika en ook in het Oosten vrijwel geheel afwezig.

In de Verenigde Staten wordt geld duidelijk als een positief bewijs en als een symbool van het eigen maatschappelijk succes beleefd. Een kwantitatieve verandering leidt hier zonder twijfel tot een kwalitatieve omslag. Wie arm is, heeft dat aan zichzelf te wijten: wie rijk is heeft dat aan zichzelf te danken. In India denkt men daar misschien wat genuanceerder over, maar ook daar geldt dat het bezit van geld zeker geen schande is en ook geen gevoel van schuld geeft in de confrontatie met de armoede rondom. Rijkdom is altijd verdiend. Het ideaal van de Indiase ascese is dan ook niet het in armoede leven op zich, maar het verzaken van de wereld: het loslaten van dat wat men heeft, nadat men zijn maatschappelijke verplichtingen heeft vervuld. Arm zijn is op zich geen verdienste, en de armen is ook zeker niet meer het rijk der hemelen dan de rijken.

Ik wil hiermee niet de indruk wekken, dat het allemaal zo verheffend is wat er in financiële zin rond de nieuwe religieuze bewegingen gebeurt. Misbruik maken van de macht die het geloof geeft, ligt voor de hand en er zijn toch nogal wat gevallen bekend, waar daar ook echt wel sprake van lijkt te zijn. Maar er wordt in het algemeen toch wel wat erg gemakkelijk verondersteld, dat het eigenlijk nergens anders om gaat dan om het geld, of, maar dat is natuurlijk hetzelfde, om de vruchten van onbetaalde arbeid. Wat in de sfeer van de nieuwe religieuze bewegingen al gauw als onbetaalde arbeid, exploitatie, uitbuiting of slavenwerk wordt gestigmatiseerd, geldt bij meer te goeder naam en faam bekend

staande godsdiensten en kerkgenootschappen vaak juist als een bijzondere vorm van inzet: vrijwilligerswerk, zending, evangelisatie, collecteren, colportage, enz. Zolang dat vrijwillig gebeurt, is er wat dit aangaat weinig reden verschil te maken tussen nieuwe religieuze bewegingen en gevestigde kerken of oude, vertrouwde sekten als de Jehova's Getuigen.

Hoewel in sommige van de nieuwe religieuze bewegingen behoorlijk wat geld omgaat, moet men zich ook hiervan geen overdreven voorstellingen maken, zeker in Nederland niet. Zo zou volgens Schöll (1979) TM in Europa een omzet hebben van een kleine 900 miljoen gulden per jaar. Voor dat bedrag zouden zich zo'n 2 miljoen mensen per jaar kunnen laten initiëren, een volstrekt onmogelijk aantal wanneer men bedenkt dat meer dan tien jaar TM-activiteit in Nederland in totaal een 50.000 initiaties heeft opgeleverd. De Verenigingskerk is in Nederland zelfs zo klein, dat het bijna niet anders kan of de kerk wordt door de moederkerk financieel ondersteund.

Bij Divine Light Mission zijn de financiën, ook internationaal, al jaren een probleem. Financieel weinig problemen zijn er bij de Bhagwan-beweging en organisaties als Youth for Christ (met tienduizenden donateurs), maar het zou me niet verbazen wanneer Scientology financieel aanzienlijk minder armslag heeft dan vaak wel wordt verondersteld. Tenslotte moet dan ook nog worden opgemerkt dat er in een aantal gevallen wel veel geld omgaat – enkele miljoenen per jaar –, maar dat het geld in het algemeen wel binnen de beweging blijft en wordt gebruikt voor allerlei activiteiten die zelf geen geld opleveren: het organiseren van congressen, de aankoop van de nodige huizen en gebouwen (tempels), de salarissen van en vergoedingen aan medewerkers en personeel, de reiskosten, de produktie van propagandamateriaal en soms het verrichten van goede werken. Het is best mogelijk dat God en de mammon niet samen gediend kunnen worden, maar dat God zich niet graag door de mammon laat dienen, is toch nog nooit gebleken.

5. De gevaren van het charisma

Weber was er vooral in geïnteresseerd te ontdekken hoe een toevallige, instabiele, op persoonlijke betrokkenheid en geloof gebaseerde vorm van leiderschap als het charismatische leiderschap is, gecontinueerd en gestabiliseerd zou kunnen worden. Dat dezelfde elementen die het charismatische leiderschap onzeker maken, het ook gevaarlijk kunnen maken, was voor hem minder van belang. Toch zijn dat juist de aspecten die in de discussie rond de leiders van de nieuwe religieuze bewegingen een prominente rol spelen en dat is niet toevallig: de religieuze

charismatische leider spreekt mensen persoonlijk aan op voor hen persoonlijk belangrijke problemen in hun bestaan en naarmate hij dat effectiever doet, wordt ook de binding aan hem sterker. Charismatisch leiderschap roept regressie op en maakt repressie praktisch onbelemmerd mogelijk. Het is dan ook niet vreemd, dat de charismatische leiders van de nieuwe religieuze bewegingen vaak als gevaarlijke gekken of als gevaarlijke bedriegers afgeschilderd worden. Vergelijkingen met Hitler of de duivel worden regelmatig gebruikt en zeker sinds de massazelfmoord in Guyana lijkt het bewijs van de dreiging, die er van de religieuze charismaticus uit kan gaan, wel geleverd.

De gevaarlijke kanten van het religieuze charismatische leiderschap moeten eerst wel nader gespecificeerd worden:

- De charismatische leider kan zijn volgelingen ertoe brengen ten opzichte van anderen schadelijk of zelfs crimineel gedrag te gaan vertonen, dat ze zonder zijn invloed niet vertoond zouden hebben. De meest extreme vormen zijn dan het plegen van gewelddadige aanslagen, het uitvoeren van een moord-opdracht, het ontvoeren van mensen e.d. Ten aanzien van de nieuwe religieuze bewegingen en hun leiders is in ieder geval in Nederland op deze punten niets bekend. Kleinere ongerechtigheden zijn wel bekend geworden (onder valse voorwendselen geld inzamelen, stelen van onwelgevallig documentatiemateriaal, pogingen tot intimidatie van ex-leden of familie van leden).
- De charismatische leider kan zijn volgelingen ertoe brengen ten opzichte van henzelf schadelijk gedrag te gaan vertonen. Dat is moeilijk te beoordelen, omdat wat er voor de buitenwacht schadelijk uitziet (het opgeven van een studie, het verbreken van een relatie, het wegschenken van bezit, het afzien van bepaald voedsel), door de betrokkene niet als schadelijk beleefd hoeft te worden. Het verwijt dat men de charismaticus (of de organisatie die hem vertegenwoordigt) zou kunnen maken, is misbruik van invloed, maar daarbij doet men dan niet meer dan de charismaticus voorhouden, dat hij eisen stelt die naar algemeen inzicht te hoog, te zwaar, onredelijk zijn in de relatie tot de volgelingen. Zolang de volgelingen zelf bereid zijn de leider hierin te volgen, is er echter weinig aan te doen. De grens ligt dan zo ongeveer bij het aanzetten tot en helpen bij zelfmoord; dat mag namelijk niet volgens de Nederlandse wetgeving.

Zoals de charismatische leider in de visie van Weber eerst en vooral een revolutionair is, die de bestaande maatschappelijke orde bedreigt, zo is de religieuze charismatische leider een bedreiging van het socialisatieproces dat zijn volgelingen al hebben meegemaakt. Ze veranderen onder zijn invloed en gaan voor zichzelf nieuwe mogelijkheden en beperkingen

zien, aanvaardden andere normen en regels. In die zin kunnen ze ook zelf bedreigend worden, voor anderen en voor zichzelf; in die zin kan ook de religieuze charismaticus maatschappelijk als een gevaar beschouwd worden. In hoeverre de charismatische leider ook een gevaar is voor zichzelf en zichzelf gevangen kan houden in de ban van zijn eigen charisma is een vraag die hier open moet blijven.

Het lot van de People's Temple is maar zeer ten dele relevant voor de vaststelling van de gevaren die religieuze charismatici meedragen. Jimmy Jones was ongetwijfeld een charismatische leider met een zeer sterke greep op zijn volgelingen, maar zijn volgelingen zijn niet te vergelijken met de leden van de nieuwe religieuze bewegingen in Nederland en de People's Temple was ook zeker geen nieuwe religieuze beweging. Richardson (1980) heeft de People's Temple vergeleken met de nieuwe religieuze bewegingen en komt dan samengevat tot de volgende uitkomsten (niets of bijna niets van de hier genoemde karaktertrekken van de People's Temple vindt men terug in de nieuwe religieuze bewegingen):

- De People's Temple ontstond in de jaren 1950 in het midden-westen van de Verenigde Staten als een door Jones als blanke geleide reactie op een extreem racisme. De People's Temple trok van het begin af vooral arme negers aan, van alle leeftijds categorieën en vaak als gezin de stap naar Jones zettend (70-80% van alle volgelingen van Jones waren zwarten).
- De People's Temple stond ideologisch in het teken van de opheffing van de rassenongelijkheid, Jones' opvattingen waren sterk socialistisch en utopisch-collectivistisch gekleurd en in sommige opzichten eerder politiek dan religieus van aard. De afkeer van zowel socialisme als desegregatie bij grote groepen van de Amerikaanse bevolking versterkte zijn wantrouwen en zijn angst voor tegenwerking. Het suïcide-idee en het daarbij behorende ritueel werd door hem als 'dying for a cause' gevoeld, een heroïsche daad in de strijd om de vrijheid.
- De People's Temple bevond zich in Guyana in een situatie van volledig isolement: er was geen enkel contact meer met de buitenwereld. Tegelijkertijd was de interne controle scherp en absoluut, de organisatie was hiërarchisch, autoritair en centralistisch opgebouwd. Jones en een kleine groep blanken, direct onder hem een groep vrouwen, daaronder een grotere groep van mannen, waren de baas over meer dan 1000 zwarten, die buiten Jonestown en Jones niets hadden. Willekeur, seksueel misbruik, fysiek geweld behoorden tot de steeds gangbaarder wordende attributen van Jones' macht.

De symbiose tussen Jones en de door hem beheerste mensen in Guyana

was door het isolement, de grote omvang van de groep en de centralistische leiding zo totaal geworden, dat de groep met Jones mee regredieerde. De kans dat een leider die gestoord is of raakt, zijn volgelingen als het ware in zijn psychose weet mee te slepen, is natuurlijk groter wanneer het leiderschap charismatisch is: door de aard van het charismatische leiderschap is het moeilijk tegenkrachten te mobiliseren. De beveiliging moet van buiten komen of er moet een nieuwe charismaticus binnen de groep op staan. Waar dat niet mogelijk is, kan dan gebeuren, wat Zee (1980) constateerde voor de People's Temple na 1977: 'The group's functioning deteriorated from a neurotic to a psychotic level... with paranoid-schizoid defenses as the major means of survival' (1980, 362). De kans dat dit gebeurt, is niet inherent aan het charismatisch leiderschap als zodanig, maar aan het ontbreken van beveiligingsmechanismen tegen een charismatische leider die mataglap wordt. Anders gezegd, in zeer bepaalde situaties hebben charismatische leiders een bijzondere kans anderen in zeer ongunstige zin met hun lot te verbinden.

In Nederland hebben zich in het verleden enkele drama's afgespeeld, die een soort Jonestown in miniatuur lijken. Nagel (1960) refereert in een opmerkelijk artikel ('criminality, whatever it is, has a religious character', 1960, 291) de eens beroemde moorden van Appeltern (1900), Katwijk (1915) en Meerkerk (1944). In alle drie de gevallen ging het om min of meer rituele moorden, uitgevoerd door of in opdracht van een 'messias', met de bedoeling om de duivel te verdrijven. De duivel zit steeds in een ongelovige of een scepticus, het milieu waar zich het drama afspeelt is sociaal zwak, extreem sociaal en geografisch geïsoleerd (de drievoudige Katwijkse moord vond plaats in volle zee op een vissersboot), laag ontwikkeld en diepgelovig. De Messias is steeds sterker en machtiger dan de rest, heeft met God gesproken, verricht wonderen en eist absolute gehoorzaamheid. Het geheel heeft een sterk oud-testamentische kleur en de omstandigheden zijn, voor zover dat in de Nederlandse samenleving mogelijk was, opmerkelijk overeenkomstig die van de People's Temple in Jonestown.

6. Het probleem van de levende charismatische leider

Het is de encensering en de encenseerbaarheid van het charisma, die maakt dat charismatische leiders vaak pas na hun dood ook door niet-volgelingen met een zekere welwillendheid worden bekeken. De persoon zelf en daarmee de vraag naar zijn integriteit is dan weggefallen; wat overblijft is de herinnering, het voorbeeld, de inspiratie. De canonisering van het charisma heeft ook meer kansen, wanneer de werking van het

charisma niet meer vertroebeld kan worden door ijdelheid, zelfzucht en geldingsdrang. De geschiedenis velt uiteindelijk het oordeel over de werkelijke en blijvende kwaliteiten van de charismatische leider. Dat onderscheidt ook de huidige charismatische leiders van hun voorgangers: de vraag is niet of Jezus of Bhagwan figuren van gelijke grootte zijn geweest tijdens hun leven (Bhagwan zou in die competitie niet zonder meer de verliezer hoeven te zijn), maar of ze achteraf in hun grootheid bevestigd worden.

De encscenering van het charisma is een probleem dat temeer klemt, naarmate de charismatische leider ook meer pretenties heeft voor het persoonlijke leven van zijn volgelingen. Een charismatische leider met een strikt politieke ambitie kan zijn leiderschap op grond van politieke overwegingen zodanig encsceneren, dat de charismatische kanten van zijn leiderschap extra belicht worden en de kans op emotionele steun vanuit de bevolking toeneemt. Politici met charismatische trekken verschaffen zich via die persoonlijk gevoelde band een meer aan handelingsvrijheid. Charismatische politieke leiders moeten hun volgelingen zoveel vertrouwen inboezemen, dat ze eventueel bereid zijn hem blindelings te volgen, dat wil zeggen, op voorhand aannemen dat de beslissingen die hij neemt uiteindelijk altijd in hun belang of in het belang van het gezamenlijke ideaal zullen zijn.

Een charismatische leider, die andere mensen een persoonlijk voorbeeld wil zijn of een voorbeeld wil voorhouden, loopt door encscenering de kans aan geloofwaardigheid en overtuigingskracht in te boeten (zeker bij anderen dan de directe volgelingen). Wie de wereld zichzelf schenkt, moet zuinig zijn met cadeaupapier, anders is er alle kans dat hij voor een charlatan zal worden aangezien. Charismatische religieuze leiders zijn niet uit op het wekken van vertrouwen, maar op het opwekken van geloof in hun eigen persoon en het ideaal dat door de eigen persoon belichaamd wordt.

Weber heeft bij de opstelling van het ideaaltype van het charismatische leiderschap vooral gerefereerd aan historische situaties, waar de scheiding tussen kerk en staat, politiek en godsdienst, nog niet voltrokken was: de tijd van de profeten, maar ook de tijd van Jeanne d'Arc. Wilson (1978) interpreteert het ideaaltype van Weber in een zeer strikte zin en komt dan tot de conclusie dat er voor een charismatische leider in de door Weber bedoelde zin geen plaats meer is in moderne samenlevingen. Hij komt uiteindelijk zelfs tot de conclusie 'Charisma bestaat nu slechts voor de grap: het publiek ervan bestaat uit fans, niet uit volgelingen' (1978, 119). Zover hoeft men niet te gaan om het met Wilson eens te kunnen zijn, dat 'in moderne samenlevingen het geloof in charisma meer iets (is) dat beperkt is tot bepaalde levensgebieden en in het algemeen minder

extatisch in zijn effect' (1978, 107). In een samenleving, waar het boven-natuurlijke, het persoonlijke en het religieuze op het niveau van de samenleving zelf marginale verschijnselen zijn geworden, is 'charismatisch leiderschap slechts overgebleven in het niemandsland tussen de gevestigde instellingen, in de nauwe sociale ruimte die over is voor collectief gedrag, spontaan geloof en onbeperkte gehoorzaamheid en verering' (1978, 13).

Wilson wijst er verder op, dat charisma in de moderne samenlevingen de bekering heeft van het primitieve en het primaire, maar ook van het exotische: charisma is een vreemd en archaisch element, maar juist daaraan ontleent het zijn kracht en zijn bekering. De kansen voor een maatschappelijk relevant charismatisch leiderschap – de politieke revolutionair die alles verandert – zijn in technisch hoogontwikkelde, bureaucratisch georganiseerde en wetenschappelijk gerationaliseerde samenlevingen gering geworden, maar de 'charismatische hunkering' blijft ook daar bestaan en vindt zijn uitweg in de romantische vorm van een charismatisch leiderschap voor het persoonlijke leven. Qua type staat deze charismatische leiderschapsvorm dicht bij de religieuze charismatische leider, alleen dan niet begrepen als kerkrevolutionair, maar als revolutionair van de ziel (de 'directeur de l'âme' van Weber); het appèl dat hij doet, is strikt persoonlijk en strekt zich ook niet verder uit dan de persoon van degene die in hem gelooft. Dat geloof wordt des te gemakkelijker opgewekt, naarmate de charismatische leider ook minder als produkt van de moderne samenleving gezien hoeft te worden. Dat geldt in ieder geval voor de goeroes, maar het geldt door de historische referentie aan Jezus ook voor de charismatische revivalisten in het christendom, voorzover zij niet naar Jezus verwijzen als stichter van een kerk, maar als een bron van geloof en persoonlijke inspiratie.

Dat die inspiratie niet altijd zo verheven hoeft te zijn en het geloof niet onmiddellijk ook tot hoogstaande ethische gevoelens aanleiding hoeft te geven, spreekt welhaast vanzelf. Charismatisch leiderschap is nooit een moreel criterium geweest. Bij de charismatische leiders van de nieuwe religieuze bewegingen valt op, hoezeer ze hun volgelingen aanspreken op dat wat ze zelf als individu kunnen bereiken, soms in een zelfverwerkelijkende of zelfs zelfzuchtige zin, zoals bijvoorbeeld bij Scientology, maar soms ook meer in de zin van zelfontstijging of zelfontspanning. Zelfopoffering of inzet voor een algemeen belang zijn geen waarden, die bijzonder in aanzien staan, tenzij uitgeoefend in dienst van het charismatische leiderschap en bedoeld ten behoeve van de beweging.

In een artikel in het Tijdschrift voor Theologie heeft Vandermeersch (1980) onlangs bijna terloops de gedachte opgeworpen, dat het

mensbeeld, dat ten grondslag ligt aan en uitgedragen wordt door de humanistische psychologie, een sterk charismatisch karakter heeft. Rogers parafraserend stelt Vandermeersch, dat de mens volgens het ideaalbeeld van de humanistische psychologie 'een diep vertrouwen in zijn eigen ervaringen (heeft) en wantrouwend tegenover elke externe autoriteit (staat). Vanuit een sterk beleefd, intern ervaren gezag zal deze mens in staat zijn om zijn waarden zo te 'leven' dat hij zelf de sterkste garantie is voor een zachte revolutionaire vernieuwing. Deze nieuwe mens is dus vooral een bezieler, een inspirator, een charismatisch persoon. Hij incarneert de levenswaarden zo authentiek dat hij anderen in beweging kan brengen' (1980, 389).

Het paradoxale is echter, dat juist een beweging als de humanistische psychologie, met zijn grote nadruk op persoonlijke autonomie en authenticiteit, bij uitstek leidt tot een situatie waarin een charismatische leider omringd raakt door volgelingen, die zelf niet over 'een sterk beleefd, intern ervaren gezag' beschikken. Niet iedereen is in staat voor zichzelf als autoriteit op te treden, de behoefte aan externe autoriteiten blijft.

Het bijzondere van die externe autoriteit is, dat hij als een voorbeeld functioneert en als het ware gebruikt wordt om het charisma te democratiseren. (Wat dat in de praktijk betekent, kan men niet beter vaststellen dan door een nummer van *Journal of Human Psychology* ter hand te nemen. Ieder artikel opent met een foto en een levensbeschrijving van de auteur. Beide proberen de lezer ervan te overtuigen, dat de auteur een buitengewoon interessant, inspirerend en intens levend mens is, wiens academische carrière en persoonlijk leven de uitdrukking vormen van een permanent proces van persoonlijke groei.) De grote voorbeelden zijn de mensen die door hun blijkbaar indrukwekkende 'human potential' in de ogen van anderen tot hun eigen autoriteit konden uitgroeien: de leiders van de verschillende scholen in de humanistische psychologie, Carl Rogers, Abraham Maslow, Wilhelm Reich, Eric Berne, Arthur Janov, Ida Rolf, Fritz Perls, Alexander Lowen, Roberto Assagioli, Moshe Feldenkrais, Werner Erhard (en ook L. Ron Hubbard). 'Misschien kan men zelfs nog verder gaan', aldus Vandermeersch, 'en stellen dat de humanistische psychologie de functie van een nieuwe religie vervult, precies in de mate dat zij op de behoefte aan charismatische leiderfiguren inspeelt' (1980, 389) en hij besluit met de al bevestigend beantwoorde vraag, 'is het niet eigen aan elke religie dat ze méér zoekt dan een louter functioneel gezag?'

7. Charisma en zelfstigmatisering

Charismatisch leiderschap is een afwijkende vorm van leiderschap, zonder traditie, zonder regels, zonder routine, zonder institutionele binding. Een charismatische leider heeft een groep volgelingen, die zich apart en gezamenlijk sterk emotioneel met hem verbonden voelen, hem gehoorzamen, met hem meetrekken en door hem hun leven laten bepalen. Charismatisch leiderschap houdt daarom altijd een bedreiging in voor de gevestigde orde, het is een revolutionaire kracht, niet naar zijn inhoud of zijn vorm, maar naar zijn aard. Zo zag Weber ideaaltypisch het charismatisch leiderschap als een bron van maatschappelijke en politieke vernieuwing en zijn aandacht ging dan ook vooral uit naar de manier waarop de vernieuwing zelf weer geïnstitutionaliseerd en duurzaam gemaakt zou kunnen worden.

Het religieuze of persoonlijke charismatische leiderschap, waar het hier vooral om gaat, ziet er toch wat anders uit. Het afwijkende moment begint hier, wanneer de charismatische leider van straks zich begint te onderscheiden door distantie te nemen ten opzichte van de gewone samenleving en nieuwe ideeën te ontwikkelen over de wijze waarop mensen in de wereld staan en aan hun eigen lot vorm kunnen geven. Naarmate de afwijking van wat maatschappelijk als algemeen aanvaard geldt groter is en tegelijkertijd ook de pretenties waarmee de afwijzing gelegitimeerd wordt, universeler zijn, stijgt niet alleen de kans op zelfstigmatisering maar ook de kans op het verwerven van charisma. Voor eventuele volgelingen geldt eigenlijk hetzelfde: zelfstigmatisering is de zonnebrand van het charisma. Zolang de prijs die men voor de straling van het charisma moet betalen, niet te hoog gevonden wordt, zal men bereid zijn de pijn van de zelfstigmatisering te dragen en zal een aantal mensen die pijn zelfs nauwelijks als zodanig ondergaan.

Zelfstigmatisering kan het resultaat zijn van een afwijking in opvattingen of gedrag, maar ook van een afwijking in mate van pretentie en mate van identificatie. Zelfstigmatisering is een vorm van zelfbeschadiging en zelfveroordeling door zelfverheffing: men geeft aan het beter te weten en dat wel op zo'n manier of op zulke punten dat men zich in de ogen van anderen negatief onderscheidt. 'Self-stigmatization will be observed when individuals or groups identify themselves symbolically with signs that, as society perceives them . . . , are distinctly negative and which call forth dispositions for defence, or even persuasion and revenge' (Lipp, 1977, 66). Wie zich in zijn eigen huis 2 x 20 minuten per dag terugtrekt om te mediteren, stigmatiseert zichzelf daar niet mee; wie om te mediteren zijn werk onderbreekt en zich ostentatief uit een vergadering terugtrekt, loopt dat risico al veel

meer; wie in meditatie een panacee voor alle kwalen ziet en zich erop laat voorstaan dankzij meditatie over een dieper bewustzijn en een creatievere intelligentie te beschikken, stigmatiseert zichzelf zeker in de ogen van zijn omgeving, al was het maar door de onwelvoeglijke maat van zijn pretentie.

In enkele gevallen zal zelfstigmatisering het werven van medestanders en volgelingen niet in de weg staan en juist aantrekkelijk blijken te zijn voor sommige mensen. De universele pretenties van de religieuze charismaticus pakken voor de volgelingen meestal uit als totale pretenties: de wereld trekt zich er wel niets van aan, maar hun eigen wereld en hun eigen leven veranderen er volledig door. Hierin komt tot uitdrukking dat het charisma van de religieuze leider als positief gegeven alleen bestaat voor de directe volgelingen, die bewust en uit vrije wil voor hem gekozen hebben. Voor alle anderen is het charisma irrelevant en de kans dat het charisma zijn werking op meer dan een betrekkelijk kleine groep volgelingen zal gaan uitoefenen, is ook betrekkelijk gering.

De overgang van 'universele' naar 'totale' pretentie markeert ook de overgang van charismatisch leiderschap naar 'gulzige institutie', van de binding aan de persoon van de leider naar de opname in een groep of organisatie, die totale aanspraken maakt op zijn leden en die tracht de persoonlijkheid in haar totaliteit binnen zijn contouren te sluiten (Coser, 1978, 10). Het is in dit verband dan ook niet meer vreemd dat Coser in zijn beschouwing over gulzige instituties sekten (hier geheel los te zien van de eerdere discussie over de kerk-sektetypologie) omschrijft als 'groepen die mannen en vrouwen verenigen die menen tot de uitverkorenen te behoren, en die zichzelf beschouwen zijnde in het bezit van een bijzondere vorm van esoterische kennis, of van bijzondere persoonlijke eigenschappen' (1978, 19). De opvallende gelijkenis in definitie tussen sekte en charismatisch leiderschap is zeker niet toevallig: de charismatische leider is de gulzige leider, die absolute toewijding verlangt; de sekte is de gulzige institutie, die absolute toewijding verlangt. In de opvatting van Coser is de sekte het organisatorische equivalent van het charismatisch leiderschap. De prijs die van de sekteleiden gevraagd wordt, is vaak hoog (zelfstigmatisering, absolute overgave), maar de beloning is dan ook groot: het gevoel een elite te zijn, een hogere waarheid te bezitten, over bijzondere mogelijkheden te beschikken, uitverkoren of goed te zijn. Als sekte is men ook immuun voor kritiek en correctie van buitenaf; de sekte is een bolwerk van zekerheid waar alleen binnen de muren vrije beweging mogelijk is en iedere zwakke plek in de verdediging, iedere vorm van twijfel, het begin van de overrompeling door de vijand kan zijn. Het charisma van de leider wordt als het ware binnen de muren verder gecultiveerd en

bewaakt: de extensiteit van het charisma wordt beperkt, de intensiteit wordt opgevoerd.

Steeds meer dringt zich de gedachte op, dat zelfstigmatisatie vooral het gevolg is van een uit het oog verliezen van een algemeen aanvaarde mate van betrokkenheid bij een idee of organisatie. Zelfstigmatisatie lijkt minder het gevolg te zijn van specifieke afwijkende ideeën of gedragsvormen, maar van de mate waarin deze ideeën en dit gedrag iemands particuliere en maatschappelijke leven bepalen. Bij enkele van de huidige religieuze charismatische leiders strekt de invloed zich over het hele leven van hun volgelingen of minstens over belangrijke delen daarvan uit. Stark en Bainbridge (1979) hebben (zie IV.A.3) al gesuggereerd, dat 'culten' pas echt in conflict komen met de algemene cultuur en de samenleving, wanneer ze zich als 'cult movement' gaan manifesteren en totalistische tendenties gaan vertonen, die erop uit lopen dat het hele leven van de volgelingen ondergeschikt gemaakt wordt aan de ideologie en de belangen van de cult movement en vooral van zijn leider. Want dat blijkt toch de belangrijkste steen des aanstoots te zijn: zoals een religieuze charismatische leider om geloofwaardig te zijn al niet meer één van ons hier en nu kan zijn, zo kan de feitelijke onderwerping aan de wil van een levende leider alleen nog maar als onwaardig gezien worden: mensen horen zich niet aan andere mensen te onderwerpen.

8. Zelfstigmatisering en het lot van de volgelingen

Zelfstigmatisering kan op de wat langere termijn voor de groep, waar het om gaat, heel verschillende consequenties hebben. De meest radicale is een poging tot revolutie. In het Westen is dat van religieuze groeperingen niet meer te verwachten (Jansma en Schulten, 1981), revolutie is het prerogatief van politieke groeperingen, die overigens naar hun structuur soms veel gelijkenis vertonen met enkele van de meer strak georganiseerde religieuze bewegingen. De Rote Armee Fraktion is recent wel het duidelijkste voorbeeld daarvan geweest. Men ziet ook meteen het verschil: de RAF trachtte als kleine groep de staat in zijn substantie aan te tasten en lokte daardoor een reactie van de staat uit. Geen van de nu actieve nieuwe religieuze bewegingen richt zich direct tegen de staat en de antireacties komen dan ook niet van de staat, maar van particuliere personen.

De tweede mogelijkheid is het kiezen voor het sociale isolement en het opbouwen van een alternatieve samenleving. Ook daarvan is in Nederland eigenlijk geen sprake: de nieuwe religieuze bewegingen hebben maar weinig utopistische kenmerken en als ze die wel hadden, zouden ze er hier nauwelijks mee uit de voeten kunnen door gebrek aan ruimte.

Het experiment in Guyana van de People's Temple was wel gedacht als een concrete utopie, de Bigmuddy Ranch van Bhagwan zou dat misschien kunnen worden (Der Spiegel, 1981, 38).

De derde mogelijkheid is de maatschappelijke inkapseling van de afwijkende groep en de erkenning van het bestaan van deze groep naast vele andere. De groep en de leider moeten dan genoeg nemen met een beperkt eigen gebied en er vindt onvermijdelijk een zekere accommodatie aan en assimilatie met de samenleving plaats. Het kader van het eigen functioneren wordt immers niet meer door de groep bepaald, maar door de samenleving als geheel. Een ontwikkeling in deze richting is het meest waarschijnlijk en een aantal bewegingen lijkt op de weg daarheen al een eind gevorderd (zeker de Verenigingskerk, maar ook wel Hare Krishna en misschien ook Scientology).

De vierde mogelijkheid tenslotte is de geleidelijke neutralisering van het stigma door aanpassing aan de samenleving en door opname door de samenleving van elementen uit de beweging of uit de leer. De mate van spanning tussen de beweging en de samenleving neemt dan sterk af, maar de beweging verliest daardoor wel aan identiteit. Men kan in dit verband denken aan de 'neutralisering' van zaken als yoga en meditatie, de groeiende respectabiliteit van alternatieve geneeswijzen, de populariteit van de macrobiotiek, enz. Deze ontwikkelingen vormen nu al de verbinding met de nieuwe religieuze bewegingen, functioneren als basis van herkenbaarheid. In de toekomst zal dit zeker nog sterker kunnen worden.

Voor de individuele leden ligt het allemaal toch wat anders, zeker op dit moment. Zelfstigmatisering door toetreding tot een sekte en aanvaarding van het charisma van de leider is voor veel mensen een fase, die én kort van duur én fundamenteel van aard is.

De toetreding, de bekering, de aanvaarding, de opneming in de sekte-gemeenschap zijn dramatische momenten met een sterke emotionele lading en soms grote sociale consequenties. Wie zich plotseling in het oranje hult of zijn studie opgeeft voor de devotie aan een goeroe, geeft een geschiedenis en een omgeving op, verliest vaak zijn vrienden en het contact met het ouderlijk huis. De betrokkenheid kan heel hevig en heel absoluut zijn, een plotselinge breuk met dat wat was. Zelfs als de betrokkenheid in die totale vorm maar kort geweest is, kan de schade behoorlijk zijn en de schande groot, wanneer men weer wil terugkeren in de eerst zo verguisde kring. Ook kan het heel moeilijk zijn de vertrouwde kring van de sekte te verlaten, wanneer de betovering van het charisma al is verbroken, maar de band met de mede-leden nog hecht en hartelijk is.

Dit drama zal zich voor iedere in- en uittreder op een andere manier

ontwikkelen. Er is geen reden om aan te nemen dat het per se slecht moet aflopen, integendeel, voor veel mensen zal het lidmaatschap van een strenge nieuwe religieuze beweging heel waardevol geweest zijn en al is dan de terugkeer in het 'gewone' leven moeilijk, onmogelijk is hij niet bij voorbaat al. Mensen kunnen een 'verkeerde' levensbestemming kiezen, net zoals ze een 'verkeerde' levenspartner, een 'verkeerde' opleiding of een 'verkeerd' beroep kunnen kiezen: in de periode van de adolescentie en de jonge volwassenheid zijn dit soort vergissingen zelfs min of meer onderdeel van het spel, van het moratorium dat jongeren wordt toegestaan (Erikson, 1968): het kan altijd nog anders.

In de discussie rond de nieuwe religieuze bewegingen wordt deze bewegingen waarschijnlijk een teveel aan invloed en een te blijvende invloed toegeschreven. Het vertrouwen in de autonomie en de eigen ontwikkeling van de persoonlijkheid van ieder der volgelingen is erg gering (dit past in het beeld van de narcistische problematiek bij de ouders, die we in VI en XI nog nader zullen bespreken). Toch is bekend dat veel mensen maar kort bij een nieuwe religieuze beweging betrokken blijven en dat de invloed van de beweging op hun leven afhankelijk is van de manier waarop zij zelf de ervaringen in de beweging weten te gebruiken en te interpreteren. Dat dit in sommige gevallen tot een totale identificatie met de beweging lijkt te voeren, is dus niet een direct gevolg van de invloed van de beweging zelf.

Sommige mensen – en het zijn er gezien de aanhang die de sekten genieten eigenlijk opvallend weinig – worden juist lid uit behoefte aan een soms sterke vorm van zelfstigmatisering, aan een charismatische leider, aan een gulzige institutie, of vaker nog aan alledrie tegelijk.

Die behoefte aan totale overgave aan het nieuwe, én totale afwijzing van het oude tegelijk heeft in de huidige samenleving niet zo erg veel mogelijkheden meer om bevredigd te worden. Het regime van de traditionele gulzige en vaak ook totale instituties – het leger, de marine, het klooster, het priesterschap – is veel minder stringent geworden dan vroeger het geval was, bovendien heeft de legitimiteit van deze instituties zo geleden dat ze voor nog maar heel weinigen een aantrekkelijk levensperspectief bieden. Het leger en de marine zijn al helemaal geen gulzige instituties meer, ze laten veel persoonlijke vrijheid en heel uitdrukkelijk ook de vrijheid van een persoonlijk leven. Klooster en priesterschap zijn nog wel gulzige instituties, maar sterk in waarde gedaald. Wie ervoor kiest, weet zich bijna zeker van een stigma, maar zal de warmte van het charisma ook vrijwel zeker moeten ontberen. De traditionele elites, de besloten studentenclubs, de exclusieve genootschappen hebben veel van hun vroegere wervingskracht verloren, zijn veel opener geworden en voorzover al gulzig, toch geen instituties meer die tegelijkertijd ook een

afwijzing inhouden van de samenleving zoals die is en zoals die gerepresenteerd wordt door ouders, familie, leraren, collega's en vrienden.

Voor de charismatische leider in de absolute zin van het woord, zoals die door Max Weber ideaaltypisch is beschreven, is in de huidige samenleving alleen nog plaats in de marge van de geïnstitutionaliseerde godsdienst, waar de charismatische leider zijn charisma een uitstraling kan geven die het hele leven en de hele wereld omvat en te boven gaat. Het charisma van 'leiders' op alle andere gebieden van het maatschappelijk leven schiet juist op dit punt tekort: het is een charisma dat het leven van anderen als geheel geen zin kan geven, omdat het zich niet uitstrekt buiten dat specifieke gebied. De inspirerende kunstenaar, het wetenschappelijke genie, de economische tycoon, de politieke volks-tribuun, de sportieve kampioen – wat hen bijzonder maakt, dwingt bewondering en eventueel verering, navolging of ondersteuning af, maar kan het leven van anderen – buiten het specifieke gebied waar hun charisma werkzaam is en erkend wordt – niet vullen. De charismatische leider op het gebied van de religie kan dat wel en dat maakt de aantrekkingskracht van nieuwe religieuze bewegingen uit.

V

monisme, mystiek en meditatie

'Daer sijn liede van andre maniere
Over Ganges die riviere
Die lettre heet Bracmanne
Van sonderliken live nochtanne.'
Jacob van Maerlant

Toen Jacob van Maerlant zo'n 700 jaar geleden voor zijn encyclopedie 'van nutscap ende waer' deze regels deed rijmen – ik kwam ze tegen bij Fortmann (1971, 41) – wist hij over India, de Ganges, het Hindoeïsme en de Brahmanen veel minder dan de gemiddelde Nederlander van nu. De kennis is toegenomen, maar in de houding over 'ander volc en ander liede' is niet veel veranderd: 'si sijn eiselijk alse een hont'. Ze zijn anders, vreemd, een beetje gevaarlijk en begiftigd met vreemde krachten. Dat is niet alleen maar een dom vooroordeel. Iedereen die in India is geweest, zal de sensatie hebben gevoeld een volstrekt andere wereld binnen te stappen, een wereld met regels die voor een westerling voor een belangrijk deel onbegrijpelijk, oninvoelbaar en zelfs onwaarneembaar zijn. Dat maakt onzeker en angstig en versterkt het geloof in onbereikbare mogelijkheden, stille krachten en geheime leren.

De spanning die dat met zich meebrengt, heeft zijn eigen aantrekkingskracht. Dat is een element dat in de omgeving van Westerse godsdiensten, van het katholicisme en protestantisme in zijn diverse verschijningsvormen, ontbreekt en voor veel mensen ook niet meer geloofwaardig kan worden teruggebracht.

Van der Lans (1981c) heeft in aansluiting op Hummel (1980) de geschiedenis van de receptie van het Hindoeïsme in drie stadia verdeeld, die elk samenvallen met een bepaalde tegenculturele stroming in het Westen. Aan het einde van de achttiende eeuw ontstaat er voor het eerst een wat nauwkeuriger beeld van wat het Hindoeïsme als leer inhoudt en komen voor het eerst delen van de traditionele literatuur, waaronder de Bhagavad Gita in vertaling beschikbaar.

De romantische tegencultuur tegen het heersende rationalisme en deïsme enerzijds en het puriteinse christendom anderzijds wordt wel aangeduid met de term 'transcendentalisme' en is vooral verbonden met de naam Ralph Waldo Emerson. Het transcendentalisme werd zeer door

het Oosten geïnspireerd. De innige verbondenheid met de natuur, het streven naar zuiverheid en eenvoud, het sterke individualisme en het vage geloof in een alomanezige God, met wie de mens een directe innerlijke relatie heeft en tot wie de mens vanuit zichzelf kan doordringen, de afwijzing van een kerkelijke gebondenheid en van orthodoxie, het was in verschillende varianten zowel in het transcendentalisme als in het Hindoeïsme te vinden. De hindoeïstische visie op God kon ook verenigd worden met de idealen van de Unitariërs (er is maar één God en God kent slechts één persoon) en van de Universalisten (er is voor iedereen redding mogelijk). Het Hindoeïsme versterkte deze tendensen ook.

De tweede fase begon als een uitloper van de eerste. Voor het Wereldparlement der Religies in Chicago (1893) – een typisch Unitarische en Universalistische onderneming – waren ook vertegenwoordigers van het Hindoeïsme en Boeddhisme uitgenodigd, die toen tot hun verrassing merkten hoezeer er op hun boodschap gewacht werd. Dat was het begin van de zending door Hindoes (Vivekananda) en Boeddhisten (Dharmapala en later Suzuki) in de Verenigde Staten en Europa. In het Westen waren toen al de bewegingen actief, die een soort Westerse versie van Aziatische wijsheid presenteerden, soms met sterke occulte trekken (Theosofie), soms meer door yoga en meditatie geïnspireerd (Christian Science). De occulte bewegingen als een reactie tegen het oprukkend positivisme en materialisme, de meditatief geïnspireerde als een poging de gesecculariseerde wereld een zin te geven die niet strijdig is met de verworvenheden van de wereld en een optimistisch perspectief op de mens en de toekomst toelaat.

Theosofie en Christian Science konden de gasten uit India en Japan niet zo bekoren, maar gezamenlijk hebben ze wel voor de verdere verbreiding en popularisering van het Oosterse denken in het Westen gezorgd, voor de verbreiding van yoga, de bekendheid met meditatie en, in veel minder ruime kring, de aanvaarding van zaken als reïncarnatie.

De derde fase begint in de vijftiger jaren van deze eeuw met de overname door de Beatgeneratie van bepaalde gedachten uit het Boeddhisme. Een decennium later bracht de hippiebeweging een verbinding tussen het gebruik van psychedelica, allerlei vormen van Aziatische mystiek en de resten van de Indianencultuur in de Verenigde Staten. Veel van de nu nog populaire Indiase goeroes zijn in die periode naar de Verenigde Staten gekomen en fungeerden al snel als toevluchtsoord voor de geflipten: de psychedelische beweging ging aan zijn eigen misbruik ten onder en de goeroes (Prabhupada, Maharishi, Maharaj Ji, Meher Baba, Ananda murti) verkondigden een boodschap, die bewustzijnsverruiming bood zonder drugs. In sommige gevallen door bewustzijnsverruiming expliciet te koppelen aan een bepaalde vorm van

maatschappelijke aanpassing (Transcendente Meditatie is daar de typische exponent van). In andere gevallen was er sprake van een bewustzijnsverruimend aanbod, gepaard gaande met een maatschappelijke aanpassing naar de vorm, maar niet naar de inhoud (Divine Light Mission). In weer een ander geval werd de bewustzijnsverruiming geplaatst in een context die bijna iedere aanpassing aan de Westerse samenleving onmogelijk maakte (Hare Krishna). Vooral in de zeventiger jaren raakt ook de uit de humanistische psychologie voortkomende Human Potential Movement steeds meer in de ban van de Oosterse wijsheid, van allerlei vormen van yoga, meditatie en extase-opwekking. In deze lijn past als sluitstuk de figuur van Bhagwan Shree Rajneesh, die zelf Westerse therapeutische technieken incorporeerde in een hindoeïstisch systeem (het Tantrisme). De humanistische psychologie heeft historisch overigens weer verbindingen met het transcendentalisme van Emerson.

Uit deze schets komt duidelijk naar voren, dat het Hindoeïsme en meer algemeen het Aziatisch denken, een aanbod betekent, dat kan voorzien in een in het Westen al twee eeuwen bestaand hiaat, dat kennelijk niet meer of niet meer voor iedereen overtuigend opgeheven kan worden met een aanbod uit de eigen cultuur. Het aanbod bevat een aantal elementen, die ook gescheiden van elkaar opgenomen kunnen worden. Enkele elementen wil ik hier noemen:

- Het kosmologische element – vanuit het Hindoeïsme is het mogelijk een wereld- en mensvisie op te bouwen die allesomvattend, allesordenend en optimistisch is en niet in strijd hoeft te komen met rationele inzichten of de resultaten van wetenschappelijk onderzoek.
- Het technische element – het Hindoeïsme en het Boeddhisme beschikken over een heel arsenaal aan mogelijkheden om het bewustzijn te verruimen, een toestand van innerlijke harmonie te bereiken, tot rust te komen, bewust te worden van de eenheid van alle dingen. De mogelijkheden zijn technisch van aard: het gaat om het toepassen van regels en methodes.
- Het occulte element – de in het Oosten nog aanwezige kennis over het boven- en buitennatuurlijke, het kunnen hanteren en inzetten van die kennis in het dagelijkse leven of in bijzondere omstandigheden, trekt sommige mensen bijzonder aan (waarzegging, astrologie, spiritisme, shamanisme, gebedsgenezing, siddhi's, orakelboeken, magie).
- Het individualistische element – Oosterse religies zijn in belangrijke mate gericht op het individu, de individuele bekering, de individuele ervaring en ook de individuele overdracht van de kennis.
- Het experiëntiële element – het lichaam en de lichamelijke bekering,

de groepservaring e.d. hebben binnen bepaalde Oosterse stromingen altijd een belangrijke plaats ingenomen (tantrisme, shaktisme).

- Het amorele element – voor de westerling kent het Hindoeïsme vrijwel geen morele voorschriften, gedragscodes en regels van de soort die in het christendom zo sterk verbonden zijn met de leer zelf (de moraal van het Hindoeïsme is een kastenmoraal en verliest dus zijn betekenis in een samenleving zonder kasten).
- Het exotische element – een element van niet te onderschatten betekenis. De behoefte om voor iets wat vreemd, geheimzinnig, kleurrijk, emotioneel beladen is, te kiezen, kan zeer sterk zijn en dat om heel verschillende redenen (afzetten tegen verleden, elitegevoel, sensatie).

Geloof, schuld, schaamte, zonde, hel, ondergang, intentie, moraal, verantwoordelijkheid, prestatie, dat zijn een paar van de elementen die in het Oosterse aanbod, zoals dat in het Westen populair is geworden, niet of nauwelijks vertegenwoordigd zijn en het zijn ook precies de elementen die in het Westerse religieuze aanbod ruim voldoende vertegenwoordigd zijn.

In dit hoofdstuk is het nu de bedoeling om wat nader in te gaan op enkele kernelementen van het Hindoeïsme zelf, die voor Westerlingen bijzonder aantrekkelijk zijn. Het Hindoeïsme kan op zeer veel verschillende manieren beschreven en benaderd worden. Hier ligt het accent duidelijk niet op het volkse Hindoeïsme met zijn offers en goden, maar op het Hindoeïsme als een abstracte kosmologie en als een context voor de realisering van mystieke ervaringen.

In het tweede deel van dit hoofdstuk wordt dan meer in het bijzonder gekeken naar de mystiek, zoals die bij de in Nederland actieve bewegingen voorkomt en in het derde deel naar de vorm van mystiek, die het wezen van Transcendente Meditatie uitmaakt.

Ondanks het feit dat ook dit een lang hoofdstuk is, kan op verschillende aspecten maar kort worden ingegaan. De bedoeling is vooral te ontdekken wat Westerse mensen in het Hindoeïsme zoeken, zowel in de filosofie als in de mystiek. Vervolgens probeer ik steeds aan te geven hoe de verschillende bewegingen op de vraag vanuit het Westen ingaan en wat dat voor praktische consequenties heeft.

A. Het hindoeïstische monisme

1. De monistische wereldvisie

Robbins, Anthony en Richardson (1978) bieden een pregnante

beschrijving van een aantal van de belangrijkste kenmerken van de leer van de goeroebewegingen. De leer van het Hindoeïsme is monistisch en de implicaties daarvan zijn voor wie christelijk – en dus dualistisch – is opgevoed, erg moeilijk te bevatten, laat staan te beleven. Robbins c.s. laten in hun bespreking van de leer van de goeroebewegingen dan ook steeds zien, welke aspecten op welke manier aantrekkelijk zijn voor mensen, die zelf het referentiekader van het Hindoeïsme missen, en dat is inclusief de Europese en Amerikaanse volgelingen van de goeroes. De scherpe scheiding die er in het dualistisch denkende christendom gemaakt wordt tussen goed en kwaad, god en duivel, hemel en aarde, schepper en schepping, wordt in het monistische Hindoeïsme niet als werkelijk gevoeld. Er is een sterk besef van de eenheid van alle dingen, een eenheid die boven de tegenstellingen uitgaat en de tegenstellingen opheft. Alles komt uit God of uit het goddelijke voort, alles keert tot God terug en komt weer opnieuw uit hem voort. Wat verandert en voorbijgaat, is alleen de materiële vorm. Het materiële is daarom ook niet het wezenlijke, het materiële is schijn, het geestelijke daarentegen wezenlijk. Wat de mens moet doen, is het materiële, dat hem afleidt van het wezenlijke, verzaken en zich richten op het geestelijke, dat zich in hem bevindt en dat tot bewustzijn en tot ontwikkeling gebracht kan worden, zodanig dat het deel hebben aan de goddelijke eenheid van de dingen bewust ervaren kan worden. In het monisme wordt religie een vorm van psychologie: God of het goddelijke is niet meer ver weg en apart van mij, maar hier in mij en via mij in alles: 'divinity... as a depth of self' (1978, 102). Een immanent godsbesef, dat het vermogen in zich draagt de vervreemding van de mens op te heffen. Typisch voor de monistische denktrant is ook dat men niet 'kiest' voor bijvoorbeeld Christus, maar dat men God 'ervaart', dat men 'licht' ziet of 'verlicht' wordt. Men wordt niet voor een keuze, voor een wilsbeslissing gesteld, men ontdekt en men ziet, daarbij geholpen door een geestelijke meester, een goeroe. Met het zien en het ontdekken wordt al tot uitdrukking gebracht, dat er in de geest ruimte vrijgemaakt moet worden, dat er een zuivering plaats moet vinden: dit is het afbreken van het ego, waar in zoveel bewegingen sprake van is. Bij Bhagwan wordt dat met therapeutische middelen nagestreefd, in andere bewegingen door mantra-meditatie, satsang of bhakti-yoga.

Robbins c.s. zien de monistische visie op de mens en de wereld – uiteindelijk een visie die God binnen de wereld haalt en de zondeval ontkent – convergeren met de uitgangspunten van de humanistische psychologie, die uitgaat van de verborgen goede, zeg goddelijke, capaciteiten van de mens. Dat wil allerminst zeggen, dat de humanistische psychologie ook wel iets voor hindoes zou zijn, het

tegendeel is het geval, de kathartische aspecten van de humanistische psychologie zouden een hindoe met een onoverwinbaar gevoel van schaamte vervullen. Wel is het zo, dat de monistische visie van het Hindoeïsme een religieuze verdieping aan de humanistische psychologie kan geven, die aan het christendom niet ontleend kan worden.

Monisme laat eigenlijk ook geen moreel absolutisme toe: wat goed en kwaad is, ligt niet in een 'natuurwet' vast en er zijn vele wegen die naar God leiden. Monisme betekent overigens ook geen ongelimiteerd hedonisme, al lijkt het daar soms wel op (het tantrisme van de Bhagwan-beweging), maar impliceert een zeer instrumentele opvatting van moraal als een nuttige oefening op de weg naar geestelijke verlichting. In zeer ver doorgevoerde vorm vinden we die houding terug bij de Hare Krishna-beweging met zijn strenge discipline en verregaande ascese. TM en Divine Light Mission zijn op het gebied van moraal opmerkelijk neutraal en tolerant. Losbandigheid wordt allerminst aangemoedigd, maar moraal heeft niet de alles overstralende betekenis, die hij in het christendom heeft.

Een typisch kenmerk van het monisme is de bereikbaarheid van het hoge ideaal door in principe ieder mens, die zich door de goeroe wil laten leiden. Het monisme gelooft niet in genade of voorbeschikking, het heil is te bereiken door het juiste te doen. Dat is een prettig democratisch trekje, dat christelijke godsdiensten missen. Daar staat, althans vanuit het Westen gezien, tegenover, dat de opvatting van het materiële als uiteindelijk illusoir tot een onkritische houding ten opzichte van sociale verschillen en maatschappelijke of politieke problemen leidt. Behalve bij de volgelingen van Anandamurti, in feite een vertegenwoordiger van de nog betrekkelijk recente stroming van het sociale Hindoeïsme van Vivekananda en Ramakrishna, is bij de goeroe-bewegingen in Nederland geen sprake van actieve betrokkenheid bij het oplossen van maatschappelijke problemen. Ik vind het overigens niet terecht het ontbreken van een dergelijke betrokkenheid deze bewegingen onmiddellijk als kritiek na te dragen.

De bewegingen voelen zich op dit punt zelf kennelijk wel aangesproken, want bij voorkomende gelegenheden zal de leiding niet nalaten te stoffen op de goede werken die men in stilte verricht of minstens toch op de goede invloed die men uitoefent op de inborst van de medemens. De gewone leden lijken voorlopig toch meer geïnteresseerd in de kwaliteit van hun eigen zieleleven en dat lijkt me een heel legitiem soort belangstelling.

2. De mystieke weg: de technische en de charismatische benadering

Ananda Marga, Transcendente Meditatie en Hare Krishna zijn typische vertegenwoordigers van de technische benadering in de mystiek. Bij TM is dat heel evident: de meditatie op een (semi-persoonlijke) mantra kan zonder moeite door iedereen die dat wil, geleerd worden en 'het' werkt zonder dat men hoeft te geloven in de filosofieën van Maharishi Mahesh Yogi en zelfs zonder dat men er bij stilstaat.

Wie de regels van de meditatie opvolgt, zal vanzelf het profijt daarvan ondergaan. Ook bij Hare Krishna is, zoals uit de beschrijving al wel duidelijk zal zijn geworden, de benadering technisch in die zin, dat het gaat om rituelen en plichten die vervuld moeten worden. Weliswaar staat bij Hare Krishna niet zoals bij TM een verbetering van het persoonlijk functioneren in het dagelijks leven centraal, maar dat doet aan het technische karakter van de bhakti-yoga niets af. Het opmerkelijke van de technische benadering is, vanuit het Westen gezien, zijn rationele karakter – zowel TM als Hare Krishna beschouwen zich dan ook als wetenschappelijk! – en het ontbreken van de zware nadruk op de betekenis van de intentie, die zo kenmerkend is voor het christendom. Het gaat er niet om of je wel goed genoeg gelooft, maar of je de juiste handelingen verricht.

De charismatische benadering kenmerkt zich, aldus Robbins, Anthony en Richardson, door 'a personal devotional relationship to a master', die wordt beschouwd als 'more spiritually vital and meaningful than the practice of standardized technique' (1978, 105). Deze benadering is typisch voor Divine Light Mission en de Bhagwanbeweging, terwijl er bij Ananda Marga in ieder geval trekken van te vinden zijn. De charismatische benadering sluit elementen van de technische benadering niet uit, maar het accent ligt bij de charismatische benadering toch eerst en vooral op de persoonlijke relatie met de goeroe. De goeroe is een typische overdrachtsfiguur, in hem worden – naast andere fantasieën – vooral de almachtsfantasieën van de volgelingen geprojecteerd: de goeroe heeft het opperste inzicht, belichaamt de opperste liefde en wijsheid, maar is ook degene die 'van omhoog d'ijdelheden hier beneden uitlacht met een lodderoogh', om Vondel over zijn zontje Constantijn te citeren.

De meeste goeroes hebben meer kanten, vooral de 'zoon'kant (het verzet tegen de vader) en de 'moeder'kant (de liefde, de warmte en de geborgenheid) zijn zeer prominent. Ze worden vaak ook bijna in die termen beschreven en in ieder geval verenigen ze voor de volgelingen ook bewust heel verschillende soorten kwaliteiten in zich. Maharaj Ji is bij uitstek de goeroe die lak heeft aan alles en iedereen, ook zijn eigen

volgelingen, maar is behalve de opstandige 'zoon' met oppervlakkige hobby's toch ook de 'moeder', die troost en warmte geeft. Bhagwan heeft naast een sterk ontwikkelde 'moeder'kant ook een 'zoon'kant en wel in de vorm van de opstandige intellectueel, die afrekent met wetenschap en godsdienst, normen overboord, psychotherapeuten voor schut, volgelingen in hun hemd en de wereld op zijn kop zet. Maatschappelijke bindingen, morele verplichtingen, overgeleverde omgangsvormen hebben hun betekenis verloren. Conventie telt niet meer, alleen nog de echtheid die uit jezelf voortkomt. Bhagwan is de absolute relativist en antinomist. Met zijn sofismen lijkt hij overal het fundament onder vandaan te halen, maar tegelijkertijd behoedt hij zijn volgelingen voor een uitzichtloos cynisme door zijn verrassende interpretaties van teksten uit de Hindoemystiek en door het hooglied van het humanistisch tantrisme. Bhagwan is malicieus en genereus tegelijk. Hij vertegenwoordigt het soort verlichte superioriteit, dat veel van zijn volgelingen zelf graag zouden bezitten en via hem ook door identificatie en imitatie lijken te verwerven.

Het Hindoeïsme is geen patriarchale godsdienst en ook de goeroes zijn geen patriarchen, geen strenge vaders die gehoorzaamheid als onderwerping eisen. Gehoorzaamheid is bij hen de liefdevolle overgave aan de moeder: devotie. De 'vader'kant van de goeroes is opmerkelijk zwak ontwikkeld. Dit element keert in bijna alle nieuwe religieuze bewegingen, ook de christelijke, terug (de enige uitzonderingen lijken wel de Verenigingskerk en Scientology). Het is geen nieuw verschijnsel, men herinnert zich Mitscherlich's opmerkingen over de 'vaterlose Gesellschaft' (Mitscherlich, 1965).

3. Het verlichte stadium: moeilijk of gemakkelijk bereikbaar

Met als enige uitzondering de Hare Krishnabeweging kenmerken alle goeroebewegingen in Nederland zich door een opvallend korte en gemakkelijke weg naar mystieke verlichting. Niet alleen is het hoogste stadium van verlichting al in dit leven bereikbaar (en niet na een reeks van reïncarnaties), maar dat stadium is in feite al bereikt op het moment dat de overgave aan de goeroe plaatsvindt of de uitvoering van de voorgeschreven oefeningen routine is geworden. TM, Divine Light Mission, Bhagwan en Ananda Marga vertegenwoordigen een instant-monisme, dat intern weer wel variaties in verlichting kent, maar dat toch gebaseerd is op de veronderstelling dat het beslissende moment ligt in de bekering of de overgave.

In het Hindoeïsme is het niet zo belangrijk of een bepaald resultaat langs een moeilijke of een gemakkelijke weg bereikt wordt, zolang het

resultaat maar hetzelfde is. Dat is hier echter niet het geval. Robbins, Anthony en Richardson wijzen erop dat het instant-monisme het gevaar in zich draagt van ongerechtvaardigde onverschilligheid voor de omgeving (met als legitimatie, dat het uiteindelijk toch allemaal maar schijn is), van hedonisme en egoïsme, van gemakzucht en zelf-verheerlijking. 'The search for transformation' verandert dan in 'the desire for happiness' (1978, 106). De gemakkelijke weg sluit aan bij algemene tendenties in de westerse cultuur, die echter als tendentie onvoldoende gelegitimeerd zijn en op grond van christelijk-dualistische opvattingen zelfs eerder een gevoel van schuld induceren.

In verbinding met de technische benadering leidt de gemakkelijke weg tot een cursusaanbod à la TM: 'Relaxation and stress relief are emphasized... These movements appeal to career oriented white collar workers who are pursuing succes in other directed context but have been influenced by countercultural ideals of self-expression and fulfillment' (1978, 107). Het zijn bewegingen die de aanpassing aan de samenleving bevorderen.

Dat kan niet meteen gezegd worden van de charismatische bewegingen op de gemakkelijke weg.

Robbins, Anthony en Richardson denken hier vooral aan de zeer kleine, communaal levende en direct met de goeroe verkerende groepen, die zij sterk regressieve en daarmee voor de psychische gezondheid van de leden ook gevaarlijke tendenties toeschrijven. Dat lijkt me een te beperkte interpretatie, het communale aspect is veel minder belangrijk dan de betrokkenheid van het individu op de goeroe, of die nu lijfelijk aanwezig is of niet. De bewegingen rond Maharaj Ji en Bhagwan zou ik zeker tot de 'eendimensionale' charismatische bewegingen willen rekenen. Bhagwan rekent zelfs bewust af met de moeilijke benadering in het hindoeïstische monisme door zijn geïnitieerde volgelingen 'sannyasins' te noemen, de naam die normaal gereserveerd is voor diegenen die de moeilijke weg hebben gekozen, de zonder have en goed rondzwervende asceten. Bhagwan's volgelingen reizen wel veel, maar arme asceten kunnen ze niet goed genoemd worden en als zodanig zouden ze ook niet welkom zijn. Het woord sannyasin is, zoals veel bij Bhagwan, dubbele spot: het is een poging de echte sannyasins belachelijk te maken, maar het is tegelijk ook spot met zijn eigen volgelingen, die zo weinig op echte sannyasins lijken.

Hare Krishna tenslotte is het enige voorbeeld van de moeilijke weg (afgezien van de boeddhistische groepen die hier niet besproken worden), die niet gevolgd kan worden zonder het wereldlijke leven te verzaken en het hele leven in dienst te stellen van een 'gradual spiritual evolution' (1978, 108). De moeilijke weg trekt weinig mensen aan, omdat het een

houding van dienen en jezelf wegcijferen inhoudt, die niet in overeenstemming is met het levensgevoel, dat in de westerse samenleving nu algemeen is geworden.

4. Hindoeïsme en christendom: het psychologische verschil

‘Een verrassend gegeven in veel interviews is, dat respondenten met vreugde constateren, dat ze door de leer van de goeroe een godsbeeld gevonden hebben, waarmee ze beter uit de voeten kunnen dan met het godsbeeld uit hun christelijke opvoeding. Want dat was een God “ergens boven”, “ver weg”, “een vage oude man”... Nu horen ze van de goeroe dat je God in jezelf kunt ervaren, dat mediteren je brengt tot de diepste kernen in jezelf, waar je God kunt vinden. Dat is een verrassende constatering, omdat noch de oude Augustiaanse idee van Gods immanentie noch de Robinson-theologie bij de respondenten bekend blijkt te zijn’ (Van der Lans, 1981b, 111-112). De vraag is of de respondenten er veel mee hadden kunnen doen. Bonhoeffer, Robinson, Schillebeeckx, Küng en al die andere eminente theologen van de geest ontwikkelen concepten van een dusdanig hoge graad van abstractie, zo beladen bovendien met een moraal voor de wereld, dat de gewone gelovige daar weinig of niets mee aan kan vangen. Als hij het al kan begrijpen – en wie verklaart het hem? – kan hij het geen plaats geven in het geloof dat hem is overgeleverd, niet cognitief, niet affectief, niet conatief, niet expressief. Het is een cerebraal christendom, dat in zijn structuur intellectueel overtuigt, maar toch geen vlees op de botten wil krijgen, geen vorm blijkt te kunnen aannemen, geen warmte belichaamt.

Wallis (1979) constateert in feite hetzelfde, wanneer hij in zijn bespreking van de ‘psychosalvation movements’ vaststelt: ‘Religion shifts from being an objective reality to become a solely subjective experience: away from being a theory of the world, or a cosmology, to become preeminently a psychology’ (Wallis, 1979, 651). Aan deze voorwaarden voldoen niet alleen de ‘psychosalvation’-bewegingen, maar ook de hindoeïstische bewegingen en tot op zekere hoogte zelfs de christelijke bewegingen met hun sterke nadruk op de persoonlijke band met Jezus. De psychologisering van het religieuze gevoel is, denk ik, echt een tegenbeweging, in het licht althans van een christelijke theologie, die zich hoe langer hoe meer als ‘sociologie’ of als ‘politicologie’ ontwikkelt, als een uitdrukking van de verantwoordelijkheid van de mens voor de wereld (Dahm, Drehse en Kehrer, 1977). De zwakte van deze op verbetering van de wereld gerichte theologie is dat hij veel gelovigen afstoot en niet-gelovigen overbodig voorkomt. Dat geldt althans voor West-Europa en Noord-Amerika, niet voor bijvoorbeeld Oost-Europa en Zuid-Amerika,

waar de kerk de organisatievorm en de drager van het verzet tegen de heersende verhoudingen is. In die landen is godsdienst politiek bezet geraakt, in het Westen is godsdienst nog vooral met moraal 'bezet' en het grote probleem is dat het niet echt lukt tot een de gelovigen overtuigende nieuwe bezetting te komen. De moralistische bezetting stoot velen af, de maatschappijkritische bezetting trekt geen nieuwe mensen aan, de psychologische bezetting komt niet tot stand.

De kansen op een succesvolle psychologisering van de godsdienst zijn ook erg gering. De herinnering aan de transcendente Vader-God is onuitroeibaar, de verbinding met een versteende micro-moraal is nog sterk, de keuze voor een politieke zending is halfslachtig, de verhouding met de wetenschap is moeizaam en er is een chronisch onvermogen om maatschappelijke ontwikkelingen anders dan als schoorvoetende hekkensluis te volgen. Voor veel mensen is het christendom niet meer geloofwaardig als strikt persoonlijke bron van inspiratie voor geen ander dan hun eigen leven. Bellah omschrijft de tragedie van de katholieke kerk heel pregnant als volgt: 'The Catholic Church finally decided to recognize the value of the modern world just when American young people were beginning to find it valueless' (1976, 340) en hij vervolgt 'In many ways Asian spirituality provided a more thorough contrast to the rejected utilitarian individualism than did biblical religion. To external achievement it posed inner experience; to the exploitation of nature, harmony with nature; to impersonal organization, an intense relation to a guru' (1976, 341). Het gaat om intense mystieke ervaringen, in het kader van een persoonlijke relatie en in de context van het leven hier, niet zozeer als een leven tussen en met mensen, maar als onderdeel van de natuur. Dat zijn mogelijkheden, waarin het christendom, zelfs de mystieke traditie in het christendom, maar zeer beperkt kan voorzien. Het Hindoeïsme biedt daar meer mogelijkheden, van zichzelf uit en voor de westerse mens onbelast door verschaalde tradities en herinneringen.

Het Hindoeïsme – ook het Hindoeïsme van de goeroebewegingen – is bovendien een zeer optimistisch geloof: je kunt aan je eigen heil werken met de zekerheid dat het heil ook intreedt. Het zondebesef en het daarbij horende complex van schuldgevoelens leeft in het Hindoeïsme niet en er is ook geen eindtijdverwachting, al hebben de theorieën van Maharishi Mahesh Yogi wel wat chiliastische trekken. De goeroebewegingen spreken mensen aan op hun bestaan hier en nu en op de mogelijkheid om hier en nu het hoogste geluk te verwerven: in het diepst van je eigen bewustzijn de goddelijke universaliteit te ervaren.

B. Meditatie en mystiek

1. Oosterse en westerse mystiek

‘Wij leven in een tijd, dat velen menen te mogen smalen op Verstand en Intellect, dat men “gevoel” en mystiek opzettelijk aankweekt, waardoor vaak een schrijnend tekort aan logica aangetroffen wordt.’ Woorden, die zonder de hoofdletters nu gesproken zouden kunnen zijn, maar deel uitmaken van een voordracht van Westerman Holstijn over psychoanalyse en religie, gehouden op de 3e Nederlandse psychologendag in 1934 (Westerman Holstijn, 1950, 166). Voorzover er een herinnering is aan het aankweken van gevoel en mystiek in de tijd omstreeks 1934, gaat die gepaard met een stevige huiver. Dat is niet helemaal terecht, er was echt wel meer aan de hand dan alleen de mystiek van het opgezweepte nationale gevoel en de groots en meeslepend levende mens, maar de opmerking van Westerman Holstijn bevat een element, dat ook nu nog actueel is. Voor Westerman Holstijn is er een duidelijke tegenstelling tussen gevoel en mystiek enerzijds en Verstand en Intellect anderzijds. Dat is een typische westerse opvatting van mystiek of, meer algemeen, van de verhouding tussen geloof en wetenschap. Ik denk dat in het Westen weinig mensen geneigd zullen zijn in de mystiek iets anders te zien dan een zeldzame en op de rand van de hysterie balancerende extatische vorm van geloofsbeleving. Dat is minstens ten dele een misvatting, maar het maakt mystiek wel tot een hoogst uitzonderlijke, nogal gevaarlijke en in ieder geval onnavolgbare zaak.

Deze inkleuring van het begrip mystiek doet onrecht aan de oosterse mystiek, waar geen sprake is van een tegenstelling tussen verstand en gevoel en waar mystiek een aan regels gebonden en voor ieder navolgbare zaak is. De oosterse mystiek is niet iets wat je overkomt of wat bezit van je neemt, maar is een proces, dat geen geloof in de goddelijke genade, slechts gehoorzaamheid in het opvolgen van regels voor houding en gedrag vraagt. Dat maakt ook dat oosterse mystici met recht hun mystiekopvatting als ‘wetenschappelijk’ kunnen beschouwen en hun methode als een ‘onderzoek’. Dat maakt ook dat westerlingen die hun geloof hebben verloren of nooit hebben leren geloven en geen religieuze ervaringen kennen (Van der Lans, 1977), zich eerder aangetrokken zullen voelen tot oosterse mystiek en de daarbij behorende vormen van meditatie dan tot de voor hen inhoudsloze en ook niet met geloofsinhoud te vullen conventies van het christendom. In de volgende paragrafen wil ik wat nader ingaan op de verschillende vormen van meditatie, die de kern uitmaken van de oosterse mystiek. De betekenis van de goeroe als leermeester en de eigen interpretatie die de goeroe aan

de meditatie geeft, zullen dan ook wat meer reliëf kunnen krijgen.

Ik ben mij ervan bewust dat de manier waarop ik hier oosterse en westerse mystiek tegen elkaar afzet, in ieder geval tekort doet aan de historische werkelijkheid van de westerse mystiek. Hadewych, Eckhart, Bernardus van Clairvaux, Theresia van Avila en Catharina van Siena waren zeker geen exhibitionistische hysterici, die zich wellustig wentelden in het literaire schuimbad van hun erotische visioenen. De inspiratie die nog van hen uitgaat, behalve misschien van Hadewych en Eckhart, is echter maar gering meer en gezegd moet worden, dat noch de katholieke kerk noch de protestantse kerken erg dol zijn geweest met extatische gelovigen. Bellah ziet de protestantse kerken getekend door 'moralism and verbalism and the almost complete absence of ecstatic experience', terwijl in het katholicisme 'scholastic intellectualism and legalistic moralism' overheerste (Bellah, 1976, 340). De paradox is dat de rationaliteitsclaim van de christelijke kerken hen de mystiek deed afwijzen als irrationaliteit, terwijl ze tegelijkertijd in het aangezicht van de wetenschap hun eigen rationaliteitspretentie niet meer plausibel konden maken. Daarmee verloren ze alles.

Mystiek is een moeilijk te definiëren begrip. Staal (1978), die onze belangrijkste gids zal zijn in de oosterse mystiek, wijst elke definitie af en beroept zich op zijn eigen intuïties over wat mystiek is. Die intuïties blijven impliciet en Staal vindt dat het ook zo hoort. Vergote herkent in alle mystiek een identiek aandachtspunt, namelijk 'het elan om te komen tot een levensechte band van vereniging met wat opgevat wordt als het verborgen middelpunt van het bestaan, de duurzame bron van het leven en het object van de begeerte: het heilige, het goddelijke, God, de Ene...' (1978, 195). Meditatie is dan een middel om tot die band van vereniging te geraken, maar meditatie kan zelf weer zeer veel verschillende vormen aannemen.

2. Hatha-yoga en bhakti-yoga

Meditatie is niet hetzelfde als een beetje stil zitten peinzen. Dat heeft zelfs heel weinig met meditatie te maken. Meditatie zoals dat in het Indische cultuurgebied tot ontwikkeling is gekomen, was oorspronkelijk vooral een techniek gericht op beheersing, op het de geest onafhankelijk maken van alle invloeden van buitenaf. Vereenvoudigd zou je kunnen zeggen dat in de westerse wereld steeds is gestreefd naar een aanpassing van de wereld aan de behoeften van de mens, terwijl men in de oosterse wereld het accent meer heeft gelegd op een aanpassing van de mens aan de wereld, zodanig dat hij niet meer geraakt wordt door wat er in de wereld gebeurt.

Meditatie, zoals die in de laatste eeuwen uit het oosten naar het westen is doorgedrongen, was niet gericht op beheersing, maar op ontspanning. Het zijn ook vooral die vormen die de aandacht hebben gekregen, zozeer zelfs dat yoga in het spraakgebruik vrijwel synoniem is geworden met ontspanningsoefeningen voor het lichaam. Dat is een misverstand, yoga is veel meer dan dat en er zijn vormen van yoga die niets met gymnastiek te maken hebben. Yoga staat etymologisch in relatie met ons woord juk en betekent zoveel als inspannen, onder het juk brengen. Yoga heeft veel betekenissen en wordt beschouwd als middel op de weg naar het heil, maar ook wel als de heilsweg zelf. Meditatie is een onderdeel van yoga, maar valt ook samen met yoga. De begrippen liggen niet erg vast, de technieken wel. Van de vele vormen die yoga kan aannemen is in het westen vooral de hatha-yoga verbreed geraakt. In de hatha-yoga is er veel aandacht voor fysieke oefeningen en wordt veel gebruik gemaakt van mantra's. Elementen van hatha-yoga vinden we bij Transcendente Meditatie, Divine Light Mission en de Bhagwanbeweging.

Naast de hatha-yoga komt ook de bhakti-yoga voor, de yoga van het diepe vertrouwen in en de liefdevolle overgave aan andere mensen of aan God. De bhakti-yoga is zeer kenmerkend voor de Hare Krishnabeweging, maar vinden we ook in meerdere of mindere mate bij de andere bewegingen. Het minst eigenlijk nog bij TM.

Het reciteren van een mantra, zoals bij TM, is een vorm van meditatie, die het accent legt op passieve concentratie. Wijngaards spreekt van 'moeiteloze argeloosheid' (1978, 23). Het individu is passief, de mantra is actief en werkt onafhankelijk van het individu, zolang deze de regels van de meditatie maar precies blijft volgen.

Bij de Hare Krishnabeweging is de functie van de mantra weer anders. De mantra is niet individueel en is niet alleen bedoeld voor de korte privé-meditatie. De mantra wordt actief gebruikt om de roerselen van de eigen ziel te overstemmen en is gericht op het bereiken van een staat die het beste met extase omschreven kan worden. Het chanten van de mantra is onderdeel van de bhakti-yoga, waartoe ook de studie van de heilige boeken behoort, de relatie tot de goeroe en het leven in een gemeenschap volgens de regels van Krishna en de totale overgave aan Krishna.

Bhakti is 'een streven van de gehele menselijke persoonlijkheid om een volkomen gemeenschap met God te bereiken. Bhakti leidt tot mystieke eenwording met de godheid; het is geen dogma, geen geloof in een systeem, geen verenigingsvorm, maar een religieus sentiment, een levenshouding, een instelling van de persoonlijkheid; het brengt een sterk emotioneel element in het godsdienstige leven' (Gonda, 1974, 96).

De meditatie bij de Divine Light Mission heeft een wat ander karakter

en ligt in zijn effecten ergens tussen TM en Hare Krishna in. Qua techniek hoort de DLM-meditatie thuis bij de hatha-yoga, qua mystieke ervaring is er een overeenkomst met Hare Krishna (waarbij ik niet wil beweren dat aan deze ervaring ook dezelfde betekenis moet worden toegekend). Galanter en Buckley (1978) constateren bij volgelingen van Maharaj Ji een hoge frequentie aan bijzondere en extatische ervaringen als gevolg van de meditatie (een heel bijzonder lichamenlijk gevoel, een veranderd tijdsbesef, een sterk seksueel gevoel, een bijzondere vorm van waarnemen, enz.).

3. Het Tantrisme van Bhagwan

Hoewel het volgelingschap van Bhagwan Shree Rajneesh in zijn geheel zeer wel beschouwd kan worden als een vorm van bhakti-yoga – in de zin van overgave aan Bhagwan –, wordt in de praktijk toch vooral gebruik gemaakt van alle mogelijke vormen van hatha-yoga. In de Bhagwanbeweging viert een meditatief en therapeutisch eclecticisme hoogtij. Allerlei vormen van meditatie worden betrekkelijk willekeurig met allerlei vormen van psychotherapie verbonden en vermengd. Het technische aspect is duidelijk secundair, het experiëntiële aspect staat voorop. Uit een breed programma wordt voor iedere sannyasin een individueel pakket samengesteld. Opmerkelijk is wel dat het meditatief-contemplatieve aspect in de Bhagwanbeweging erg marginaal is, 'Mit wenigen Ausnahmen... wirken die von Bhagwan empfohlenen Meditationen grösstenteils so meditativ wie eine Veitstanz-Epidemie', constateert Bittorf (1981a, 211) cynisch, maar hij voegt daar ook meteen aan toe dat Bhagwan voor de westerling eigenlijk geen andere mogelijkheid ziet dan dat hij zich uitleeft. 'Als er hier Westerlingen komen, laat ik hen aan groepen deelnemen. Dat is goed voor ze. Ze moeten beginnen met iets dat ze gemakkelijker afgaat. Dan buig ik het proces langzaam, stapje voor stapje om. Eerst laat ik hen cathartische groepen doen, zoals encounter, oerschreeuw en vervolgens laat ik ze meedoen aan intensieve enlightenment en dan vipassana. Vipassana is getuigezijn. Van encounter naar vipassana voltrekt zich een grote synthese. Als je beweegt van encounter naar vipassana, dan ga je van West naar Oost' (Bhagwan Shree Rajneesh, 1980, 77). Binnen de Indische traditie vertegenwoordigt Bhagwan de Tantrarichting, waarin een ruime plaats is ingeruimd voor de beleving van seksualiteit en voor zinnelijk genot in de meest algemene zin van het woord. Het gaat daarbij niet om het genoeg, dat daar op zich aan beleefd kan worden, maar om een poging het zinnelijke te overwinnen door overvoering. Onthechting is pas echt mogelijk als het verlangen verdwenen is, het

verlangen verdwijnt pas als het onbegrensd en onbelemmerd bevredigd is.

Bhagwan zegt het zo: 'de menselijke realiteit is de enige manier om tot de uiteindelijke realiteit te komen, want daar bevind je je in. Je kunt alleen maar vertrekken vanuit het punt waar je je bevindt. Seks is jouw realiteit: je kunt er *samadhi* (het hoogste stadium van yoga-meditatie, een heel bijzondere vorm van aandacht of concentratie – p.s.) door benaderen. Je lichaam is je werkelijkheid: je kunt er een staat van lichaamloosheid door benaderen. Uiterlijkheid is je realiteit: je kunt er innerlijkheid door benaderen. Je ogen kijken naar buiten: je kunt ook naar binnen kijken' (Bhagwan Shree Rajneesh, 1980, 223).

Onthechting door opvoering van de intensiteit van het zinnelijke en driftmatige leven. Dat is voor Bhagwan het begin van yoga, het laagste stadium waar in ieder geval de 'westerling' doorheen moet. De tantristische benadering is overigens niet voor de westerling ontwikkeld, maar heeft zijn plaats in de Indische cultuur en is daar ook niet uit te isoleren, zonder er een heel andere betekenis aan te geven. Op zich zou een verandering van betekenis geen probleem hoeven te geven, als er geen verandering in effect en effectiviteit mee samen zou hangen. Het is zeer de vraag of tantra voor de westerling niet heel andere gevolgen heeft dan voor de Indiër.

In India maakt het onderdrukken van affecten, het afzien van seksuele bevrediging, het vegetarische eten, enz. deel uit van het normenstelsel van de hoogste kasten. Hoe hoger je kaste, hoe hoger je status. Het kastenstelsel is inflexibel, dus je kunt nooit een hogere status verwerven dan je al hebt op grond van de kaste waartoe je behoort, tenzij je erin slaagt de zedelijke normen van de hogere en de hoogste kasten in acht te nemen. Als je de gedragsbeperkingen die de hogere kasten zichzelf opleggen, vrijwillig aanvaardt, verwerf je status en prestige en dat is – in de Indiase samenleving – belangrijker dan bijvoorbeeld seksuele bevrediging.

Het Indiase ritualisme kost veel inspanning en brengt veel spanningen met zich mee. Dat is niet bevorderlijk voor het bereiken van een staat van werkelijke onthechting, zeker niet wanneer die inspanning ook nog verbonden is met ambitie en eerzucht. Het Tantrisme is een riskante methode om met de bronnen van deze spanning – en daarmee ook met het kastensysteem – te breken. Het Tantrisme bevrijdt de geest van de druk van het ritueel en van de eerzucht, de kunst is nu om te voorkomen dat de geest in de greep komt van de driften.

Het zal duidelijk zijn dat het Tantrisme voor de westerling niet dezelfde functie kan hebben. Het Tantrisme is als praktijk voor hem geen bevrijding uit een kwellend ritualisme, maar een intensivering van

wat eens zijn dagelijkse leven was: het zoveel mogelijk toegeven aan de eigen wensen en impulsen, om geen andere reden dan dat die wensen en impulsen er nu eenmaal zijn en naar bevrediging verlangen. Het bijzondere van het Tantrisme is dat het aan dit alledaagse hedonisme een dimensie geeft die het nog niet had: *betekenis*. Het is goed om aan je wensen en verlangens zoveel mogelijk toe te geven omdat er geen andere weg is verlost te worden uit de wurggreep van je eigen ego.

Het Tantra-hedonisme rekent af met de laatste rest schuldgevoelens door deze om te zetten in een gevoel van bevrediging. Het vleeselijke hoeft niet meer getuchtigd te worden, het vleeselijke blijft ook niet alleen maar vleeselijk, het vleeselijke wordt de tucht zelf.

‘De Hindoe streeft niet naar vrijheid *tot*, maar naar vrijheid *van*’ (Pannikar bij Fortmann, 1970, 24). De Tantra-filosofie is voor de Hindoe de weg van de vrijheid *tot*, die leidt naar de vrijheid *van*. Het is een gevaarlijke weg, die voor de Hindoe grote sociale en psychische risico’s met zich meebrengt. Voor de westerling is het doel van Tantra vooral een rechtvaardiging om de weg van de vrijheid *tot* te kunnen blijven bewandelen. Voor de Hindoe is Tantrisme de overwinning op de schaamte, voor de westerling is Tantrisme de rechtvaardiging van de overwinning op de schuld.

Met Tantra gebeurt zo hetzelfde als eerder met de hatha-yoga is gebeurd: losgemaakt uit zijn oorspronkelijke context en overgebracht naar een andere cultuur, verliest het zijn eigen betekenis en wordt tot louter vorm. De vorm alleen wordt echter niet opgenomen, de vorm wordt opgenomen met de oorspronkelijke inhoud als legitimatie. De inhoud blijft achter, de retoriek gaat mee en is ook nodig om de vorm acceptabel te maken en te voorkomen dat de werkelijke behoefte aan juiste deze vorm en de werkelijke betekenis achter de legitimatie zichtbaar moet worden. ‘De grondstelling van heel het Oosten blijft: men moet zover komen dat men geen behoeften meer voelt’ (Fortmann, 1970, 24). Voor het Tantrisme, zoals dat in het Westen beleefd wordt, geldt echter veel meer, dat men zover moet komen dat men over geen enkele behoefte nog enig schuld- of schaamtegevoel hoeft te hebben. Een manier om dat ideaal te bereiken, is het plaatsen van de behoeften in een religieus of mystiek kader, dat de schuld- en schaamtegevoelens opheft.

4. Tantrisme en humanistische psychologie

Bhagwan is vooral zo interessant, omdat zijn verbinding van Tantra-filosofie en humanistische psychologie voorziet in een door veel mensen gevoeld hiaat in de zingeving aan het leven in een seculier perspectief. Marcuse (1968), alweer bijna vergeten, heeft de hoogindustriële samen-

leving beschreven in het teken van de repressieve sublimering: een toenemende vrijheid om behoeften onmiddellijk te bevredigen, die gepaard gaat met een toenemende onderwerping aan een technologische rationaliteit, leidt tot het ontstaan van een Gelukkig Bewustzijn, waarin het wezenlijke redelijk is, het systeem het benodigde verschaft en schuld zijn betekenis verliest. Bhagwan vertegenwoordigt wat Marcuse als bijzondere vorm van repressieve ontsublimering niet heeft kunnen voorzien: getranscendeerde ontsublimering. Het lijkt een contradictio in terminis, maar het is een logisch antwoord op de vraag naar de zin, die er door het individu gegeven kan worden aan ontsublimering zonder meer. Dat de ontsublimering een repressief karakter heeft, is een conclusie, die het resultaat is van een reflectie op de maatschappelijke functie van de ontsublimering (kritische theorie). Dat de ontsublimering de vraag oproept naar de 'hogere' zin van de ongeremde en directe bevrediging van behoeften en driften, is een existentieel probleem. De erosie van de christelijke traditie in het proces van modernisering van de samenleving heeft de onderdrukking van het driftleven, het uitstel van bevrediging van behoeften, tot een zinloze conventie gemaakt, maar daarmee is nog niet gezegd, dat opheffing van de onderdrukking en directe bevrediging van behoeften ook al op zichzelf als zinvol kunnen worden beschouwd. Bhagwan lijkt nu juist voor die mensen, die de weg van de ontsublimering al ver zijn gegaan (een artistieke, intellectuele en therapeutische elite), een perspectief aan te bieden, dat de ongeremde beleving van de driften en de directe bevrediging van de behoeften in het perspectief van een hogere zingeving plaatst. Een zingeving, die wel een mystiek-religieus karakter heeft in de hindoeïstische zin van het woord, maar door westerlingen begrepen kan worden in ontwikkelingspsychologische en individualistische zin.

In de meditatiecentra van de Bhagwanbeweging worden therapieën aangeboden, die voor een deel ook in de geestelijke gezondheidszorg in bepaalde situaties wel worden gehanteerd (met name kan hier dan gedacht worden aan de Gestalttherapie van Perls of de oerschreeu-therapie van Janov), maar het accent ligt toch vooral op de groeps-trainingen en groepstherapieën, eveneens uit de sfeer van de humanistische psychologie. Het zijn dezelfde trainingen en therapieën die de kern uitmaken van het aanbod van het circuit van trainingscentra, dat in Nederland naast de officiële geestelijke gezondheidszorg is ontstaan: sterk op gevoel, interactie en lichamelijke ervaring georiënteerde technieken, die tot doel hebben mensen in korte tijd en in hoog tempo tot dan toe ongekende maar geïsoleerde piekerervaringen te laten meemaken (Kovel, 1978; Lievense en Van de Wetering de Rooy, 1975; Schur, 1977). De nadruk ligt niet op dat wat er verkeerd is gegaan, op

het zieke en ziekgewordene, maar op het gezonde, op wat er nog aan vitaliteit is, op wat nog 'groeien' kan. Vele van degenen die betrokken zijn bij de trainingen, oefeningen, massages, workshops, encounters en wat er onder de noemer 'meditatie' zoal niet meer aangeboden wordt aan de volgelingen en volgelingen-in-spe van Bhagwan, zijn ook geschoolde therapeuten en artsen.

Al enkele jaren geleden wees Verma (1978) in een artikel over het wetenschappelijk onderzoek naar de religie onder het hoofdje 'Researches by Yoga Centres' op de bijzondere betekenis van de Rajnesh Academy of Meditation and Research Centre, zoals dat toen in Poona bestond. Uit zijn commentaar wordt duidelijk dat dit centrum het eerste is waar men serieus probeert westerse vormen van psychotherapie met oosterse vormen van meditatie een synthese te laten aangaan. 'A team of psychotherapists, medical experts, and yoga experts are employed in coordinated ways to give this centre high credibility... Psychologists who are interested in this aspect of religion should devote some time in verifying the claims...' (1978, 177).

5. Shaktisme en narcisme

Het Tantrisme dat hier besproken wordt, is sterk geïnspireerd door Shaktisme, een 'stroming die bijzondere betekenis hecht aan het vrouwelijk principe zowel in het wereldgebeuren als in het verlossingsproces' (Gonda, 1974, 104). In het Shaktisme past ook de introductie van de seksualiteit als equivalent van yoga, de bestrijding van hartstocht met hartstocht, de orgie als extase, de dans als rituele uitdrukkingsvorm. Shakti betekent energie of potentie en het interessante is dat het Shaktisme dit als een bij uitstek vrouwelijke kwaliteit opvat. Bhagwan refereert ook steeds aan dit vrouwelijke element: 'Alleen een vrouw kan een Tantra-groep leiden' (1980, 31). 'Vrouwen zijn gelukkiger wezens dan mannen... De vrouwelijke geest kent meer vreugde omdat ze poëtischer is, esthetischer, intuïtiever' (1980, 212). Bhagwan ziet ook de goeroe als een uitdrukking van het vrouwelijke principe. Later zullen we nog zien hoe deze gedachte aansluiting vindt bij het psychoanalytische inzicht dat de volgelingen in de goeroe vooral de moeder of het moederlijke zoeken (iets dergelijks treedt overigens ook op in de persoon van Paus Johannes Paulus II, en nog veel zichtbaarder zelfs, omdat dezelfde mensen, 'die in dem Heiligen Vater auch die Mutter verehren, mit der sie verschmelzen und an deren Brüsten sie geliebt und getröstet werden wollen', zijn leer en moraal zonder meer afwijzen (König, 1981, 651)). De goeroe en de Paus worden tot narcistisch bezette objecten. In een meer positieve zin zoekt Scharfenberg (1973) in het narcisme een

ankerpunt voor een nieuwe opvatting van religie, die als ‘kosmisch narcisme’ in monistische zin begrepen wordt. Niet meer de ouders-kindconstructie van de patriarchale godsdiensten, niet meer de subject-objectdifferentiatie van de dualistische systemen, maar het oceanische gevoel van een kosmisch narcisme. Het monistische Hindoeïsme lijkt de bodem, waar het anker naar uit kan worden geworpen.

6. *Leren mediteren*

‘Als wij willen leren mediteren dienen wij een volleerd en betrouwbaar leermeester te vinden, en precies te *doen* wat hij zegt, maar we hoeven niet te geloven wat hij zegt’ (Staal, 1980, 92). Staal twijfelt er niet aan dat Maharishi Mahesh Yogi, de stichter van de Transcendente Meditatiebeweging, in staat is anderen te leren hoe ze moeten mediteren. In een eerdere publikatie heet het: ‘het is onwaarschijnlijk dat men goed kan leren mediteren zonder datgene wat de meeste traditionele mystici essentieel achten: de leiding van een bekwame leraar. Onderzoekers zullen van traditionele deskundigen moeten leren wat zij precies moeten doen, hoe zij het moeten doen en, als de uitwerking merkbaar wordt, waar ze naar moeten zoeken en hoe ze moeten reageren’ (Staal, 1978, 172). Harvey Cox beschrijft in ‘Oostwaarts’ (1978) zijn eigen meditatieleerperiode in bijna dezelfde woorden en hij onderstreept het eerste citaat van Staal als het ware nog eens met een verwijzing naar ‘The Dawn of Tantra’ (Günther & Trungpa, 1975), waar het begrip goeroe wordt geïnterpreteerd niet als verwijzend naar een mens, maar naar een doel: het verplaatsen van de aandacht van de persoon die de leerstof overdraagt, naar de leerstof zelf.

Staal als filosoof en Cox als theoloog hebben beiden leren mediteren, beiden hebben daarvoor een leermeester gehad – een goeroe –, maar beiden benadrukken zij ook de noodzaak van distantie tot de goeroe, zowel ten aanzien van zijn persoon als ten aanzien van de theorieën die hij verkondigt. Staal vindt het van groot belang dat de leerling geen volgeling van de goeroe wordt of een aanhanger van een sekte. Zoals je van je ouders je taal leert, zo kun je van een goeroe leren hoe te mediteren. Evenmin als je ouders in staat hoeven te zijn ook maar iets zinnigs of steekhoudends te zeggen over de taal die ze perfect spreken, mag van de goeroe verwacht worden dat hij zinvol over het mediteren praten kan. ‘Wanneer de yogaleraar tegen je zegt: ‘Haal nu diep adem en houd je adem een volle minuut vast’, probeer je te doen wat hij zegt zonder hem daarover vragen te stellen. Maar wanneer hij zegt: ‘Op dit moment klimt de godin langs je ruggegraat en treedt ze je hart binnen’, mag je zeggen ‘Goed’ of ‘Dank u wel’, maar hoeft je hem niet te

geloven. De leraar kan natuurlijk gelijk hebben, we weten dat niet' (Staal, 1978, 176). Het verschil tussen injunctie (opdracht) en interpretatie is voor Staal essentieel: de injunctie moet aanvaard worden, de interpretatie niet.

Ik geef hier de opvatting van Staal zo uitgebreid weer, omdat hij niet alleen zelf de meditatie beoefent, maar als filosoof en Sanskritist – hoogleraar in Berkeley – ook zeer vertrouwd is met de betekenis van meditatie en de positie van goeroes binnen het Hindoeïsme. De interessante implicatie van zijn opvatting is dat degenen voor wie Transcendente Meditatie niet meer is dan een meditatietechniek, meer 'gelijk' hebben dan degenen die niet alleen de injuncties, maar ook de interpretaties van de goeroe Maharishi volgen, dan degenen ook die goeroe Maharaj Ji of Bhagwan Shree Rajneesh tot het object van hun verering hebben gemaakt. De scheiding die Staal maakt tussen de theorie en de praktijk van de meditatie is in het geval van de Transcendente Meditatie bijna systeem geworden: 'Opvallend is bij deze beweging het grote verschil tussen de presentatie van de ideeën en hetgeen er werkelijk geloofd wordt. De buitenkant is neutraal, technisch wetenschappelijk, de binnenkant is meditatief, religieus en typisch indisch' (Kranenborg, 1974, 203). Dit onderscheid tussen theorie en praktijk is hier van belang, omdat het laat zien dat de praktijk van de meditatie – en dat is de belangrijkste aantrekkingskracht die van TM uitgaat – uit zijn Indiase achtergrond kan worden losgemaakt en in Europa en de Verenigde Staten kan worden toegepast op een manier die niet wezenlijk verschilt van de manier waarop in India de stofzuiger, de koelkast en de transistorradio ingang vinden. Simpele toevoegingen aan een bestaand en zich niet wijzigend cultuurbestand. Anders gezegd, wie mediteert, verloochent daarmee nog niet de cultuurkring waaruit hij is voortgekomen. Dat blijkt ook wel uit het feit dat juist Transcendente Meditatie ook aansluit bij allerlei officiële instanties en instituties: TM laat zich heel gemakkelijk incorporeren in de christelijke godsdiensten, in allerlei opleidingen en in de meest uiteenlopende beroepssituaties.

7. De rol van de goeroe

Een tweede implicatie van wat Staal betoogt, is dat de behoefte om je met huid en haar aan de goeroe over te leveren van een andere orde is dan de behoefte aan mystieke ervaring, zoals die in de meditatie tot uitdrukking komt. Ook Harvey Cox signaleert dit punt, wanneer hij zegt dat 'hoewel in een bepaalde fase van het leerproces de goeroe geïdentificeerd kan worden met de kalyanamitra, dit geen kwestie van een persoonlijkheidscultus zou moeten worden. Uiteindelijk stelt de leer

de leraar in de schaduw. Tenslotte wordt de wereld zelf, zoals die zich van moment tot moment ontplooit, de goeroe' (Cox, 1978, 139).

Kalyanamitra staat voor 'geestelijke vriend', iemand die in staat is om geestelijke leiding te geven, omdat hij zelf het proces heeft doorgemaakt. Het begrip geestelijke vriend wijst er eens te meer op, dat het niet de bedoeling kan zijn dat de goeroe als Almachtige Vader of zelfs als God wordt beschouwd. De goeroe is niet de Grote Roerganger, hij is de zeil-instructeur.

Staal wijst er overigens wel op, dat de rolvergroting van de goeroe niet zomaar een westers artefact is. Het Hindoeïsme is geen godsdienst in de ons vertrouwde zin van het woord. Het gaat in principe niet om het 'juiste geloven' (orthodoxie), maar om het 'juiste handelen' (orthopraxis): een grote vrijheid in denken gaat gepaard met een grote onvrijheid van handelen.

'Wat de hindoe moet doen, zijn dharma, "plicht", is varnasrama-dharma: het wordt bepaald door zijn plaats in het kastenstelsel en in het leven. . . wat hij denkt, moet hij zelf weten. Hij kan atheïst, communist of medicijnman zijn. Wij zien daarom veel intolerantie op het terrein van het handelen – de rigiditeit van de kasten, het voortdurende bezig zijn met het rituele, de obsessie voor verontreiniging; en veel tolerantie op doctrinair gebied' (Staal, 1978, 83).

Bij veel 'sekten' in het Hindoeïsme is de situatie precies omgekeerd, aldus Staal: een grote vrijheid van handelen, dat wil zeggen, een grote mate van tolerantie waar het gaat om de juiste gedragswijzen. Zo wordt er in sekten meestal geen verschil gemaakt tussen de leden van de verschillende kasten en is men (bijgevolg) ook niet zo angstig voor verontreiniging. Daartegenover staat in de sekten een hoge mate van orthodoxie: men is zeer intolerant ten aanzien van afwijkingen van de leer, zoals die door de stichter en leider wordt uitgedragen. Het heil van de orde, dat zo kenmerkend is voor de hoofdstroming van het Hindoeïsme, wordt in de sekte vervangen door de orde van het heil, en daar waar een orde van het heil is, is meestal ook een heiland. De vraag is dan alleen nog in hoeverre doctrine en heiland samenvallen.

Dat lijkt het minst het geval bij de Hare Krishnabeweging. De Hare Krishnabeweging staat zeer dicht bij het model van de Hindoesekte, zoals Staal dat geeft: er is een volledig uitgewerkte en onveranderbare doctrine en het lijkt er ook op, dat de plaats van de doctrine in de Hare Krishnabeweging na de dood van Supreme Master A.C. Bhaktivedanta alleen nog maar belangrijker is geworden. 'We volgen onze verschillende leraren slechts voorzover en zo lang ze zich houden aan het onderricht van de Vedicische Schriften (Bhagawad-gita, Purana's, enz.). Onze gehoor- en volgzzaamheid is dus strikt voorwaardelijk' (Hayeshvara Das,

persoonlijke mededeling). De echo van het reformatorische sola scriptura is hier onmiskenbaar aanwezig.

Heel anders ligt het bij Divine Light Mission en bij de Bhagwan-beweging. Van een echte Hindoesekte kan eigenlijk in beide gevallen niet meer gesproken worden: het orthodoxiegehalte is daarvoor te laag. Noch bij Divine Light Mission, noch bij de Bhagwanbeweging is er sprake van een uitgewerkte en consistente leer. Divine Light Mission kent zelfs nauwelijks iets wat een leer genoemd zou kunnen worden, het is vooral een praxis, al is die praxis op belangrijke punten niet meer in overeenstemming met de Hindoe-opvattingen over het juiste handelen. De Bhagwanbeweging heeft duidelijk meer inhoud, maar eerder dan van een echte leer is er hier sprake van glossen bij het traditionele Hindoeïsme en de humanistische psychologie. Bij Bhagwan gaat het niet om het juiste handelen of het juiste denken, maar om het juiste ervaren. Zowel bij DLM als bij Bhagwan is er een vrijzinnige omgang met het hindoeïstische erfgoed, zowel wat het handelen als wat het denken betreft. Anders gezegd, de bindende en verbindende factor is niet de leer noch de plicht, maar de goeroe zelf. Juist is het handelen zoals dat door de goeroe wordt voorgeschreven, juist is het denken zoals dat door de goeroe wordt voorgedacht. Het volgen van de goeroe verliest dan zijn rationele karakter. Kritisch volgen verandert in blindelings geloven.

8. De vergoddelijkte goeroe

De consequenties van dit verlies aan rationaliteit zijn verstrekkend. Waar leraar en leer samenvallen, waar het verwerven van eigen inzicht vervangen wordt door het geloof in het inzicht van een ander, krijgt ook de meditatie plotseling een heel andere inhoud. De leer kan de leraar niet meer in de schaduw stellen en degene die mediteert kan ook niet meer met de leraar in de schaduw van de leer staan, integendeel, de leerling staat met de leer in de schaduw van de leraar. Zijn meditatie komt voort uit een zich concentreren op de leraar, de leerling kijkt tegen het licht in en kan, verblind, nooit voorbij de leraar kijken. Niet de wereld wordt de goeroe, om met Cox te spreken, maar de goeroe wordt de wereld, of misschien beter nog het einde van de wereld. Meditatie wordt dan devotie, de goeroe wordt God.

Foudraine beschrijft 'overgave' als 'de essentie van de relatie discipel - Meester' in zijn boek over zijn gang naar Bhagwan. Een vooraanstaande (ex)volgeling van goeroe Maharaj Ji spreekt eveneens van 'je helemaal aan Guru Maharaj Ji... wijden' (Lammers, 1981). Beiden spreken van devotie en beiden bedoelen daarmee niet, zoals de Hare Krishna-volgelingen de devotie tot Krishna, maar de devotie tot de goeroe.

Het verschil tussen de aanhangers van Bhagwan en Maharaj Ji enerzijds en de aanhangers van Hare Krishna en Transcendente Meditatie (als techniek) is evident. In het eerste geval staat de leraar centraal en is er zonder leraar geen beweging denkbaar, in het tweede geval staat de leer of zelfs alleen maar de techniek centraal. 'De praktijk van het volgen van een Vedische leraar komt erop neer dat men ingewijd wordt in de Heilige Schrift en aan de hand van haar aanwijzingen zich van de stof afwendt' (Hayeshvara Das, 1980, 62). Dat is niet hetzelfde als 'Een meester moet jou maanden, jaren, soms zelfs levens achtereen in zijn baarmoeder koesteren. Je weet nooit wanneer je klaar bent om geboren te worden. Een meester moet moeder zijn. Een meester moet over een enorme hoeveelheid vrouwelijke energie beschikken, zodat hij zijn liefde over je uit kan storten – dan pas kan hij iets vernietigen. . . En op een goeie dag ben je plotseling verdwenen' (Bhagwan Shree Rajneesh, 1980, 30).

Het citaat van Bhagwan is, ondanks de theatrale effecten, geen holle frase. Er wordt mee tot uitdrukking gebracht, dat de relatie tussen leerling en goeroe een persoonlijke is. Staal en Cox hebben daar beiden op gewezen, maar er ook steeds een waarschuwing aan verbonden: pas er voor op te geloven, wat de goeroe beweert (want dat is vaak onzin), pas er voor op om de goeroe te vergoddelijken (want dat is niet goed voor de meditatie). Waar noch Staal, noch Cox aan gedacht heeft, is het probleem van de relatie tussen de leerling en de goeroe-op-afstand. In de Indische traditie is de relatie tussen leerling en goeroe een directe persoonlijke relatie, zoals ook Jezus met zijn apostelen samen was en optrok. In de moderne hindoeïstische bewegingen, die naar het Westen gekomen zijn, is het directe persoonlijke contact met de goeroe vrijwel verdwenen. Ook Bhagwan is in zijn ashram meer een performer en een idool geworden dan een leermeester in de traditionele zin van het woord. De persoonlijke relatie tussen leerling en meester lijkt eigenlijk alleen nog bij de kleine boeddhistische groeperingen bewaard gebleven te zijn.

Van der Lans wijst op drie gevaren, die verbonden zijn aan het ontbreken van een direct persoonlijk contact tussen goeroe en leerling:

1. gebrek aan persoonlijk contact verhoogt de kans op idealisering en verabsolutering van de goeroe door de leerling (mythevorming, vergoddelijking);
2. meditatie hoort onder persoonlijke en deskundige begeleiding te gebeuren, om de emoties onder controle te kunnen houden en psychische schade te voorkomen;
3. 'het ontbreken van persoonlijke begeleiding maakt ook de kans groot op valse mystiek. Mystiek en kritische reflectie horen bij elkaar. Wordt die relatie verbroken, dan is de weg vrij voor valse mystiek.

De grote mystici hebben zichzelf in hun gesprekken met hun geestelijke leidsman altijd zorgvuldig de vraag gesteld: “in hoeverre was mijn ervaring, mijn visioen een ingeving van de duivel?” (in onze taal: een illusie?)’ (1981b, 83).

Wat Van der Lans hier signaleert, is het gevaar dat de goeroe een instantie van absolute overgave en totale overdracht wordt. De leerling krijgt de gelegenheid om zijn eigen grootheidsfantasieën op de goeroe te projecteren, zonder dat de goeroe daartegen als kritische instantie kan optreden. Het lijkt er zelfs vaak eerder op, dat de goeroe in woord, beeld en geschrift juist geneigd is die projectie en onkritische houding te stimuleren. Dat geldt zeker voor goeroe Maharaj Ji en voor Bhagwan, maar het heeft zich – gewild of ongewild – ook voorgedaan bij Anandamurti en Maharishi Mahesh Yogi. Men moet hier in principe overigens wel onderscheid maken tussen de vergoddelijking op zich van de goeroe en de bezetting van de goeroe met de projecties van de leerlingen. De vergoddelijking van de goeroe is ‘een traditioneel element in de Oosterse spiritualiteit, maar, losgemaakt uit dit cultuurmilieu en overgenomen door westerse mensen, gaat het onderscheid vaak verloren tussen de persoon van de goeroe en datgene wat hij symboliseert, en verwordt het tot een grenzeloze, kritiekloze persoonsverheerlijking’ (Van der Lans, 1981b, 108). Het westerse godsconcept is anders dan het oosterse (dat bijvoorbeeld niet door het beeld van God als Vader wordt bepaald) en dat geeft aanleiding tot misverstanden in de relatie tussen goeroe en leerling, die nog versterkt worden door de afstand die in de moderne goeroebewegingen tussen goeroe en leerling bestaat. De psychologische gevolgen van deze grote afstand benadelen de kwaliteit van de meditatie en de authenticiteit van de mystieke ervaringen van de leerling. Niet onbetekenend in dit verband is dat de uiteindelijke confrontatie met de goeroe voor de volgeling vaak op een teleurstelling uitloopt. De goeroe is niet wat hij zich van hem had voorgesteld, zijn fantasieën zijn in de goeroe niet vleesgeworden. De goeroe als overdrachtsfiguur is een aberratie van het oorspronkelijke concept van de goeroe als leermeester. Het lijkt me overigens niet uitgesloten dat dit oorspronkelijke concept in alle gevallen door de goeroe alleen in stand gehouden kan worden door voortdurende kritiek, afwijzing en terughoudendheid. Als de goeroe zich tegen vergoddelijking niet meer weren kan, dan houdt hij op goeroe te zijn in de oorspronkelijke zin van het woord. Er kan aan hem veel beleefd worden, van hem geleerd worden kan er niet veel meer.

De kritiek, die vanuit hindoeïstisch standpunt of meer algemeen vanuit het standpunt van de bona fide mystiek op de goeroebewegingen mogelijk is, moet in zijn betekenis niet misverstaan worden. Meer dan

een veroordeling kan er een aanwijzing in gezien worden, dat deze bewegingen een functie vervullen, die voorbijgaat aan de mystiek of aan de hindoeïstische traditie. Het zijn bewegingen die ook niet voor Hindoes of mystici bedoeld zijn, zoals de Boeddhaaal in het Rijksmuseum voor Volkenkunde ook niet voor Boeddhisten bedoeld is, al kunnen er tegenwoordig schoolklassen tijdens de rondleiding mediterend worden aangetroffen (Pott, 1981).

9. De populariteit van de hindoeïstische mystiek

Kranenborg (1974) heeft overtuigend aangetoond, dat de in het Westen populaire bewegingen uit het Oosten vrijwel zonder uitzonderingen mengelmoesjes zijn van westerse en oosterse denkbeelden en vormen. De overname uit het Oosten gebeurt selectief – de dierenoffers uit het volkse Hindoeïsme kunnen voor een westerling geen uitdrukking meer zijn van zijn eigen geloof – en de inpassing van de overgenomen elementen leidt tot een verandering van betekenisfunctie. Er is al meer op gewezen, dat bijvoorbeeld de hatha-yoga voor de westerling een methode is om het lichaam te ontspannen en voor de Hindoe een methode om het lichaam te beheersen. De purificatierituelen van de Hindoe hebben voor de westerling alleen betekenis, voorzover er een bijdrage aan de gezondheid in gezien kan worden. (Vanuit psycho-analytisch gezichtspunt is het interessant vast te stellen dat in de goeroe-bewegingen in het Westen onreinheid en purificatie geen rol van betekenis spelen. Het anale element is in de keuze voor een goeroebeweging duidelijk van geen of weinig betekenis, wat overigens niet als een bevestiging gezien moet worden van Douglas' opvatting dat het anale element in het Indische onreinheidsdenken geen rol speelt (Douglas, 1976): het gaat hier om een keuze door westerlingen.)

Het zou een misverstand zijn te menen, dat de huidige belangstelling voor hindoeïstische bewegingen ook duidt op een echte belangstelling voor of bekering tot het Hindoeïsme. Er is veel meer sprake van een overname van hindoeïstische elementen vanuit een volstrekt westerse behoefte aan juist die elementen, zoals de specerijen uit het Oosten al eeuwen smaak geven aan het Europese eten, zonder het menu zelf fundamenteel te veranderen. Voor wie niet als Hindoe geboren en opgevoed is, is het onmogelijk Hindoe te worden in de volle zin van het woord. Gonda geeft treffend de volgende 'inheemse definitie van de Hindoe: 'iemand die in Indië uit Indische ouders is geboren en de regels van zijn kaste gehoorzaamt' (1974, 70). Het Hindoeïsme is een godsdienst, die zozeer verbonden en vervlochten is met de Indiase samenleving, dat een onderscheid tussen beide, zoals dat in Europa toch

gevoeld wordt tussen het christelijk geloof en de samenleving, in de praktijk bijna onmogelijk is (men ziet dat goed geïllustreerd aan de Hare Krishnabeweging, die van alle hindoeïstische bewegingen in Nederland naar de vorm het meest Indiaas is en daardoor ook meer aandacht dan aanhang trekt: een integratie van deze beweging in de Nederlandse samenleving is in de zuivere vorm onmogelijk).

Op het symposium *De Exotische Tegenstroom* (Derks, 1981) werden een aantal gevaren gesignaleerd, die verbonden zijn aan de belangstelling voor Hindoeïsme en Boeddhisme. Het eerste gevaar, dat genoemd werd, was de 'vervreemding van het eigen nest', het verlies van het contact met de geschiedenis en de cultuur, waar men als westerling uit is voortgekomen. De angst voor dit gevaar duidt er wel op, hoezeer ook eerder in termen van overname van het 'goede' (dat wil zeggen, van dat wat op grond van onze eigen levensbeschouwing in andere levensbeschouwingen aan positieve waarden wordt aangetroffen) dan in termen van overgaan naar en assimileren met gedacht wordt. Het tweede gevaar lijkt hiermee in tegenspraak: gewaarschuwd werd voor het vervormen van de over te nemen oosterse ideeën en begrippen. Die waarschuwing komt niet voort uit overwegingen van ideologisch purisme, maar uit het inzicht dat met de ideeën ook de consequenties die uit deze ideeën voor het gedrag voortvloeien, worden overgenomen.

Geeft men de ideeën nu een andere uitleg, dan zou men ook de gedragsconsequenties in heroverweging moeten nemen. Dat nu gebeurt niet, omdat men bij de overname van de ideeën meestal helemaal niet merkt, dat men er een andere inhoud aan geeft. Het volgende voorbeeld wordt gegeven: 'Voor ons is vrijheid: doen waarvan je houdt. In het Oosten betekent het echter: houden van wat je doet. Vrijheid in het Oosten heeft te maken met het besef van je plaats in de totaliteit. Veel zoekers naar Waarheid die naar het Oosten vertrekken, zijn echter niet op zoek naar deze 'begrepen' afhankelijkheid, maar streven juist naar onafhankelijkheid. Zij belanden zo in een isolement' (Derks, 1981, 65).

Een derde gevaar betreft het geestelijk materialisme van het Oosten: 'karma-leer kan ertoe leiden, dat men zich niet bekommert om de medemens omdat ieder volgens deze leer zijn eigen weg moet gaan. Aan dit a-sociale aspect mogen wij niet voorbij gaan' (Derks, 1981, 66). Men ziet hier het eerste en het tweede gevaar bijna verenigd optreden: de westerse norm van de morele plicht om goede werken te verrichten tegenover de oosterse norm het goede, dat wil zeggen je rituele plicht, te doen. Daarnaast is er het (tweede) gevaar van het verkeerde begrip van de oosterse norm: de filosofie van Karma kan door een Westering nauwelijks anders geïnterpreteerd worden dan in egoïstische en egocentrische zin. Hij kan niets voor een ander doen wordt dan al gauw

dat hij met anderen niets te maken wil hebben, behalve voor zover ze voor hemzelf nuttig kunnen zijn (dat is het wat velen ook zo ergert in de houding van bijvoorbeeld sannyassins tegenover de bevolking en de problemen van India).

Dat je inderdaad niets voor een ander kunt doen, is overigens een gevoel dat zich bijna onvermijdelijk moet opdringen aan iedereen die weleens in India geweest is.

Het vierde gevaar, dat op het symposium gesignaleerd werd, is het gebruik van meditatie als een vlucht voor de eigen situatie, als een vorm van escapisme. Voor sommigen kan meditatie een middel zijn om de problemen van de wereld en van het eigen leven uit de weg te gaan. Een dergelijke vorm van regressie wordt nog gemakkelijker gemaakt door het kleurige en exotische karakter van de oosterse spiritualiteit. Men trekt zich niet alleen terug in een veilig hoekje, maar het is ook nog een heel bezienswaardig en boeiend hoekje, dat het gevoel van een bijzondere uitverkorenheid en een hoger inzicht geeft.

10. De effecten van meditatie

Yoga is door het westen overgenomen, is aan de westerse behoeften aangepast en heeft een typisch westerse functie gekregen. De betekenis van yoga is daardoor veranderd, maar de werkzaamheid van yoga is gebleven. Dat geldt ook voor de nu populaire meditatietechnieken. Sommige ervan zijn niet meer dan fragmenten uit een heel complex van technieken – bij Divine Light Mission bijvoorbeeld –, andere zijn ontdaan van hun religieuze achtergrond – in het geval van de Transcendente Meditatie bijvoorbeeld –, maar voor allemaal blijft gelden dat de werkzaamheid door de verandering van betekenis en omgeving niet werkelijk is aangetast.

Meditatie, mits op de juiste wijze uitgevoerd, is een handelen dat resultaten afwerpt. Het is geen ritueel, dat pas geldig is als het op de juiste manier wordt uitgevoerd en het is al evenmin voor zijn werking afhankelijk van de intentie die ermee verbonden is. Meditatie is geen gebed en geen magie, het is een techniek, die geleerd en toegepast kan worden. De techniek werkt, als hij goed – dat wil zeggen volgens zijn eigen regels – wordt toegepast.

In deze vorm heeft meditatie voor een aantal mensen meer te bieden dan het christelijke gebed of de christelijke mystiek. Het christelijke gebed richt zich op God of is minstens de uitdrukking van een afhankelijkheid van God. Bidden vooronderstelt een geloof in God en meer nog dan dat, in een God met wie een persoonlijke relatie mogelijk is of in God die zich in de wereld doet gelden. Wie dat geloof niet meer

heeft of niet kan opbrengen, is uitgebeden. Meditatie kan dan een alternatief zijn, omdat meditatie zonder godsbeeld of godsbesef mogelijk is. Staal (1978, 229) wijst erop dat in de Indische godsdiensten 'de Goden op de laatste plaats' komen. Indische godsdiensten kunnen als een tak van de psychologie worden beschouwd: de goden zijn symbolen. Meditatie zonder god is een zinvol mentaal gebeuren. Gebed zonder god is een zinloze conventie.

Meditatie is een vorm van mystiekbeoefening, een weg om mystieke ervaringen op te doen. In het christendom is mystiek altijd een wat marginaal verschijnsel gebleven, zeker in de Lutherse en Calvinistische varianten ervan, maar toch ook wel in de Rooms-katholieke kerk.

Een mystieke ervaring werd bovendien niet gezien als iets wat door bewuste inspanning tot stand kan worden gebracht, maar als een manifestatie van de goddelijke genade (zie ook Staal, 1978, 201). In de Indische godsdiensten is de mogelijkheid om een mystieke ervaring te verwerven er uitdrukkelijk wel. Anders gezegd, mystieke ervaringen kunnen misschien wel religieus genoemd worden, maar ze zijn niet noodzakelijkerwijs gebonden aan een godsdienst of een godsgeloof.

Meditatie kan geleerd worden, mystiek kan beoefend worden. Dit impliceert dat het hier gaat om in hoge mate overdraagbare, beschrijfbaar en observeerbare verschijnselen, om verschijnselen die zelf een rationeel karakter hebben en rationeel benaderd kunnen worden. Dit maakt meditatie en mystiek in hun Indische vorm in hoge mate aanvaardbaar voor mensen, die de irrationaliteit van het geloven niet meer kunnen aanvaarden, maar wel behoefte hebben aan ervaringen die in de westerse godsdiensten juist per definitie met geloven zijn verbonden en zelfs met een zeer bijzondere, niet leerbare en niet overdraagbare vorm van geloof.

C. De alledaagse mystiek van Transcendente Meditatie

1. *TM als orthopraxis*

Hoewel meditatie een belangrijke rol speelt in alle hindoeïstisch en boeddhistische groeperingen, die in Nederland actief zijn, kan toch alleen in het geval van Transcendente Meditatie gesproken worden van een aanzienlijke groep beoefenaars van de techniek alleen (Phelan, 1979; Bainbridge en Jackson, 1981; Kranenborg, 1974). Een kleine 50.000 Nederlanders heeft de afgelopen tien jaar een TM-cursus gevolgd en met een initiatieceremonie afgesloten. Het is niet bekend hoevelen van hen zich ook nu nog tweemaal daags twintig minuten terugtrekken om in alle

rust de mantra te reciteren, maar het zal ergens tussen de 15. en 30.000 liggen. Nog altijd een aanzienlijk aantal.

TM is een typisch voorbeeld van orthopraxis. Het leren van de meditatietechniek kan geheel los gezien worden van de TM-leer op zich. Men kan goed leren mediteren zonder iets van de achtergronden van TM te hoeven weten, zonder in de theorieën van Maharishi Mahesh Yogi te hoeven geloven en zonder je eigen geloof of levensovertuiging te hoeven opgeven. Het is dan ook niet toevallig dat de cursisten vooral aangesproken worden op het positieve effect dat TM heeft op de lichamelijke en geestelijke gezondheid, op die van henzelf en daardoor ook op die van de mensen om hen heen.

TM is aangepast aan het modale Westen. De meditatie verstoort noch de dagindeling noch het werk, er zijn geen verbindingen (meer) met de subcultuur, er is geen dwang om aan bijeenkomsten of verdere cursussen deel te nemen, en er is geen streven naar extase (Hare Krishna!), er zijn geen uiterlijke kentekenen die TM'ers van hun omgeving doet onderscheiden. TM is niet goedkoop, maar het is ook niet extreem duur. TM heeft zich een aura van heilzaamheid en wetenschappelijkheid weten te verwerven, dat voor veel cursisten belangrijk is als legitimatie voor hun eigen keuze om te gaan mediteren.

De marketing van TM is erg succesvol geweest, al lijkt dat succes nu wat bedreigd te worden door de verhalen over het 'hoppen' (een wel erg letterlijke interpretatie van transcendentie) en de overspannen pretentie van een Wereldregering. De simpele cursist met zijn simpele mantra heeft daar allemaal part noch deel aan: dit is toch vooral de wereld van de leraren en de naaste volgelingen van de Maharishi.

Bainbridge en Jackson (1981) zien overigens wel een direct verband tussen de afnemende belangstelling voor TM, die zij in de Verenigde Staten constateren, en de berichten over de resultaten van de Sidhiprogramma's. Helderziendheid, zweven en vliegen zijn een te grote aanslag op de plausibiliteitsstructuur van de gemiddelde burger en worden dus afgewezen. Naar de mening van Bainbridge en Jackson ontwikkelt TM zich meer en meer in een religieuze richting, die vooral voor de leraren en gouverneurs aantrekkelijk lijkt, maar de gewone burgercursist zeker wantrouwig en afhoudend maken.

Phelan (1979) heeft laten zien dat ook het gewone TM-programma (en dus niet alleen het TM-Sidhi-programma; sidhi betekent wonderbaarlijke kracht of bijzondere prestatie) de typische kenmerken van de oosterse mystiek bezit. Hij vergelijkt TM met de kenmerken van de Javaanse mystiek (die van hindoeïstische oorsprong is), zoals die door Geertz (1960) beschreven zijn. De zeven kenmerken zijn:

1. Nadruk op praktische regels bij een intellectualistische benadering:

- TM legt de nadruk op de juiste toepassing van een voor iedereen toegankelijke techniek en probeert te overtuigen met redelijke argumenten op een cognitief niveau.
2. Vermindering van de geestelijke en emotionele activiteit om een fundamentele verruiming van het bewustzijn en het gevoel te bereiken: bij TM is dit het streven om via ontspanning het bewustzijn in een toestand van rust te brengen, die tot het ontstaan van creatieve intelligentie leidt.
 3. De wens om iedereen dit geluk deelachtig te laten worden: bij TM is dit het Wereldplan – ‘stel ieder individu in staat zichzelf volledig te ontplooiën door middel van het TM-programma’ (Wijngaards, 1978, 73).
 4. De nadruk op de aanwijzingen van de goeroe voor een goed gebruik van de techniek: bij TM is dit het lerarsysteem en het systeem van ‘checking’ (nagaan of de leerling de techniek goed toepast) en daarvan afgeleid de bewaking van de techniek, zoals deze door Maharishi is ontwikkeld.
 5. Onderzoek van de empirische werkelijkheid: bij TM is dit het onderzoek naar het functioneren van TM zelf.
 6. Nadruk op het bereiken van een toestand van stabiliteit zonder activiteit: bij TM is dit het streven naar de vierde bewustzijnstoestand, de ervaring van zuiver bewustzijn.
 7. Verdraagzame en relativerende houding ten opzichte van andere leren en godsdiensten: ook dit vinden we bij TM terug. TM kan voorkomen naast en bij een godsdienst.

Uit deze kenmerken wordt ook duidelijk hoe de verbinding en zelfs de gelijkstelling van mystiek en wetenschap, die we niet alleen bij TM tegenkomen (het bijzondere aan TM is alleen dat het met een beroep op zijn wetenschappelijkheid het label mystiek afwijst), tot stand kan komen. Phelan (1979) wijst er tenslotte nog op, dat TM door zijn beroep op zijn wetenschappelijkheid en door zijn neiging de typische waarden van de Amerikaanse samenleving te aanvaarden, in zijn eenvoudigste vorm niet meer doet dan die waarden proberen te realiseren op een wat ongebruikelijke manier.

2. TM en wetenschappelijk onderzoek

Naar de effecten van TM is vrij veel onderzoek verricht. Dat is al begonnen met het onderzoek van Wallace (1970), een dissertatie die zeer de aandacht heeft getrokken, niet in het minst omdat het enthousiasme van de onderzoeker voor TM er van alle kanten afstraalde (Wallace is nu rector van de Maharishi International University).

Wallace heeft de fysiologische gevolgen van TM bestudeert en komt tot de conclusie dat meditatie, of althans TM, een vierde bewustzijns-toestand induceert, verschillend van waken, dromen en slapen, maar ook van hypnose. Staal (1978, 127) merkt naar aanleiding daarvan op, dat fysiologische verschillen alleen nog niet de conclusie toelaten dat het ook om verschillende bewustzijnstoestanden gaat. Niettemin staat wel vast dat TM fysiologische veranderingen teweegbrengt – ten tijde van de meditatie wel te verstaan. Als zodanig worden genoemd: vermindering van zuurstofgebruik, tragere ademhaling, tragere hartslag, sterkere elektrische weerstand van de huid, overheersing van alphasgolven in het EEG (dit duidt op rust en ontspanning – ongeveer de gesloten-ogensituatie), vermindering van het melkzuurgehalte in het bloed (Wallace, 1970). Die veranderingen doen zich niet bij iedereen voor, ze doen zich ook niet bij iedereen in dezelfde mate voor en ze verdwijnen ook weer kort na het beëindigen van de meditatie. Tenslotte moet opgemerkt worden dat de veranderingen niet dramatisch of ongunstig zijn – integendeel zelfs – en dat er nog erg weinig bekend is over de samenhang tussen de verschillende fysiologische reacties.

De Bont (1980) vat zijn kritische beschouwing van het wetenschappelijk onderzoek naar de werkzaamheid van de Transcendente Meditatie samen in de slotconclusie, 'dat de beweringen van TM-zijde, dat hun methode berust op een valide psychofysiologische theorie en dat haar specificiteit en superioriteit wetenschappelijk aangetoond zijn, niet zijn gefundeerd, maar berusten op simplificerende en ongenueanceerde interpretaties van onderzoek, dat nog op velerlei wijzen verbeterd en uitgebreid dient te worden' (1980, 1).

De beoefening van de Transcendente Meditatie, het praktische aspect van de Wetenschap der Creatieve Intelligentie, is naar het oordeel van TM-leraren niet alleen bijzonder eenvoudig, maar ook bijzonder effectief. De structuur van de bewijsvoering is eveneens bijzonder eenvoudig en bijzonder effectief. De beoefening van TM vergroot de fysiologische stabiliteit (en voorts het fysiologisch aanpassingsvermogen, de fysiologische integratie, de fysiologische zuivering en de fysiologische groei). Deze fysiologische veranderingen verklaren dan weer de eveneens toegenomen psychologische stabiliteit (en voorts het psychologisch aanpassingsvermogen, de psychologische integratie, de psychologische zuivering en de psychologische groei). Gecombineerd verklaren de fysiologische en psychologische veranderingen dan weer een toename van de sociologische stabiliteit van de mens (en voorts het sociologisch aanpassingsvermogen, de sociologische integratie, de sociologische zuivering en de sociologische groei). Dit alles bevordert dan weer de ecologische stabiliteit, het ecologisch aanpassingsvermogen, de

ecologische integratie, de ecologische zuivering en de ecologische groei. Elk 'fundament van vooruitgang' kent ook weer vele deelaspecten, waarin de vooruitgang tot uitdrukking komt. Een vergroting van de fysiologische integratie bijvoorbeeld blijkt bij TM-beoefenaren ook een gunstige uitwerking op het tandvlees te hebben en de betere sociologische integratie uit zich niet alleen in een verminderd gebruik van alcohol, sigaretten en drugs, maar ook in 'meer vervullende en vruchtbare intermenselijke relaties tussen leidinggevende functionarissen en werknemers' (Fundamenten van Vooruitgang, 1975, 13).

Het perspectief dat TM biedt, herinnert bij alle vaagheid in het taalgebruik sterk aan de opbouwende gedachten, die 'de kracht van het positieve denken' (de titel van een ooit beroemd boek van Norman Vincent Peale, 1956) uitmaken en een uitdrukking zijn van de waarden van de Amerikaanse middle-class. De moraal van de spreuken in de Succesagenda, individualistisch, mechanistisch, simplistisch. Met wetenschap heeft dat weinig te maken, al hult deze moraal zich graag in het hermelijnen manteltje van de wetenschap.

De wetenschappelijke legitimatie van TM lijkt gebaseerd te zijn op de uit de politiek bekende dominotheorie (duw één steen om en alle anderen vallen in een rij daarachter ook om), maar dan omgekeerd: zet één steen rechtop en alle andere stenen gaan vanzelf ook weer rechtop staan. Dat TM in staat is dit opmerkelijke en zeer tijdbesparende resultaat te bewerkstelligen, moet onwaarschijnlijk geacht worden.

Meer dan met een bewijs van de wonderlijke werkzaamheid van TM hebben we hier te maken met een banale methodologische fout: het bij voorbaat uitsluiten van de mogelijkheid, dat de relatie tussen twee variabelen 'spurious' is. Er is geen directe relatie tussen de variabelen, en al helemaal geen causale, maar de variabelen hebben wel allebei een relatie met een derde variabele, die hun schijnbare onderlinge verband verklaart. Zo is ooit vastgesteld, dat in gebieden waar veel ooievaars voorkomen, ook veel wiegen gevuld raken. Uit eigen ervaring wisten de onderzoekers dat dit laatste niet aan de activiteiten van de ooievaars toegeschreven kon worden. Hoge geboortecijfers en hoge ooievaarsconcentraties komen allebei voor op het platteland en dat was de derde variabele.

Veel van het TM-onderzoek schrijft aan de beoefening van TM een causale werking toe, die op zijn minst een vraagteken verdient en in geen geval in een simpel mechanistisch model thuisheert. Het monopolie van de causaliteit kan niet in ernst worden toegeschreven aan twee maal twintig minuten mediteren met een mantra. Van verschillende kanten (West, 1979; De Bont, 1980) is er al op gewezen, dat TM-beoefenaren en niet-beoefenaren in meer opzichten dan alleen het gebruik van de mantra

verschillen en dat dus de verschillen niet alleen aan de mantra-meditatie zelf kunnen worden toegeschreven. TM-beoefenaren zijn in een aantal lessen in de techniek ingewijd, ze hebben een initiatieritueel achter de rug, ze hebben betaald voor hun cursus, ze moeten iedere dag weer opnieuw tijd en ruimte vinden voor de meditatie, ongeacht waar en bij wie ze zich bevinden, ze verwachten effect van de meditatie, ze voelen zich deel van een elite en door het simpele feit, dat ze voor meditatie gekozen hebben geven ze al aan, dat ze iets en soms veel van hun leven anders willen doen. Sommige onderzoekers hebben er bovendien aanwijzingen voor gevonden, dat mensen die zich tot meditatie voelen aangetrokken, gemiddeld angstiger en neurotischer zijn dan de bevolking als geheel, maar dat degenen die blijven mediteren weer minder angstig en neurotisch zijn dan degenen die ermee ophouden (West, 1979). Onderzoek naar de effecten van TM hoort al deze verschillende aspecten recht te doen.

Juist TM mag op het punt van de wetenschappelijke legitimatie extra kritisch bekeken worden, omdat TM zich met zoveel nadruk als wetenschappelijk gefundeerd en open voor wetenschappelijk onderzoek poneert. Inderdaad is het meeste onderzoek naar de effecten van meditatie onderzoek geweest naar de effecten van TM, vaak ook uitgevoerd door TM-vriendelijke of TM-beoefenende onderzoekers. Daar is op zich niets tegen, al mag daaraan niet de conclusie verbonden worden dat TM zelf wetenschappelijk is, zoals zo vaak gesuggereerd wordt.

De onderzoekbaarheid van TM maakt TM zelf nog niet wetenschappelijk en zelfs alle wetenschappelijk aangetoonde effecten van TM maken TM niet wetenschappelijk, zolang TM zelf niet het resultaat is van onderzoek of door onderzoek veranderd kan worden.

In een brief aan de Vaste-Kamercommissie voor Volksgezondheid, Commissie Onderzoek Sekten, lezen we over TM dat het (Transcendente Meditatie en TM-Sidhiprogramma) 'bestaat uit technieken die berusten op fundamentele wetenschappelijke mechanismen in de geest' en wordt naast andere opmerkelijke zaken gewag gemaakt 'van het feit dat de TM-organisatie functioneert op een wetenschappelijke basis en zich geheel open stelt voor serieus, wetenschappelijk onderzoek'. Het feit dat de TM-organisatie functioneert op een wetenschappelijke basis, pleit voor de kwaliteit van het management en de organisatie, maar zegt natuurlijk niets over de kwaliteit van het produkt. Het serieuze onderzoek waarop TM zich beroept is voorzover mij bekend, wel altijd onderzoek van TM-aanhangers of van sympathisanten van TM. Verwijzingen naar onderzoek door anderen ben ik niet tegengekomen in de TM-literatuur. Wat men zich bij technieken die berusten op

fundamentele wetenschappelijke mechanismen in de geest moet voorstellen, blijft onduidelijk, zelfs als men de bizarre redactie van de formulering voor lief neemt (ook verder in de brief stuit men steeds weer op uiterst merkwaardige formuleringen). Blijkbaar bestaan deze 'wetenschappelijke mechanismen in de geest' wel. Men kan zich anders toch moeilijk voorstellen dat Nederlandse geleerden van naam en faam (hoogleraren in de psychiatrie, neurochirurgie, pedagogie en psychologie) bereid zouden zijn geweest deze brief te ondertekenen?

3. *De effecten van TM*

'In deze verlichte kring bestaat een eigenzinnige opvatting over wetenschap', stelt Brunt (1980) vast na een bezoek aan een wetenschappelijke conferentie van de TM-organisatie, 'het lijkt allemaal sprekend op een kerkdienst, alleen is hier de dominee vervangen door een doctorandus, de psalmen door grafieken en de gebeden door statistische formules'. Niettemin, achter de pontificale wetenschappelijke façade van de TM-organisatie bevindt zich nog altijd de schuilkerk van de meditatie en het is alleen maar jammer, dat de TM-organisatie niet tevreden is geweest met de bescheiden dimensies die zo bij uitstek passen bij meditatie.

West (1979) heeft in een overzichtsartikel de belangrijkste resultaten van onderzoek naar de werkzaamheid van meditatie – en dan weer vooral Transcendente Meditatie – samengevat en daarbij vooral het accent gelegd op het therapeutisch gebruik van meditatie in verschillende situaties.

1. *Meditatie en druggebruik* – Het gebruik van drugs wordt TM-beoefenaren zeker niet aangemoedigd en voor de meditatie moet men ook al enige tijd drugvrij zijn. Uit onderzoek blijkt dat het gebruik van drugs bij TM-beoefenaren inderdaad sterk vermindert, maar West tekent daar wel bij aan, dat het hier gaat om mensen, die al gedurende langere tijd, intensief en op een hoog niveau mediteren. Andere factoren die kunnen bijdragen tot een verminderen of zelfs helemaal afzweren van het gebruik van drugs (vooral marihuana en LSD), zijn het 'drugvrije' milieu van de TM-organisatie zelf en de keuze van de druggebruiker om te gaan mediteren. West komt tot de conclusie, dat mediteren voor de niet-verslaafde druggebruiker een goed alternatief kan zijn voor de ervaringen die hij zoekt in het gebruik van drugs en een goed instrument om het gebruik van drugs inderdaad na te laten of te verminderen.
2. *Meditatie en psychiatrie* – West haalt hier een artikel van Vahia et al. (1973) aan, dat een duidelijke verbetering als gevolg van het

beoefenen van yoga en meditatie – niet TM – laat zien bij neurotische patiënten, vergeleken met een controlegroep, die een soort namaakyoga had geleerd. Dit onderzoek – naar ik vermoed in India met Indiase patiënten uitgevoerd – lijkt vooral de betekenis van de juiste instructie van de juiste regels in meditatie en yoga aan te tonen: de regels van meditatie en yoga zijn niet willekeurig door onverschillig welke andere regels substitueerbaar, maar door de ervaring bepaald en getoetst. Ander onderzoek wijst in dezelfde richting, maar laat toch minder grote verschillen zien. In het geval van gezonde mensen die niet zelf voor meditatie kiezen, maar als proefpersonen willekeurig of TM of ontspanningsoefening leren, vallen de verschillen zelfs helemaal weg (Zuroff en Schwarz, 1980). Dit resultaat lijkt de uitkomsten van West (1980, 374) te bevestigen, dat 'those attracted to meditation are significantly more neurotic than the population', met andere woorden, in geval van vrije keuze voor meditatie, oefent meditatie vooral aantrekkingskracht uit op mensen met een neurotische inslag, hier te verstaan als wat angstige, gespannen mensen, die meer dan gemiddeld bezorgd zijn over hun geestelijk en lichamelijk welbevinden. Mits niet al te gestoord, kunnen zij bij meditatie baat vinden. Uit onderzoek blijkt, dat meditatie ook vooral een gunstige uitwerking heeft op de voor deze mensen typische klachten: slapeloosheid, verhoogde bloeddruk, spanningshoofdpijn. Meditatie staat daarin niet alleen, met biofeedback en bepaalde ontspanningsoefeningen kunnen dezelfde resultaten bereikt worden (Raskin, Bali en Peeke, 1980). Lazarus (1976) komt tot de conclusie dat de beoefening van Transcendente Meditatie wel riskant geacht moet worden voor zeer angstige mensen, maar dat dwangmatige en gedreven mensen er goed mee uit de voeten kunnen. TM is een opgave, die past bij hun prestatiegerichte instelling.

West wijdt ook nog enkele woorden aan de mogelijke gevaren van meditatie. Er zijn gevallen bekend, waar meditatie gevolgd wordt door een zware depressie, een poging tot suicide, psychotische gedragingen of psychosomatische reacties. Die gevallen zijn echter zeldzaam en lijken alleen te kunnen optreden na overmatig lange en ononderbroken meditaties. Dat wil niet zeggen dat een urenlange meditatie in een psychose eindigt, maar alleen dat in bepaalde gevallen bij bepaalde personen een lange meditatie als een luxerend moment kan fungeren voor het optreden van min of meer ernstige psychiatrische verschijnselen. De les die hieruit getrokken mag worden, is opnieuw dat meditatie geleerd en begeleid moet worden. Een meditatieleerling zonder leermeester is een kind dat snoept uit het medicijnkastje. Het kan goed aflopen, maar gezond is het niet.

VI

een overzicht van het psychologische en psychiatrische onderzoek naar leden en ex-leden van nieuwe religieuze bewegingen

'Es stimmt dazu auch gut, dass der Frommgläubige in hohem Grade gegen die Gefahr gewisser neurotischer Erkrankungen geschützt ist; die Annahme der allgemeinen Neurose überhebt ihn der Aufgabe, eine persönliche Neurose auszubilden.'

Freud

1. Het tekort aan goede onderzoeken

Sekte en gekte was, vóór Skylla en Charybdis in de gedaante van stigma en charisma opdoken, de werktitel van dit onderzoek. De geestelijke gezondheid van de leden van nieuwe religieuze bewegingen, waarmee hetzelfde uitgedrukt wil zijn als met de werktitel, is dan misschien geen voorwerp van voortdurende zorg van de regering geweest, in de media is aan de bijzondere relevantie van juist dit onderwerp nooit getwijfeld. Al in de allereerste perspublicaties over de nieuwe bewegingen – de eerste Scientoloog was bij wijze van spreken de douane nog niet door – werd gewaarschuwd voor 'de perverse padvinderij van de geest' en zowel in *De Tijd* (1968) als in *Vrij Nederland* (1970) werd onverbloemd gesproken van een 'groot gevaar voor de volksgezondheid!' (Phaff, 1970). Het uitroepteken is niet van mij, zelf zou ik misschien toch eerder de voorkeur hebben gegeven aan een vraagteken.

De publieke zekerheid, dat sekten en nieuwe religieuze bewegingen gevaarlijk zijn voor de volksgezondheid, is bijna tien jaar lang onaangetast gebleven. Onderzoek dat deze opinie een empirische basis kon geven, was er echter niet en het is nog steeds opmerkelijk schaars. In dit hoofdstuk wordt alles, wat er op dit gebied aan onderzoek te vinden was, beschreven en besproken. De oogst is wat mager en omvat ook lang niet alle sekten en bewegingen; zo is er bijvoorbeeld geen enkel onderzoek beschikbaar over de geestelijke gezondheid van Scientologen (al gewerd mij van de Scientology Kerk wel een rapport vol met

geruststellende gegevens over de intelligentie van de leden), van de leden van Youth for Christ of van de volgelingen van Bhagwan.

Het klinkt wat dreigend, bijna alsof ik zou willen suggereren dat het met hun geestelijke gezondheid wel niet goed zal zitten en dat het hoog tijd wordt dat daar eens diepgaand onderzoek naar wordt gedaan. Ik bedoel iets anders. Als de discussie, niet alleen in Nederland, maar ook internationaal, steeds weer cirkelt om de vraag of sekteleiden nu gek zijn of gek gemaakt worden, als er vervolgens allerlei maatregelen worden genomen of overwogen, die in ieder geval elke andere dan de twee genoemde mogelijkheden uitsluiten, dan zou het toch niet meer dan redelijk zijn te verwachten, dat er dus ook wel een behoorlijk inzicht zal zijn in ontstaan, aard en verloop van de veronderstelde psychische schade?

Een retorische vraag en ik geef er dus ook maar zelf antwoord op, en wel in dit hoofdstuk, dat opent met een onderzoek naar een kleine sekte, die in Nederland nooit bestaan heeft. In klein bestek en over een langere tijd gezien traden in die sekte alle psychosociale, psychische en psychiatrische problemen op, die in later onderzoek worden beschreven voor sekten die in Nederland wel actief zijn of geweest zijn: de Verenigingskerk, de Children of God, Ananda Marga, Divine Light Mission. Er is één Nederlands onderzoek bij. Daarna wordt een andere invalshoek gekozen en komt het onderzoek aan de beurt, dat is uitgevoerd onder ex-leden van sekten.

De beschrijving van enkele onderzoeken eindigt met een beschouwing over enkele aspecten, die naar aanleiding van juist dit onderzoek van belang lijken. Het karakter van die beschouwingen is overwegend interpretatief en soms ook speculatief. Ik heb geprobeerd bij iedere beschouwing een ander schema en een andere invalshoek te kiezen.

2. Het onderzoek van Deutsch: de volgelingen van Baba

Deutsch (1972) is een van de weinige psychiaters geweest, die met volgelingen van een nieuwe religieuze beweging uitgebreide interviews heeft gevoerd op het moment dat ze nog volop deel uitmaakten van de beweging en zich gelukkig voelden. In 1972 ontwikkelde zich in New York min of meer spontaan een beweging rond de goeroe Baba, een tot Indiase inkeer gekomen Amerikaanse verzekeringsagent, die dag in dag uit zwijgend op een bankje in Central Park zat te mediteren. Baba zelf was weer een volgeling van de Indiase goeroe 'Bhagwan' Sri Sathya Sai Baba en had een aantal jaren in diens ashram in India geleefd. In New York ontstond nu rond hem een 'sidewalk ashram', een soort religieuze camping. Deutsch wist als participierend observator het vertrouwen van

de groep (en van Baba!) te winnen en kon langdurig met een aantal trouwe volgelingen van de goeroe praten.

Deutsch sprak met 14 mensen, tussen de 19 en de 35 jaar oud, voor het merendeel Joden, de opleiding meestal niet afgemaakt, meestal geen beroep uitoefenend, allemaal ervaring met het gebruik van psychedelische drugs, meer dan tweederde met een (psycho)therapeutische voorgeschiedenis en naar de indruk van Deutsch soms behoorlijk gestoord. Drie waren al eens opgenomen geweest in een psychiatrische inrichting en bij bijna iedereen was sprake van depressiviteit of minstens van depressieve toestanden. Een in meerdere opzichten uitzonderlijk gezelschap dus, al is het natuurlijk wel zo dat iedere goeroe die zich in Central Park vestigt, mag rekenen op een toeloop van jonge depressieve Joden, die hun draai niet kunnen vinden. Die wonen daar namelijk in de buurt.

Op één na waren alle veertien respondenten 'basically unhappy for many years' maar allemaal voelden ze zich gelukkiger en gezegender nu ze bij de ashram van de goeroe hoorden. Hun voorgeschiedenis is meestal weinig vreugdevol geweest: de huwelijken van de ouders worden als slecht en gespannen omschreven (dominerende en kritiserende vader, masochistische en depressieve moeder), de ouders zelf beschouwd als afstandelijk, overheersend en bestraffend, de broers en zussen als bazig en onderdrukkend. Het algemeen beeld is dat van het kind dat zich, niet-geaccepteerd en niet-geliefd, mislukt en miskend voelt. Relaties met anderen verlopen moeilijk, het leven heeft geen doel en geen zin.

Deutsch somt aan de hand van case-studies een aantal factoren op die bepalend zijn voor het nieuwe geluk dat deze Portnoys in de ashram vonden:

- onvoorwaardelijke aanvaarding van de eigen persoon door de andere volgelingen en vooral door de goeroë zelf;
- opheffing van allerlei schuldgevoelens, zowel door de leer als door de persoon van de goeroe;
- een gevoel van bevrijding en vrijheid;
- het gevoel 'goed' en 'liefdevol' te kunnen zijn ten opzichte van andere mensen;
- het vinden van een doel in het leven, het geven van zin aan het leven.

De goeroe en zijn leer boden vele van de leden ook een toevluchtsoord tegen de angstige verlokkingen van de seksualiteit, vormden een legitimatie voor het falen op school of in het werk en gaven de vaak al enige tijd veranderde eetgewoonten – overgang naar het vegetarisme – een diepere dimensie. Uit de gesprekken concludeert Deutsch dat de eetgewoonten van zijn respondenten soms van kind af aan al anders waren dan gebruikelijk in de Amerikaanse samenleving: '...on some

fundamental level it was a representation of an opposition to “taking in” what their parents had to give and was relevant to their looking to a radically different source for nurturance and for the purpose of identification’. (1972, 171).

Overheersend bij alle respondenten en bepalend voor hun bekering tot Baba is het regressieve verlangen naar versmelting met een machtige figuur, die niet alleen de zo tekort geschoten ouders aflost, maar ook de oplossing biedt voor de conflicten, onzekerheden en angsten die het eigen leven en de omgang met anderen tot dan toe bepaald hebben.

Het liep niet goed af met Baba en zijn volgelingen. In een later artikel (Deutsch, 1980) vinden we de verdere lotgevallen van de ‘sidewalk ashram’ beschreven tot aan het einde van de beweging, in 1976. Deutsch vertelt hoe in 1973 de ‘Family’ een commune op het platteland begon, een informele groep van zo’n 30 mensen, met een groep van ongeveer 70 belangstellenden, die niet in de commune leefden, eromheen. In die tijd al begon Baba in toenemende mate onaangename trekken te vertonen. Hij permitteerde zich onnodige en onbruikbare luxegoederen, gedroeg zich agressief tegenover zijn volgelingen, sloeg en vernederde ze, eiste seksuele prerogatieven op en trok zich steeds meer terug uit het gezelschap van zijn volgelingen. Deutsch wijst op ‘increasing evidence of psychiatric deterioration’ bij Baba, die ook zijn hindoeïstische filosofieën liet vallen, zich bekeerde tot een christelijk fundamentalisme en exorcistische praktijken uitoefende. Uiteindelijk hief hijzelf de commune op en stuurde zijn volgelingen weg.

In het artikel uit 1980 geeft Deutsch de resultaten weer van een onderzoek onder twintig volgelingen die Baba tot in de laatste fase trouw waren gebleven (zes daarvan waren ook al respondenten in het in 1975 gepubliceerde onderzoek). Hoe zagen zij Baba en hoe reageerden zij op de veranderingen in zijn gedrag?

De volgelingen bleven bij Baba omdat zij in hem de Goede Herder zagen, hun leermeester, de boodschapper van God, maar ook de heraut van de vrijheid (gek doen om te laten zien dat je lak hebt aan de wereld). In de loop van de tijd veranderde Baba steeds meer van een wijze voorganger in een dreigende macht, waar men bang voor was en die men moest gehoorzamen. In plaats van vrijheid kwam nu overgave te staan, de volledige onderwerping aan de wil van de goeroe. Natuurlijk merkte de groep wel degelijk de groeiende inconsistentie in het gedrag van de goeroe op, maar op alle mogelijke manieren probeerde men te ontkennen dat de goeroe echt gek was geworden, althans in toenemende mate psychotisch gedrag begon te vertonen. De waanzin van de goeroe was een heilige waanzin, wandaden werden als terechte afstraffingen gezien of simpelweg genegeerd. Als Baba al te zeer buiten zinnen raakte,

sloot men vaak ook letterlijk de ogen of men voelde zich nog eens extra schuldig, dat men het Baba zo weinig naar de zin wist te maken. Hoe erger de tirannie van Baba, hoe sterker het gevoel van onderworpenheid en hoe sterker de neiging hem te gehoorzamen.

Deutsch wijst erop, dat de meeste volgelingen juist in de eerste periode, verleid door de zachtmoedigheid en vriendelijkheid van de goeroe, een sterke band met hem hadden ontwikkeld. De waanzin van Baba was in geen enkel opzicht negatief voor het charisma van de goeroe, integendeel, het bevestigde zijn bijzonderheid en zijn verachting voor de gewone wereld. De lessen van de goeroe ('let go' en later 'surrender') maakten de band met de normen van de gewone samenleving steeds lossener en het agressieve gedrag van de goeroe bevorderde dat proces nog eens. Deutsch spreekt van een 'profound regression' van de volgelingen: een gemeenschappelijke en absolute onderworpenheid aan een almachtige vader, die ook de seksualiteit beheerst, '... the situation is somewhat reminiscent of Freud's "primal horde", which he postulated as the prototypical authoritarian group'.

Deutsch komt dan tot een conclusie, waar eerder ook Ungerleider en Wellisch (1979) al toe waren gekomen. De volgelingen van Baba – en aanhangers van vergelijkbare bewegingen in het algemeen – kampen met min of meer hevige autoriteitsconflicten. De oplossing die ze daarvoor zoeken is het kiezen van een absolute autoriteit, aan wie ze zich volledig onderwerpen. De onnipotente leider met magische/goddelijke krachten lost het autoriteitsconflict op: hij staat boven het conflict en beschermt zijn volgelingen tegen hun eigen gevoelens van vijandigheid en ambivalentie ten opzichte van autoriteitsfiguren.

Dit lijkt een belangrijk aspect te zijn, niet alleen ter verklaring van de aantrekkingskracht van goeroes, maar ook ter verklaring van de weerstanden die zij bij anderen dan hun volgelingen oproepen. De strijd tegen de goeroes is voor een belangrijk deel een strijd van onttroonde Vaders tegen hun usurpatoren.

De scherpe reacties van comités van verontruste ouders op juist goeroes kunnen niet alleen maar begrepen worden als acties ter bescherming van de (volwassen) kinderen. Het is een reactie op de narcistische krenking door de eigen kinderen verlaten te worden voor een andere Vader. De woede die daar het gevolg van is, mag zich niet tegen het kind richten, maar richt zich op de goeroe, die als verlokker en usurpator de schuld van het drama krijgt. Door zijn gedrag en verschijning is de goeroe, behalve per definitie machtiger, in de ogen van de onttroonde Vaders waarschijnlijk vooral ook belachelijker dan zichzelf. Dat maakt de strijd alleen maar bitterder. Het is kwetsend om plaats te moeten maken voor een machtiger instantie, maar het is onverdraaglijk

plaats te moeten maken voor een machtiger instantie die gek is. De Zonen verlaten hun Vaders niet alleen, maar ze steken ook nog de draak met het vaderschap. De goeroe is de lachspiegel van de vaderlijke autoriteit.

Uiteindelijk is zowel de keuze voor de goeroe als het gevecht tegen de goeroe, naast meer, ook altijd een verplaatsing van het gevecht dat Vader en Zoon met elkaar zouden moeten, maar niet kunnen voeren. Het thema van het verplaatste autoriteitsconflict zal rond de goeroes steeds weer opnieuw terugkeren.

In het feit dat het autoriteitsconflict uit de weg wordt gegaan, kan men overigens een aanwijzing zien dat de keuze voor een goeroe niet zozeer voortkomt uit de behoefte bij de volgelingen aan een Vader, maar juist aan een Moeder. De goeroe wordt het object van een zeer sterke en onbevredigde hechtingsbehoefte, een behoefte aan warmte, bescherming, veiligheid en bevrediging als eindeloze herhaling van het verlangen naar de moederborst.

Het interessante van het geval Baba is juist, dat we daar kunnen zien hoe een goeroe zelf een ontwikkeling doormaakt van warm en moederlijk, uitnodigend tot hechting en tot bevrediging van de orale begeerte, naar koud en vaderlijk, wrekend en afwijzend. Zijn volgelingen hebben daar absoluut geen antwoord op, buigen het hoofd voor zijn toorn (vermijden opnieuw het autoriteitsconflict) en klampen zich vast aan de hoop dat hij toch weer zijn moederkant zal tonen. Interessant is in dit geval ook dat de overgang van Moeder naar Vader ook gesymboliseerd wordt door de overgang van Hindoeïsme naar fundamentalisme, van 'letting go' naar 'surrendering'. Sterke moederlijke trekken treffen we ook aan bij Bhagwan (die in zijn sermoenen de goeroe wel voorstelt als een van volgelingen zwangere vrouw) en bij Maharaj Ji, die zichzelf expliciet als hechtingsobject presenteert. Vergote (1978, 203) wijst er in dit verband op, dat jonge katholieke religieuzen ook een sterke neiging hebben God moederlijke eigenschappen toe te kennen en hij ziet de 'orale ingesteldheid (als) in wezen de belustheid die op zoek is naar het mythische hechtingsobject waardoor de innerlijke onvervuldheid kan worden opgeheven' (1978, 225). In zijn opvatting vertegenwoordigt God onder meer alle waarden waarnaar het hechtingsverlangen uitgaat.

Het is overigens opmerkelijk hoe weinig in de literatuur over goeroes en hun volgelingen gebruik wordt gemaakt van een psychoanalytisch referentiekader. Dat is te meer vreemd, omdat juist de zelfpsychologie, zoals die vooral door Kohut (1973; 1979) tot ontwikkeling is gebracht, uitstekende aanknopingspunten biedt voor de verklaring van de behoefte aan mystieke ervaringen, de drang naar versmelting met de goeroe, de

voorkeur voor experiëntiële benaderingen, de geobsedeerdheid door eten, dranken en drugs, de grootheidfantasieën, maar ook voor de soms scherpe reacties van de ouders en de plotselinge veranderingen in het gedrag van de volgeling.

Vooruitlopend op wat nog komt, zou ik eraan willen toevoegen dat juist het feit dat de gebruikelijke persoonlijkheidstests zo weinig uitzonderlijks laten zien bij sekteleiden, niet alleen als een geruststelling moet worden gezien, maar juist een uitdaging moet zijn om de vragen heel anders te gaan formuleren en op heel andere aspecten van persoonlijkheid, gedrag en relatie met de ouders te gaan letten.

Gezegd moet trouwens worden, dat ook van de zijde van psychoanalytici, aanhangers van Kohut of niet, tot nu toe weinig belangstelling is getoond voor de nieuwe religieuze bewegingen.

Nase en Scharfenberg (1977) maken pas op de laatste bladzijde van hun overzicht van de literatuur over de relatie tussen religie en psychoanalyse melding van de beloften die de zelfpsychologie inhoudt, zowel in positieve zin ('Religiöse Phänomene . . . (als) Elements eines "gestalteten" Narzissmus') als in negatieve zin ('. . . jenes fieberhafte suchen nach Ersatzbefriedigung für den Verlust primärer bedürfnisbefriedigender Objekte, wie es unter unseren Zeitgenossen vermehrt anzutreffen ist' 1977, 22).

Het feit dat Freud (1927) religie-als-verschijnsel opvatte als een algemeen menselijke dwangneurose, die net als de hinderlijke dwangneurose uit het Oedipuscomplex, uit de relatie met de vader dus, voortkomt, mag niet misverstaan worden. Het betekent zeker niet, dat de individuele keuze voor een bepaalde godsdienst of de verandering van godsdienst op dezelfde manier begrepen moet worden. Ik heb de indruk dat dit ongemerkt toch nogal eens gebeurt, zij het dan dat er niet van Oedipuscomplex maar bijvoorbeeld neutraal van autoriteitsconflict wordt gesproken.

Het autoriteitsconflict is ongetwijfeld een belangrijk aspect in de keuze voor nieuwe religieuze bewegingen, maar het lijkt me dat daarnaast (of daarvóór) ook de pre-oedipale conflicten besproken zouden moeten worden. Freud zelf had daar overigens, dat moet worden toegegeven, ook nog weinig oog voor. De grote aandacht voor de pre-oedipale conflicten is pas na de Tweede Wereldoorlog gekomen.

3. Het onderzoek van Galanter, Rabkin, Rabkin en Deutsch: de volgelingen van Moon

Van buitengewone betekenis is het onderzoek dat Galanter, Rabkin, Rabkin en Deutsch (1979) konden doen onder een representatieve

steekproef van 'Moonies', aanhangers van de Unification Church dus. Het bijzondere aan dit onderzoek is dat het betrekking heeft op actieve, zich volledig voor de beweging inzetende en in communiaal verband levende volgelingen, en dat het een grote omvang heeft: de steekproef bedroeg ruim 300 personen; in het artikel worden de uitkomsten besproken voor de 237 Amerikaanse deelnemers aan het onderzoek. De uitkomsten van de onderzochte groep zijn steeds vergeleken met die van een controlegroep.

Wat Galanter en zijn collega's wilden weten was hoe aanhangers van een sekte met een charismatische leider er psychologisch aan toe zijn, vóór en na hun bekering. De groep Moonies bestond bijna geheel uit jonge, ongehuwde blanken. De gemiddelde leeftijd lag bij bijna 25 jaar. De meerderheid werd gevormd door mannen (61%) en de gemiddelde duur van het lidmaatschap van de sekte was ten tijde van het onderzoek al bijna drie jaar (69% was al meer dan anderhalf jaar lid). Opvallend was, dat slechts een klein deel van degenen die studeerden op het moment dat ze zich tot de Moonsekte bekeerden, nog echt volledig student was. De meerderheid had de studie al lang voor die tijd laten verslappen, opgegeven of op een zacht pitje gezet.

39% van de respondenten gaf aan in de tijd voor de bekering met ernstige problemen te hebben gezeten, 30% had daarvoor professionele hulp gezocht en 6% was zelfs opgenomen geweest. Bijna 25% had te kampen gehad met ernstige drugproblemen. Uit de antwoorden van de respondenten valt af te leiden dat een belangrijk deel van hen sinds de bekering minder last had van gevoelens van depressiviteit, gespannenheid, zenuwachtigheid en dergelijke. Niettemin bleken de respondenten gemiddeld nog steeds duidelijk minder gelukkig en tevreden dan de controlegroep. Wel bleken de respondenten tevredener en gelukkiger, naarmate ze ook meer als godsdienstig betrokken konden worden beschouwd. De conclusies van Galanter c.s.:

1. aan de bekering tot de Unification Church is bij de meeste respondenten een periode met behoorlijke psychische problemen voorafgegaan;
2. het lidmaatschap van de Unification Church zorgde bij deze groep voor een belangrijke verandering ten goede in de mate van psychisch en sociaal welbevinden;
3. deze verandering is in zoverre blijvend, dat er na de bekering geen terugval heeft plaatsgehad, ook al ligt het moment van de bekering voor de meeste respondenten al meer dan twee jaar terug.

In een tweede onderzoek (Galanter 1980) naar de Moonies ging Galanter vooral na hoe het proces van bekering er in de tijd gezien uitziet en welke factoren van invloed zijn op iemands beslissing om wel of niet tot

de Moonies toe te treden. Godsdienstonderricht en bekering, noviciaat zou je bijna zeggen, speelt zich bij de Unification Church af in de vorm van een workshop van 21 dagen. Galanter onderzocht 104 mensen die in een periode van twee maanden een workshop volgden. De workshop valt uiteen in drie fasen: tweedaags, zevendaags, 21-daags. Daarna vindt de initiatie plaats en is men 'Moonie', dat wil zeggen, volledig in dienst van de Unification Church. Van de 104 deelnemers haakte 71% binnen twee dagen af, nog eens 12% binnen 7 dagen, nog eens 8% binnen 21 dagen. Uiteindelijk werd 9% geïnitieerd, na 4 maanden was nog 6% van de oorspronkelijke groep actief als 'Moonie', dus 6 van de 104 die aanvankelijk belangstelling hadden getoond.

Wat de samenstelling van de groep betreft, het beeld van het eerste onderzoek herhaalde zich. Naar de workshop kwamen vooral jonge, ongehuwde blanke mannen (gemiddelde leeftijd ruim 21 jaar). Opvallend was dat het algemeen psychisch en sociaal welbevinden het laagst was bij juist de mensen die uiteindelijk geïnitieerd werden. Galanter wijst op twee verklaringsmogelijkheden. Uit de door hem gebruikte tests blijkt dat degenen die uiteindelijk Moonie worden, minder dan de anderen sociale contacten hebben, minder sociaal geïntegreerd zijn, kortom minder vastgebakken zitten in een netwerk van relaties. Zij missen dat netwerk zeer en genieten van de kansen die de workshop hun wat dat betreft biedt: plotseling horen ze ergens bij, plotseling hebben ze vrienden, plotseling zijn er mensen die aardig voor hen zijn en hen aardig vinden.

De tweede verklaringsmogelijkheid is dat, onafhankelijk van de mate van sociale integratie, bij een aantal toekomstige Moonies sprake is van 'considerable psychopathology'. Van de 30 mensen die er na de tweedaagse workshop overbleven, werden er zes door de staf van de workshop zelf verzocht weg te gaan, op grond van een vermoeden van labiliteit.

Het onderzoek bevestigt in alle opzichten de uitkomsten van het eerste onderzoek. Mensen die zich tot sekten aangetrokken voelen, zijn niet in de eerste plaats op zoek naar een godsdienst, maar naar een structuur waar ze in relatie met anderen kunnen leven, en naar een perspectief, dat de toekomst zin geeft. Door hun lidmaatschap gaan ze zich ook beter voelen. De kracht en de macht van een sekte zit niet in de techniek waarmee de bekering wordt bereikt, maar in het profijt dat de bekering voor de betrokkene heeft. Dat profijt is groot, omdat het zich in geval van een sekte over alle levensgebieden en levensvragen uitstrekt. Een sekte is niet alleen een gulzige, maar ook een gulle institutie: hij wil je helemaal, maar hij biedt je ook alles.

'Gulzige instituties' zijn in de omschrijving van Coser (1978, 10)

'organisaties en groepen die . . . totale aanspraken maken op hun leden, en die trachten de persoonlijkheid in haar totaliteit binnen hun contreien te sluiten'. Er zijn in de moderne samenleving niet veel gulzige instituties overgebleven, in feite kan men zelfs wel stellen dat er op zichzelf geen gulzige instituties meer bestaan, maar dat ze door het individu voor hemzelf wel steeds weer in het leven geroepen kunnen worden. Een gulzige institutie kan dan zijn: het gezin waaraan men alle tijd en energie spendeert, het werk waarnaast niets meer mogelijk is, een zeer intensieve vorm van sportbeoefening of een volledig absorberende vorm van inzet voor een bepaald religieus of politiek doel. Een sekte als de Verenigingskerk is een 'gulzige' en een 'totale institutie' (Goffman, 1961) tegelijk: het leven wordt niet alleen door een totale aanspraak beheerst, het leven wordt ook zelf in al zijn facetten, fysiek, psychisch en sociaal, beheerst door de sekte. Deze vorm van totale beheersing is in zekere zin ook gul, omdat het het individu bevrijdt van de verplichting overal zelf voor op te komen, zijn lot in eigen handen te nemen en zelf voor zijn leven te zorgen. Voor veel leden van de Verenigingskerk was juist dat een groot probleem geworden in de periode voor de bekering (Deutsch en Miller, 1979; 1980).

De vrijwillige keuze voor een 'gulzige institutie', die je in anonimiteit opslokt en geen direct voordeel oplevert voor jezelf, geldt in de moderne samenleving niet langer meer als een hoge waarde. Zeker waar de persoonlijke keuze neerkomt op onderwerping aan de wil van een ander, is er zelfs eerder sprake van afkeuring. Onderwerping wordt bijna als gelijk aan dwang ervaren en dat wordt als strijdig met de rechten van de individuele mens steeds meer ook als immoreel gedrag gezien van degene die zich onderwerpt. De oude waarden zijn bijna op hun kop gezet. Absolute toewijding hoort niet meer in dienst te staan van ouderwetse gulzige instituties als het gezin, de kerk of de partij, maar is alleen nog maar legitiem in de vorm van een geïnstitutionaliseerde gulzigheid: het verlangen van het individu zelf om zich ergens voor in te zetten, zich ergens volledig aan te verslingeren, zich ergens volledig aan te wijden, van onschuldige verzamelingen tot gevaarlijke verslavingen, uit geen andere reden dan zijn eigen verlangen om juist dit te doen, maar geen dag langer dan het verlangen reikt. Mensen die zich aangetrokken voelen tot een sekte als de Verenigingskerk, zijn typisch mensen die aan hun eigen verlangen niet genoeg hebben.

4. Het onderzoek van Galanter en Buckley: de volgelingen van Maharaj Ji

Galanter en Buckley (1978) onderzochten leden van de Divine Light

Mission om het psychotherapeutische effect van de religieuze ervaring in deze beweging vast te stellen. Ze waren in de gelegenheid om tijdens een nationaal festival van de Divine Light Mission een willekeurige steekproef van 119 'premies' – geïnitieerde volgelingen van goeroe Maharaj Ji – te ondervragen. De uitkomsten van hun onderzoek bevestigden in hoge mate de uitkomsten van de in dit hoofdstuk al eerder gereleveerde studies.

De steekproef bestond vrijwel geheel uit jonge en ongehuwde blanken met een middelbare opleiding. De meesten waren al ongeveer twee jaar 'premie'. 38% had in de tijd vóór de bekering professionele hulp gezocht voor ernstige psychische problemen en 9% was in een inrichting opgenomen geweest. 27% had vroeger contact gehad met politie en justitie, de ervaring met drugs was binnen de steekproef zeer groot (92% had ervaring met marihuana, 68% met middelen als LSD, 14% met heroïne). In de laatste twee maanden voor het onderzoek had vrijwel niemand van de respondenten nog drugs gebruikt (enkele gevallen van marihuana-gebruik uitgezonderd) en vrijwel alle respondenten (op 4 na) waren al ten tijde van hun intrede in de Divine Light Mission gestopt met het gebruik. Ook het alcoholgebruik was sedert die tijd vrijwel nihil (Galanter, 1981).

Ook de in de groep vóór de initiatie zeer sterk aanwezige psychische problemen (angstgevoelens, depressiviteit, zelfmoordgedachten, gedragsproblemen, gevoelens van onbehagen, vervreemding) bleken als sneeuw voor de zon verdwenen, met uitzondering van één categorie: onder de respondenten waren er een stuk of acht die aangaven 'stemmen te horen' in de periode voor de initiatie. Zij hoorden die stemmen twee jaar na de initiatie nog steeds. Het 'horen van stemmen' duidt op een paranoïsch-hallucinatoire toestand en kan worden beschouwd als een psychotisch verschijnsel. Psychotische verschijnselen zijn door veranderingen in de sociale omgeving veel minder gemakkelijk in gunstige zin te beïnvloeden dan bijvoorbeeld gevoelens van angst en eenzaamheid. Galanter en Buckley tonen overtuigend aan dat premies, die goed geïntegreerd zijn in de groep, zich sterk met de groep verbonden voelen, in groepsverband leven (in een ashram) en regelmatig mediteren, de sterkste daling laten zien in het voorkomen van psychosociale problemen.

In de gevallen waarin er sprake was van ernstige psychische of psychiatrische problematiek, suggereerden Galanter en Buckley zelfs, dat 'convulsion sometimes appeared to serve as the alternative to decompensation' (1978, 689). De opzienbarende verbetering in de toestand van de hele groep – direct samenhangend met het leven en werken in een eensgezinde groep en het beoefenen van meditatie, verleidt

Galanter en Buckley begrijpelijkerwijs tot het trekken van een parallel met de uitkomsten van (groeps)psychotherapie. Hoewel een zekere overdrijving in de antwoorden van de respondenten, die zich tenslotte moeten afzetten tegen hun verleden, niet uitgesloten is, zijn de uitkomsten over de hele linie toch zeer gunstig en zeer consistent.

Het deel uitmaken van een hechte en allesomvattende groep kan voor neurotisch gestoorde mensen zeker aanvankelijk een 'relief effect' (Galanter, 1978; Galanter, 1981) bewerkstelligen: naarmate men zich meer in de groep opgenomen en met de groep verbonden voelt, worden de klachten (gevoelens van eenzaamheid, depressiviteit, angst, enz.) ook minder.

Galanter (1981) formuleert de volgende hypothesen, die samen verantwoordelijk zijn voor het 'relief effect' dat hij heeft kunnen vaststellen:

1. er bestaat een positief verband tussen psychisch welbevinden en gevoelens van saamhorigheid in een grote groep;
2. er bestaat een positief verband tussen psychisch welbevinden en de mate van aanvaarding van de normen die in de groep gelden.

Galanter ziet dit 'relief effect' optreden in sekten en meer in het algemeen ook bij andere groepen met een hoge mate van onderlinge interactie en communicatie rond problemen. Hij denkt dan aan intensieve groepstherapieën, therapeutische gemeenschappen en zelfhulpgroepen als de Anonieme Alcoholisten. Al eerder hadden Adler en Van Buren (1973) er op gewezen, dat in therapeutische situaties het contact tussen de betrokkenen een placebo-effect heeft, dat in termen van crisis, bekering en 'cult'vorming vertaald kan worden. Ook zij noemen dan als voorbeeld de therapeutische gemeenschap volgens de principes van Maxwell Jones en de zelfhulpgroepen. Zelfs in het geval van de psychoanalyse zien zij dit effect optreden.

Kunnen therapeutische gemeenschappen en zelfhulpgroepen nu ook op één lijn worden geplaatst met sekten en nieuwe religieuze bewegingen? Vooral tussen therapeutische gemeenschappen en communiaal levende sekten zijn een aantal opvallende overeenkomsten in de structuur van de organisatie, de contacten met de buitenwereld, de aandacht voor wat er in de groep gebeurt, de aanwezigheid van charismatische leiders, enz. Daarbij mag echter niet vergeten worden, dat wat in de therapeutische gemeenschap nu juist als te bewerken destructieve en neurotische tendensen gelden, in sekten in belangrijke mate tot de cultuur van de groep behoren en in die zin ook positief worden gesanctioneerd. Dat geldt vooral voor zulke verschijnselen als het idealiseren van de eigen groep en de eigen leider, het aanwijzen van zondebokken en tegenstanders, het ontwikkelen van een subcultuur, het beleven van je

zelf en van anderen als volstrekt goed of volstrekt slecht, het fantaseren over de leider als een messias, het voelen van een hoge mate van afhankelijkheid van de leider en de groep. Roberts (1980) heeft deze verschijnselen beschreven als destructief voor het doel waarvoor een therapeutische gemeenschap is opgezet. Savalle en Wagenborg (1976) hebben er eerder al op gewezen dat er zich in therapeutische gemeenschappen golfbewegingen voordoen. De gemeenschap beweegt zich heen en weer tussen de polen van maximale doelgerichtheid en maximale destructie. Eigenlijk is het zelfs zo, dat de gemeenschap wel is opgericht met een doel, maar dat het doel naar zijn eigen aard en naar de aard van de patiënten alleen bereikt kan worden door een constante bewerking van de neiging tot destructie. In sekten worden juist die in therapeutische zin destructieve neigingen positief gewaardeerd – dat is zonder moeite af te lezen uit de opsomming van Roberts – en dat maakt sekten en vergelijkbare organisaties per definitie tot anti-therapeutische gemeenschappen.

Antitherapeutische gemeenschappen zijn niet onmiddellijk ook een bedreiging voor de geestelijke gezondheid. Het gewone dagelijkse leven is ook antitherapeutisch in die zin, dat de omgang met psychische problemen in het dagelijks leven niet gericht is op de oplossing van die problemen, maar op versterking van de afweer, op ontkenning en bagatellisering, op symptoombestrijding. Sekten spelen bij een aantal mensen met soms zelfs ernstige neurotische problemen juist in op die behoefte aan versterking van de afweer. Wil men in sekten althans voor neurotisch gestoorde mensen een alternatief zien voor psychotherapie, dan zou dat kunnen betekenen dat men als alternatief een extreme vorm van de gewone afweer voorstelt.

5. Het onderzoek van Barker: de Moonies in Engeland

Barker (1981b) sloot onlangs een onderzoek af onder de volgelingen van Moon in Engeland. Hoewel heel anders van opzet, vertonen de uitkomsten van haar onderzoek toch grote gelijkens met wat door Galanter, Rabkin, Rabkin en Deutsch (1979) gevonden werd voor de Moonies in de Verenigde Staten. Het onderzoek van Barker is nogal omvangrijk en omvat een aantal verschillende groepen. Hier is vooral het onderzoek van belang onder de actieve (full-time) Moonies, die op een aantal kenmerken door haar vergeleken werden met een op een aantal positievariabelen gematchte controlegroep (zelfde leeftijd, zelfde sociale achtergrond, zelfde opleidingsniveau). Psychologisch gaat het onderzoek van Barker niet erg diep, maar in het licht van de overige hier gerefereerde onderzoeken krijgen haar bevindingen vanzelf wat meer contour.

Barker kon alle Engelse en in Engeland verblijvende Moonies in het onderzoek betrekken (ongeveer 500), respons was 90%. De volgelingen van Moon bleken overwegend uit typische middleclass-gezinnen te komen, hadden in het algemeen een hoog tot zeer hoog opleidingsniveau, waren goed gezond, bijna altijd nog ongehuwd en tussen de 20 en 30 jaar oud. Barker kon vaststellen, dat 3% van de Moonies vroeger weleens ernstige psychische problemen had gehad (mental breakdown), tegen 1% van de controlegroep. In beide groepen was in het verleden even vaak (of even weinig) psychiatrische hulp of hulp voor een psychiatrisch probleem gezocht: 7% had dat weleens gedaan. Asthma en bronchitis kwamen in de anamnese van de Moonies wat meer voor dan bij de controlegroep, maar op het punt van depressies was er weer geen verschil (6%).

De gezinsomstandigheden leveren enkele interessante momenten. Hoewel de Moonies het huwelijk van hun ouders nauwelijks in andere termen beschrijven dan de respondenten van de controlegroep (ongeveer 25% matig tot slecht), is hun eigen visie op het huwelijk veel minder optimistisch dan onder de respondenten van de controlegroep vastgesteld kon worden. Moonies waarderen de huwelijken en relaties van mensen buiten de Verenigingskerk nogal negatief, hoewel ze tegelijkertijd zelf feitelijk meer negatieve ervaringen hebben opgedaan. Veel minder dan de leden van de controlegroep hadden de Moonies in de periode voor de bekering een vaste relatie gehad en veel minder ook hadden ze daarvan de verwachting gehad dat dit tot een huwelijk zou kunnen leiden.

Een opmerkelijk gegeven is ook, dat de Moonies veel meer dan de leden van de controlegroep uit een gezin met een stiefvader kwamen (15% tegen 5%). In de waardering voor de ouders was er tussen de beide groepen overigens weinig verschil, de waardering was meestal vrij hoog, al was de band met de ouders in de meeste gevallen al vrij los. Wel valt op, dat Moonies meer dan de respondenten uit de controlegroep ook na de adolescentie nog thuis zijn blijven wonen. Op basis van onder meer dit gegeven, veronderstelt Barker dat Moonies uit een nogal beschermd en beschermend milieu komen en dat die bescherming zich over een langere tijd uitstrekt dan tegenwoordig in middle-class gezinnen gebruikelijk is. Zij wijst er ook op, dat Moonies voor hun bekering minder dan de leden van de controlegroep gewend waren activiteiten in groepsverband te ondernemen, meer alleen en op zichzelf waren, en dat Moonies de typische problemen van de adolescentiefase gemiddeld op wat hogere leeftijd ondergaan.

Wat in de eerdere onderzoeken vastgesteld werd over de periode voor de bekering, werd door Eileen Barker in haar onderzoek ook gevonden: één op de drie Moonies gaf aan in de periode voor de bekering erg

ongelukkig geweest te zijn. Voor de controlegroep geldt dat minder, maar daar staat weer tegenover dat de Moonies op het moment van onderzoek meer dan de respondenten uit de controlegroep aangeven nu wel gelukkig te zijn (Barker wijst er wel op, dat in het algemeen Moonies meer geneigd zijn tot sterke uitspraken over hun mate van gelukkig of ongelukkig zijn).

Moonies zijn in meerderheid godsdienstig opgevoed, vaak zelfs zeer kerkelijk (78% ging als kind iedere zondag naar de kerk), maar ze voelen zich in meerderheid sterk teleurgesteld door de oppervlakkigheid en de hypocrisie van de gevestigde kerken. Een sterk geloof in God gaat bij hen gepaard met een bijna even sterk gevoel van optimisme over de toekomst. Met groot vertrouwen zien de Moonies de toekomst tegemoet. Er zal een nieuw duizendjarig rijk komen en nog wel tijdens hun leven. Barker constateert dat op geen enkel punt zo'n groot contrast bestaat met de opvattingen van de controlegroep als juist hier. De respondenten uit de controlegroep zien de toekomst met angst en beven tegemoet. Hen wachten niet de grazige weiden van het Moonie-paradijs, maar oorlogen milieurampen, hongersnood en ellende. Het jaar 2000 is voor hen een nachtmerrie geworden, de enige houding die nog kan worden opgebracht is apathie, bitterheid en wanhoop.

Op een tweede punt onderscheiden de Moonies zich in zeer sterke mate van hun generatiegenoten. In een reeks van vragen naar de doelen die men in het leven stelt en naar de zin die in het leven gezocht wordt, had Barker ook het vage 'Something' but did not know what' opgenomen. Het bleek een van de scherpst discriminerende variabelen van het hele onderzoek te zijn. Bijna 80% van de Moonies gaf aan naar deze mystieke grootheid op zoek te zijn of te zijn geweest, een bijna evengroot percentage van de controlegroep was daar nu juist helemaal niet naar op zoek. Barker concludeert op basis van dit ongerichte zoekgedrag van de Moonies het volgende: '... the potential Moonie's experience of life may have left him with an aching desire to do something even though he does not know what or how. He is looking for someone to give him a chance to give, for someone to help him to help' (1981, 94). Die 'someone' is dan Sun Myung Moon geworden.

Naar aanleiding van het onderzoek van Galanter, Rabkin, Rabkin en Deutsch (1979) heb ik er al op gewezen dat de Verenigingskerk niet alleen een 'gulzige' en een 'totale' institutie is, maar ook een 'gulle'. De Verenigingskerk biedt zijn leden ook veel: een hoopvolle toekomst, een doel in het leven, een taak in een groep, een opdracht van God. Uit het onderzoek van Barker, waar ik hier maar enkele fragmenten van heb kunnen belichten, blijkt dat de gulle institutie zijn pendant vindt in de gulle volgeling, die bereid is tot de totale inzet voor een totaal doel.

Ik denk dat het niet toevallig is dat de totale inzet gevonden kon worden in een kerkgenootschap, dat ook van Oosterse oorsprong is. De Westerse kerkgenootschappen hebben de Moonies al in hun jeugd teleurgesteld (dit aspect komt ook in het onderzoek van Van der Lans (1981b) naar voren) en hebben hun geloofwaardigheid als objecten voor een totale inzet verloren. Ze zouden met een totale inzet ook niet meer zo goed uit de voeten kunnen, omdat ze zich al zozeer aan de algemene waarden van de Westerse samenleving hebben aangepast, dat de eis van een totale inzet al bijna immoreel is geworden (in dit verband kan men ook denken aan de aanvallen op de celibaatsverplichting voor katholieke priesters – het gaat niet om het celibaat of de keuze daarvoor, maar om de verplichting en die wordt als een teken van tirannie gezien). Wat in Westerse godsdiensten en kerken niet meer kan, kan in sommige Oosterse godsdiensten nog wel. Moon herstelt zo voor zijn Engelse volgelingen de historische verbinding met de waarden van het vroegere christendom.

De invloed van het doemdenken op jongeren, waar Dasberg (1980) in haar inaugurele rede vol zorg over sprak, lijkt hier al werkelijkheid geworden, al lijkt het contrast tussen Moonies en controlegroep hier wel erg groot.

Er is kennelijk in de samenleving bij een aantal mensen de behoefte aan een verbondenheid met één organisatie, één ideaal en één persoon, die naar zijn aard en intensiteit niet meer past in het dominante waardenpatroon van de samenleving. In moreel opzicht levert dat een probleem op. Enerzijds dwingt het dominante waardenpatroon bijna de erkenning van de vrijheid van mensen af om hun eigen leven zo in te richten als het hun goeddunkt, anderzijds verdraagt het dominante waardenpatroon maar nauwelijks de vaststelling, dat die vrijheid door sommige mensen gebruikt wordt om hun leven in te richten zoals het een ander goeddunkt, bij uitsluiting van alle verdere eigen initiatieven op dit gebied. Op dit dilemma zal in het hoofdstuk over het deprogrammeren nog nader worden ingegaan, al zal ook daar het verlossende woord niet gesproken worden.

6. Het onderzoek van Kuner: de volgelingen van Mo, Moon en Anandamurti

Sinds kort zijn er nu ook wat gegevens beschikbaar over de geestelijke gezondheidstoestand van een aantal Duitse volgelingen van een goeroe. Kuner (1981) kon in 1979-1980 in totaal 392 actieve leden van Children of God (42), de Verenigingskerk (303) en Ananda Marga (47) ondervragen. De aantallen lijken klein, maar Children of God telde op

dat moment in de Bondsrepubliek niet meer dan 50 leden, de Verenigingskerk 500-600 leden en Ananda Marga ongeveer 100. De leden van deze sekten worden vergeleken met een controlegroep van studenten. Kuner heeft voor zijn onderzoek vooral gebruik gemaakt van Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI), internationaal één van de belangrijkste en meest gebruikte persoonlijkheidstests.

Op grond van een analyse van de scores op de MMPI kon Kuner vaststellen, dat zijn respondenten geen problemen hadden deze uitvoerige test uit te voeren. Iedereen begreep wat er gevraagd werd, iedereen kon daar zijn gedachten bijhouden en iedereen probeerde zo eerlijk mogelijk te zijn. Van een 'psychische Schädigung' van de leden van de nieuwe religieuze bewegingen was al evenmin sprake als bij de controlegroep van studenten. Ook qua persoonlijkheid waren er volgens de test weinig verschillen tussen leden van nieuwe religieuze bewegingen en de controlegroep van studenten. Wat wel opviel, was dat de sekteleiden in het algemeen zelfs wat minder zorgen bleken te hebben en minder onder psychische druk bleken te staan dan de studenten. Dat geldt ook voor de leden van iedere beweging apart in vergelijking met de studenten, het geldt ook nog, wanneer we de mensen die al lang lid zijn van de sekte, vergelijken met de controlegroep. Kuner ziet zich, welke vergelijking hij ook maakt, steeds weer gedwongen te constateren dat er qua persoonlijkheid geen belangrijke verschillen zijn tussen leden en niet-leden en dat ook een langdurig lidmaatschap van een sekte niet tot een afwijkend persoonlijkheidsprofiel leidt. Het maakt daarbij weinig of geen verschil van wat voor sekte men nu precies lid wordt. Vanuit strikt psychologisch standpunt gezien kan wel gezegd worden dat het lidmaatschap van een sekte eerder 'gezondmakend' dan 'ongezondmakend' is: Kuner constateert een 'therapeutisches Effekt' van een langdurig verblijf in een sekte: 'je länger die Zugehörigkeit, desto grösser die Wahrscheinlichkeit, auf bestimmten Skalen Werte im engen Normalbereich zu erzielen' (1981, 59). Ook constateert hij dat naarmate men langer in de sekte is, de regels en de normen van de sekte steeds meer verinnerlijkt worden (vooral bij leden van de Verenigingskerk): 'die Gruppe als Ausgleich für Über-Ich-Defizite'. In een aantal gevallen fungeerde de groep zelfs als een '(Re) Sozialisierungsinstanz', die de individuele leden tot een minder egoïstische en onmaatschappelijke instelling in de omgang met anderen wist te brengen.

Aan de negatieve kant constateert Kuner bij ongeveer 15% van de door hem onderzochte sekteleiden nogal sterke narcistische trekken (of dat voor de controlegroep van studenten misschien ook geldt, vermeldt hij overigens niet). Juist bij deze leden vermoedt Kuner een sterke spanning tussen de behoefte aan versmelting met een ouderfiguur

enerzijds (de herleving van de Moeder-Kind symbiose) en de drang om uit de onafhankelijkheid van de ouders te ontsnappen anderzijds. Door te kiezen voor een sekte lukt het deze spanning (tijdelijk) op te lossen: de symbiose is dan tegelijk de bevrijding. Kuner vermoedt, dat juist bij deze narcistisch gestoorde volgelingen de ouders nogal eens zullen proberen hun kind terug te halen: de storing van het kind vindt zijn pendant in de storing van de ouders, die het kind nodig hebben om hun eigen narcistische behoeften te kunnen bevredigen. Impliciet sluit Kuner hier aan bij de opvattingen van Alice Miller (1979) over de narcistische bezetting van het kind door narcistisch gestoorde ouders, als hij concludeert: 'Die narzisstischen Eltern holen die narzisstischen Kinder zurück' (Kuner, 1981, 60). Kuner wil hiermee niet zeggen dat bij de overige leden van nieuwe religieuze bewegingen (en hun ouders) geen sprake is van narcistische problemen. Het gaat hier om degenen, bij wie daar het meest duidelijk sprake van is. In het hoofdstuk over deprogrammering (IX) kom ik nog terug op de onbewuste drijfveren, die een kind tot het lidmaatschap van een nieuwe religieuze beweging kunnen brengen, en zijn ouders kunnen verleiden tot een gevecht om een kind, dat ze nooit gehad, maar alleen narcistisch bezet hebben.

7. Het onderzoek van Van der Lans: de Nederlandse volgelingen van Maharaj Ji en Anandamurti

In Nederland is het onderzoek naar de 'volgelingen van de goeroe' beperkt gebleven tot het onderzoek van Van der Lans (1981a; 1981b). Ook bij Kranenborg (1974) is nog wat materiaal te vinden, er zijn wat gegevens van de bewegingen zelf en enkele autobiografische geschriften, maar het zijn toch vooral Van der Lans en zijn medewerkers van de vakgroep Cultuur- en Godsdienstpsychologie, Katholieke Universiteit Nijmegen, die door middel van interviews een beeld proberen te geven van de achtergronden en beweegredenen van de aanhangers van de hindoeïstische bewegingen. In 1974 al werden 48 beoefenaren van Transcendente Meditatie geïnterviewd, in 1978 14 leden van Ananda Marga en 19 van Divine Light Mission en in 1979 18 volgelingen van Bhagwan. De aantallen zijn niet groot, maar dat wekt nauwelijks verbazing in het licht van de geringe omvang van de meeste bewegingen en de onderzoeksoptzet van Van der Lans is bovendien eerder kwalitatief dan kwantitatief gericht. De kwantitatieve gegevens die nu volgen, moeten dan ook eerder als indicatief dan als representatief voor de hele groep gezien worden.

Voorzover Van der Lans kon vaststellen, zijn het vooral mensen in de leeftijd tussen 20 en 30 jaar die zich bij een hindoeïstische beweging

aansluiten. Bij Ananda Marga was de gemiddelde leeftijd 25 jaar, bij Divine Light Mission 27 jaar. Bij TM en ook bij Bhagwan ligt de gemiddelde leeftijd hoger en is ook de spreiding over de verschillende leeftijdsgroepen groter. Alle bewegingen bleken zowel vrouwen als mannen aan te trekken, al waren er meestal wel wat meer mannelijke dan vrouwelijke leden.

Het opleidingsniveau ligt bij de hindoeïstische bewegingen in het algemeen erg hoog: studenten, academici en mensen met een hogere beroepsopleiding domineren, werkende jongeren komen praktisch niet voor. De kerkelijke achtergrond van de Ananda Marga- en de Divine Light Mission-leden was meestal katholiek, maar dat zegt niet zo heel veel, omdat de meeste respondenten uit Zuid- en Oost-Nederland kwamen. De politieke belangstelling varieert sterk per beweging: Ananda Marga-leden blijken in meerderheid wel politiek geïnteresseerd te zijn (vooral PPR en PSP), Divine Light Mission-leden hebben meestal geen belangstelling voor politieke of maatschappelijke vraagstukken, de beoefenaren van TM vertonen een beeld, dat meer met de politieke belangstelling van de Nederlandse bevolking als geheel overeen lijkt te komen.

Van der Lans (1981b) vat van 33 interviews met leden van de Divine Light Mission en Ananda Marga de uitgebreide protocollen kort samen. Hij bespreekt de protocollen aan de hand van het bekende bekeringsmodel van Lofland (Lofland en Stark, 1965; Lofland, 1966) – opgesteld als resultaat van een participerende observatie bij de Moonies – , dat een opsomming geeft van de factoren die nodig zijn voor het tot stand komen van een bekering. Hierna volgt nu steeds de relevante factor uit het model van Lofland en daarna het oordeel van Van der Lans over de mate, waarin er bij zijn respondenten sprake is van de omstandigheden zoals die in het model worden beschreven.

1. *Een langdurig gevoel van ontevredenheid over de eigen situatie, het best te omschrijven als een besef van de discrepantie die er is tussen de ideale toestand waarin men eigenlijk zou willen verkeren en de feitelijke.* Van der Lans signaleert bij zijn respondenten de volgende verschijnselen van spanning en frustratie vóór hun bekering: een duidelijk gevoel van eenzaamheid (9 gevallen), een gevoel van leegte zinloosheid en machteloosheid (10 gevallen), gevoelens van angst of verwarring (4 gevallen), een slechte relatie met de ouders (5 gevallen). De verschijnselen zijn individueel erg gevarieerd en er is ook een aantal respondenten, dat naar eigen zeggen in het geheel niet geplaagd wordt door gevoelens van deprivatie. Bij de meerderheid is er echter zeker sprake van een 'langdurig gevoel van ontevredenheid'.
2. *Het geneigd zijn tot een godsdienstige interpretatie van het probleem*

(in plaats van bijvoorbeeld een politieke of psychiatrische benadering). De meeste van de respondenten hebben een kerkelijke achtergrond en zijn dus vertrouwd met het duiden in godsdienstige termen. ‘Terugdenkend aan hun jeugd zeggen (bijna) alle respondenten, ... dat religiositeit in hun leven vroeger een belangrijke plaats heeft ingenomen’, zegt Van der Lans (1981a, 79-80) en die ‘ervaringsreligiositeit’ komt tot uitdrukking in het gevoel van een sterke band met Jezus, een levendig besef van de almacht van God of van de grootsheid van de natuur, in bijzondere geluksmomenten en ook in een grote gevoeligheid voor liturgie en ritueel. Van der Lans signaleert, dat deze respondenten vaak het verloren gaan van deze ‘warme religiositeit’ in hun middelbare-schooljaren erg betreuen en steeds zijn blijven terugverlangen naar de godsdienstige beleving – niet noodzakelijk ook naar de godsdienstige vorm! – van hun jeugd. In die zin is de keuze voor een goeroe voor hen ook niet zozeer een breuk met het verleden, maar juist veel meer een herstel van de breuk met het verleden.

3. *De persoon is zichzelf gaan zien als een religieuze zoeker, omdat hij geen bevredigende oplossing verwacht te kunnen vinden in de godsdienstige instituten, waarin hij is opgegroeid.* In de protocollen valt op hoeveel respondenten al jarenlang op zoek waren naar een nieuw geestelijk thuis. Zoals aan inkopen doen vaak een lange periode van ‘window-shopping’ vooraf gaat, zo blijken veel respondenten intensief aan ‘church shopping’ te hebben gedaan: ze hebben veel gelezen over de meest uiteenlopende stromingen, hebben bij vele bewegingen een kijkje genomen of er werkelijk deel van uitgemaakt. Van der Lans spreekt van de aanwezigheid van een ‘levensbeschouwelijke supermarkt’ en doelt daarmee op het verschijnsel, dat we in XI als het paraculturele aanbod zullen beschrijven.

Een heel belangrijke rol heeft voor veel leden van de Divine Light Mission en Ananda Marga ook het experiment met drugs gespeeld. Men moet daarbij niet denken – Van der Lans wijst daar terecht op – aan de huidige door heroïne gedomineerde drugscene, maar aan de experimenten van een jaar of tien geleden met hash, marihuana en vooral ook LSD: de bewustzijnsverruimende middelen, die de deuren openden naar nieuwe ervaringen en nieuwe opvattingen over het leven.

4. *De persoon komt in aanraking met een religieuze beweging op een keerpunt van zijn leven (als oude oplossingen niet langer hanteerbaar blijken te zijn).* Het model van Lofland blijkt hier niet goed te passen bij de bekeringsgeschiedenis van de respondenten van Van der Lans.

Veel respondenten blijken al meerdere keerpunten in hun leven – en ook meerdere bekeringen – achter de rug te hebben, maar er zijn ook nogal wat respondenten voor wie juist de bekering het hoogtepunt was. Zij verkeerden op het moment van de bekering niet in een crisis of op een punt in hun leven, waar ze een nieuw ontwerp voor hun leven moesten maken (zoals bijv. na het afsluiten van de studie of het verbreken van een relatie).

5. *Er ontwikkelen zich affectieve relaties tussen de aanstaande bekeerling en leden van de beweging.* De vriendelijke sfeer, die in veel bewegingen heerst, en de prettige manier om nieuwkomers tegemoet te treden, blijken ook in het onderzoek van Van der Lans erg belangrijk te zijn geweest voor het besluit van een potentiële bekeerling om nog eens terug te gaan naar de groep. De leer alleen overtuigt niet, de warme sfeer, de hartelijkheid en de zonnige uitstraling van de leden hebben aanvankelijk een veel grotere wervingskracht. Dit verschilt overigens wel per beweging: in de Divine Light Mission is de band tussen de leden nogal los, men is vooral individueel gericht op de goeroe.

Van der Lans kon vaststellen, dat niet minder dan 17 van de 19 geïnterviewde leden van Divine Light Mission met de beweging in aanraking waren gekomen via familieleden of vrienden. In mindere mate gold dat ook voor Ananda Marga. Van der Lans haalt ook andere gegevens aan, waaruit blijkt dat ‘religieuze bewegingen zich vooral verspreiden via bestaande sociale netwerken’ (zo komt Wallis (1976) in zijn onderzoek tot de conclusie, dat 65% van de door hem ondervraagde Scientologen via vrienden of familie met de organisatie in contact was gekomen).

Ik ben me ervan bewust, dat het gegeven van de betekenis van de sociale netwerken voor een bekering bij vele mensen een ‘zie je nou wel’-gevoel zal oproepen, maar met een eventuele negatieve interpretatie moet men hier toch voorzichtig zijn: de volgelingen zijn er door hun bekering in de ogen van hun omgeving immers zozeer op vooruitgegaan, dat ze als een inspiratiebron konden worden gezien!

6. *De affectieve relaties met niet-leden zijn betrekkelijk zwak of neutraal (vormen geen belemmering voor nader contact met de beweging).* Van der Lans kan voor deze factor in het model van Lofland zo onverkort in zijn onderzoeksmateriaal onvoldoende bevestiging vinden. Naar zijn oordeel is het wel zo, dat de kans op toetreding tot een beweging vergroot wordt door het ontbreken van affectieve relaties of het hebben van slechte relaties, maar bestaande goede relaties worden door het lidmaatschap van een beweging niet of nauwelijks aangetast. Het domein van de levensbeschouwing blijkt – zelfs in de relatie

tussen ouders en (grotere) kinderen – in hoge mate een privé-aangelegenheid te zijn, waar anderen zich niet veel mee bemoeien en ook niet veel consequenties aan verbinden.

7. *De intensieve omgang met leden van de beweging (meestal door samenwonen) leidt tenslotte tot de beslissing zich totaal aan de beweging toe te wijden.* Van der Lans kan op basis van interviews aantonen, dat de bekering een proces is met verschillende stadia (observatie en participatie, formele intrede, fanatieke beleving, evenwicht) en dat de bekering ook nooit definitief is, maar steeds weer opnieuw aan de orde is, als twijfel, onzekerheid en wantrouwen de kop opsteken. De meeste respondenten in het onderzoek van Van der Lans zijn geleidelijk de beweging ingegroeid en zijn ook pas geleidelijk de goeroe en de leer gaan accepteren. Fanatieke geloofsijver treft Van der Lans vooral aan bij de leden van de Divine Light Mission en is ook daar een voorwaarde om geïnitieerd te kunnen worden. Bij Ananda Marga speelt dit allemaal veel minder sterk.

Het belang van het onderzoek van Van der Lans is voor een niet onbelangrijk deel daarin gelegen, dat het laat zien hoezeer de keuze van een toch vrij algemeen als bizar beleefde vorm van geloof, plaatsvindt binnen een normaal en herkenbaar patroon van beslissingen en ontmoetingen. De keuze voor een goeroe past in het leven en in de persoonlijkheidsstructuur van een aantal mensen en wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van hun levensgeschiedenis en de mensen met wie ze omgaan. Van der Lans (1981b) ziet in de interviewprotocollen de volgende drie elementen terugkeren:

1. een grote belangstelling voor en een grote behoefte aan religiositeit en religieuze ervaring,
 2. een behoefte aan geborgenheid, veiligheid en bescherming,
 3. gevoelens van onvrede, eenzaamheid, machteloosheid, zinloosheid.
- De eerste factor is van historisch-psychologische aard, de tweede factor meer individueel-psychologisch en de derde factor ontwikkelings-psychologisch. Van der Lans plaatst de gevoelens van verwarring en deprivatie in het kader van de typische adolescentieproblematiek: het lidmaatschap van een sekte past in het moratorium, dat de westerse samenleving jonge mensen tussen kindzijn en volwassenheid toekent. Het moratorium heeft sterk de neiging steeds langduriger te worden en zich wat van zijn oorspronkelijke leeftijdsgrenzen los te maken: zeker voor jongeren die gaan studeren, kan het moratorium wel tot voorbij het dertigste levensjaar lopen. Het moratorium is de periode, waarin de adolescent min of meer vrij mag experimenteren met levensvormen, waardesystemen en zingevingsvragen, het is de periode waarin hij de

keuzes voor zijn leven gaat maken (Erikson, 1968).

Van der Lans (1981b, 81-82) laat er geen twijfel over bestaan, dat er op grond van zijn interviews 'geen aanleiding is voor de generaliserende conclusie, dat het hier om 'kneusjes van de maatschappij' gaat en dat hun psychische gezondheid ernstig bedreigd wordt'. Integendeel, 'het blijkt dat het lid worden van deze bewegingen vaak een einde maakt aan een periode van verwarring, depressies, psychische verlamming, ernstige minderwaardigheidsgevoelens, en dat daarvoor in de plaats een nieuw zelfvertrouwen komt, levenslust en werklust'. Er zijn ook minder gunstige aspecten: sommige mensen maken zichzelf en hun leven zo afhankelijk van de goeroe, dat ze geen enkele distantie meer houden in hun relatie tot de goeroe en hem kritiekloos volgen en aanhalen. In dit verband is ook de overweging van Van der Lans een belang, dat het mogelijk is, 'dat jongeren die bij een goeroe-beweging hun toevlucht zoeken, zich van hun talrijke even nonconformistische leeftijdgenoten die dat niet doen, onderscheiden doordat zij minder zelfstandig zijn, minder bestand tegen kritiek, sneller onzeker en zonder steun van een autoriteit niet in staat om te geloven in iets, dat door de rest van de maatschappij als onzin beschouwd wordt. Het zijn misschien degenen, die minder moed en durf hebben om alléén te exploreren; die een conflict proberen te vermijden en graag willen dat de relaties met ouders en vrienden conflictloos blijven' (1981b, 41). Zo gezien kan het lidmaatschap van een sekte of religieuze beweging een poging tot overaanpassing worden. Van der Lans' interpretatie levert opnieuw materiaal voor de these dat de heftige reactie van sommige ouders op het sektelidmaatschap van hun kinderen begrepen moet worden als een conflict tussen de natuurlijke ouders en de goeroe over de hoofden heen van de kinderen, die zelf het conflict met hun ouders nooit hebben aangedurfd. Kortom, de goeroe wordt het strijdperk waar ouders en kinderen, Vader en Zoon, als zwarte ridders zonder blazen en met neergeslagen vizier elkaar in het stof proberen te laten bijten.

Facit van deze bespreking van het onderzoek van Van der Lans is toch wel, dat de Nederlandse volgelingen van een goeroe opmerkelijke overeenkomsten vertonen met hun Amerikaanse tegenvoeters. Bij alle verschillen zien we toch biografieën met een opmerkelijke overeenkomst in structuur, dezelfde 'dependency-prone' persoonlijkheden, dezelfde neiging tot experimenteren, dezelfde autoriteitsproblemen, dezelfde bekeringsprocessen en bij een kleine maar belangrijke groep, dezelfde sterke narcistische storingen.

8. *Het onderzoek van Ungerleider en Wellisch: leden en ex-leden vergeleken*

Een interessante vergelijkingsmogelijkheid biedt het artikel van Ungerleider en Wellisch (1979), waarin leden en ex-leden van (ongenoemde) sekten met elkaar vergeleken worden (in feite vergeleken ze vier groepen: actieve leden die bang waren dat ze door toedoen van hun ouders 'gedeprogrammeerd' zouden worden, actieve leden die na de deprogramming toch weer naar de sekte waren teruggekeerd, gedeprogrammeerden die niet meer teruggekeerd waren, sekteverlaters op eigen initiatief).

Alle onderzochte leden en ex-leden waren psychisch normaal en beschikten over een redelijke tot zeer goede intelligentie. Naar het oordeel van de auteurs – gebaseerd op redelijk objectief testmateriaal – is er geen enkele reden om te veronderstellen dat de betrokken leden en ex-leden niet (meer) in staat zouden zijn zelfstandig beslissingen te nemen of een oordeel te vellen over zaken die hen aangaan. Zij zijn volledig handelingsbekwaam en volledig toerekeningsvatbaar.

Wel zijn er een aantal interessante verschillen tussen leden en ex-leden: zo hebben de leden meer dan de ex-leden problemen met de beheersing van hun driften. Er zijn sterke gevoelens van vijandschap ten opzichte van de ouders en het ouderlijk gezin (angst voor deprogramming!), maar de auteurs vermoeden dat die gevoelens er ook vóór de bekering tot de sekte al zijn geweest. Zij concluderen uit het onderzoeksmateriaal dat de leden in het algemeen kampen met autoriteitsconflicten, maar deze binnen de sekte tegen hun leiders niet kunnen uiten en op figuren buiten de sekte projecteren. Leden van sekten zijn ook bijzonder bezorgd over de eigen neiging tot het gebruik van alcohol en andere drugs en in het algemeen probeert men die impuls zo sterk mogelijk te onderdrukken en te ontkennen.

Het element druggebruik is in veel onderzoek naar de achtergronden van sekteleiden een steeds terugkerend thema. Men zal zich verder herinneren, dat in het onderzoek van Deutsch (1975) ook sprake was van een sterke preoccupatie met eten. Vanuit een psychoanalytisch referentiekader heeft Vergote (1978, 198) erop gewezen dat 'de religieus gerichte begeerte is afgeleid uit de menselijk gerichte begeerte', die zijn begin vindt in de orale bevrediging van het lessen van honger en dorst aan de moederborst. De problemen die sekteleiden in veel gevallen blijken te hebben met het gebruik van drank, voedsel en verdovende middelen, wijzen dan op een sterke orale fixatie. Op de betekenis daarvan voor het zoeken van een goeroe of van een innige relatie met God, heb ik bij de bespreking van het onderzoek van Deutsch al gewezen.

‘God en de drugs, beide komen in aanmerking als vervangingsmiddel waarnaar een oraliteit uitgaat, die wanhopig hoopt daardoor geleest te worden’, zegt Vergote (1978, 202), waarmee hij overigens niet wil zeggen dat beide op één lijn geplaatst moeten worden. Het gaat erom dat dit voor individuele mensen, die er niet in slagen het orale verlangen te transcenderen, het geval kan zijn en als dat zo is, is er in de opvatting van Vergote sprake van pathologie.

De ex-leden van een sekte, aldus weer Ungeleider en Wellisch, voelen zich na terugkeer uit de sekte vaak eenzaam en verlaten, sociaal en emotioneel vervreemd van hun omgeving en van zichzelf. Terugkijkend op hun tijd in de sekte zeggen ze toen toch zeer onderworpen geweest te zijn aan anderen, de leden daarentegen zien zich zelf helemaal niet als onderworpen en afhankelijk, eerder juist het tegendeel. Interessant genoeg vinden bijna alle respondenten dat ze door hun verblijf in de beweging dichterbij andere mensen zijn komen te staan en ook meer voor andere mensen zijn gaan voelen. Alleen degenen die zelf uit de beweging zijn weggegaan, zien wat dat betreft bij zichzelf weinig verandering ten opzichte van vroeger (zij hadden dat gevoel van afstand toen al niet).

De auteurs wijzen erop dat de meeste respondenten zich tot een sekte bekeerd hebben uit een zeer sterke behoefte aan een veilige, gestructureerde en voorspelbare omgeving, die vriendschappelijke en affectieve contacten met anderen gemakkelijk en zonder angst mogelijk zou kunnen maken. Het soort contacten waar men tot dan toe zoveel problemen mee had gehad en de sterke behoefte waaraan we al als een uit het orale stadium stammende hechtingsbehoefte hebben geduid.

Dit beeld wordt door andere onderzoekers in minder goed gecontroleerd onderzoek grotendeels wel bevestigd. Margaret Thaler Singer (1979a) concludeert op grond van ongeveer 300 interviews met leden en ex-leden van sekten en nieuwe religieuze bewegingen: ‘According to their own reports, many participants joined these religious cults during periods of depression and confusion, when they had a sense that life was meaningless. The cult had promised – and for many had provided – a solution to the distress of the development crises that are frequent at this age. Cults supply ready – made friendships and ready-made decisions about careers, dating, sex, and marriage, and they outline a clear “meaning of life”’ (1979a, 72).

9. Het onderzoek van Singer: problemen na het verlaten van de sekte

Margaret Thaler Singer (1979a) geeft in ‘Coming Out of the Cults’ een uitvoerige opsomming van de problemen waar ex-sekteleden voor komen

te staan, als ze hun normale leven weer opnemen. Zij baseert haar oordeel op gesprekken met ongeveer 300 ex-leden, die na hun uittreding zelf (of via hun ouders) met haar contact hadden opgenomen uit behoefte aan verdere psychologische begeleiding. Singer's oordeel is dus vooral bepaald door mensen die het moeilijk vonden hun draai weer te vinden in de gewone samenleving. Het is van belang daarbij in het oog te houden, dat Singer vooral te doen heeft gehad met mensen die niet vrijwillig en uit eigen beweging de sekte hebben verlaten: 90% was weggehaald of onder druk naar huis teruggekeerd (Singer, 1979b).

De volgende verschijnselen treden volgens Singer op na het verlaten van een sekte:

- Spijt over de verloren jaren, de niet afgemaakte opleidingen, de afgebroken loopbaan.
- Eenzaamheid: breken met een sekte betekent ook breken met de daar opgedane vrienden, betekent ook het opnieuw geconfronteerd worden met de eigen angst om zelf relaties aan te gaan, zelf een partner te kiezen, zelfstandig de seksualiteit te beleven.
- Besluiteloosheid: het tot in details geregelde en gevulde sekteleven valt weg, men moet weer alles zelf doen, zelf beslissingen nemen, zelf keuzes maken.
- Bewustzijnsverandering als ontsnappingsmechanisme: meditatie, trance, mystieke ervaringen, en dergelijke worden vaak min of meer bewust gehanteerd om te ontsnappen aan moeilijke situaties.
- Verlies van intellectuele creativiteit, concentratiemoelijkheden, in het algemeen zeker de eerste tijd problemen met het zelfstandig, snel en accuraat gebruik van de cognitieve vermogens.
- Kritiekloze acceptatie van wat anderen zeggen, neiging om blindelings te gehoorzamen, ontbreken van een eigen oordeel.
- Angst voor de sekte, voor wraakacties of voor intimidatie (Singer tekent hierbij aan, dat sekten meestal wel dreigen met de gevolgen die het verlaten van de sekte zal hebben, maar 'most cult groups soon turn their energies to recruiting new members rather than prolonging efforts to reattract defectors', 1979a, 80).
- Het glazen-huisjegevoel: exleden voelen zich bewaakt en gecontroleerd door hun nieuwe omgeving, door ouders, familieleden, vrienden en kennissen.
- Behoeft om te praten over wat men heeft meegemaakt en de weigering van de omgeving om het onderwerp ter sprake te laten komen, juist als het gaat om de positieve dingen die men in de sekte heeft geleerd ('the sense that group living taught them to connect more openly and warmly to other people than they could before their cult days', 1979a, 80).

- De moeite die het kost om uit te leggen wat het betekende om een lid te zijn van een sekte en waarom het zo moeilijk is onder de druk van een groep vandaan te komen.
- Schuldgevoelens over oneerbare praktijken waaraan men heeft deelgenomen: onder druk zetten, isoleren en indoctrineren van nieuwe groepsleden (bijv. door het afsnijden van de contacten met ouders en vrienden), onder het mom van een goed doel geld verzamelen voor de sekte, enz.
- De hantering van altruïstische behoeften: de wil om ook nu weer iets voor anderen te doen, maar dan zonder onmiddellijk zelf het slachtoffer te worden.
- Geld: veel sekteleiden hebben ten behoeve van de sekte door bedel- en verkoopacties op straat en huis-aan-huis per dag meer opgehaald dan ze ooit met normaal werk zouden kunnen verdienen (100 tot 150 dollar per dag, sommige zelfs oplopend tot 1500 dollar per dag).
- Niet langer meer deel van een elite: het is voor veel sekteleiden erg moeilijk en erg hard niet langer meer een uitverkoren persoon te zijn of zichzelf niet meer te kunnen beschouwen als deeltmakend van een elite, die de waarheid kent en die het rijk der hemelen weer mag helpen voorbereiden.

In een andere publikatie (Singer 1979b) legt ze nog enkele andere accenten. Zo wijst Singer nog op het terugkeren van de depressieve gevoelens, die er waren op het moment dat men zich tot de sekte bekeerde. Daarnaast zijn er gevoelens van woede ten opzichte van de sekte en zijn leiders, vijandige gevoelens over het misbruik van vertrouwen, gevoelens van verplichting ten opzichte van degenen die nog lid zijn, onzekere gevoelens ten opzichte van de ouders.

De kansen voor volledige rehabilitatie slaat Margaret Thaler Singer, die er uitdrukkelijk van uitgaat dat leden en ex-leden van sekten niet psychisch gestoord zijn, hoog aan: 'Most of those affected eventually come to feel fully competent and independent' (1979a, 82).

In het onderzoek van Singer is het heel moeilijk om nog het onderscheid te zien tussen de verschijnselen, die het gevolg zijn van het lidmaatschap van een nieuwe religieuze beweging en de verschijnselen die het gevolg zijn van het proces van deprogrammering. In het laatste geval moeten we dan weer onderscheid maken tussen de gevolgen van het deprogrammeringsproces zelf en de interpretaties die in het deprogrammeringsproces gegeven werden van wat er precies allemaal in de 'verloren jaren' gebeurd is. Een onderdeel van de deprogrammering is immers juist, dat het ex-lid zijn verleden gaat herinterpreteren met behulp van de aanwijzingen die de deprogrammeur hem geeft. De tijd als lid van de beweging, is verloren tijd; het geloof dat hij heeft gehad, is

vals en hem opgelegd; zijn inzet is misbruikt; hij heeft zich schuldig gemaakt aan vergrijpen. De feiten komen in een nieuw licht te staan en het is geen prettig licht, dat maakt ze ook zo moeilijk te accepteren. Uit Singer's beschrijving krijgt men wel de indruk, dat de ex-leden aan het begin van een soort rouwproces staan. Het probleem is dan waarschijnlijk dat ze de ruimte niet krijgen om te rouwen, psychisch niet en sociaal niet, omdat ze zich nu juist herboren zouden moeten voelen. De communicatie- en concentratieproblemen waar Singer op wijst, de lusteloosheid en besluiteloosheid lijken, voorzover men daar op grond van het gepresenteerde materiaal conclusies uit mag trekken, sterk te wijzen op een rouw, die onzichtbaar moet blijven en mede daarom niet verwerkt kan worden (Van Opzeeland-de Tempe, 1979). Dit geldt uiteraard alleen voor degenen die de sekte onvrijwillig verlaten hebben en een deprogramming hebben meegemaakt.

10. Het onderzoek van Clark: de gevaren voor de gezondheid

In augustus 1976 bracht John G. Clark, destijds verbonden aan de Harvard Medical School, een rapport uit over de gevaren van het sekte-lidmaatschap voor de gezondheid. Hij deed dat uit eigen beweging voor een bijzondere commissie van het parlement van de kleine staat Vermont, in het Noordoosten van de Verenigde Staten. De conclusie van dit rapport, 'the health hazards are extreme', verwekte nogal wat opschudding en het rapport is in allerlei vormen op grote schaal verspreid door de bestrijders van de nieuwe religieuze bewegingen, vooral in de Bondsrepubliek. In 1978 scherpste Clark zijn conclusie nog eens aan op een congres in Hannover (Müller-Küppers en Specht, 1979, 85-103).

Alvorens in te gaan op de resultaten van Clark's onderzoekingen, wil ik erop wijzen dat de status van Clark's werk onduidelijk is. Het is volstrekt onduidelijk hoe het onderzoek is opgezet, waar de respondenten vandaan komen, welke onderzoeksmethoden er zijn gebruikt, hoe de onderzoeksgroep is samengesteld. Het is zelfs onduidelijk hoe Clark tot zijn voor de nieuwe religieuze bewegingen zo scherpe en vernietigende conclusies kon komen. Opmerkelijk is ook dat het onderzoek van Clark nooit in een wetenschappelijk tijdschrift is gepubliceerd en ook daar door geen van de serieus te nemen onderzoekers op dit gebied wordt aangehaald. Met andere woorden, het zo vaak en zo graag geciteerde onderzoek van Clark is in alle opzichten obscuur en moet met de grootste voorzichtigheid worden gehanteerd, omdat de betrouwbaarheid van het onderzoek en de geldigheid van de uitkomsten niet kunnen worden vastgesteld.

Clark onderscheidt de aanhangers van sekten in twee groepen:

1. De 'zoekers', schizofrene of op de rand van de schizofrenie verkerende jonge mensen, die ongelukkig zijn met de wereld en met zichzelf.* Zij zoeken een nieuwe, eenvoudige wereld, die hen opneemt en troost geeft. Ongeveer 58% van de aanhangers behoort tot deze groep, die juist in de buitengewone omstandigheden van de sekte als het ware een mogelijkheid hebben gevonden om zich als persoon te kunnen handhaven en het gevaar van desintegratie van de eigen persoonlijkheid te bezweren.
2. De 'aanpassers', normale en zich normaal ontwikkelende jonge mensen, die zich op de grens van de volwassenheid in een identiteitscrisis bevinden en daardoor ontvankelijk zijn voor de bekeringsstactieken van sekten. Eenmaal meegelokt passen ze zich snel aan hun nieuwe omgeving aan en de sekte zet dan alles op alles om die aanpassingsgeneigdheid te gebruiken als veranderingspotentieel. Ze worden nerveus gemaakt en fysiek en psychisch uitgeput, geïsoleerd van hun omgeving en net zo lang bewerkt, tot ze zich geheel en al aan de eisen van de sekte hebben aangepast en hun eigen persoonlijkheid hebben verloren. Deze groep maakt 42% van de populatie uit.

In 1976 baseert Clark zijn conclusies op een groep van ongeveer 27 mensen, afkomstig uit verschillende sekten. In 1979 spreekt hij over een groep van 50 mensen en er duikt nu ook een derde groep van potentiële sekteleiden op, criminele en antisociale elementen die als lid van een sekte kansen zien hun deviante gedrag religieus te legitimeren en dus ook verder uit te leven. Tot deze groep rekent Clark ook een deel van de leiding van sekten en hij beschouwt de leden van deze groep als verantwoordelijk 'für die sadistischen und erniedrigenden Gebräuche einzelner Kulte' (1979, 95). Hoe groot deze groep is, vermeldt Clark niet.

Bijzonder gevaarlijke sekten zijn volgens Clark de Children of God, de Verenigingskerk, de Hare Krishna-beweging en de Scientology Kerk. Hij wijst op het optreden van depersonalisatieverschijnselen bij leden van deze sekten en op de onomkeerbaarheid van de situatie, wanneer iemand lang lid blijft van een sekte. Deprogrammering is een weg naar 'repersonalisatie', maar het is wel een weg die moeilijker begaanbaar wordt naarmate iemand langer gedepersonaliseerd is geweest. Bovendien

* N.B. Amerikaanse auteurs – en dus ook Clark – gebruiken het begrip schizofrenie in een veel ruimere en lossere zin dan in Europa gebruikelijk is. In het Amerikaanse spraakgebruik betekent het meestal niet meer dan psychotisch of psychotisch gedrag vertonend. In Europa wordt schizofrenie gebruikt ter aanduiding van 'de ernstigste vorm van psychotische decompensatie met paranoïsche reacties en ontwikkelingen' (Kuiper, 1981, 226 en 207).

is er zeker het eerste jaar na de deprogrammering steeds weer de kans dat de betrokkene toch weer terugvlucht naar de sekte. Over het geheel genomen kun je stellen dat Clark de bevrijding van iemand uit een sekte ziet als vergelijkbaar met de hulp aan een psychiatrische patiënt die een acute psychose heeft doorgemaakt en weer langzaam een beetje tot zichzelf komt (de Duitse vertaling van het stuk van Clark maakt op dit punt een omineuze fout door net te doen alsof ex-sekteleden inderdaad een acute psychose hebben doorgemaakt).

Het onderzoek van Clark is in dit hoofdstuk 'last' en helaas ook 'least': daar is niet alleen de ondoorzichtige presentatie van het onderzoeksmateriaal, als het dat is, debet aan. De lapidaire stellingnames en de barokke formuleringen in het rapport van 1976 blijken in 1979 ontaard te zijn in een verbaal delirium.

Niet alleen worden de sekten in de meest felle bewoordingen uitgemaakt voor alles wat slecht is, maar ook worden de leden van de sekten nu qua gedrag meer op één lijn gesteld met lijders aan de ernstigste vormen van epilepsie en met chronische schizofrenen. Uiteraard veronderstelt Clark bij leden van sekten ook neurologische veranderingen, maar tegelijkertijd voorziet hij een groeiend inzicht in de 'biologisch begründete Wahnsinn' en voorspelt hij een spoedige versmelting van neurologie en psychiatrie tot één wetenschap, die langs door hem geschetste lijnen de basismechanismen van hysterie en schizofrenie zal kunnen blootleggen! Bij sommige piloten wenst men zich toch een minder hoge vlucht.

11. De sekte als een persoonlijke oplossing voor persoonlijke problemen

Behalve bij Clark vinden we bij geen van de hier beschreven onderzoeken veel steun voor de veronderstelling dat de bekering tot een sekte iets is, dat iemand bijna buiten zijn wil om overkomt, als was hij gehypnotiseerd. Behalve Clark is geen van de onderzoekers bijzondere afwijkingen in het gedrag van sekteleiden opgevallen, die op ernstige psychische schade zouden kunnen wijzen. Bij allen, ook Clark, blijkt dat mensen die zich tot een sekte aangetrokken voelen, vaak ongelukkig, ongeborgen en ongebonden zijn, ontevreden met zichzelf en de wereld, onmachtig daar zelf verandering in aan te brengen. Het verblijf in de sekte heft veel van het gevoelde tekort op, maar de individuele variatie in uitkomst is groot. Voor sommigen zal het verblijf in een sekte een goede overgang zijn van een situatie van eenzaamheid en onzekerheid naar een meer geïntegreerd en evenwichtig bestaan. Zij worden volwassen in, door en soms zelfs ondanks de sekte. Het leven in een groep, het werken voor een gemeenschappelijk doel of het overwinnen van verlegenheid in het

benaderen van andere mensen zijn dan allemaal oefeningen, waar men veel profijt van kan hebben.

Anderen zullen in een sekte vooral soelaas zoeken voor de symptomen, die hun problemen begeleiden. De problemen worden dan niet opgelost, maar alleen verdrongen en afgeweerd. Uiteindelijk zullen de problemen zich toch weer opnieuw en onopgelost aanbieden. Het is niet toevallig, dat sekten nogal eens mensen aantrekken die of al een hele odyssee van mislukte relaties, afgebroken studies, experimenten met drugs en ervaringen met goeroes achter de rug hebben, — dat wil zeggen nooit in staat zijn geweest een eigen milieu te creëren —, of de band met het ouderlijk huis nooit zelf losser hebben kunnen maken. Beide groepen kan de sekte een vervangend milieu bieden, als oplossing voor het eigen onvermogen tot zelfstandigheid.

Tenslotte zullen er ook mensen zijn, die door hun verblijf in de sekte alleen maar erger in de problemen komen, omdat de sekte als het ware de problemen eerder meer dan minder voelbaar maakt en in een enkel geval een toch al wankel evenwicht ernstig zal verstoren. Het zijn deze mensen en de mensen die van een sekte soelaas verwachten voor hun problemen, die het moeilijk zullen vinden een sekte te verlaten en weer een plaats te vinden in de gewone samenleving. Dat zal nog moeilijker voor hen worden, wanneer ze tegen hun wil uit de sekte worden gehaald.

Proberen we nu op basis van de hier gerefereerde onderzoeken enkele conclusies te formuleren dan zouden dat naar mijn mening de volgende moeten zijn:

1. mensen die lid worden van een sekte, hebben bij hun intrede vaak wel psychische klachten, maar vertonen slechts zelden psychiatrische symptomen;
2. mensen die lid zijn van een sekte, voelen zich psychisch vaak beter dan voor hun intrede of vergeleken met een controlegroep van niet-leden; en functioneren ook sociaal gemiddeld beter, al kan het verblijf in een sekte zelf wel weer tot de nodige spanningen en conflicten aanleiding geven (mede afhankelijk van de rol van de leider);
3. mensen die geen lid meer zijn van een sekte, hebben meer problemen met de sociale aanpassing en voelen zich psychisch ook slechter, als ze de sekte niet uit eigen beweging naar gedwongen verlaten hebben;
4. mensen die lid zijn van een sekte, waar het leven in groepsverband en volgens groepsnormen centraal staat en in die sekte goed geïntegreerd zijn, hebben meer dan anderen in psychisch opzicht voordeel van hun lidmaatschap;
5. mensen die lid zijn van een bepaalde sekte, onderscheiden zich qua psychische problematiek en persoonlijkheid niet of nauwelijks van de

mensen die lid zijn van andere sekten.

Het zijn op zich geen hemelschokkende conclusies, maar in het licht van de maatschappelijke discussie gezien toch minstens wel ontnuchterend. Voorzover sekten of nieuwe religieuze bewegingen, althans zeker degenen die deel uitmaakten van dit onderzoek, aanleiding kunnen geven tot het ontstaan van psychisch schadelijke situaties, beperken deze zich voor de sekten gezamenlijk gezien waarschijnlijk tot het moment van uittreding en dan nog vooral als het gaat om een onvrijwillig afscheid.

VII

hulpbehoefte, hulpvraag en hulpverlening

‘Wir fühlen, das selbst, wenn alle mögliche wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.’

Ludwig Wittgenstein

A. De situatie in Nederland

In 1979 en 1980 heeft de sectie Onderzoek van het Nationaal Centrum voor Geestelijke Volksgezondheid* contact gezocht met een aantal instanties op het gebied van de (geestelijke) volksgezondheid, de justitie en de maatschappelijke dienstverlening om een inzicht te krijgen in de mate waarin deze instanties werden geconfronteerd met klachten over nieuwe religieuze bewegingen. De aandacht ging vooral uit naar klachten van bijvoorbeeld ouders, verzoeken om hulp en advies, opsporing en terugbrenging van minderjarigen die in sekteverband leven, conflicten met de leiders van nieuwe religieuze bewegingen e.d. Het is niet zo eenvoudig om daar een goed beeld van te krijgen. ‘Lidmaatschap van een sekte’ is voor de politie nog niet hetzelfde als wederrechtelijke vrijheidsberoving en men kan eigenlijk alleen wat doen als er een klacht ligt en het evident minderjarigen betreft. Een extra complicatie wordt tenslotte nog gevormd door het feit dat de klachten over nieuwe religieuze bewegingen meestal niet komen van de volgelingen, maar van ouders, echtgenoten of vrienden, die het contact met de bekeerling verloren zien gaan. De volgelingen zelf willen meestal helemaal niet weg, de anderen willen hen terug!

Wat nu volgt is niet meer dan een globale inventarisatie. De vertegenwoordigers van de betrokken instanties is telefonisch of

* Het Nationaal Centrum voor Geestelijke Volksgezondheid te Utrecht is een onafhankelijk instituut voor informatie, onderzoek en advies op het gebied van de geestelijke volksgezondheid en de geestelijke gezondheidszorg. Het NCGV functioneert op basis van een subsidie van het Ministerie van Volksgezondheid en Milieuhygiëne, en van inkomsten uit projecten en andere activiteiten.

schriftelijk gevraagd of men in de afgelopen jaren, tussen 1974 en 1980, te maken heeft gehad met klachten over nieuwe religieuze bewegingen. In veel gevallen moest daarbij op de herinnering vertrouwd worden, in enkele gevallen konden archieven geraadpleegd worden. De herinnering was overigens meestal toereikend, omdat men zonder uitzondering maar uiterst zelden met het probleem te maken had gekregen en zich dus die incidentele gevallen nog goed kon herinneren. In 1981 is de inventarisatie nog, voorzover mogelijk, bijgewerkt.

Voor wat betreft de justitiële instanties hebben we ons beperkt tot de Kinder- en jeugdpolitie en tot de Raden voor Kinderbescherming in 16 grote en middelgrote steden. Voor wat betreft de gezondheidszorg is informatie ingewonnen bij de Geneeskundige Hoofdinspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid en voor wat betreft de maatschappelijke dienstverlening bij de Stichting De Ombudsman. De keuze lijkt wat arbitrair, maar dat is toch niet zo. Het aantal plaatsen waar men klachten kan deponeren over levensbeschouwelijke zaken, is zeer beperkt. Het aantal plaatsen waar met die klachten iets gedaan kan worden, is zo mogelijk nog beperkter.

In het onderzoek hebben we ook geprobeerd na te gaan in hoeverre sekteleiden zelf met hulpverleningsinstanties in aanraking komen en met name in hoeverre de instellingen voor geestelijke gezondheidszorg met een hulpvraag van sekteleiden of ex-sekteleiden geconfronteerd worden.

In het onderzoek zijn tenslotte ook de organisaties en personen betrokken, die zich direct betrokken voelen bij de problemen van (ex)sekteleiden: de oudervereniging, enkele individuele hulpverleners en een in 1981 in het leven geroepen stichting voor de opvang van ex-sekteleiden. Uiteraard wordt ook ingegaan op het werk van de kleine Kamercommissie, die zich met het sektenvraagstuk bezighoudt.

1. Kinder- en jeugdpolitie

In de periode van 1974-1979 heeft de Kinder- en jeugdpolitie in een aantal steden te maken gehad met klachten over activiteiten van sekten en nieuwe religieuze bewegingen. In totaal kon men zich ongeveer 30 klachten en verzoeken om advies – meestal van ouders – herinneren. Het kunnen er best meer geweest zijn, maar niet zeer veel meer. Het antwoordpatroon van de ondervraagde functionarissen wijst daarvoor te sterk in één bepaalde richting: weinig of geen klachten en indien er klachten zijn, hebben deze bijna altijd op dezelfde bewegingen betrekking.

Zo waren er 18 klachten die betrekking hadden op de Children of God, 13 klachten die betrekking hadden op de Verenigingskerk en was er

1 klacht die betrekking had op de Hare Krishnabeweging. Klachten werden vooral gemeld uit Den Haag, Amsterdam, Rotterdam, Maastricht, Eindhoven en Alkmaar. In 7 van de 16 steden die in het onderzoekje waren betrokken, kon de Kinder- en jeugdpolitie zich geen klachten herinneren over de periode 1974-1979.

Opgetreden is er door de politie in bijna geen enkel geval. De indruk was dat de meeste gevallen door de betrokkenen zelf in der minne werden geschikt. Soms zochten de ouders zelf een oplossing, soms ook gaven ze de strijd maar op. Een punt dat in de terughoudendheid van de politie zeker een rol moet hebben gespeeld, is het feit dat de klachten wel over kinderen gingen, maar zelden over evident minderjarige kinderen. Dit komt ook tot uitdrukking in het antwoord van de Minister van Justitie op vragen uit de Tweede Kamer over de aanwezigheid van minderjarigen in het hoofdkwartier van de Verenigingskerk in Bergen: 'Er bevinden zich in dit huis thans geen minderjarigen ten aanzien van wie de ouders de opsporing en terugbrenging hebben verzocht.' Een wat cryptische uitspraak, die niet uitsluit dat er wel minderjarigen aanwezig waren. Naar een en ander was in opdracht van de hoofdofficier van justitie te Alkmaar door de rijkspolitie een onderzoek ingesteld. Het hoge aantal bij de politie in Alkmaar gedeponeerde klachten over de Unified Family of Verenigingskerk (9) houdt direct verband met de aanwezigheid van het hoofdkwartier van deze organisatie in Bergen aan Zee. De Minister van Justitie besloot zijn antwoord als volgt: 'De politie volgt nauwlettend de gedragingen van de leiding van Unified Family, in het bijzonder met het oog op eventuele overtreding van artikel 279* van het Wetboek van Strafrecht' (Handelingen Tweede Kamer, 1976-1977, 1187). Bij de inventarisatie kwam naar voren, dat de politie in het algemeen eerder een passieve houding aanneemt: 'We laten ze met rust, zolang zij ons met rust laten', met andere woorden, de politie blijft afzijdig, zolang de beweging politieoptreden door haar eigen gedrag niet bijna onvermijdelijk maakt. Tot het echt weghalen van kinderen door de politie is het nooit gekomen.

Voorzover bekend is er in Nederland noch strafrechtelijk noch via de Raden voor Kinderbescherming ooit opgetreden tegen nieuwe religieuze bewegingen. Er is ook geen jurisprudentie op dit gebied. De klachten die er vrijwel zeker wel zijn geweest, zijn dus geseponeerd. Er is kennelijk naar het oordeel van de Officieren van Justitie in geen enkel geval voldoende aanleiding geweest een procedure te beginnen.

* Artikel 279 WvS stelt het onttrekken van minderjarigen aan het gezag van hun ouders strafbaar.

Wel heeft zich in een scheidingszaak een keer een conflict voorgedaan over de toewijzing van de kinderen. De kinderen waren aanvankelijk toegewezen aan de moeder, die in communaal verband binnen de Verenigingskerk leefde. Later zijn de kinderen alsnog aan de vader, geen lid van de Verenigingskerk, toegewezen.

2. Raden voor Kinderbescherming

Bij de Raden voor Kinderbescherming herinnerde men zich in totaal 12 klachten van ouders over de periode 1974-1979. Zes maal richtte de klacht zich tegen de Children of God, vijfmaal tegen de Verenigingskerk (Unified Family) en éénmaal was de adressant van de klacht onduidelijk. Het beeld lijkt dus sterk op dat wat we bij de politie aantreffen: weinig klachten en als er klachten zijn, beperken deze zich tot de Children of God en de Verenigingskerk. De Children of God bestaan in Nederland inmiddels nauwelijks meer, de Verenigingskerk heeft zich inmiddels wat meer 'aangepast' aan de Nederlandse samenleving.

In het algemeen signaleerde men bij de Raden voor Kinderbescherming zo nu en dan wel heftige conflicten tussen ouders en kinderen over de uitoefening van een godsdienst, vooral als het een zeer orthodoxe of van de hoofdstroom afwijkende godsdienst (Jehova's Getuigen, Pinksterbeweging) betreft. Niet zelden zijn het dan juist de ouders die de kinderen tegen hun zin dwingen een bepaalde geloofspraktijk te volgen.

3. Geneeskundige (Hoofd)inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid

Met het verzoek om op te treden tegen sekten en bepaalde levensbeschouwelijke stromingen met een 'psychotherapeutisch karakter' (Scientology, TM, Bhagwanbeweging e.d.) is de inspectie voor de geestelijke volksgezondheid inmiddels wel vertrouwd geraakt. Al in 1970 werd de inspectie door de toenmalige Nationale Federatie voor de Geestelijke Volksgezondheid attent gemaakt op de activiteiten van Scientology in Nederland. De Nationale Federatie was op haar beurt weer door zusterorganisaties in het buitenland gewaarschuwd. De toenmalige hoofdinspecteur voor de geestelijke volksgezondheid, Prof. Dr. P. Baan, richtte in december 1970 een schrijven aan de Directeur-Generaal van de Volksgezondheid, waarin hij er geen twijfel over liet bestaan Scientology schadelijk te achten voor de geestelijke gezondheid. Scientology richtte zich naar zijn oordeel vooral op labiele mensen, aan wie een 'oplossing voor hun problemen wordt beloofd, indien men zich onderwerpt aan een behandeling volgens de beginselen van de scientologen'. Deze behandeling zou niet het kenmerk hebben van

een therapeutische relatie, maar meer weg hebben van psychische manipulatie.

Overleg met het Openbaar Ministerie leidde echter niet tot stappen tegen Scientology. Baan liet de scientologen in februari 1971 weten, dat er geen maatregelen tegen hen zouden worden genomen, maar 'wel worden met interesse de ontwikkelingen van de scientologie gevolgd, zoals dat met iedere nieuwe benadering het geval is'.

Er werd een ambtelijke werkgroep in het leven geroepen, die zich meer intensief met 'het fenomeen Scientology' zou gaan bezighouden. De werkgroep bestond behalve uit vertegenwoordigers van het Ministerie van Volksgezondheid en Milieuhygiëne en van het Ministerie van Justitie ook uit medewerkers van het Nationaal Centrum voor Geestelijke Volksgezondheid in Utrecht en het JAC in Amsterdam. In 1974 spande Scientology een kort geding aan tegen deze werkgroep, die er door Scientology van werd beschuldigd een lastercampagne te hebben ontketend en daarbij gebruik te maken van een op onwettige wijze verkregen rapport van de Duitse Kriminalpolizei. Dit kort geding werd in januari 1975 voor de Amsterdamse rechtbank verloren. Het Nederlands Instituut van Psychologen drong in 1975 aan op maatregelen, op grond van klachten van NIP-leden over psychologische activiteiten van Scientology. Klachten over andere sekten dan Scientology hebben de inspectie in de afgelopen jaren nauwelijks bereikt, met als uitzondering de Verenigingskerk, waarover wel enkele klachten zijn binnengekomen.

In januari 1981 is door de Geneeskundige Hoofdinspecteur aan alle ambulante en klinische voorzieningen op het gebied van de geestelijke gezondheidszorg in Nederland een vragenlijst met betrekking tot sekten en geestelijke gezondheidszorg gezonden. De vragenlijst had de bedoeling individuele gevallen te lokaliseren. Veel instellingen, o.a. de bij de Nederlandse Vereniging voor Ambulante Geestelijke Gezondheidszorg aangesloten instellingen, hebben geweigerd aan dit onderzoek mee te doen. Sommige omdat ze buiten machte waren de vraag te beantwoorden, andere omdat ze de privacy van eventuele patiënten met deze achtergrond niet wilden bedreigen, weer andere omdat ze geen verschil wensten te maken tussen geïnstitutionaliseerde godsdiensten en min of meer toevallig in de publiciteit staande sekten. 'Geloofsschade' is in de geestelijke gezondheidszorg geen onbekend verschijnsel, al is het meestal erg moeilijk om nu precies de invloed van juist het geloof of bepaalde godsdienstige praktijken vast te stellen.

De in het onderzoek van de Hoofdinspectie betrokken bewegingen waren: Youth for Christ, Campus Crusade, Navigators, Divine Light Mission, Scientology, Transcendente Meditatie, Hare Krishna, Verenigingskerk, Children of God, Ananda Marga, Bhagwanbeweging, EST (Erhard Seminars Training).

Ongewraakt is het onderzoek van de Hoofdinspectie niet gebleken. In juli 1981 ontvingen een aantal psychiatrische ziekenhuizen een vergelijkbare vragenlijst met betrekking tot kerken en geestelijke gezondheidszorg. In de lijst van kerken waren bijvoorbeeld ook de nederlands hervormde Kerk en de rooms katholieke Kerk opgenomen. Deze brief en enquête waren niet van de Hoofdinspectie afkomstig, maar duidelijk bedoeld als een verwarring scheppende wraakoefening van een van de in het onderzoek van de Hoofdinspectie betrokken bewegingen. De grap is geclaimd door volgelingen van Bhagwan.

Ook uit een andere hoek kwam er plotseling tegenwind. Begin mei 1981 werd de staatssecretaris van volksgezondheid geconfronteerd met een motie-De Boer (CDA) waarin om stopzetting van het onderzoek naar de sekten werd gevraagd. De staatssecretaris is daar niet op ingegaan.

4. Stichting De Ombudsman

Tot 1980 waren bij de Stichting De Ombudsman, voorzover kon worden nagegaan, geen klachten binnengekomen over het optreden van nieuwe religieuze bewegingen.

Eind 1980 stelde Frits Bom in het televisieprogramma *De Ombudsman* de financiële praktijken van de Scientology Kerk in Nederland aan de kaak. Deze uitzendingen trokken zeer de aandacht, maar riepen verhoudingsgewijs weinig reacties op. Bij de Stichting De Ombudsman kwamen 15 à 20 telefonische reacties en er ongeveer 70 brieven binnen. Van de brieven vroegen er ongeveer 45 om nadere informatie ten behoeve van een scriptie of een spreekbeurt, in 15 brieven werd gevraagd om inlichtingen over andere sekten en alleen het laatste tiental bevatte ook enkele brieven waarin over eigen ervaringen met Scientology bericht werd. Over het aantal reacties, dat door de Ombudsman zelf is behandeld buiten de Stichting om, heeft hij tot nu toe (september 1981) geen mededeling gedaan.

5. Het studentenpastoraat

Nieuwe religieuze bewegingen vinden hun aanhang vooral onder jongeren en er wordt nogal eens gedacht dat het vooral studenten zijn die zich tot deze bewegingen voelen aangetrokken. Die aantrekkingskracht zou dan weer vooral gevoeld worden door studenten die godsdienstig opgevoed zijn of in ieder geval belangstelling hebben voor godsdienstige vraagstukken.

De studentenpastoraten te Amsterdam (2), Rotterdam, Groningen, Leiden, Utrecht, Tilburg, Eindhoven, Maastricht, Enschede en Nijmegen

werden in 1980 aangeschreven met de vraag of ze in contact gestaan hadden met ex-leden van nieuwe religieuze bewegingen, die bij het uittreden te kampen hadden gekregen met psychosociale problemen. Dat bleek eigenlijk nergens het geval geweest te zijn, met uitzondering van het studentenpastoraat aan de Technische Hogeschool in Enschede.

Van grote problemen was geen sprake. Opmerkelijk genoeg bleken de pastores een goed contact te hebben met de beoefenaars op de campus van TM en met enkele Bhagwanvolgelingen. Dit zijn vaak ouderejaarsstudenten. Op de campus is ook een kleine groep Campus Crusaders actief en met hen is het contact slecht. De Campus Crusade is zeer orthodox en fundamentalistisch van opvatting, de pastores zijn dat niet. De groep is niet erg groot; een wisselende aanhang die nooit boven de 30 man is uitgekomen en vooral bestaat uit jongerejaars studenten die ook zelf uit een orthodox milieu komen.

Het verlaten van de Campus Crusade-groep is niet zo eenvoudig, omdat het meestal samenvalt met een 'uitgestelde' identiteitscrisis. Men verliest de steun van de mede-Crusaders en kan op niemand anders terugvallen, omdat men meestal niet voor vrienden buiten deze kring heeft gezorgd. Deze groep heeft het duidelijk moeilijk en zal soms ook behoefte aan deskundige hulp hebben. Daarnaast zijn er mensen die de Campus Crusade zonder problemen verlaten, omdat hun opvattingen veranderen en ze zich geleidelijk aan meer aansluiten bij anderen. Zij maken geen crisis door en hebben ook geen behoefte aan hulp. Tenslotte zijn er enkelen, die zich geheel op de Campus Crusade fixeren en als leiders voor de continuïteit van de groep gaan zorgen.

Resumerend kunnen we stellen dat studentenpastores zelden of nooit geconfronteerd worden met uittredingsproblemen of de gevolgen daarvan.

6. De geestelijke gezondheidszorg: psychiatrische ziekenhuizen en ambulante geestelijke gezondheidszorg

Ook maar enigszins nauwkeurige informatie over de contacten tussen aanhangers van nieuwe religieuze bewegingen en de geestelijke gezondheidszorg is niet beschikbaar. Bovendien is de waarde van de wel beschikbare informatie gering, omdat de status ervan niet duidelijk is. Een sektelid, dat in een psychiatrische inrichting terecht komt, hoeft niet geestelijk gestoord te zijn van of zelfs tijdens zijn verblijf in een sekte. Het kan zelfs zijn dat hij ondanks zijn sektelidmaatschap toch zodanig gestoord is geraakt in zijn gedrag dat hij opgenomen moet worden. Ondanks, omdat uit sommige onderzoeken blijkt dat het lidmaatschap van een sekte wel degelijk een positieve invloed kan hebben op de

mechanismen die iemand ten dienste staan om zich te handhaven (Galanter, 1978, 1980).

Een ex-sektelid, dat in een inrichting terecht komt, is daar niet noodzakelijkerwijs op grond van zijn problemen bij het uittreden of als gevolg van een min of meer langdurig verblijf in een sekte.

Het is van belang al deze voorbehouden te maken, omdat de relatie tussen sekte en gekte al te gauw en veel te vaak gelegd wordt. Eén informant voorzag ons tijdens ons onderzoek zelfs uit eigen beweging en ongevraagd van de namen en adressen van enkele ex-sekteleden, die in een psychiatrische inrichting zijn opgenomen of opgenomen zijn geweest. Van deze informatie is uiteraard geen verder gebruik gemaakt, wij meenden niet de vrijheid te hebben de betrokkenen of hun ouders te kunnen benaderen.

De oudervereniging SOS informeerde ons eind 1979 over vijf gevallen, waarin een 'psychiatrische' behandeling had plaatsgevonden. Over oorzaken en achtergronden van deze opnamen (twee leden Verenigingskerk, één ex-Scientoloog, één onbekend en één lid van de Divine Light Mission) valt met geen enkele zekerheid iets te zeggen. Twee gevallen waren opgenomen (geweest) in een psychiatrische afdeling van een gewoon ziekenhuis (PAAZ), één geval was in een psychiatrische inrichting opgenomen geweest, twee waren ambulante behandeld of werden ambulante begeleid. Voorzover bekend voelen nieuwe religieuze bewegingen zelf geen verantwoordelijkheid voor leden die psychisch in het ongerede zijn geraakt. Voor hen is er blijkbaar geen plaats meer in de herberg.

Het kan heel goed zijn dat er nog meer leden en ex-leden van sekten in psychiatrische of psychotherapeutische behandeling zijn, het onderzoek van de Hoofdinspectie zal dat moeten uitwijzen. De leeftijdsgroep, de omvang en de aard van het verschijnsel in aanmerking nemend, mag men verwachten dat op een totaal van ongeveer 35.000 psychiatrische opnames per jaar er ook een aantal zal zijn, dat betrekking heeft op leden van nieuwe religieuze bewegingen (Mastboom, 1981).

In de ambulante geestelijke gezondheidszorg ligt het aantal aanmeldingen per jaar op zo'n 90.000. Alleen al op basis van deze cijfers is het statistisch bijna onvermijdelijk, dat leden van een sekte, volgelingen van een beweging of beoefenaren van een meditatievorm opgenomen of behandeld worden. Niet helemaal netjes, maar wel heel plastisch voorgesteld: van de 50.000 mensen die in Nederland Transcendente Meditatie hebben leren beoefenen, hebben er op basis van de landelijke opnamecijfers in 1980 statistisch zo'n 75 kans gehad in een psychiatrisch ziekenhuis opgenomen te worden, ruim 50 zouden er op een PAAZ terecht gekomen kunnen zijn en zo'n 350 zouden zich bij een

instelling voor ambulante geestelijke gezondheidszorg aangemeld kunnen hebben.

Conclusies kunnen pas getrokken worden uit een serieuze bestudering van de individuele gevallen, waarbij het van belang is van het begin af aan duidelijk onderscheid te maken tussen degenen voor wie een opname in een psychiatrisch ziekenhuis nodig is geweest en degenen die een of andere vorm van psychotherapeutische behandeling of psychosociale begeleiding hebben gekregen. Dit wordt in de hitte van de strijd allemaal nogal eens op één hoop gegooid en dat is echt ten onrechte. Verder hebben we in de gesprekken met onze informanten en uit krantartikelen e.d. een aantal malen de indruk gehad dat steeds weer dezelfde gevallen als een soort paradepaardje opduiken. Er is waarschijnlijk een grote mate van overlap in de informatie en in ieder geval is er zeer sterk de neiging, het verblijf in de sekte als de oorzaak van de problemen te beschouwen. Dat is begrijpelijk, maar daarom nog niet juist.

Uiteraard moet bij de bestudering van de individuele gevallen ook rekening worden gehouden met de situaties waarin opname nodig is gebleken. Uit de in de dag- en weekbladen gepubliceerde gevallen van 'sektegekte' blijkt dat het nogal eens om mensen gaat, die tegen hun wil uit de sekte zijn weggehaald en een proces van identiteitsverandering hebben moeten ondergaan (deprogrammering). Enkele malen was ook opvallend hoe de betrokkenheid bij een religieuze beweging paste in een patroon van zoeken en zwerven. Tenslotte geven kranteknipsels ook nog al eens de indruk, dat de journalist geconfronteerd werd met een normale crisis en de daarbij horende verschijnselen.

Een voorbeeld om te laten zien hoe moeilijk het is in deze een houding te bepalen: een van de vijf door de SOS genoemde gevallen is in de pers ettelijke keren breedvoerig uitgemeten. Uit door de moeder van de betreffende jongen afgegeven interviews blijkt, dat hij omstreeks zijn 25ste jaar in Duitsland in contact kwam met een organisatie, die 'bewustzijns- en persoonlijkheidsontwikkelingstrainingen' aanbood. Later door de moeder teruggehaald naar Nederland volgde een lange weg door de geestelijke gezondheidszorg, die eindigde toen hij 30 jaar oud verdrong bij het zwemmen in zee. Wat nu wat heeft veroorzaakt, wat er precies aan de hand is geweest, of het zwemmen een poging tot zelfmoord is geweest, is buitengewoon moeilijk te ontrafelen. Uit de interviews met de moeder komt een zeer complex beeld naar voren met losmakingsproblemen (de problemen traden aan het licht na de militaire dienst in Zuid-Amerika), aanpassingsmoeilijkheden na de remigratie van het gezin naar Nederland, enz. De moeder van de jongen voert sinds het ongeluk dat haar zoon is overkomen, strijd tegen de 'sekten' en ook de 'psychiatrie' in Nederland, o.a. door het geven van lezingen en het

propageren van het deprogrammeren (zie bijvoorbeeld dagblad De Stem, 17 januari 1981, De Telegraaf 3 januari 1981).

Men mag aannemen dat de trainingen waarvan sprake is – maar waar verder niet veel meer over bekend is dan dat ze niet in Nederland of door Nederlandse organisaties gegeven zijn – niet direct bevorderlijk zullen zijn geweest voor de geestelijke gezondheid van de betreffende jongen, maar zelfs dat is niet zeker. Het causale verband met de latere gebeurtenissen is in ieder geval duister: zijn die trainingen de oorzaak geweest van de moeilijkheden, hebben ze als een luxerend moment gefunctioneerd of hebben ze misschien juist een psychotische ontwikkeling afgeremd?

Wat is de betekenis geweest van het ingrijpen van de moeder in het leven van de in Duitsland wonende jongen, wat de betekenis van het herhaaldelijk interfereren in behandelingssituaties? De moeder ontkent dat de jongen zelfmoord heeft gepleegd, maar waarom sluit ze die mogelijkheid uit?

Er komt nog een probleem bij en dat is het gedrag van de moeder na de dood van haar zoon. De dood van haar zoon gebruikt ze expliciet en doelbewust, ook in de pers, als wapen in de strijd tegen sekten en psychiatrie. Ze zocht zelf de openbaarheid met als wapen een schild, waarop iedere vraag en iedere kritiek als ongepast afschampt. Of is het misschien toch wel aanvaardbaar om iemand, die persoonlijke tragedie zo nadrukkelijk hanteert om daar anderen mee aan te vallen, te vragen ook heel andere vragen en heel andere mogelijkheden van interpretatie onder ogen te willen zien, ook al zijn die vragen pijnlijk en de antwoorden misschien minder bevredigend dan de nu gekozen weg?

7. Individuele hulpverleners

Er zijn een aantal mensen in Nederland, die door hun maatschappelijke positie, door hun eigen belangstelling of door een combinatie van beide, een functie vervullen in de opvang van (ex) sekteleiden. De belangrijkste en meest bekende van hen is Sipke van der Land, die zich al sinds 1970 met het verschijnsel van de nieuwe religieuze bewegingen bezighoudt, daarover publiceert en in het winterseizoen 1980-1981 ook een aantal televisieuitzendingen over het onderwerp heeft gemaakt (NCRV).

In de afgelopen tien jaar heeft Van der Land naar eigen zeggen in totaal met ongeveer 60 mensen contact gehad, die lid waren geweest van de Verenigingskerk, Children of God of de Hare Krishnabeweging en wier uittreding gepaard ging met persoonlijke problemen. Het ging om mensen die uit strak georganiseerde, vaak communaal levende bewegingen kwamen en die het moeilijk vonden om de leegte waarin ze

na de uittrekking religieus, psychisch, sociaal en vaak ook economisch terecht kwamen, weer te vullen. Bijzondere hulpverlening of begeleiding was daarbij niet nodig; het ging er meer om de mensen de kans en de tijd te geven een nieuw leven te beginnen en hen te bevestigen in hun besluit om de beweging, waarmee ze zo verbonden waren, te verlaten.

Een Utrechtse psychiater heeft zich via de media enkele jaren geleden beschikbaar gesteld om uit nieuwe religieuze bewegingen uitgetreden in behandeling te nemen en te begeleiden. Tot eind 1979 had echter nog niemand contact met hem gezocht.

In Eindhoven is er een maatschappelijk werker, die zich met deze problematiek bezighoudt en zo nu en dan hoort men ook iets over een klooster dat gastvrij onderdak verleent aan gedesorïenteerde ex-sekteleden of over een dominee die bemiddelt bij het deprogrammeren. Het is echter bijzonder moeilijk om daar concretere informatie over te krijgen. Soms is het ook niet meer dan een gerucht, maar er wordt ook nogal geheimzinnig gedaan in de wereld van de sektebestrijders. Angst voor represailles van de kant van de sekten speelt daarbij een rol, terecht of niet.

Daarnaast zijn er nog enkele niet-professionele hulpverleners, voor een deel uit de kring van bestrijders van nieuwe religieuze bewegingen, actief. Over aard en omvang van hun werkzaamheden is niets bekend. In een aantal gevallen is er in Nederland gebruik gemaakt van een Amerikaanse 'deprogrammer', een niet-professionele hulpverlener die zich erop toelegt het sektelid te bevrijden van de denkkaders, die hem tijdens zijn verblijf in de sekte zijn geworden.

Tenslotte zijn in Nederland nog enkele particuliere bestrijders van sekten actief, sommigen al jarenlang. Het zijn in het algemeen mensen met geen of weinig eigen ervaring met sekten of nieuwe religieuze bewegingen en zonder kwalificatie als onderzoeker. Over hun beweegredenen kan men veel vermoeden, in hun gedrag kan men ze het beste omschrijven als agerende documentalist; verzamelaars en verspreiders van alle mogelijke informatie over sekten, die overheid en burgerij via de media willen waarschuwen voor de grote gevaren, die van de kant van de sekten dreigen.

8. Samenwerkende Ouders Sekteleden

De SOS is bij uitstek de instantie voor de hulpverlening aan ouders van sekteleden. Het is een typische zelfhulporganisatie. De leden van de vereniging (ouders, ex-sekteleden) en degenen die hen consulteren, hebben allemaal hun eigen droevige ervaringen met de nieuwe religieuze bewegingen. Een of meer van hun kinderen zijn lid geworden van een

sekte en voor de ouders naar hun eigen gevoel psychisch en soms ook fysiek onbereikbaar geworden. Veel ondernemen kunnen ze meestal niet, omdat hun kinderen vaak al lang meerderjarig zijn. Binnen de SOS zoeken ouders, die problemen hebben met het verlies van hun kind, elkaars steun, hulp en advies. Als vereniging probeert de SOS van de overheid een betere opvang en begeleiding voor sekteverlaters te krijgen en meer voorlichting over de gevaren die met het lidmaatschap van nieuwe religieuze bewegingen verbonden zijn. De SOS telde in 1980 ongeveer 30-40 leden, inmiddels zijn het er aanzienlijk meer, mogelijk zo'n 100. Het contact tussen de leden vindt vooral telefonisch plaats. Er zijn regelmatige contacten met soortgelijke ouderverenigingen in de Bondsrepubliek, België en ook elders.

Om een indruk te krijgen van de problemen waar de ouders en hun kinderen zich mee geconfronteerd zien, is het volgende fragment uit een rondschrjven illustratief:

- 1e. Misleidende werving en dan manipulatie tot lidmaatschap. Wij, ouders hebben sterk de indruk, dat dit gebeurt door een soort hersenspoeling, die varieert van enkele dagen tot enkele weken. Soms veel korter, soms wat langer.
- 2e. Onherroepelijk is hieraan verbonden het afbreken van studie of opleiding; met als gevolg, dat er dan buiten de sekte geen toekomst meer is.
- 3e. Leven in groep of commune, met soms veranderd taalgebruik. Sektenleden worden ook wel in het buitenland geplaatst, hetgeen nog verdere vervreemding van de samenleving tengevolge heeft. Hierdoor kunnen ze in een volslagen isolement raken.
- 4e. Door het vaak langdurig, intensief mediteren zijn aantallen sektenleden niet meer in staat om te werken. Zij zijn dan aangewezen op sociale uitkeringen ten einde in hun minimum levensonderhoud te voorzien.
Zijn ze nog wel in staat om d.m.v. een betrekking inkomen te verwerven, dan gaan hun verdiensten geheel of voor een belangrijk deel naar de goeroe of leider.
- 5e. Ingeval ze door omstandigheden afknappen of niet meer bruikbaar zijn voor de doeleinden van de sektenleiders, worden ze uitgestoten. Ze zijn dan volledig berooid en totaal gedesorienteerd. In sommige gevallen kunnen ze zelfs opdracht krijgen tot zelfmoord'.

9. Subcommissie Onderzoek Sekten – Vaste Commissie voor Volksgezondheid van de Tweede Kamer

Op 26 juni 1980 heeft de Vaste Commissie voor Volksgezondheid een

subcommissie ingesteld, die tot taak heeft een onderzoek in te stellen naar de activiteiten van de in Nederland actieve sekten, 'met het oog op de belangen van de personen waarop de activiteiten van sekten in het bijzonder zijn gericht enerzijds en de hulpverlening in de geestelijke volksgezondheid anderzijds'.

Uit de mededelingen die de subcommissie op 18 februari 1981 aan de Tweede Kamer heeft gedaan, blijkt dat de commissie enkele honderden brieven uit het land hebben bereikt en dat de commissie nog druk doende is nationaal en internationaal de nodige gegevens te verzamelen (Tweede Kamer, zitting 1980-1981, 16.635, 1-2). Een rapport van de commissie wordt in het voorjaar van 1982 verwacht. De subcommissie bestaat uit de dames mr. I. Haas-Berger (PvdA) – voorzitter –, G. Cornelissen (CDA), mr. E. Wessel-Tuinstra (D'66), drs. E. Verkerk-Terpstra (VVD), I. Müller-Van Ast (PvdA).

In hoeverre de subcommissie is geconfronteerd met klachten over sekten en eventueel over verzoeken om hulp is op dit moment uiteraard nog niet bekend. Gezien de ervaringen elders mag verondersteld worden, dat een deel van de brieven die de commissie bereikt hebben, betrekking heeft op al bij andere instanties eerder gedeponeerde klachten en gevallen (de Inspectie, de Kinderbescherming, de Politie), en dat er ook nogal wat brieven bij zullen zijn van mensen die zelf graag nader geïnformeerd willen worden over sekten. Men denke hier aan de ervaringen van de Stichting De Ombudsman op dit punt.

10. De Stichting Joeka

In mei 1981 presenteerden drie welzijnswerkers uit Helden-Panningen hun plannen voor de oprichting van een opvanghuis voor ex-sekteleden. De daarvoor opgerichte Stichting Joeka heeft aan het Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk subsidie gevraagd om met de werkzaamheden te kunnen starten. Ook elders is om financiële steun gevraagd. De keuze van CRM ligt gezien de doelstelling van de stichting en de achtergrond van de initiatiefnemers voor de hand. Het initiatief is ontstaan uit persoonlijke ervaringen met twee ex-sekteleden. Begin juli werd door de Stichting een studiedag belegd voor hulpverleners, ex-sekteleden en ouders. De bestaande vormen van hulpverlening werden daar afgewezen, de problematiek van ex-sekteleden is van dien aard dat daar een eigen opvang voor nodig is.

Het aantal mensen dat hulpverlening behoeft, wisselt met de berichtgeving in de pers. In een paginagroot artikel in het Dagblad voor Noord-Limburg (9 mei 1981) is sprake van 400 mensen die in de problemen zijn gekomen, nadat ze uit een sekte zijn gestapt. 'Helemaal ontredder

dwalen ze door het land, ze staan buiten de maatschappij en zijn veelal contactueel gestoord, zodat ze niet alleen zichzelf maar vaak ook familieleden ten gronde richten.' Het zou niet moeilijk zijn 'een centrum met zestig bedden' te vullen. Contact is er ook met ongeveer 60 ex-sekteleden, die hulp nodig hebben. Twee maanden later, op de studiedag, wordt volgens de pers melding gemaakt van de behoefte aan 'acute begeleiding en hulp' voor 10 ex-leden, 40 mensen zijn wat minder acuut hulpbehoevend, enkele tientallen zijn te bang om zich aan te melden en dan zijn er nog enkele tientallen Nederlanders die in het buitenland vertoeven en daar hun sekte vaarwel hebben gezegd. Op de studiedag zelf zijn enkele ex-sekteleden aanwezig, met name ex-leden van de Verenigingskerk en van Hare Krishna, bewegingen dus die een zeer grote inzet van de leden vergen en meestal ook een leven in communaal verband verwachten.

Navraag in september 1981 bij de Stichting Joeka leverde het volgende beeld op:

- naar schatting verblijven er 4000 jongeren uit Nederland in sekten, zowel in binnen- als buitenland;
- naar schatting lopen er in Nederland 400 jongeren rond, die uit de sekten gestoten zijn, eruitgehaald, of uit de sekten weggelopen zijn;
- van die 400 zijn er plusminus 50 die rond voor hun problematiek uitkomen; met 30 ervan heeft de Sjans (i.e. Stichting Joeka) rechtstreeks contact.

Hoe men tot de schattingen van de aantallen komt, is niet duidelijk. De nota 'Opvang- en begeleidingshuis voor ex-sekteleden', (Renders, 1981) bevat wel veel informatie over de verschillende sekten, maar de gevallen waarvoor hulp gevraagd wordt, worden er niet nader in toegelicht, zodat het moeilijk is zelfstandig een oordeel te vormen over de aard, de omvang en de oorzaken van de problematiek.

Deprogrammeren speelt een belangrijke rol in de hulpverleningsopvatting van de Stichting Joeka en de hulp is ook vooral nodig voor de mensen die een deprogrammering achter de rug hebben en moeite hebben het contact met de werkelijkheid te houden en de normale dagelijkse dingen te doen (deze zogenaamde 'floating state' komt nog aan de orde in IX.6). Hetzelfde schijnt ook voor de mensen, die door de sekte zelf zijn weggestuurd, te gelden.

De volgende aspecten zouden in de begeleiding specifieke aandacht moeten krijgen:

1. floating: het terugvallen in de leer van de sekte;
2. levens- en zinsvragen: veelal op theologisch gebied;
3. de relatie met de ouders;
4. het verstrekken van informatie;

5. het verstrekken van informatie over hun gedrag: en mogelijkheden tot gedragsverandering;
6. het aanleren van het genieten van het NU: (immers in de sekte is alle mogelijkheid tot het genieten afhankelijk gemaakt van de leider);
7. het leren om iets te doen: zonder daarbij eerst uitgebreide filosofische gedachte-gangen of debatten te hebben gevoerd;
8. het leren van elkaar: in de sekte kwam alles van de leider en werd de gelijke niet gewaardeerd;
9. het aangaan van relaties;
10. het vergroten van de persoonlijkheid.'

Het programma zou moeten bestaan uit persoonlijke vorming, praktische vorming en ontspanning. Bij het praktische werk springen behalve de zorg voor huis en haard, het kweken van (biologisch-dynamisch) voedsel, het verzorgen van percelen bos en het runnen van een fietsenwerkplaats in het oog. Een concept dat herinnert aan het model van de drugvrije therapeutische gemeenschap.

Op 1 september 1981 was men nog niet van start gegaan, er was toen nog geen geld. Gestreefd wordt naar een opvanghuis voor 5 à 6 bewoners, die ná 3 à 4 maanden weer zelfstandiger kunnen gaan leven via kamertraining enz. Een staf van 12 medewerkers, full-time en part-time, zou dan de begeleiding en resocialisatie op zich kunnen nemen (een later plan komt op een wat lagere stafbezetting uit).

11. Conclusies op basis van de inventarisatie

Hoewel het NCGV-onderzoek geen hogere pretentie heeft dan het geven van een eerste indruk van de mate waarin instanties over een heel breed terrein, variërend van de geestelijke volksgezondheid tot justitie, geconfronteerd worden met klachten over sekten of problemen van sekteleiden of ex-sekteleiden, komt er uit het onderzoek toch al een vrij eenduidig beeld naar voren. Met nog altijd de nodige voorzichtigheid kunnen de volgende conclusies getrokken worden:

1. het aantal gespecificeerde klachten over sekten of nieuwe religieuze bewegingen is zeer gering, het aantal klachten, dat tot ingrijpen door een daartoe bevoegde instantie noopte, vrijwel nihil;
2. klachten over en problemen met sekten zijn er vooral bij de sociale omgeving van de sekteleiden en bij ex-sekteleiden, die een deprogrammering hebben doorgemaakt;
3. over de mate waarin het verblijf in een sekte of het lidmaatschap van een nieuwe religieuze beweging tot psychische of psychiatrische problemen leidt, is nog weinig te zeggen;

4. er is een groep van waarschijnlijk enkele tientallen ex-sekteleden, die min of meer ernstige aanpassingsproblemen hebben, zowel psychisch als sociaal, nadat zij de sekte hebben verlaten; de indruk is dat deze aanpassingsproblemen zich in het bijzonder voordoen na onvrijwillig vertrek: door de sekte weggestuurd of door de ouders teruggehaald en vervolgens gedeprogrammeerd;
5. de betrokkenen (ex-sekteleden, ouders, deprogrammeurs, begeleiders) lijken in meerderheid de mening te zijn toegedaan, dat er voor de behandeling en begeleiding van ex-sekteleden bijzondere voorzieningen met een eigen karakter nodig zijn.

Bij alle voorzichtigheid zijn dit toch ontnuchterende conclusies, die in ieder geval suggereren dat een breed uitgemeten probleem getslmatig nog geen groot probleem hoeft te zijn.

Het feit dat de problemen, althans voorzover ze op dit moment zichtbaar zijn, zich lijken te concentreren bij de groep, die de sekte of de beweging onvrijwillig heeft verlaten en in een aantal gevallen ook een deprogrammeringsproces heeft doorgemaakt, zal ons in het hoofdstuk over deprogrammering nog bezighouden.

De inventarisatie die we hier voor Nederland hebben gemaakt, wint aan betekenis door vergelijking met de situatie in de Bondsrepubliek, waar men een soortgelijke inventarisatie heeft ondernomen en waar overheid en hulpverlening al veel meer dan in Nederland actief zijn geworden in de strijd tegen de sekten.

B. De situatie in de Bondsrepubliek

In de Bondsrepubliek is men tot op het niveau van de Bondsregering actief geworden in de strijd tegen de sekten. Politieke druk van confessionele zijde is daar niet vreemd aan. De Duitse kerken hebben al enkele jaren geleden 'lautstark' de strijd aangeboden met de nieuwe religieuze bewegingen. Het kerkelijke jeugd- en jongerenwerk is in de BRD ook anti-sektenwerk, met eigen Informations- und Beratungsstellen. De CDU-regering van Rheinland-Pfalz noemt de nieuwe religieuze bewegingen openlijk en officieel 'destruktiv', de Elterninitiativen kunnen op subsidies van de Bondsregering rekenen. Men is wat dit betreft in de Bondsrepubliek zeker een aantal stappen verder dan men in Nederland ooit zal willen zetten en de vraag ligt dan ook voor de hand of men in de Bondsrepubliek nu ook feitelijk meer dan in Nederland met het probleem van 'Sektengeschädigte' zit: Hoe staat het met de vraag naar hulp? Wat voor hulp wordt er geboden? Wat is het beleid van de regering?

1. Het onderzoek van Sieber

In juli 1980 verscheen in *Der Spiegel* een kort artikel, waarin verwezen werd naar een onderzoek dat zou hebben aangetoond dat de werkelijke behoefte aan hulp en opvang van sekteleiden erg gering is. Dit onderzoek (Sieber, 1980) was opgezet als een marktonderzoek. De onderzoekers vermoedden een grote behoefte aan hulp en wilden te weten zien te komen voor hoeveel mensen wat voor soort hulp geboden zou moeten worden. *Der Spiegel* over Sieber: 'Wegen des vermeintlichen psychologischen Massenbedarfs rund um die Sekten wollte er nun gleich ein überkonfessionelles Beratungsinstitut mit Filialen in allen grösseren Städten gründen.' Zover is het niet gekomen, want het onderzoek van Sieber leverde niets op, dat maar in de verste verte met 'Massenbedarf' gelijkgesteld zou kunnen worden.

Via dag- en weekbladders en via de radio werd aan het onderzoek door artikelen, advertenties, oproepen en interviews bekendheid gegeven. Betrokkenen – sekteleiden, hun ouders – werd gevraagd contact op te nemen met de onderzoekers. Er meldde zich niemand, hoewel in totaal ongeveer een derde van de bevolking van de Bondsrepubliek minstens één keer met de oproep was geconfronteerd.

De onderzoekers sloegen een andere weg in en onderzochten vervolgens in hoeverre instanties werkelijk geconfronteerd werden met problemen van sekteleiden en hun familie. Daarvoor wendde men zich in eerste instantie tot de in de Bondsrepubliek erg actieve en ook door kerken en overheid ondersteunde sektenbestrijdingsorganisaties. De anders zeer aan de weg timmerende (Beierse) protestantse en katholieke 'Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen' (resp. Friedrich-Wilhelm Haack en Hans Löffelmann) waren niet bereid met de onderzoekers te spreken. De voorzitter van de overkoepelende organisatie van de actiegroepen van ouders 'Aktion für geistige und psychische Freiheit – Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen e.V.', dr. Klaus Karbe, was dat wel, maar ook hij was niet bereid concrete informatie over personen of gevallen te geven. In totaal zouden bij de actiegroepen volgens de voorzitter ongeveer 300 ouders betrokken zijn, maar ook dit getal kon niet op zijn juistheid getoetst worden.

Contacten met vertegenwoordigers van de sekten leverde wel bereidheid tot medewerking aan het onderzoek, maar nauwelijks concrete resultaten op. Over bleven toen nog de officiële hulpverleningsinstanties voor hulp aan sektenleden (meestal 'Beratungsstellen' met een confessionele inslag – in dit verband moet erop gewezen worden dat allerlei vormen van maatschappelijk werk, jeugdwelzijnswerk, adolescentenzorg, enz. in de Bondsrepubliek traditioneel tot het werk

van de kerken behoren). Van de 80 aangeschreven adressen konden er uiteindelijk 19 in het onderzoek worden opgenomen (39 antwoorden niet, 14 hadden geen informatie, 8 waren alleen doorverwijzingsinstanties). De 19 overgebleven Beratungsstellen waren in 1979 in totaal met 448 'Beratungsfälle' geconfronteerd.

Bijna alle gevallen – ongeveer 95% – werden behandeld door instellingen, waar een of meerdere zielzorgers werkzaam waren en van de 19 instellingen waren er eigenlijk maar 6 die meer dan één keer per maand met sektenproblematiek werden geconfronteerd, 7 hadden er in 1979 geen enkel contact mee gehad.

448 gevallen lijkt nog vrij veel, maar net als in Nederland is het heel onduidelijk wat hier nu onder 'geval' verstaan moet worden. Wat de problemen zijn, is onduidelijk, of er klachten zijn eveneens. Sieber stelt vast dat de meerderheid van de gevallen (65%) betrekking heeft op ouders, echtgenoten, familie of vrienden, en niet op de sekteleiden zelf. De Beratungsstellen hebben in totaal met 168 sekteleiden te maken gehad in 1979 en daarvan waren er 37 jonger dan 18 jaar.

De vraag is natuurlijk wat deze uitkomsten nu precies betekenen. Over de inhoud van de problemen of de vragen weten we niets, noch over de mate van overlap in de opgave van de verschillende organisaties (een aantal mensen zal bij meer dan één instantie informatie, advies of hulp hebben gezocht, een aantal ouders zal zowel met een Beratungsstelle als met een Elterninitiative contact hebben gelegd, enz.). Duidelijk is wel dat vragen en problemen rond sekten niet wijd verspreid liggen over alle mogelijke hulpverleningsinstanties, maar zich concentreren op die instanties en personen, die als religieus ervaren worden en zichzelf nadrukkelijk afficheren als hulpverleners of raadgevers in de sektenproblematiek.

Sieber concludeert in zijn rapport het volgende:

1. zowel de omvang als de ernst van de behoefte aan hulp voor sekteleiden wordt aanzienlijk overschat;
2. de activiteiten van sekten en sekte-achtige bewegingen hebben niet meer dan een zeer marginale invloed op de bevolking van de Bondsrepubliek;
3. voorzover deze activiteiten tot problemen aanleiding geven, waar in een of andere vorm hulp voor moet worden geboden, is deze hulp in meer dan voldoende mate aanwezig ('Es dürfte keine andere Problemgruppe in der Bevölkerung geben, der Beratungseinrichtungen in solchem Umfang und in derartiger Besetzung zur Verfügung stehen') (1980, 22);
4. zonder de grote en dramatische betekenis die het contact met een sekte voor het individu kan hebben, te onderschatten, kan toch niet

gesteld worden dat het verschijnsel sekte als een maatschappelijk gevaar moet worden beschouwd.

Sieber staat niet alleen met zijn conclusies. Al eerder had men aan de Universiteit van Tübingen, in een onderzoek in opdracht van het Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit moeten vaststellen, dat het bij alle stelligheid waarmee op de gevaren van het sektelidmaatschap gewezen wordt, toch nog moeilijk is om informatie te krijgen over gevallen, waarin die gevaren zijn opgetreden. In het rapport (Hardin en Kehrler, 1978) wordt erop gewezen dat juist de Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen van de verschillende gevestigde kerken het minst bereid waren om informatie te geven. 'Dies wirkte sich umso erschwerender aus, als es sich dabei überwiegend um Besitzer angeblich bedeutender Archive handelt.' Een droge constatering, maar de ironie van het 'angeblich' is nauw verholten.

Bij het Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit beschikt men ook niet over meer informatie dan wat toevallige casuïstiek en noch in het standpunt van de Bondsregering zelf, noch in het rapport van de regering van de deelstaat Rheinland-Pfalz vindt men meer dan waarschuwingen voor de gevolgen die het lidmaatschap van zo'n beweging met zich mee kan brengen.

2. Rehabilitationszentrum Haus Altenberg

Veel aandacht, ook in Nederland, heeft de Duitse opvang van ex-sekteleden getrokken. In feite is er één opvangcentrum, het 'Rehabilitationszentrum Haus Altenberg', een wijde naam voor een simpele woning, waar in de vorm van een woon- en leefgemeenschap ex-sekteleden ongeveer een half jaar onderdak kunnen vinden. De gemeenschap werd opgericht in 1976 en in de ruim 4 jaar tot medio 1980 hadden ongeveer 60 ex-sekteleden van de mogelijkheid gebruik gemaakt via het centrum weer geleidelijk een plaats in de samenleving te verwerven.

Het centrum heeft een duidelijk christelijke signatuur en richt zich ook alleen op jongeren die in een sekte zijn geweest, die minstens rudimenten van christelijk denken of resten van christelijk erfgoed bevat (Children of God, Verenigingskerk). De hindoeïstische en 'therapeutische' bewegingen vallen daar niet onder. Professionele hulp wordt er niet geboden, het centrum is vooral bedoeld om de ex-leden tot rust te laten komen en in een beschermde en godsdienstige sfeer de mogelijkheid te bieden zich te oriënteren op de toekomst en zich te bevrijden van hun angst- en schuldgevoelens. Het is de bedoeling dat de ex-leden na verloop van tijd weer zelfstandig voor zichzelf gaan zorgen en buiten het centrum gaan wonen en werken.

Het centrum heeft geen beroepskrachten, de bezielende kracht is mevrouw Inge Mamay, die ook een belangrijk deel van de begeleiding doet. Belangrijk is wel, dat het centrum vooral een functie heeft voor die jongeren die niet uit eigen overtuiging de sekte hebben verlaten, maar onder druk van hun ouders of overreed in een gesprek met Inge Mamay. Voor deze mensen, die hoogstens twijfelen of heen en weer geslingerd worden tussen de loyaliteit aan de familie en de loyaliteit aan de sekte, is een overgangsfase noodzakelijk, omdat hun binding aan de sekte toch nog zeer groot is. Een betrekkelijk geringe frustratie kan dan al voldoende zijn om hen terug te laten vluchten, wanneer ze niet in een omgeving zitten die genoeg houvast biedt of hen genoeg vasthoudt, aldus mevrouw Mamay.

3. Het overheidsbeleid in de Bondsrepubliek Duitsland

Al eerder dan de Nederlandse regering of het Nederlandse parlement heeft de Bondsrepublikeinse regering zich beziggehouden met het vraagstuk van de nieuwe religieuze bewegingen. Het 'Bericht der Bundesregierung' is daarvan de vrucht.

Uit dit 'Bericht' (1980) wordt duidelijk, dat de Bondsregering niet veel mogelijkheden ziet. Interessant is wel dat men ter vermindering van het probleem van de aantasting der godsdienstvrijheid aangrijpingspunten vooral zoekt in de sfeer van het strafrecht, privaatrecht en belastingrecht. Enerzijds speelt daarin de overweging mee dat in veel sekten God en de Mammon Siamese tweelingen zijn geworden, anderzijds ook de gedachte dat sekten vaak een 'undue influence' hebben op hun volgelingen, die hen bereid maakt tot het aangaan van in juridische zin 'onzedelijke' overeenkomsten. Het feit dat in de Bondsrepubliek ook volwassen kinderen hun ouders onder bepaalde voorwaarden kunnen verplichten in hun onderhoud te voorzien (bijvoorbeeld als ze een afgebroken studie na drie jaar sektelidmaatschap weer zouden willen opnemen), schijnt in niet aanzienlijke mate te hebben bijgedragen tot de politieke druk op de Bondsregering iets te doen.

De Bondsregering heeft zich in haar 'Bericht' over de sekten ook over de mogelijke maatregelen tegen nieuwe religieuze bewegingen gebogen. Van een algemeen verbod van 'Jugendreligionen' kan, aldus de Bondsregering, geen sprake zijn. De grondwet laat dat niet toe. Wel wijst de Bondsregering op het feit dat deze bewegingen vaak nog vele zusterorganisaties, stichtingen en dergelijke kennen, 'bei denen es vorrangig nicht um die Ausübung eines religiösen Bekenntnisses oder einer Weltanschauung zu gehen scheint, sondern um die Wahrnehmung kommerziellen Interessen'. Op dat punt ziet de Bondsregering wel

mogelijkheden om in te grijpen, duidelijk ook met een preventieve bedoeling, 'da für fast alle Jugendreligionen finanzielle Aspekte sehr wichtig sind'. Door een verscherpt financieel toezicht en door toetsing van het weldadigheids- of het algemeen-nutkarakter van de bewegingen en hun organisaties wil de Bondsregering de aantrekkelijkheid van het sektebedrijf verkleinen. Men denkt daarbij in eerste instantie niet aan nieuwe wettelijke maatregelen, maar aan een verscherpte toepassing van de bestaande mogelijkheden. De Bondsregering noemt dan als mogelijkheden:

- verbod op het gebruik van de openbare weg voor collectes, colportages en bijeenkomsten;
- administratief-rechtelijke maatregelen, bijv. beperking van de vrijstelling van belasting;
- het aanvechten van grote schenkingen op grond van een vermoeden van bedrog of afpersing;
- toetsing op juistheid van de beloften die sekten in hun propaganda doen;
- vervolging wegens oneerlijke concurrentie;
- terugvordering van betalingen, waar geen reële tegenprestatie tegenover heeft gestaan;
- nietig verklaren van contracten over het afstaan van een te verwachten erfdeel;
- strafrechtelijke vervolging wegens ontvoering, vrijheidsberoving, uitlokking, prostitutie, enz.

Voorts wijst de Bondsregering erop, dat de in een aantal sekten gebruikelijke praktijk de deelnemers een in prijs snel en sterk oplopende reeks van seminars en cursussen aan te bieden, geacht kan worden als gericht te zijn op het maken van winst. Tegen de tarieven zelf kan de overheid niet veel doen, maar de winsten kunnen belast worden en onderzocht moet worden in hoeverre de betreffende organisatie als een onderneming moet worden beschouwd.

In het algemeen is de Bondsregering bereid om alles te doen, dat wil zeggen alles te bevorderen (de feitelijke competentie van de Bondsregering is hier beperkt), dat ertoe bijdraagt dat de aanhangers van de jeugdsekten zoveel mogelijk tegen de sekte zelf worden beschermd en dat oneigenlijk gebruik van de godsdienstige organisaties begunstigende wetten zoveel mogelijk wordt tegengegaan.

In de volgende paragrafen gaat de Bondsregering dan vooral in op de mogelijkheden om de leden van de sekten te beschermen. De onmacht om hier veel te doen, wordt in dat deel van het standpunt heel duidelijk. Voor een deel komt die onmacht voort uit het ontbreken van het noodzakelijke bewijsmateriaal: in veel gevallen kan niet ingegrepen

worden, omdat er geen bewijs is dat er sprake is van een delict, en het meestal ook niet mogelijk is het nodige bewijsmateriaal te verzamelen.

De onmacht wordt verder veroorzaakt door het feit dat de meeste aanhangers van sekten vrijwillig – althans formeel gezien – ingetreden zijn en ook vrijwillig verplichtingen zijn aangegaan. De klachten komen niet van de aanhangers, maar van hun omgeving en die heeft over hen, tenzij ze minderjarig zijn, niets te vertellen.

De Bondsregering besluit dan haar standpunt met de volgende toezeggingen:

1. het laten uitvoeren van onderzoek naar de achtergronden en gevolgen van het lidmaatschap van sekten;
2. het bevorderen van voorlichting over het verschijnsel en het zelf geven van voorlichting;
3. het informeren van hulpverleners in de gezondheids- en welzijnszorg;
4. het financieel ondersteunen van de actiegroepen van ouders;
5. het financieel ondersteunen van een 'Rehabilitations- und Beratungsmodell', dat ex-leden van sekten moet helpen hun plaats in de samenleving weer te vinden (het Altenberg-project).

Tenslotte wijst de Bondsregering erop dat het hele verschijnsel van de jeugdreliëgies 'grundsätzliche Fragen' opwerpt en dat het erom gaat 'zeitgemässe Werte und Sinngebungen, Orientierungshilfen und lohnende Zukunftsperspektiven gemeinsam mit der jungen Generation in Toleranz' (1980, 23) te ontwikkelen en over te dragen. Wat dat zijn en hoe dat moet, daarover laat de Bondsregering de Bondsdag in het ongewisse.

C. Overwegingen voor een beleid

1. Nederland en de Bondsrepubliek vergeleken: de luide roep om hulp en de kleine vraag naar hulp

De inventarisatie van de situatie in de Bondsrepubliek wijst sterk in dezelfde richting als de voor Nederland ondernomen inventarisatie: kwantitatief gaat het om een probleem van geringe omvang, dat zich vooral lijkt te concentreren bij de ex-leden, die de sekte onvrijwillig verlaten hebben. In Duitsland valt ook weer de belangrijke rol van de sociale omgeving als klagende en om hulp vragende instantie op. Een verschil met Nederland is de prominente rol van de kerken en van kerkelijke instellingen voor maatschappelijk werk en geestelijke gezondheidszorg zowel in de bestrijding van de sekte als in de behandeling van problemen, die met het lidmaatschap van een nieuwe religieuze beweging kunnen samenhangen. Een verschil met Nederland is

ook dat de regering van de Bondsrepubliek een officieel standpunt heeft ingenomen en enkele maatregelen heeft getroffen, die overigens niet direct als actie tegen de nieuwe religieuze bewegingen gezien kunnen worden.

Zowel in Nederland als in de Bondsrepubliek moeten we bij het onderzoek naar de gevolgen van het sekte-lidmaatschap onderscheid maken tussen het algemene klagen en de individuele klacht, tussen de algemene roep om hulp en de individuele behoefte aan hulp. Het aantal echte klachten is in beide landen erg gering en hetzelfde geldt voor de omvang van de werkelijke hulpvraag.

De neiging tot het indienen van klachten en het invoeren van hulp is vooral sterk bij een aantal ouders en enkele instanties en particulieren, die zichzelf als bestrijders van sekten hebben opgeworpen. Dat is voor wat de ouders betreft, heel begrijpelijk, al zal er zelden wat voor hen gedaan kunnen worden. De hardnekkigheid waarmee enkele particuliere sektebestrijders hun kruistocht voortzetten lijkt niet onmiddellijk voort te komen uit de ernst van de zaak zelf. Duidelijk is wel dat een poging de risico's van het sektelidmaatschap vast te stellen, weinig kans van slagen heeft, wanneer de klacht of de hulpvraag los gezien wordt van de positie en de persoon van de klager en van de betekenis die de klacht voor hem heeft.

Heel opvallend is tenslotte dat de mensen die zelf uit een sekte weg willen of al zijn, zo weinig hulp schijnen te zoeken en ook maar heel zelden behoefte schijnen te hebben aan psychotherapeutische of psychiatrische begeleiding. Meer zekerheid daarover zal de enquête van de Hoofdinspectie moeten verschaffen.

Transponeren we nu de Duitse situatie kwantitatief gezien naar Nederland in het licht van de vraag naar een opvangcentrum, dan zou het Nederlandse Haus Altenberg in vier jaar tijd ongeveer 15 à 20 mensen uit bewegingen als de Children of God en de Verenigingskerk hebben moeten opvangen. Het non-therapeutisch karakter van Haus Altenberg mede in aanmerking genomen zou dat neerkomen op het scheppen van een begeleide woonvoorziening voor 4 à 5 mensen per jaar. Voor Nederland zou men dan het aantal nog kunnen verdubbelen wanneer men ook de Oosterse bewegingen als recruiteringsgebied meerekent (maar dat zou dan, het Duitse model volgend, weer een aparte voorziening moeten zijn voor niet-christelijk georiënteerde ex-sekteleden). Houden we dan ook nog rekening met de aanwezigheid van een klein stuwmeer van probleemgevallen, dan zou men zich enkele begeleide woonvoorzieningen, een christelijk georiënteerde en een niet-christelijk georiënteerde bijvoorbeeld, kunnen voorstellen voor in totaal zo'n 15 à 20 mensen per jaar.

De Stichting Joeka heeft, zoals onder VII, A.10, al vermeld staat, een plan opgesteld voor de opvang en begeleiding van 5 à 6 ex-leden per kwartaal. Dat is een wat andere formule, maar op jaarbasis zou dat ongeveer eenzelfde aantal behandelingen opleveren, zij het dan zonder het in de Bondsrepubliek gehanteerde onderscheid naar de sekte van herkomst.

Moet die opvang er nu ook komen? De druk om dergelijke voorzieningen, opvangthuizen of rehabilitatiecentra, tot stand te laten komen, is behoorlijk groot, de nood kennelijk ook. Dat laatste is echter behalve door de kleine kring van direct betrokkenen, nog door niemand onomstotelijk vastgesteld. Over de ex-sekteleden hangt een sluier van geheimzinnigheid, die zowel hun aantal als hun problemen aan het zicht onttrekt.

De informatie die beschikbaar is, is te beperkt om daar meer dan vrij algemene uitspraken op te kunnen baseren. Nader onderzoek onder de groep die hulp nodig heeft, zal pas duidelijk kunnen maken om wat voor hulp dat zou moeten gaan, of die voor iedereen wel hetzelfde zou moeten zijn, en of er inderdaad behoefte is aan een aparte voorziening voor ex-sekteleden. Men zou zich zeer wel kunnen voorstellen dat de hulpvraag op individueel niveau behandeld en beantwoord wordt in het kader van de bestaande voorzieningen.

Het is onwaarschijnlijk, dat de problematiek van een ex-sektelid nooit of te nimmer zou passen in het bestaande spectrum aan behandelings- en begeleidingsmogelijkheden. In ieder geval lijkt het ter vermindering van onnodige stigmatisering van het ex-sektelid niet verstandig daarvan uit te gaan. In dit verband mag in vergelijking met de Bondsrepubliek zeker wel worden opgemerkt, dat het Nederlandse patroon aan voorzieningen, zowel in de gezondheidszorg als in de welzijnszorg, veel rijker aan variatie en veel gedifferentieerder van opzet is. Zeker waar het het aanbod aan ambulante en semimurale voorzieningen betreft, ligt Duitsland ver achter bij Nederland en het kan dus niet bij voorbaat worden uitgesloten dat de gevraagde hulp hier door al bestaande voorzieningen kan worden geboden, eventueel met wat aanpassingen. De tijd dat flexibiliteit alleen in de betekenis van groei begrepen hoefde te worden, is ook in de hulpverlening nu wel voorbij.

Van de bestaande voorzieningen mag verwacht worden dat zij het soort problemen, waar ex-sekteleden mee te kampen lijken te hebben, zonder veel moeite zullen kunnen opvangen. Kwantitatief kan dat in ieder geval geen enkel probleem zijn; in navolging van Sieber kan men wel stellen dat het hier om ongeveer de kleinste afzonderlijk te herkennen probleemgroep van Nederland gaat.

Een probleem is wel dat de omvang van de probleemgroep in

verhouding tot de kerngroep van sekteleiden anno 1981 toch vrij groot lijkt te zijn. Op een aantal van 300-600 kernleden nu zijn enkele tientallen (laat staan enkele honderdtallen) in de problemen geraakte ex-leden niet weg te cijferen. Het beeld wordt iets vriendelijker, wanneer men bedenkt dat de sektenbevolking nogal vlottend is en dat de mensen van wie nu wordt aangenomen dat ze ernstige problemen hebben, de eindmorene zijn van meerdere jaargangen sekteverlaters. Het beeld wordt wat vager, wanneer men vervolgens bedenkt dat de sterkte van de verbondenheid met de sekte niet zonder meer positief correleert met de kans op problemen achteraf. De in de pers gereleveerde gevallen hadden juist nogal eens betrekking op mensen die maar kort bij een sekte of beweging waren geweest.

Resumerend lijkt er geen aanleiding te zijn voor het scheppen van een nieuwe voorziening, zolang niet duidelijk is

- dat de bestaande voorzieningen de vraag kwantitatief of kwalitatief niet aan zouden kunnen;
- dat de problemen zo eenduidig en zozeer voor iedereen hetzelfde zijn, dat er ook één uniform hulpverleningsaanbod tegenover hoort te staan;
- dat de mensen die geacht worden hulp nodig te hebben, ook zelf om die hulp vragen;
- dat de hulp in de professionele of zelfs de institutionele sfeer gezocht moet worden;
- dat een eventueel nieuw aanbod kwantitatief in een behoefte voorziet en dat over een zekere periode;
- dat de hulpvraag niet is opgeroepen door een onrechtmatig ingrijpen van (de) hulpverleners zelf.

2. De bevoegdheden van de Geneeskundige (Hoofd)inspectie van de Geestelijke Volksgezondheid ten aanzien van nieuwe religieuze bewegingen

In paragraaf VII,A.3 zijn we de Geneeskundige (Hoofd)inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid al tegengekomen als een instantie, die in de afgelopen jaren een enkele maal is geconfronteerd met klachten over het optreden van sekten en nieuwe religieuze bewegingen. De gedachte achter die klachten is steeds, dat onder de dekmantel van godsdienstige praktijken mensen in hun geestelijke gezondheid zo worden aangetast, dat ze hun realiteitszin verliezen en niet meer geacht kunnen worden over hun geestesvermogens te beschikken. De Inspectie heeft zich wel over het probleem gebogen, maar is nooit tot actie overgegaan. In kringen van de sektestrijders is men daar soms nogal verbitterd over. Men vermoedt

onwil, angst of zelfs infiltratie van de inspectie door leden van sekten. In feite is het allemaal veel minder spannend: de bevoegdheden van de Inspectie zijn niet toereikend voor een vergaande actie. De Inspecteur voor de geestelijke volksgezondheid is niet te vergelijken met een politie-inspecteur of een belastinginspecteur: zijn opsporingsbevoegdheid is beperkt en zijn controlefunctie marginaal. De Inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid inspecteert ook niet de geestelijke volksgezondheid, maar ziet in de eerste plaats toe op de handhaving van de wettelijke voorschriften op het gebied van de (geestelijke) volksgezondheid. In de praktijk betekent dit, dat het werkterrein van de Inspectie gevormd wordt door de gezondheidszorg, voorzover die wettelijk geregeld is. Anders gezegd, het feit dat godsdienst en levensbeschouwing algemeen gezien worden als aangelegenheden die in relatie staan tot de geestelijke volksgezondheid, wil nog niet zeggen dat godsdienst en levensbeschouwing als zodanig ook onder het toezicht van de Inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid vallen. De Inspectie zal deze terreinen dan ook niet dan met de grootste voorzichtigheid betreden en dan nog alleen in die gevallen, waar er duidelijk aanwijzingen zijn dat de gezondheidstoestand zelf in het geding komt. In een individueel geval zal een causaal verband tussen de schade aan de gezondheidstoestand en de invloed van de sekte objectief evident moeten zijn. In dergelijke gevallen zal er echter al gauw ook sprake zijn van mishandeling en dan ligt de weg naar de strafrechter open.

De bevoegdheden van de Inspectie staan omschreven in de Gezondheidswet, die — het zal na het bovenstaande niet meer verbazen — niet over gezondheid gaat, maar alleen over de organisatie van de zorg voor de volksgezondheid, of beter nog, over de organen die tot taak hebben de zorg voor de volksgezondheid beleidsmatig voor te bereiden en te bewaken.

De Gezondheidswet van 1956 geeft aan welke organen op het gebied van de volksgezondheid worden ingesteld en wat de bevoegdheden van die organen (Centrale Raad voor de Volksgezondheid, Gezondheidsraad, het Staatstoezicht op de Volksgezondheid enz.) zijn. De wet geeft dus geen algemene regels voor de gezondheidszorg en bevat ook geen bepalingen over de gezondheid van de burgers. Weliswaar staat in de Memorie van Toelichting op het wetsontwerp: 'Alle maatregelen, die kunnen strekken tot het gezond worden en gezond blijven van de bevolking, vallen onder de zorg voor de volksgezondheid en het behoort tot de taak van de in de wet genoemde organen het nemen van deze maatregelen te bevorderen', maar al bij de behandeling van het ontwerp was er in de Tweede Kamer kritiek op het feit dat deze nieuwe omschrijving niet in overeenstemming was met de inhoud van de wet.

Minister Suurhoff gaf dit bij Memorie van Antwoord ook toe en sloot 'maatregelen, die slechts *indirect* tot verbetering van de volksgezondheid kunnen leiden' uit als onderwerp van de bespreking in de verschillende in het wetsontwerp genoemde organen. Preventieve maatregelen tegen het optreden van voor de geestelijke gezondheid mogelijk schadelijke bewegingen vinden in de Gezondheidswet dus niet zonder meer een basis.

De taken van de Geneeskundige Inspectie voor de (geestelijke) Volksgezondheid worden geregeld in artikel 36 van de Gezondheidswet en omvatten:

1. het handhaven van de wettelijke voorschriften op het gebied van de (geestelijke) volksgezondheid;
2. het uitbrengen van adviezen en het verstrekken van inlichtingen aan de Minister van Volksgezondheid en de Directeur-Generaal van de Volksgezondheid op verzoek of uit eigen beweging, met betrekking tot vraagstukken van (geestelijke) volksgezondheid.

Een zelfstandige Inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid bestaat pas sinds 1961. Over de omvang van de Inspectie moet men zich geen illusies maken. Behalve de hoofdinspecteur en diens plaatsvervanger en enkele inspecteurs in algemene dienst zijn er nog 5 regionale inspecteurs met 5 adjunct-inspecteurs. De inspectie beschikt voorts nog over een kleine administratieve, wetenschappelijke en beleidsvoorbereidende staf.

Ten opzichte van de situatie enkele jaren geleden is de Inspectie overigens in mankracht al zeer versterkt. Het is hier ook niet de bedoeling te suggereren dat de Inspectie te klein of niet voor zijn taak berekend zou zijn, maar om aan te geven dat de taken van de Inspectie beperkter zijn en op een ander gebied liggen dan door buitenstaanders weleens gedacht wordt.

In de notitie 'De Kwaliteitsbewaking in de Gezondheidszorg' (Tweede Kamer, 1979-1980, 16.224, 1-2) wordt vanuit de Gezondheidswet 1956 de primaire taak van de Geneeskundige Inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid geformuleerd als 'de bewaking van (de stand van c.q. de kwaliteit van) de geestelijke volksgezondheid' (blz. 20).

De volgende taakomschrijving wordt dan door de staatssecretaris gegeven: 'Het houden van toezicht op de positie van de individuele mens binnen het geestelijke gezondheidszorgsysteem en de wijze waarop de georganiseerde geestelijke gezondheidszorg aan dit individu wordt verleend; het gevraagd en ongevraagd adviseren hierover en het zo nodig opsporen en helpen oplossen van knelpunten' (blz. 21).

Op grond van deze omschrijving ligt het niet voor de hand dat de Inspectie zich bezighoudt met vragen en klachten over de activiteiten van nieuwe religieuze bewegingen, zelfs niet als die zich bezig zouden houden met psychotherapeutische of als psychisch schadelijk te noemen

praktijken. De taakomschrijving in deze notitie is daarvoor te zeer gebonden aan het systeem van de geestelijke gezondheidszorg.

De letterlijke tekst van artikel 36 van de Gezondheidswet geeft in lid 2 de inspectie overigens wel degelijk de vrijheid om vragen over religieuze bewegingen als problemen van geestelijke volksgezondheid te beschouwen en daar bijvoorbeeld na onderzoek advies over uit te brengen aan de Minister of de Directeur-Generaal.

De bevoegdheden van de Inspectie reiken ten aanzien van dit soort problemen echter niet verder dan onderzoek en advies. In tegenstelling alweer tot wat soms wel gedacht wordt, heeft de Inspectie niet de bevoegdheid om zelf in te grijpen. Zou de Inspectie bijvoorbeeld tot de conclusie komen dat het lidmaatschap van een bepaalde sekte tot ernstige psychische schade kan leiden of leidt, dan kan de Inspectie toch zelf niets tegen zo'n sekte ondernemen, noch ook de leden daarvan te hulp schieten. De Inspectie kan de Minister in kennis stellen van haar bevindingen en eventueel adviseren, bijvoorbeeld in de richting van een wetsvoorstel, of direct een klacht indienen bij het Openbaar Ministerie (als het vermoeden van misdrijf bestaat, moet dat zelfs).

Een van belangrijkste wetten op de handhaving waarvan de Inspectie moet toezien, is de Krankzinnigenwet van 1884. Dat mensen die lid zijn geworden van een sekte, hoe bizar of extreem ook, niet op die grond alleen als 'krankzinnig' kunnen worden beschouwd, staat buiten kijf. De Krankzinnigenwet maakt het mogelijk, dat mensen op verzoek van de Officier van Justitie, van hun familie of wettelijke vertegenwoordiger in een psychiatrisch ziekenhuis worden opgenomen, ook als zij dat zelf niet zouden wensen of daar zelf niet mee kunnen instemmen. De rechter kan daartoe een machtiging verstrekken, maar heeft daarvoor minstens een met redenen omklede medische verklaring van een psychiater nodig. De krankzinnigheid moet genoegzaam aangetoond zijn en ook de noodzaak van opname in een psychiatrisch ziekenhuis. Het eerste houdt niet noodzakelijkerwijs ook het tweede in; dat iemand vreemd gedrag vertoont, vreemde dingen denkt of vreemde beslissingen neemt, is op zichzelf nog geen reden voor een rechterlijke machtiging. Het gaat erom dat opneming dringend wenselijk is in verband met ernstige verstoring van de openbare orde door de patiënt, ernstige verwaarlozing of zwaarwegend gevaar voor het eigen leven of dat van anderen.

De in Nederland bestaande praktijk, zowel medisch als juridisch, geeft weinig ruimte voor de verwachting, dat iemand op grond van artikel 12 van de Krankzinnigenwet uit een sekte zou kunnen worden gehaald. Het overdrachtelijke gebruik van het begrip 'krankzinnig' in verband met het lidmaatschap van een sekte heeft medisch en juridisch geen enkele betekenis, de simpele afwijking van de norm die iemand het etiket 'gek'

kan opleveren, is echt niet voldoende (zou in ieder geval niet voldoende moeten zijn).

Tenslotte wijs ik er dan nog op, dat de Inspectie formeel-juridisch gezien geen rol speelt in het afgeven van krankzinnigheidsverklaringen, in de machtigingsprocedure of in het opnamebeleid. De taak van de Inspectie begint pas op het moment dat er een opname heeft plaatsgehad. Zo krijgt de Inspectie wel de verklaring die de geneeskundige in verband met het verzoek om een rechterlijke machtiging heeft afgelegd, voorgelegd en kan daar ook op ingaan.

De in verband met de activiteiten van sekten wel gehoorde roep dat het hoog tijd wordt dat de Inspectie nu eens maatregelen neemt, zal dus bijna altijd onbeantwoord moeten blijven. Maatregelen zijn hier een taak voor de regering. De Geneeskundige Inspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid beschikt zelf, al zou hij zelf de noodzaak van maatregelen voelen, niet over wettelijke mogelijkheden iets aan de gewraakte activiteiten te doen. De Inspectie heeft een zeer beperkte opsporingsbevoegdheid en beschikt niet over sancties, behalve op het door de wetten op de volksgezondheid geregelde gebied. Men kan daarover denken wat men wil, maar het is niet iets wat de Inspectie verweten kan worden.

3. Een beleid ten aanzien van psychotherapie, psychotrainingen en groeigroepen?

Enkele van de hier besproken nieuwe religieuze bewegingen, met name de Scientology Kerk en de Bhagwanbeweging, maar ook Transcendente Meditatie, bieden volgelingen en belangstellenden de mogelijkheid van een psychotherapeutisch georiënteerde hulpverlening aan of organiseren allerlei vormen van 'psychotraining'. Wallig (1979) heeft deze en dergelijke bewegingen 'psychosalvation movements' genoemd, zieleheilsbewegingen dus, die hij op dit punt als volgt kenschetst:

1. de aandacht gaat in eerste instantie uit naar *individuele* en niet naar maatschappelijke verandering;
2. volgelingen kunnen ervan verzekerd zijn dat hun volgelingschap hier en nu *resultaten* afwerpt op de meest uiteenlopende materiële en immateriële gebieden;
3. de methoden die gehanteerd worden zijn *standaard, uniform en simpel*, de individuele variatie is miniem, de complexiteit laag, de vrijheid van toepassing gering;
4. de aandacht is erop gericht het individu beter te laten functioneren in zijn dagelijks leven door hem te *bevrijden van allerlei sociale en psychische remmingen*;

5. de suggestie van een *gemeenschappelijke ervaring* van een gevoel van betrokkenheid en nabijheid, wordt steeds aangewakkerd.

Uit de kenschets van Wallis komt duidelijk naar voren, dat het aanbod van de ‘psychosalvation movements’ niet met psychotherapie gelijkgesteld kan worden (al lijkt het er, zoals bij Scientology, nog zoveel op). Het punt van de aandacht voor de individuele verandering geldt natuurlijk ook voor de psychotherapie, maar bij het tweede punt treden al de eerste grote verschillen op: psychotherapie vraagt van de patiënt geen vorm van volgelingschap en belooft ook geen spectaculaire resultaten op de meest uiteenlopende gebieden van het leven. Het derde punt is zelfs cruciaal; in de psychotherapie bestaat geen behandelingsformule, die werkzaam is los van de persoon en de persoonlijkheid van de individuele patiënt. De keuze van de methode is afhankelijk van de problemen van de patiënt, de toepassing van de methode afhankelijk van het contact tussen patiënt en hulpverlener. Er is in de psychotherapie geen panacee voor alle kwalen en het is vanuit dit besef, dat Vrolijk in een discussie over de psychotherapeutische pretenties van enkele religieuze bewegingen het streven ‘to save mankind with the aid of one technique, method or apparatus’ (1978, 188) juist als kenmerkend ziet voor een ‘sectarian group’. Met hulpverlening in de psychotherapeutische zin van het woord heeft het in ieder geval weinig te maken. Het vierde punt lijkt overeen te stemmen met de bedoelingen van psychotherapie, maar dat is toch maar ten dele zo. Psychotherapie is niet om mensen te bevrijden van ‘allerlei remmingen’, maar juist van zeer bepaalde, voor de eigen persoonlijkheid of de omgeving schadelijke remmingen. Freud heeft niet toevallig geestelijke gezondheid nooit als een absolute vrijheid gedefinieerd, maar als het vermogen om te kunnen werken en liefhebben. Het doel van psychotherapie is ook niet mensen uit hun lijden te verlossen, maar hen te verlossen uit het lijden dat ze zichzelf aandoen om de echte ellende van het bestaan niet onder ogen te hoeven zien. Het vijfde punt tenslotte hoort in de psychotherapie niet dan met de uiterste voorzichtigheid gehanteerd te worden: gemeenschappelijke ervaringen in groepen kunnen vormen van regressie oproepen, die een therapeut zeker in een groep nog maar moeilijk kan hanteren.

Er zijn nog meer verschillen tussen psychotherapie en het aanbod van de nieuwe religieuze bewegingen. De in Nederland algemeen aanvaarde omschrijving van psychotherapie biedt voor de bespreking daarvan een goed uitgangspunt. Onder psychotherapie wordt verstaan:

- ‘ – het op wetenschappelijk verantwoorde wijze behandelen,
- door een deskundige, die daarvoor is opgeleid,
- van patiënten in die zin dat zij hulp behoeven voor psychische moeilijkheden, conflicten of stoornissen,

- door middel van het op methodische wijze vestigen, structureren en hanteren van een relatie,
- teneinde die psychische moeilijkheden, conflicten of stoornissen op te heffen of te verminderen' (Cie. Verhagen, 1980, 6).

Psychotherapie wordt dus gezien als een vorm van hulpverlening aan als patiënt gedefinieerde mensen, die met moeilijkheden zitten, die op professionele wijze worden behandeld. Psychotherapie wordt dus niet gezien als een vorm van verdere persoonlijkheids- of gevoelsontwikkeling bij mensen, die daar zelf behoefte aan hebben en zich daarvoor wenden tot iemand die aanbiedt hen daarbij te helpen. Dat is de wereld van de trainingen en de groeigroepen, en dat is ook de wereld van minstens enkele van de nieuwe religieuze bewegingen (Hellingsa, 1981a, 1981b).

Het onderscheid tussen psychotherapie en psychotraining is niet absoluut, maar er zijn toch zeer belangrijke verschillen in aanpak, doelstelling en uitgangspunten. Psychotrainingen staan open voor iedereen die daartoe de lust gevoelt, psychotherapie veronderstelt een diagnose van het probleem en de opstelling van een behandelingsplan. Psychotraining kan zowel door professionals als leken gegeven worden, psychotherapie is per definitie een professionele aangelegenheid. Psychotraining wordt meestal in groepen gegeven en groepservaringen staan vaak ook centraal, psychotherapie is meer individueel of systeem-georiënteerd. Psychotraining doet een voor iedereen gelijk aanbod, psychotherapie biedt een aanbod op maat.

Een criterium van een heel andere orde, maar daarom niet minder belangrijk, is het verschil in maatschappelijke erkenning tussen psychotherapie en psychotraining. Bij alle onenigheid over de wijze waarop psychotherapie georganiseerd en gefinancierd moet worden, is er toch alleen nog maar twijfel over de marges van wat nog net wel en wat in ieder geval niet meer als psychotherapie beschouwd kan worden, wie nog net wel en wie zeker niet meer als professioneel psychotherapeut beschouwd kan worden.

De 'erkende' psychotherapie of beter gezegd, de kern van de psychotherapie, is in Nederland de hulpverlening die wordt geboden door vooral de leden van de Nederlandse Vereniging voor Psychotherapie, gefinancierd door de AWBZ, de Ziekenfondswet of de particuliere ziektekostenverzekeringen, verstrekt in een particuliere praktijk of in een instelling voor geestelijke gezondheidszorg, intramuraal of extramuraal. De leden van de Nederlandse Vereniging voor Psychotherapie (NVP) hebben zich na hun universitaire studie (meestal medicijnen, psychiatrie of psychologie) of daarmee gelijk te stellen opleiding zodanig bekwaamd in één of meer psychotherapeutische richtingen, dat hun het lidmaatschap kan worden toegekend (Huijts, 1980).

In december 1980 verscheen het eindrapport van de Werkgroep Psychotherapie (Cie. Verhagen), dat een Advies inzake een Beleid voor Psychotherapie uitbrengt aan de Staatssecretaris van Volksgezondheid en Milieuhygiëne. Dit advies omvat een omschrijving en plaatsbepaling van psychotherapie, een opleidingsstructuur, een voorstel tot regeling van de psychotherapie en een voorstel voor de organisatie van de psychotherapeutische hulpverlening.

Het is hier niet mogelijk en ook niet nodig, uitgebreid op dit voor de toekomst van de psychotherapie belangrijke Advies in te gaan. In ieder geval is er alle kans op dat het beroep van psychotherapeut conform het Advies een beschermd beroep wordt, met hoge opleidingseisen, een permanente toetsing van de kwaliteit van de hulpverlening en een duidelijke organisatorische inbedding. Het Advies sluit aan bij een in de praktijk al voor een belangrijk deel bestaande situatie.

De situatie op het gebied van de groeigroepen en de psychotrainingen is geheel anders. Er is sprake van een volstrekt vrije markt, waar nog simpelweg het mechanisme van vraag en aanbod heerst. Trainingen worden niet uit de sociale verzekeringen of uit overheidsgeld betaald, iedereen mag zich trainer noemen en het staat iedereen volstrekt vrij welk aanbod dan ook te doen.

Er is op dit gebied niets geregeld en er wordt ook niets geregeld. In 1975 is door een Interdepartementale Werkgroep Trainingen in Groepsverband een Beleidsnota uitgebracht. In deze beleidsnota, waar voorzover bekend in de praktijk nooit iets mee gedaan is in beleidsmatige zin, worden uitgangspunten voor een beleid inzake trainingen ontwikkeld en wordt een schets van de gewenste ontwikkelingen gegeven. Geconstateerd wordt dat de omvang van het verschijnsel trainingen aanzienlijk is (cijfers zijn er overigens niet), dat er geen officiële trainersopleiding is in Nederland (die is er nog steeds niet), dat er onvoldoende Nederlands onderzoek is over trainingen en hun effecten (ook dat is sindsdien niet veranderd) en dat er onvoldoende inzicht is in de feitelijke trainingen die gegeven worden (en dat inzicht is onvoldoende gebleven).

De Werkgroep stelt voor systematische gegevens te verzamelen over de trainingssituatie in Nederland (aanbod, behoefte, onderzoek, opleidingsmogelijkheden, achtergronden van de vraag naar trainingen) en onderzoek te verrichten naar de mogelijkheden om de effectiviteit van trainingen te vergroten: wat zijn de huidige effecten? Hoe verloopt het trainingsproces, van welke informatie wordt gebruik gemaakt? Wie zijn de afknappers, wie de afvallers? Voorts pleit de Werkgroep voor het opzetten van voldoende en voldoende flexibele trainersopleidingen en, last but not least, voor het formuleren van condities waaraan bij het geven van trainingen voldaan moet worden. Hier speelt de kwestie van

de erkenning als trainer op grond van een bepaalde opleiding, van titelbescherming of van het lidmaatschap van een beroepsvereniging.

De Werkgroep wijst ook op de noodzaak van supervisie en intervisie van trainers, en op de wenselijkheid om deelnemers en publiek goed voor te lichten over trainingen (Hellings, 1981a, 1981b; Farson, 1978).

Als gezegd, de Beleidschets is nooit in beleid omgezet. Een van de redenen waarom dat niet is gebeurd, is ongetwijfeld de onzekerheid over de departementale competentie. In het geval van de psychotherapie is het inmiddels een uitgemaakte zaak, dat de eerst verantwoordelijke voor dit gebied het Ministerie van Volksgezondheid en Milieuhygiëne is. In het geval van de trainingen is dat veel minder duidelijk. Trainingen kunnen met evenveel recht tot de verantwoordelijkheid van CRM als van V&M gerekend worden. De instelling van een Interdepartementale Werkgroep, een op departementen gevreesde en notoir moeilijke constructie, geeft deze onzekerheid al aan.

Behalve het probleem van de competentie speelt natuurlijk ook de vraag van de noodzaak: is er wel behoefte aan een overheidsbeleid op dit gebied, anders gezegd, is er aan het geven van of deelnemen aan trainingen zoveel risico verbonden dat de overheid hier ordenend op moet treden? Dat is geen gemakkelijk te beantwoorden vraag, maar deskundigen op dit gebied zijn het er toch wel over eens, dat de zwakke punten in het trainingsaanbod bijna altijd zijn: het ontbreken van duidelijke selectiecriteria en -procedures, het ontbreken van een mogelijkheid tot nazorg en het ontbreken van de mogelijkheid om gevallen waarin het tijdens de training al fout loopt, tijdig te herkennen en op te vangen. Hoewel er zeker geen sprake is van een directe noodzaak om in te grijpen, lijkt het gezien de nog steeds groeiende populariteit van trainingen en trainingsachtige situaties wel wenselijk dat de overheid de draad weer oppakt, waar de Interdepartementale Werkgroep is gestopt. Er is zeker behoefte aan een systematische verzameling van gegevens over trainingen en het ontwikkelen van criteria, waaraan trainingen of trainingssituaties moeten voldoen ter bescherming van de deelnemers. Opleidings- en kwaliteitseisen zouden dan pas daarna aan de orde gesteld moeten worden.

Resumerend kunnen we stellen dat er op basis van wat nu maatschappelijk aanvaard is wel een uitspraak mogelijk is over de aard, de kwaliteit en de gepastheid van het psychotherapeutische aanbod van de nieuwe religieuze bewegingen. Een dergelijk aanbod wordt in die expliciete zin alleen door de Scientology Kerk gedaan en dat aanbod beantwoordt niet aan de eisen die in Nederland aan psychotherapie gesteld kunnen worden. In IV.B.2 is dat al impliciet bij de bespreking van 'auditing' gebleken, de confrontatie met het boven aangehaalde

rapport van de Commissie Verhagen bevestigt het nog eens.

Voor wat betreft de trainingen moet het oordeel anders luiden, dat wil zeggen, er is daar eigenlijk helemaal geen oordeel mogelijk. Er is geen reden om het trainingenaanbod van de nieuwe religieuze bewegingen anders te waarderen dan de training van willekeurig welk ander instituut of welke groepstrainer dan ook. Zeker in het geval van de Bhagwan-meditatiecentra is nauwelijks een andere conclusie mogelijk dan dat hier weinig anders wordt aangeboden dan wat uit de 'human potential movement' al bekend is en dat er misschien wel eerder reden is te verwachten dat het kwalitatieve niveau van de trainingen in de Bhagwan-meditatiecentra hoger is dan wat er zo gemiddeld in den lande wordt aangeboden op dit gebied. Ik kan dat niet bewijzen, het is een zuiver subjectieve indruk op basis van programma's.

VIII

hersenspoeling, ‘snapping’ of bekering?

‘“Nein!” fuhr Naphta fort. “Nicht Befreiung und Entfaltung des Ich sind das Geheimnis und das Gebot der Zeit. Was sie braucht, wonach sie verlangt, was sie sich schaffen wird, das ist – der Terror”.’

Thomas Mann (Der Zauberberg)

1. Hersenspoeling: een angstaanjagend begrip

‘Jury agrees that Moonies cult is brainwashing’, luidde een kop in The Guardian van 1 april 1981, naar aanleiding van een uitspraak van het Engelse Hooggerechtshof dat de Verenigingskerk een jaar of vier geleden door de Daily Mail op redelijke gronden was beschuldigd van de toepassing van o.a.: ‘communist brainwashing methods to young’. Brainwashing of hersenspoeling is een veel gehoorde beschuldiging tegen de nieuwe religieuze bewegingen en er zijn ook specialisten, die zich tot taak hebben gesteld de gevolgen van brainwashing weer ongedaan te maken door een soort hersentegenspoeling, het zogenaamde deprogrammeren.

Hersenspoeling is een angstaanjagend begrip, dat precies dertig jaar geleden door een Amerikaanse journalist werd geïntroduceerd – de oorsprong van het begrip is Chinees – ter aanduiding van het proces, dat erop is gericht mensen eventueel zelfs tegen hun wil in door indoctrinatie en heropvoeding tot een nieuwe ideologische overtuiging te brengen (Hunter, 1951).

Niemand zal hopelijk het geloof koesteren dat hersens echt als wasgoed gespoeld kunnen worden, maar veel mensen vrezen toch wel dat ‘men als het ware een andere mening omtrent de inrichting van de maatschappij met technische hulpmiddelen van de psychofarmacologie en de conditionering in het hoofd kan gieten. Dit beeld is in hoge mate misleidend en schadelijk. . . Attitudeveranderingen zijn in het algemeen. . . moeilijk te bewerkstelligen’ (Huetting, 1980, 332).

Lifton laat zich in soortgelijke termen uit, ‘. . . an image of “brainwashing” as an all-powerful, irresistible, unfathomable, and magical method of achieving total control over the human mind. It is of

course none of these things... (1961, 4). De hersenspoelingshypothese is vooral populair onder bestrijders van sekten en betrokkenen bij sekten. Deprogrammeurs, ex-leden en ouders hechten zeer aan de hersenspoelingshypothese en dat is, zoals later nog zal blijken, niet toevallig. De hersenspoelingshypothese biedt een perfecte ontsnappingsclausule voor alle betrokkenen: de bekering tot een sekte verschijnt als beginpunt en niet als eindpunt van een proces.

In dit hoofdstuk gaat het vooral om de polemiek die tegen de nieuwe religieuze bewegingen gevoerd wordt, vooral de vaak genoemde hersenspoelingspraktijken staan daarbij centraal. In de discussie over de hersenspoeling wordt steeds verwezen naar het onderzoek van Lifton (1961), en wordt ook steeds gerefereerd aan het model dat Lifton in dat boek ontwikkelt over de techniek van de hersenspoeling. In dit hoofdstuk en in het hoofdstuk over deprogrammeren zal blijken, dat deze interpretatie op een misverstand berust. De laatste jaren heeft ook de 'beyond brainwashing' hypothese van Conway en Siegelman (1978) nogal de aandacht getrokken. Wat 'snapping' is en of het bestaat, zal in het tweede deel van dit hoofdstuk behandeld worden, in de laatste paragraaf keren we dan weer terug naar de bekeringshypothese.

2. Het onderzoek van Lifton: hersenspoeling en ideologisch totalisme

In zijn studie over de Chinese hersenspoelingspraktijken ten tijde van de Koreaanse oorlog, onderzocht Lifton 25 westerlingen (geestelijken, artsen, zakenlieden), die vaak jarenlang in speciale gevangenissen aan een 'thought reform' proces van tot dan toe ongekende intensiteit blootgesteld waren geweest, en 15 Chinese intellectuelen, die eenzelfde vorm van indoctrinatie aan een revolutionaire hogeschool of universiteit hadden ondergaan. Met ieder van zijn respondenten had Lifton over een langere periode intensief contact – ieder beschreven geval betekende tientallen uren interview – en bij een aantal van hen vond na vier jaar nog een na-onderzoek plaats.

Hoewel Lifton's aandacht als psychoanalytisch georiënteerde psychiater in de eerste plaats uitgaat naar de wijze waarop ieder van zijn respondenten zelf gereageerd heeft op de druk en de dwang die op hen uitgeoefend werd en de wijze waarop de hersenspoeling na het verlaten van China doorwerkte, eindigt hij zijn boek met een theorie over de kenmerken van 'ideological totalism', het streven om de werkelijkheid ondergeschikt te maken aan een doctrine. Hoe ziet een samenleving eruit, waar mensen handelen, voelen en denken op geen andere dan de voorgeschreven wijze? Dat is de vraag die Lifton probeert te beantwoorden.

Ideologisch totalisme is dus niet al zelf een vorm van hersenspoeling, maar is erop gericht de condities te verwezenlijken waaronder mensen samenvallen met een doctrine over hen. Lifton gaat er dus niet van uit dat 'hersenspoeling' een techniek is die het individu min of meer passief ondergaat: hersenspoeling is de uitkomst van een interactie, die gekenmerkt wordt door een toenemende afstemming van het individu op de eisen van de omgeving. Die absolute aanpassing is ook voor aanhangers van de doctrine moeilijk en daarom zijn de condities waaronder zij moeten leven, niet essentieel verschillend van de condities waaronder de niet-aanhangers van de doctrine worden geplaatst. Alleen worden er in het laatste geval bijzondere technieken gebruikt die hen moeten helpen hun achterstand op de aanhangers weer in te halen.

De kans om tegenstanders of niet-geïnteresseerden onder het juk van de doctrine te laten doorgaan, is afhankelijk van de macht van het systeem. Het Chinese marxisme bezit die macht, de katholieke kerk bezat die macht in vroegere tijden, maar voor de nieuwe religieuze bewegingen geldt het woord van Tom Wolfe (1977, 143): 'A sect, incidentally, is a religion with no political power.' Sekten of nieuwe religieuze bewegingen zijn dus aangewezen op bekering, overreding, list of bedrog om de nodige novieten te kunnen werven. Combinaties van deze elementen komen voor, maar in het algemeen mag men ervan uitgaan dat de meeste nieuwe religieuze bewegingen zich beperken tot bekering als resultaat van zendingswerk, propaganda- en promotieactiviteiten. Niemand wordt – zelfs als er list of bedrog gebruikt is om het contact te leggen – tegen zijn zin lid van een sekte of een beweging, althans niet in Nederland en waarschijnlijk al evenmin in de Verenigde Staten, zoals ook Conway en Siegelman (1978, 104) in hun kruistocht tegen sekten toegeven: 'Invariably, in America, an individual's involvement in a cult or mass therapy begins with voluntary participation.'

3. Kenmerken van ideologisch totalisme

Belangstelling is niet voldoende om lid te worden van een sekte of beweging, bekering niet voldoende om lid te blijven. De meeste bewegingen verwachten participatie van de leden aan de activiteiten en stellen een bepaalde initiatieprocedure verplicht. Hoe ver die verplichtingen van de leden gaan, hangt af van de mate waarin de beweging de kenmerken heeft van het ideologisch totalisme. Naarmate dat meer het geval is, is de vrijheid van de leden om te handelen, te denken en te voelen buiten de doctrine om, geringer. Lifton geeft acht parameters om de mate van ideologisch totalisme te bepalen:

1. *Milieu Control* – een volledige beheersing van het leefmilieu van de

volgelingen. Het systeem schermt de volgelingen af van alle ongewenste invloeden van buitenaf en van binnenuit. Milieu control in zijn meest absolute vorm leidt tot verval van de persoonlijke autonomie en tot het verdwijnen van de grenzen tussen zelf en omgeving.

2. *Mystical Manipulation* – een absoluut vertrouwen in de juistheid van de beslissingen – hoe absurd of tegenstrijdig ook – van de hogere regionen van de organisatie. Het doel heiligt alle middelen en heiligt ook de institutie die de middelen inzet. Mystical manipulation leidt tot verval van kritiek en tot onvoorwaardelijke aanpassing aan en anticipatie op de wensen van de manipulatieve institutie (de Partij, de Leider, het Volk).
3. *The Demand for Purity* – een strikt dualistische visie op mens en wereld, resulterend in een diepe kloof tussen goed en kwaad, waarbij het goede altijd samenvalt met de heersende ideologie. Van het individu wordt een leven verwacht in strikte overeenstemming met de ideologie, alles wat buiten de ideologie valt, wordt beschouwd als vijandig aan de ideologie en dus als slecht. The demand for purity leidt tot een praktijk van zuiveringen en induceert op individueel niveau sterke schuld- en schaamtegevoelens. Schuld omdat men de hoge ideologische standaard niet haalt, schaamte omdat voor dit tekortschieten vernederd en gestraft wordt.
4. *The Cult of Confession* – de institutionalisering van biecht, bekentenis en zelfbeschuldiging als publieke verschijnselen om aan de sterke schuld- en schaamtegevoelens uitdrukking te kunnen geven. The Cult of Confession is een erkenning van het feit dat er geen grenzen zijn tussen het individu en zijn omgeving, het individu is eigendom van het systeem.
5. *The 'Sacred Science'* – de onaantastbaarheid van het centrale dogma, dat als religieuze waarheid de leer onaantastbaar, als wetenschappelijke waarheid de leer onaanvechtbaar en als normatieve waarheid de leer onovertreffbaar maakt. Totale ideologie is een mengsel van mystiek en logica, van rationaliteit en irrationaliteit, onontwaarbaar met elkaar verbonden in een pretentie van onfeilbaarheid. Sacred Science geeft het individu een sterk gevoel van innerlijke zekerheid: men heeft de waarheid gevonden. Er is een verklaring voor alles en alles heeft zin in het perspectief van het bereiken van het grote ideaal.
6. *Loading the Language* – het totaal ideologische jargon is voor een belangrijk deel opgebouwd uit 'god terms' en 'devil terms', begrippen met een vaste positieve of negatieve betekenis, die zo abstract zijn dat ze naar believen gemanipuleerd kunnen worden in dienst van de

ideologie, en zo categorisch dat ze verdere discussie overbodig maken. Loading the Language leidt tot een clichématig en verarmd taalgebruik, ontdaan van iedere behalve de ideologische inhoud.

7. *Doctrine over Person* – de leer is belangrijker dan het individu, dus mag en moet het individu aangepast worden aan de eisen van de leer. De orthodoxie is de hoogste norm geworden en ‘the will to orthodoxy’ is een voortdurende poging om de wereld in overeenstemming te houden met de vriend- en vijandbeelden van de doctrine. *Doctrine over Person* leidt tot een hoge mate van hypocrisie: een uiterlijke aanpassing aan de eisen van de doctrine.
8. *The Dispensing of Existence* – het bestaan in een totalistisch systeem is precar geworden. Een menselijk bestaan of zelfs het menselijk leven is alleen weggelegd voor wie leeft in overeenstemming met de leer. Geloven en gehoorzamen zijn de basisvoorwaarden voor het bestaan. *The Dispensing of Existence* leidt tot een permanent gevoel van angst over de continuïteit van het bestaan.

4. *De beperkingen van het ideologisch totalisme*

‘The more clearly an environment expresses these eight psychological themes, the greater its resemblance to ideological totalitarianism; and the more it utilizes such totalist devices to change people, the greater its resemblance to thought reform (or “brainwashing”)’ (Lifton, 1961, 435). Meteen daarna wijst Lifton erop dat ideologisch totalisme zelf geen absoluut gegeven is. Het totalisme roept zijn eigen tegenkrachten op en er is altijd het probleem van de relatieve ideologische domesticiteerbaarheid van de mens. Het grootste probleem blijft dat mens en wereld altijd ingewikkelder zijn dan een systeem of een ideologie, die de ingewikkeldheid juist proberen te ontkennen, kunnen toelaten. Ideologische totalisme maakt de wereld beheersbaar voor mensen die het niet kunnen verdragen dat ze de wereld niet kunnen beheersen. (Zo geformuleerd is de afstand tussen ideologisch totalisme en Freud’s definitie van religiositeit opmerkelijk gering; Freud, 1927 (XIV) 355.)

Lifton gaat ervan uit dat het bereiken van een ideologisch-totalistische situatie praktisch en principieel onmogelijk is. Hij gaat daar verder niet op in, maar er zijn drie belangrijke argumenten voor dit standpunt aan te voeren: totale controle en totale ideologisering is niet mogelijk, omdat de mens in staat is om ‘ja’ te zeggen en ‘neen’ te bedoelen, ongemerkt conformisme kan suggereren, waar deze feitelijk niet is. De positieve mogelijkheden van de ‘leugenachtigheid’ van de mens zijn wat dit betreft veel te weinig onder de wetenschappelijke aandacht gekomen.

De grens tussen mens en omgeving kan nooit helemaal vervagen.

Ideologisch totalisme is bovendien niet mogelijk omdat de mens buiten zijn wil om onbewust 'neen' zegt op een aantal invloeden van buitenaf. Pogingen om mensen totaal onder controle te krijgen hebben bewust en onbewust oncontroleerbare consequenties. Totale controle en totale ideologisering is tenslotte niet mogelijk, omdat de afstand tussen de algemene behoefte aan een ideologie en de inhoud van een bijzondere ideologie niet voor iedereen op dezelfde manier en voor niemand in alle opzichten kan worden overbrugd.

De paradox van het ideologisch totalisme is dat het gevoel van absolute zekerheid dat er ook door het individu aan ontleend zou kunnen worden, steeds weer opnieuw bedreigd wordt door twijfel en door een onuitroeibaar verlangen naar herwinning van de verloren vrijheid. Het individu kan die twijfel onderdrukken, maar er kunnen zich omstandigheden in of buiten hem voordoen, die de twijfel voeden.

Lifton laat duidelijk zien hoe riskant sommige kenmerken van het ideologisch totalisme voor het ideologisch totalisme zelf kunnen zijn.

Mystical manipulation is voor volgelingen aanvaardbaar op grond van hun vertrouwen in de oprechtheid en het hogere inzicht van de hogere regionen van het systeem. Vertrouwen is echter een heel onzeker mechanisme, te veel manipulatie van boven af of te onwaarschijnlijke en te snelle beleidsveranderingen kunnen de basis onder het vertrouwen wegslaan (Luhmann, 1972; Garfinkel, 1963).

Iets soortgelijks geldt voor de Cult of Confession: zelfbeschuldiging kan een conventie worden, een ritueel dat los van de gevoelens van het individu, als een gordijn voor de echte geheimen schuift: 'the latter frequently consist of resentments toward or doubts about the Movement, or else are related to aspects of identity still existing outside of the prescribed ideological sphere' (Lifton, 1961, 427).

Sacred Science geeft eenheid en zekerheid aan het bestaan. Een begin van twijfel aan bepaalde aspecten van de leer kan, als het individu die twijfel toelaat, de ineenstorting van het hele systeem tot gevolg hebben.

De aanvaarding van een ideologisch totalistisch systeem kan een zeer bijzondere ervaring zijn, maar omdat die ervaring mede bereikt wordt door het afsluiten van andere ervaringsmogelijkheden en het onderdrukken van twijfel, is er altijd de kans dat het individu zich tegen de ideologie en alles wat daarmee samenhangt keert.

'...ideological totalism itself may offer a man an intense great experience; a sense of transcending all that is ordinary and prosaic, of freeing himself from the encumbrances of human ambivalence, of entering a sphere of truth, reality, trust and sincerity beyond any he had ever known or even imagined. But these great experiences, the result as they are of external pressure, distortion, and threat, carry a great

potential for rebound, and for equally intense opposition to the very things which initially seem so liberating' (Lifton, 1961, 435).

Sociologisch kan men daar nog aan toevoegen dat systemen niet in staat zijn constant dezelfde spanning te handhaven, nooit te verslappen in de uitoefening van de controle en in de bewaking van de doctrine. 'Ideological totalism' is kenmerkend voor jonge of vernieuwende bewegingen. Naarmate de beweging meer gevestigd is, wordt de interpretatie van de doctrine minder orthodox en trekt de controle zich terug uit de sfeer van het privé-leven. We zien dit ook bij sekten en nieuwe religieuze bewegingen: na het wegebben van de eerste golven van zeltisme gaan de scherpe kantjes er wat af en treedt een soort accommodatie tussen de gevestigde samenleving en de nieuwelingen op.

De accommodatie vindt niet plaats door aanpassing van de leer aan in de samenleving algemeen aanvaarde uitgangspunten, maar door aanpassing van de praktijk aan meer algemeen aanvaarde omgangsvormen. Voor de echte ijveraar is dat al een hele concessie, omdat het toch onvermijdelijk een relativering betekent van het recht op het afdwingen van het eigen gelijk.

In Nederland hebben alle nieuwe religieuze bewegingen zich de laatste jaren min of meer geacommodeerd aan de Nederlandse samenleving, misschien zelfs Hare Krishna. De beeldvorming over de bewegingen ijlt wat dat betreft nog na en is nog hoofdzakelijk gebaseerd op de 'atrocitiestories' van enkele jaren geleden. Ook elders heeft zich die accommodatie voorgedaan (Wallis, 1976; Bromley en Shupe, 1979).

5. Nieuwe religieuze bewegingen en ideologisch totalisme

Alle bewegingen die hier besproken worden, vertonen in meerdere of mindere mate kenmerken van ideologisch totalisme. Enkele opvallende en belangrijke elementen verdienen hier nog nadere bespreking.

'Milieu control' – de belangrijkste voorwaarde voor een ideologisch-totalistisch systeem – is in Nederland eigenlijk alleen terug te vinden bij de Verenigingskerk en de Hare Krishnabeweging en dan nog alleen bij die volgelingen die zich helemaal in dienst hebben gesteld van de beweging en in communaal verband leven. Absolute milieucontrole is in Nederland eigenlijk onmogelijk, omdat het land geen ruimte biedt voor een leven in volstrekte afzondering, waarbij de buitenwereld niet alleen buitengesloten, maar ook onbereikbaar is. Er is in Nederland geen Jonestown mogelijk, al kan er natuurlijk wel in een leefgemeenschap een sfeer geschapen worden, die psychologisch gezien dichtbij absolute milieu control komt. De buitenwereld moet dan als sterk antagonistisch gezien worden, de volgelingen moeten het gevoel hebben dat de macht van de

organisatie ook over hen persoonlijk erg groot is, de banden met familie en vrienden moeten verbroken zijn.

Een overmatig afwijzende reactie van familie en vrienden, de dreiging met deprogrammeren of andere maatregelen kunnen paradoxaal genoeg, de 'milieu control'-aspecten van een nieuwe religieuze beweging bevorderen. De beweging wordt in de afzondering en in de verdediging gedrongen. 'Milieu control' in de zin die Lifton eraan toekent, is overigens om nog twee andere dan de al eerder genoemde redenen in Nederland in de huidige situatie niet goed denkbaar. In de eerste plaats is geen van de volgelingen opgevoed in de leer die hij nu aanhangt.

De volgelingen hebben geen gezamenlijk verleden en geen gemeenschappelijke ideologische of religieuze achtergrond. Het zijn bekeerlingen, die de historische last van hun vorming nooit helemaal zullen kunnen afwerpen. In de tweede plaats 'wagen' ook totalistische bewegingen hun volgelingen aan een voortdurende en vaak zeer pijnlijke confrontatie met de wereld door hen zendingswerk te laten verrichten.

'Mystical manipulation' is een kwaliteit die we vooral aantreffen in bewegingen met een sterk hiërarchische en organisatorisch goed uitgewerkte structuur. In die zin is 'mystical manipulation' weer vooral bij de Verenigingskerk, Hare Krishna en Scientology te vinden en in een minder uitgesproken vorm bij Divine Light Mission, Transcendente Meditatie en de Bhagwanbeweging. In de laatste drie gevallen is de 'mystical manipulation' nog heel en al gelegitimeerd door het gezag van de goeroe zelf.

Van een 'Sacred Science' is het meest duidelijk sprake bij Scientology, zoals de naam zelf al tot uitdrukking probeert te brengen door het Latijnse scio met het Griekse logos te verbinden. Scientology is een 'heilige wetenschap', een volkomen gesloten systeem van 'knowing how to know', geïmmuniseerd tegen kritiek, zonder empirische grondslag, realistisch in de scholastieke zin van het woord. Ook andere bewegingen vertonen 'sacred science'-achtige trekken, meer in het bijzonder ook TM, maar in vergelijking met Scientology zijn het toch trekken met weinig meer dan een epifenomenale betekenis. Meer dan Scientology zijn de andere bewegingen gevoels- en ervaringsgericht.

'Loading the language' is wel weer typisch voor alle bewegingen. Het Scientology-jargon en de daarbij behorende begripvorming herinneren direct aan de door Orwell in Nineteen Eighty-Four beschreven Principles of Newspeak. 'God terms' en 'devil terms' zijn heel sterk vertegenwoordigd in het jargon van de Verenigingskerk, maar komen ook elders voor.

Een belangrijk verschil met de beschouwingen van Lifton over dit punt is dat de nieuwe religieuze bewegingen de taal maar partieel opladen en

dan vooral daar waar het gaat om het heil van het individu zelf. Grote gebieden van het dagelijks leven blijven buiten schot en dat beperkt de invloed van het jargon op het gevoels- en gedachtenleven zeer.

‘Doctrine over Person’ geldt voor de meeste van de hier te bespreken bewegingen zeker wel. Van het individu wordt in verschillende graden van absoluteitheid een aanpassing verwacht aan de eisen van de leer. Bij Hare Krishna en de Verenigingskerk is dat in hoge mate het geval, bij TM en Scientology is het afhankelijk van de hoogte van het aspiratieniveau van het individu (de mate waarin men zich met de beweging wil identificeren en eventueel in de hiërarchie van de beweging wil opklimmen), bij de christelijke bewegingen gaat vooral in moraalkwesities de doctrine boven de persoon.

Tenslotte, the ‘Dispensing of Existence’. Geen van de bewegingen in dit onderzoek heeft de macht om over leven en dood van de volgelingen te beschikken. Dat neemt echter niet weg, dat in een meer overdrachtelijke zin sommige van deze bewegingen zo belangrijk zijn geworden in het leven van hun volgelingen, dat deze zich een leven zonder of buiten de beweging niet meer zouden kunnen voorstellen. Ook hier geldt weer, hoe strikter de leer, hoe absoluteit de overgave, hoe gestructureerder de beweging, des te groter de kans dat er een band tussen beweging en volgelingen ontstaat, waar de volgelingen zelf zich niet dan met zeer grote moeite aan kunnen onttrekken.

Terugblikkend kunnen we stellen dat uitgaande van de door Lifton onderscheiden psychologisch relevante kenmerken van ideologisch totalisme – en dus van een systeem dat ‘thought reform’ als beleidslijn heeft – de in Nederland actieve nieuwe religieuze bewegingen maar in een beperkte mate over de mogelijkheden beschikken om mensen tegen hun wil, bij gebrek aan alternatieven of door simpele dwang, blijvend ideeën op te dringen of opdrachten uit te laten voeren. In die zin is er geen sprake van hersenspoeling, gesteld dat de verschillende bewegingen daar al op uit zouden zijn, hetgeen voor de meeste beslist niet staande gehouden kan worden. Een wat al te letterlijke opvatting van hun zending in deze wereld zou men eigenlijk alleen de Verenigingskerk kunnen verwijten, met dan nog de kanttekening dat dit voor de Unification Church in de Verenigde Staten veel meer lijkt te gelden dan voor de wat bleke Nederlandse zusterafdeling.

Geen hersenspoeling dus, maar wat dan? Een opvallend kenmerk van bijna al deze bewegingen blijft toch de grote invloed die ervan uit kan gaan op de volgelingen, het grote enthousiasme van de volgelingen, de onvoorwaardelijke overgave aan een verlichte meester. Er zijn twee hypothesen die ter verklaring van deze verschijnselen worden aangevoerd. De eerste is de ‘*beyond brainwashing*’ – hypothese van

Conway en Siegelman (1978): de volgelingen van een goeroe worden niet gehersenspoeld, er knapt iets binnen in hen en dit 'snapping' is er verantwoordelijk voor dat ze terugvallen in een lagere staat van bewustzijn en volkomen afhankelijk worden. De tweede hypothese gaat minder ver en plaatst de groeiende betrokkenheid van de volgelingen in het perspectief van een *bekeringsproces*. Dit perspectief is vooral door Lofland en Stark (1965) aan de hand van een onderzoek naar de ontwikkeling van de Verenigingskerk in de Verenigde Staten ontwikkeld.

6. *Het onderzoek van Conway en Siegelman: 'snapping'*

'In the Seventies, America has been gripped by an epidemic of sudden personality change', met deze woorden beginnen Flo Conway en Jim Siegelman hun boek 'Snapping' (1978).

Hun boek knettert van dergelijke sweeping statements, maar het blijft onzeker of ze betrekking hebben op iets dat echt bestaat. De omvang van de gesignaleerde epidemie en de vreselijke gevolgen van 'snapping' worden breed uitgemeten, zonder één enkel kwantitatief gegeven over de omvang van de epidemie. De als bewijslast aangevoerde gevallen hebben hoogstens anekdotische waarde. Er wordt niets onderzocht en geanalyseerd, zoals Lifton doet, de casuïstiek dient uitsluitend als illustratie bij een betoog, dat is opgebouwd rond de assumptie dat de humanistische psychotherapie en de nieuwe religieuze bewegingen tot een epidemie van plotselinge persoonlijkheidsverandering hebben geleid. Wat de journalist Tom Wolfe nog als 'The Me-Decade and the Third Great Awakening' (1976) tot karikatuur kon maken en de historicus Christopher Lasch in 'The Culture of Narcissism' (1979) vooral moreel verontrust, leidt bij Conway en Siegelman tot een soort neo-McCarthyisme: 'somehow, through public guidelines, court precedent, or specific legislation, we as a nation should declare explicitly that no individual or organization may, by means of physical stress or any subtle or covert technique, impair, make captive, or destroy an individual's freedom of thought' (1978, 220).

Een nobel streven dat nieuwsgierig maakt naar de diagnoseerbaarheid van snapping: wat zijn de symptomen, wat zijn de oorzaken, hoe is de prognose? Een eenduidige definitie van snapping ontbreekt, al komen Conway en Siegelman op de voorlaatste bladzijde nog wel met een wat zij 'a very simple definition' noemen: snapping 'is a phenomenon that occurs when an individual stops thinking and feeling for himself, when he breaks the bonds of awareness and social relationship that tie his personality to the outside world and literally loses his mind to some form of external or automatic control. In that

sense, the moment of snapping, when the mind shuts off, remains a moment of human decision. It takes place as some invisible switch is thrown in the infinitely flexible human brain...’ (1978, 225). Het klinkt al niet zo erg simpel en een definitie kan deze aaneenschakeling van metaforen al helemaal niet genoemd worden.

Gelukkig bevat het boek een beschrijving van het proces dat het verschijnsel snapping kan oproepen. Conway en Siegelman onderscheiden de volgende elementen:

1. deelname aan godsdienstige rituelen met sterke fysieke sensaties: zingen, dansen, trommelen, chanten van een mantra, bidden, mediteren;
2. opwekking van een toestand van fysiologische stress door lichamelijke uitputting, honger, isolatie, slaapdeprivatie, sensorische deprivatie;
3. overvoering met verbale en nonverbale communicatie in de vorm van lezingen, gesprekken, verhoren, trainingen, rollenspelen, oefeningen;
4. inspelen op gevoelens van angst, schuld, haat, vervreemding en onzekerheid, die het individu doen zoeken naar bevrijding van de druk van oude en nieuwe problemen;
5. de aanwezigheid van een vreemde en verlokkelijke omgeving met een klimaat van warmte, liefde, genegenheid, vriendelijkheid en gezamenlijkheid.

Elk element op zich, maar vooral de combinatie van deze elementen, kan de noviet ertoe brengen zijn weerstand op te geven en zich geheel en al over te leveren en geen vragen meer te stellen. ‘And more than anything else it is this act of capitulation that sets off the explosion we call snapping’ (Conway en Siegelman, 1978, 135). Plotseling verandert de persoonlijkheid van het individu. De overbelaste hersens komen in een crisis terecht, die ze niet meer de baas kunnen. Bijzondere fysieke gewaarwordingen treden op: sommige mensen zien een verblindend licht, anderen voelen zich zweven, verstijven plotseling, houden op te ademen, barsten in tranen uit. Er treedt een gevoel van extase of van rust in, maar soms volgt ook een complete decompensatie. Daarna is de wereld veranderd, het individu kijkt er heel anders tegenaan en weet dat hij niet meer terug kan. Het individu is dan buitengewoon gevoelig voor suggestie en wie het erop aan wil leggen, heeft alle kans het volledig gedesoriënteerde individu in zijn macht te krijgen en geheel opnieuw te vormen.

Het boek bevat ook een grafische voorstelling van dit drama. Op de top van een soort skihelling zien we een poppetje op zijn ‘normal level of everyday awareness’. Afhankelijk van de weg die het naar beneden kiest, daalt het af naar een ‘reduced level of cult awareness’ en kan dan weer naar boven komen met het skiliftje van de ‘deprogramming’.

Deprogrammeren is ook een vorm van snapping, maar dan de andere kant uit (Conway en Siegelman, 1978, 150).

Het is misschien goed er nog op te wijzen, dat Conway en Siegelman snapping wel als fysiologisch verschijnsel beschouwen, maar de oorzaak buiten de sfeer van de fysiologie zoeken. Snapping is in hun opvatting de fysiologische oplossing voor een cybernetisch probleem, dat zich manifesteert in de vorm van 'information disease', een afwijkende vorm van informatieverwerking. De belangrijkste vormen van information disease zijn volgens Conway en Siegelman bewustzijnsvernauwing ('clearly visible among many of America's young cult members'), wanen ('the cause of some America's most startling news headlines') en zelfhypnose ('may result in the complete dissolution of personality' – 1978, 154).

Wat Conway en Siegelman beweren, is zoals zo vaak als het over sekten gaat, au fond niet onzinnig, maar wel onherkenbaar vergroot.

7. Snapping en bekering

Dat mensen door muziek, dans en gezang in extase kunnen raken, is bekend en wordt in veel religies, zelfs in christelijke, vaak ook bewust nagestreefd (Lewis, 1972). Dat gebrek aan slaap en voedsel tot fysiologische en psychologische veranderingen – niet noodzakelijk blijvende! – aanleiding geven kan, is eveneens bekend. Vasten is een bijna universele religieuze kwaliteit en in vele kloosters weet men alles van slaapdeprivatie. Sociale, sensorische en fysiologische deprivaties kunnen niet zomaar als negatief en gevaarlijk worden afgedaan. Ze kunnen een zeer positieve betekenis hebben en mensen tot op zekere hoogte tot bijzondere intellectuele en geestelijke prestaties in staat stellen. De effecten – positief of negatief – moet men echter ook weer niet overdrijven. De ervaringen met de RAF-gevangenen hebben wel geleerd, dat zelfs jarenlange isolatie en regelmatige langdurige hongerstakingen overleefd kunnen worden met in ieder geval het behoud van het vermogen redelijk te denken (voor Nederland, zie bijv. Van Ree e.a., 1980).

Hueting (1980, 334) meent dat '(fysiologische) vegetatieve reacties in hoge mate als losgekoppeld beschouwd moeten worden van (psychologische) cognitieve processen', met andere woorden, als mensen, zelfs onder extreme omstandigheden, niet zelf anders willen gaan denken dan ze al doen, is er heel wat druk, overreding, straf en eventueel deprivatie voor nodig om ze zover te krijgen. Dat neemt niet weg, dat deprivaties een versnelling kunnen betekenen in een ontwikkeling die gezocht wordt of die al gestart is.

Beslissend zijn niet de condities die worden gecreëerd, maar de bereidheid om die condities als katalysatoren in een zelf gewild proces te accepteren. De condities kunnen als een snelkookpan voor bekering en gedaanteverandering fungeren, maar als regel alleen dan wanneer de novieten dat ook zelf willen. Dat is het vuur onder de snelkookpan.

Is het resultaat dan uiteindelijk toch niet dat wat Conway en Siegelman 'snapping' noemen? Er lijken mij weinig argumenten voor hun standpunt. Al in het onderzoek van Lifton bleek, dat zelfs mensen die jarenlang de meest vergaande indoctrinatie hadden ondergaan die maar enigszins denkbaar is, niet in een toestand van 'snapping' verkeerden. Lifton signaleerde wel enkele uitzonderingen: mensen die ook na hun terugkeer in de Westerse wereld nog een tijdlang bleven vasthouden aan de Chinese doctrine. Maar ook in deze gevallen was niet het indoctrinatieproces beslissend geweest, maar de betekenis die het indoctrinatieproces had voor de betrokken personen. Het waren, volgens Lifton's observaties, mensen met een sterk negatief zelfbeeld (dus bereid tot verandering), een buitengewoon sterk ontwikkeld schuldgevoel (dus gemakkelijk aanspreekbaar), levend op de rand van twee culturen (de Westerse en de Chinese), sterk betrokken bij het proces van dekolonisatie (sympathiserend met het Chinese volk) en met een sterke geneigdheid tot totaal ideologisch denken. Meer 'ausgeflippt' dan 'übergeschnappt': uit zelfbescherming hadden ze hun oude identiteit, waar ze toch al moeite mee hadden, laten schieten voor een nieuwe, waar ze overigens al evenzeer moeite mee hadden of kregen.

Het mooiste voorbeeld van wat Conway en Siegelman zeker 'snapping' zouden noemen is te vinden in Handelingen 9, 1-19, waar de bekering van Saulus verhaald wordt. Saulus, in de woorden van de Statenvertaling 'blazende nog dreiging en moord tegen de discipelen des Heeren', werd op weg naar Damascus plotseling door een hemels licht omstraald. Hij viel ter aarde en hoorde de stem van Jezus, die hem het bevel gaf naar de stad te gaan en daar op nadere instructies te wachten. Saulus stond op, maar hij was met blindheid geslagen.

Drie dagen lang kon hij niet zien en at of dronk hij niet. In Damascus kreeg hij de opdracht de leer van Jezus uit te dragen. 'En terstond vielen af van zijn ogen gelijk als schellen en hij werd terstond wederom ziende, en stond op, en werd gedoopt; en als hij spijs genomen had, werd hij versterkt. . . en hij predikte terstond Christus in den synagogen, dat hij de Zoon Gods is.' In Handelingen 13 verschijnt Saulus opnieuw ten tonele, maar vanaf dat moment wordt hij steeds Paulus genoemd.

Alle klassieke elementen zijn aanwezig: de vervolger die niet meer tegen zijn schuldgevoel op kan en zich bekeert, de heftigheid en directheid van de bekering, de aanwijzingen van Jezus, de blindheid, het

vasten, de plotselinge genezing, het ijveren voor het ware geloof, het wantrouwen van de discipelen tegen de overloper, de agressie van de vroegere medestanders tegen de renegaat, de naamsverandering.

In de geschiedenis van de Kerk zijn nog veel meer van dit soort bekeringsgeschiedenissen bekend, Augustinus en Franciscus zijn de voor de hand liggende voorbeelden. Vergelijkbare plotselinge ommekeren vinden we ook in het leven van Bhagwan en Mohammed; het boek van Conway en Siegelman staat vol met vergelijkbare voorbeelden van mensen die zich tot een goeroe of een sekte bekeerden. Van der Lans (1981b) presenteert een aantal bekeringsgeschiedenissen van Divine Light Mission- en Ananda Marga-volgelingen, waarin opvallend vaak de plotselinge en totale overgave wordt beschreven: 'Het was alsof mijn schedeldak openging', 'Het was alsof ik thuiskwam', 'Ik liep van blijdschap te springen over straat'. Het gaat niet altijd zo, maar wel vaak.

Snapping is een overbodig en door zijn zware emotionele lading gevaarlijk begrip. We hebben de 'beyond brainwashing'-hypothese van Conway en Siegelman niet nodig om de bekering tot de nieuwe religieuze bewegingen te beschrijven en te verklaren, net zo min als we eerder in dit hoofdstuk de ge vulgariseerde brainwashing-hypothese nodig hadden. Wat overblijft is de bekeringshypothese.

8. Zich bekeren, bekeerd worden en bekeerd blijven

Lofland en Stark (1965) ontwikkelden op basis van een door Lofland (1966) uitgevoerd empirisch onderzoek naar de beginfase van de Verenigingskerk een theorie van de bekering tot een religieuze groep, die sindsdien vele malen getoetst, bevestigd en verder verfijnd is. De bekeringstheorie van Lofland ziet de bekering als het resultaat van het samengaan van een aantal dispositionele en situationele factoren, simpeler gezegd: individuen met bepaalde kenmerken lopen in bepaalde omstandigheden de kans bekeerd te worden tot een nieuwe visie op de wereld en henzelf. De belangrijkste dispositionele kenmerken zijn volgens Lofland en Stark kort samengevat: een gevoel van langdurige en sterk gevoelde ontevredenheid, spanning en frustratie, een neiging om problemen te benaderen vanuit een godsdienstig perspectief, een zoeken naar een nieuw religieus thuis ter vervanging van het overgeleverde geloof.

De kans dat de ongelukkige en ontevreden godsdienstige zoeker een nieuwe religieus dak boven zijn hoofd vindt, is groot, wanneer de nieuwe mogelijkheid zich aan hem voordoet op een belangrijk moment in zijn leven, wanneer er een goede persoonlijke relatie bestaat of ontstaat met

iemand die het nieuwe geloof representeert, wanneer er weinig of in ieder geval weinig belangrijke persoonlijke banden bestaan met mensen die niet tot het nieuwe geloof behoren en wanneer de omgang met de vertegenwoordigers van het nieuwe geloof intensief en bevredigend is.

De theorie van Lofland en Stark is later door o.a. Downtown (1979, 1980) getoetst en verfijnd voor de volgelingen van goeroe Maharaj Ji, terwijl in Nederland Van der Lans (1981b) de theorie getoetst heeft, ook voor de volgelingen van Maharaj Ji en van Anandamurti. Van der Lans stelde vast dat vooral het actieve eigen zoeken naar nieuwe mogelijkheden en het hebben van goede persoonlijke contacten met leden uit de beweging van groot belang zijn voor de kans op een bekering.

In hoofdstuk VI,7., waar het onderzoek van Van der Lans uitgebreid besproken wordt, evenals de verschillende fasen in het bekeringsproces, is dat al aan de orde geweest.

De theorie van Lofland en Stark en de accenten, die Van der Lans daar nog bij aanbrengt, beperken de recruteringsmogelijkheden van de nieuwe religieuze bewegingen aanzienlijk, namelijk tot degenen die actief zoeken en die tegelijk over de nodige persoonlijke contacten met de beweging beschikken. Geen wonder dus, dat de bewegingen er voortdurend op uit zijn in het zicht van de zoekers te komen (door propaganda en prediking, de organisatie van bijeenkomsten, het instandhouden van contactpunten, enz.) en zo mogelijk ook te blijven door een hartelijke en begripvolle opvang en omgang, het verlenen van diensten enz. Dat hoort allemaal al sinds meer dan honderd jaar tot het standaardrepertoire van missionerende godsdiensten. De theorie van Lofland en Stark is zo gezien nauwelijks meer dan een systematiserende en synthetiserende beschrijving van de dagelijkse praktijken van het zendingswerk. Opvallend is echter wel, dat de grote christelijke kerkgenootschappen hun missie en zending steeds meer als een sociale opdracht zijn gaan beschouwen en voor het 'onzichtbare christendom' van de ontwikkelingshulp (verbetering schoolopleiding, landbouw en medische verzorging) hebben gekozen, terwijl juist de kleine sekten hun geloof niet achter het scherm van de hulpverlening hebben willen laten verdwijnen, maar zich van hulpverlening en wetenschap bedienen om hun boodschap kracht bij te zetten. De aandacht gaat daarbij uit naar de verworvenheden van de communicatiewetenschappen, de groepspsychologie en de marketing. Het eigen geloof is een produkt geworden, waarvoor op een vrije markt afnemers gezocht worden. In de slag om de maximalisering van het heil is ieder middel toegestaan: diffamering van andersdenkenden, verleiding van de consumenten met goedkope aanbiedingen en fraaie verpakkingen, valse voorwendselen en echte

vriendelijkheid, vasthoudendheid en intimidatie. In Nederland is de religieuze marketing in het groot een prerogatief van de Evangelische Omroep, in kleiner verband zien we het bij de evangelische en fundamentalistische bewegingen, maar ook bij Transcendente Meditatie, in stekelig miniatuurformaat bij Scientology en tot voor enkele jaren bij de Verenigingskerk.

Sommige nieuwe en oude religieuze bewegingen bedienen zich van benaderings-, getuigenis-, en bekeringsstrategieën, zowel op het niveau van het individu als op het niveau van de samenleving, die door velen onaanvaardbaar worden geacht. Mensen persoonlijkstest afnemen en vervolgens cursussen voor verbetering van de persoonlijkheid aanbieden, is één ding, het organiseren van weekenden op het platteland, waar sociaal en affectief weinig verwende mensen in een groepsgebeuren van extreme hartelijkheid worden ondergedompeld, is een ander ding. De Verenigingskerk, vooral in Amerika, doet dat laatste met een bijzondere intensiteit (Lofland, 1976).

Mensen worden dan in een situatie gebracht, waarin ze wel bijna gedwongen worden zich te bekeren; er lijkt geen andere weg meer open (Du Plessix Gray, 1979; Eimuth en Oelke, 1979; Köllen, 1980; Mildenberg, 1979; Der Spiegel, 1978).

Het is een vraag of die indruk, die wijst in de richting van ideologisch totalisme, wel juist is. De situatie lijkt geen ontsnapping te bieden, maar in de praktijk blijkt het toch anders te zijn. Galanter, Rabkin, Rabkin en Deutsch (1979) constateren dat van de 100 mensen die aan een workshop van de Verenigingskerk deelnemen, er na enkele maanden nog slechts enkelen over zijn die zich echt min of meer definitief bij de Moonies aansluiten. Beckford (1978) komt voor de Verenigingskerk op een turnover van 55% in één jaar en Munters (1970) constateert in een onderzoek onder de Nederlandse Jehova Getuigen, dat het maken van één bekeerling in normale werktijd uitgedrukt ongeveer één jaar evangelisatiewerk kost (2000 uur evangelisatie dus om één nieuw lid te kunnen inschrijven). Van alle bewegingen is bekend, dat het aantal bekeerlingen maar een fractie is van het aantal mensen dat eens komt kijken ('Church-shopping' komt meer voor dan men vaak denkt) en dat het verloop onder de leden erg hoog is. Anders gezegd, de enorme moeite die bewegingen zich getroosten om bekeerlingen te maken en te houden, is wel bijna onvermijdelijk, omdat er anders niemand zou komen.

Zygmunt (1981) wijst in het kader van een meer algemene beschouwing over de motieven die ten grondslag liggen aan het lid

worden en lid blijven van een sociale beweging op de mechanismen die het proces van bekering en betrokkenheid bij de beweging kunnen versterken. Hij geeft daarbij een aantal belangrijke aanvullingen op de bekeringstheorie van Lofland en Stark. Zygmunt vat het zoeken naar een nieuw religieus tehuis en de daaraan ten grondslag liggende frustratie op als een teken van vervreemding. De nieuwe religieuze bewegingen kunnen beschouwd worden als verzamelpunten van vervreemde mensen en zijn in die zin ook bevestigers van de vervreemding, een proces dat meestal nog wordt bevorderd door de doelen die de bewegingen zich stellen en de wijze waarop zij die doelen trachten te bereiken. 'Membership in some movements, particularly those which have come to be defined negatively by a society, may have widespread negative repercussions for a recruit's relations with non-members, along the line of estrangements, rebuffs, conflicts and the like. Such alienating consequences deserve recognition since they may either make continued adherence to a movement problematic or accelerate and deepen the recruit's attachment to it' (1981, 23).

Een tweede aspect dat Zygmunt onder de aandacht brengt, is de aantrekkingskracht die er van het inhoudelijke aanbod van de beweging uitgaat. Dit sluit aan bij Lofland en Stark's opvatting, dat bijvoorbeeld een religieuze beweging alleen aantrekkelijk is voor mensen die gewend zijn religieus te denken en religieuze oplossingen voor hun problemen te zoeken. Zygmunt onderschrijft dat, maar gaat nog wat verder: iemand voelt zich aangetrokken tot bewegingen waarin hij mensen herkent die niet zijn zoals hij zelf is, maar zoals hij zelf zou willen zijn. Wat hij als persoon mist, kan hij als lid van de beweging verwerven. In het licht van de nieuwe religieuze bewegingen, die hier aan de orde zijn, is dat geen onverdeeld prettige gedachte, omdat nogal wat bewegingen hun volgelingen een ideaal zelfbeeld voorhouden, dat niet op algemene instemming of sympathie zal kunnen rekenen. Het is een beeld waarin soms opvallend weinig plaats is voor maatschappelijke verantwoordelijkheid, objectrelaties, altruïsme en ambivalentie. Elitair, autoritair en narcistisch zijn begrippen die eerder van toepassing lijken.

Zygmunt werkt tenslotte het probleem van het lid blijven van een beweging nog wat verder uit. De bekering is niet afgerond met de initiatie, daarna is er nog een lange tijd en veel inspanning voor nodig om de bekeerling zover te krijgen, dat hij zijn autobiografie gaat herschrijven in het licht van zijn nieuwe identiteit en leert de wereld te herinterpreteren in het licht van de nieuwe waarden en de nieuwe kennis die hij heeft verworven. Het lidmaatschap van een nieuwe beweging kan zo gezien worden als een loopbaan, die met wisselend succes kan worden

doorgemaakt en voor iedereen, afhankelijk van omstandigheden en inzet, weer anders verloopt. Soms zal de betrokkenheid bij de beweging steeds intenser worden, soms zal de twijfel de overhand krijgen en zal men de beweging verlaten. Om het ene, noch om het andere te begrijpen heeft men een concept als hersenspoeling nodig.

IX

deprogrammeren: de duivel uitdrijven met beëlzebub

'Free will is not a measurable concept, but a philosophical premise which underlies our legal system. We routinely assume behavior which is not overtly coerced or drugged or which does not manifest signs of extreme disorganization... to be autonomous.'

Thomas Robbins (1979)

1. De geschiedenis herhaalt zich omgekeerd

In 1549 zette Franciscus Xaverius voet aan wal in Japan en begon de prediking van het christendom. Hij had succes, niet in de laatste plaats omdat de bekering tot het christendom gunstig bleek voor de handelsrelaties met de Portugezen, en aan het begin van de zeventiende eeuw was al meer dan 1% van de hele Japanse bevolking katholiek geworden. De juist gevestigde Tokoegawa-dynastie begon uit politieke overwegingen na 1600 met de vervolging van de christenen. 'Een algemene gewoonte in die tijd was, lieden die ervan verdacht werden christen te zijn, op een kruis of ander heilig symbool te laten lopen en hen die weigerden daaraan te voldoen, te doden' (Reischauer, 1961, 59). Duizenden christenen vonden zo de dood.

De positie van Franciscus Xaverius in het Japan van de zestiende eeuw is niet veel anders dan die van bijvoorbeeld Sun Myung Moon in de Verenigde Staten en Europa nu. Er meldt zich een man van een vreemd ras met een vreemd geloof, dat op een vreemde manier aanhangers trekt. De reactie die dat oproept, heeft nu minder verstrekkende consequenties, maar de benadering blijft hetzelfde. De 'deprogrammeurs' van toen hadden het zwaard in de hand, de 'deprogrammeurs' van nu hebben de ouders achter de hand. De bekeerling wordt in zijn geloof aangetast door dwang en door bezoedeling van het heilige. Hij hoeft nu het kruis niet meer zelf te vertrappen, dat wordt voor hem gedaan door de deprogrammeur, die een foto van Moon – of van welke andere sekteleider dan ook – verscheurt onder het debiteren van meer of minder grove invectieven.

Deprogrammeren is een begrip, dat op twee manieren fascineert. In de

eerste plaats suggereert het dat er een 'programming' heeft plaatsgehad: dat waar eens een persoon was, nu een robot staat, zonder gevoel, zonder eigen denkkracht, zonder eigen bewustzijn.

In de tweede plaats suggereert het dat er een methode bestaat om het programma te breken of terug te spoelen, zodanig dat de robotachtige kwaliteiten verdwijnen en de oorspronkelijke persoonlijkheid weer zichtbaar wordt, 'like taking a car out of the garage that hasn't been driven for a year', om Ted Patrick te citeren (Conway en Siegelman, 1978, 68-69). Als 'Black lightning' is hij de beroemdste en beruchtste van Amerika's deprogrammeurs geworden, een soort volksheld die al enige straffen heeft moeten uitzitten wegens wederrechtelijke vrijheidsberoving in de vorm van het ontvoeren van sekteleiden, die vervolgens door hem geheel tegen hun wil werden gedeprogrammeerd in een afgelegen motel. Alles in de beste tradities van de B-film.

In dit hoofdstuk wordt eerst nader omschreven wat deprogramming is en hoe het in zijn werk gaat. Het beeld wordt nader ingevuld door deprogramming in verband te brengen met achtereenvolgens het exorcisme, de inquisitie en het door Lifton (1961) beschreven model van gedwongen identiteitsverandering. In par. 6 worden de gevolgen van deprogramming beschreven in het kader van de crisistheorie en in par. 9 wordt deprogramming onderzocht op zijn betekenis voor de relatie tussen de ouders als opdrachtgever en het (volwassen) kind, dat de behandeling moet ondergaan. Op de kwantitatieve aspecten van deprogramming ga ik bij gebrek aan goede gegevens slechts kort in; de paragraaf over de juridische aspecten kan kort blijven, omdat de wetgeving nogal pertinent is over de status van een praktijk als deprogramming. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een beschouwing over de wijze waarop deprogramming en de 'anti-cult movement' het beeld van de nieuwe religieuze bewegingen in Nederland bepalen.

2. Wat is deprogrammeren?

Als fascinerend en de fantasie prikkelend onderwerp heeft het deprogrammeren zich steeds mogen verheugen in een ruime publieke belangstelling, ook in Nederland. Dat heeft er onvermijdelijk ook toe geleid, dat er over dit verschijnsel nogal wat misverstanden ontstaan zijn. Zo geloven veel mensen, dat het onmogelijk is op eigen kracht aan de greep van een sekte te ontsnappen, een vertaling van de gedachte dat niemand vrijwillig in een sekte blijft, die niet ook krankzinnig of behekt is. Noch het eerste, noch het tweede is in zijn algemeenheid waar. Leden van sekten, die de sekte willen verlaten, doen dat vaak op eigen kracht en hoeven niet gedeprogrammeerd te worden. Leden van sekten, die de

sekte niet willen verlaten, zijn niet noodzakelijkerwijs ook krankzinnig of behekst. Deprogrammering is een uitzondering en het proces wordt op gang gebracht door anderen dan de betrokkene zelf.

Richardson, Van der Lans en Derks (1981) wijzen erop dat het verloop in de nieuwe religieuze bewegingen nogal hoog is (Beckford, 1978, geeft een percentage van 55 op voor de Britse Moonies over een periode van een jaar) en dat gewoon zelf weggaan waarschijnlijk de meest voorkomende vorm van afscheid nemen is. Het komt ook regelmatig voor dat de sekte of de beweging zelf mensen wegstuurt of als lid weigert. Daarnaast moet er dan ook nog op gewezen worden, dat sekten geen gesloten inrichtingen zijn zonder contact met de buitenwereld. Dat contact is vaak juist erg intensief, zeker bij de bewegingen die colporteren en proseliteren, en dat geeft de individuele leden een grote bewegingsvrijheid. Tenslotte is het dan ook nog zo, dat de meeste bewegingen bestaan uit zelfstandig levende, wonende en werkende mensen: het aantal full-time leden dat ook nog in communaal verband met elkaar leeft, is erg klein en speelt in Nederland eigenlijk alleen een belangrijke rol bij Hare Krishna en de Verenigingskerk (vroeger ook bij de Children of God). Het is tegen deze achtergrond, dat de nu volgende beschouwingen over het deprogrammeringsproces gezien moeten worden.

Wat is nu precies deprogrammeren? Sociologisch gezien is deprogrammeren het proces dat erop gericht is iemand er toe te brengen de opvattingen, praktijken en geloofsinhouden van de religieuze groep, waar hij eerst een trouw lid van was, volledig te verwerpen en af te zweren (Kim, 1979). Dat is wel een heel algemene en neutrale omschrijving, die noch over de aard van het proces iets zegt, noch over de betekenis die het proces voor de betrokkenen heeft. Een echte voorstander van deprogrammeren omschrijft het proces als gericht op het bevrijden van het individu uit een complex van angst- en schuldgevoelens en dwanggedachten, en op het dwingen van het individu om kritisch na te denken over de waanideeën die hem, eenmaal willoos gemaakt, door de sekteleiders zijn ingepompt (West in Shupe, Spielmann en Stigall, 1978). Dat klinkt al heel anders. In de omschrijving van West bestaat er geen twijfel over dat deprogrammeren een dwangmaatregel is. De dwangmaatregel is gerechtvaardigd, omdat het sektelid niet meer kan handelen uit eigen inzicht en in zijn handelen gestuurd wordt door kwade krachten. Een dwangmaatregel uit noodweer, zou je bijna zeggen, en het is niet toevallig dat dit klinkt als een *contradictio in terminis*.

Voor tegenstanders van deprogrammeren is het hele begrip niet meer dan een mooie naam om een schending van de grondrechten te verhullen en een greep te krijgen op mensen, die zich een andere levensstijl hebben gekozen dan in hun sociale omgeving acceptabel is. Ten onrechte wordt

daarbij gebruik gemaakt van een medische of fysiologische legitimatie (Anthony, Robbins en McCarthy, 1980).

Het deprogrammeren bestaat uit een aantal duidelijk van elkaar te onderscheiden en te faseren activiteiten:

1. *De opsporing en afzondering* van het te deprogrammeren subject.

Typisch voor het deprogrammeren is dat het gebeurt tegen de wil van de betrokkene in, in opdracht van anderen (meestal de ouders of andere naaste familie) en bij verrassing, door een overval of een ontvoering. De opsporing wordt gevolgd door afzondering, de betrokkene wordt totaal van de buitenwereld geïsoleerd, noch het oude thuismilieu noch het nieuwe sektemilieu krijgen de kans met de betrokkene in contact te treden. Hij is alleen met zijn agressors, bij voorkeur in een anonieme omgeving.

2. *De ondermijning van het geloof en de aanval op de identiteit als sektelid.* Alleen met de deprogrammeur(s) wordt het sektelid blootgesteld aan een fysieke en psychische confrontatie, die door deprogrammeurs wel 'constructive destruction' wordt genoemd. Soms blijft de confrontatie erg beperkt, tot een hard gesprek of een intensieve discussie van enkele uren, maar het kan ook een dagen in beslag nemende uitputtingsslag zijn, waarbij door de deprogrammeur(s) weinig middelen geschuwd worden. Het geloof wordt ondermijnd door de strijdigheden in de leer van het sektelid aan te tonen, de geloofwaardigheid van de leider aan te tasten, vergelijkingen te maken met de bijbel, in te gaan op mogelijk twijfels over het geloof bij het sektelid zelf. Zijn identiteit als sektelid wordt ondermijnd door hem te vertellen dat hij is gehersenspoeld en dat hij niet meer zelfstandig kan handelen. De ondermijning van de identiteit kan verder alle kenmerken van een degradatieceremonieel (Garfinkel, 1956) hebben (verscheuren van de foto van de goeroe, scheldpartijen, verwijderen en verminken van belangrijke religieuze symbolen, zoals amuletten, bepaalde kleren, een bepaalde haardracht). In sommige gevallen wordt ook het gebruik van geweld niet geschuwd, kan eenzame opsluiting en sensorische deprivatie worden toegepast, enz. De deprogrammeur is goed op de hoogte van de leer en van de leefregels van de sekte en is voortdurend op zoek naar een zwakke plek in het geloof van de bekeerling. Daar waar de twijfel zit of daar waar twijfel geïnduceerd kan worden, wordt het aanknopingspunt gevonden voor het breken van de code. De aanwezigheid van de assistenten van de deprogrammeur, de afwezigheid van hulp, de onbereikbaarheid van de buitenwereld, maken het sektelid uiteraard bijzonder kwetsbaar en angstig, een gevoel dat nog versterkt wordt door de afwisseling van vriendelijke en onvriendelijke benaderingen

van de kant van de deprogrammeur en zijn helpers. De vernederingen waaraan het sektelid wordt blootgesteld en via hem ook de hele beweging en zijn leider, roepen gevoelens van woede en schaamte, maar ook van angst en twijfel op. Niemand komt immers te hulp. Technisch gesproken is de strategie vrij simpel: isoleren, afmatten, uitlokken en dan toeslaan, inspelen op twijfelgevoelens, vernederen, ruimte bieden voor identificatie met de agressor, hanteren van de Superego-functie als remplaceant van de ouders (het feit dat de deprogrammeur in opdracht van de ouders werkt en door hen hoog betaald wordt, heeft overigens tot nu toe nog weinig aandacht gekregen in zijn psychodynamische consequenties). De hier geschetste strategie maakt het mogelijk, dat een ongunstige uitgangspositie – het sektelid wil immers niet veranderen – in een gunstig resultaat kan eindigen.

3. *De rehabilitatie en de bevestiging.* Als het sektelid zijn sekte heeft afgezworen en heeft ingezien dat zijn geloof vals en zijn leider een manipulator was, is de deprogramming nog niet afgerond. Het sektelid is nu wel van iets afgeholpen, maar tegelijkertijd is hij ook al zijn zekerheid kwijt, ‘zweeft’ hij als het ware in een luchtledige. Er moet dus voor gezorgd worden dat hij – wil hij niet decompenseren of wat als nog erger wordt beschouwd, terugvallen in de verslaving van zijn geloof – zo snel en zo goed mogelijk uit deze periode van ‘floating’ geleid wordt. De isolatie wordt opgeheven en het sektelid wordt nu psychisch bevestigd in zijn nieuwe status en maatschappelijk gerehabiliteerd. Dat kan door een permanente begeleiding ambulant gerealiseerd worden of door een verblijf van enige duur in een rehabilitatiecentrum. Kim (1979) beschrijft de opvang in zo’n rehabilitatiecentrum, in dit geval Carriage House in Bradford (New Hampshire), maar er zijn er in de Verenigde Staten nog wel meer. De opvang concentreert zich op vier punten: het scheppen van een sfeer van vertrouwen, het indoctrineren met christelijke waarden en bijbelteksten, het geven van inzicht in de technieken van hersenspoeling en het bieden van nieuwe sociale contacten in een zeer beschermde sfeer (geen contacten met de buitenwereld). In het rehabilitatiecentrum wordt de maatschappelijke horizon van het ex-sektelid geleidelijk weer verwijd, maar tegelijk ook met nieuwe geestelijke waarden en intellectuele inzichten gestoffeerd.

De derde fase verraadt al wel dat deprogramming uiteindelijk toch meer resocialisatie dan repersonalisatie is. Eigenlijk is er steeds sprake van een spanning in het deprogrammingproces tussen deze twee met elkaar strijdige elementen, tussen resocialisatie en repersonalisatie, heropvoeding en bevrijding, overreding en uitdrijving, argument en

geweld, schuld en onschuld. De retoriek van het deprogrammeren gaat steeds over het tweede element in elk paar, de praktijk is toch anders. Het verontschuldigende 'je bent een robot' (en je kunt er dus niets aan doen dat je zo bent als je nu bent, je kunt niet anders) wordt steeds afgewisseld met het beschuldigende 'je denkt verkeerd' (en je moet je dus door rede tot beter weten laten overtuigen, je kunt wel anders). Op het metaniveau wordt het sektelid toch steeds aangesproken op zijn intacte vermogen tot inzicht. Argumenten moeten hem uiteindelijk overtuigen en die zullen hem ook overtuigen, als hij maar niet de kans krijgt eraan te ontsnappen, zowel letterlijk als figuurlijk.

De wijze waarop de deprogramming in de praktijk – en met name in de fase van de aanval en de ondermijning – wordt uitgevoerd, verschilt overigens zeer per geval en per deprogrammeur. In veel gevallen is er geen sprake van fysieke intimidatie of van langdurige opsluiting, mede onder invloed van de kritiek op het deprogrammeren lijkt het proces überhaupt wat van zijn grimmigheid te hebben verloren en door sommigen wordt het begrip al in een heel diffuse betekenis gebruikt.

Iedere bemoeienis met een sektelid, iedere min of meer systematische poging van een sektelid tot andere gedachten te brengen, wordt dan al deprogramming genoemd. In de gevallen waarin sprake is van deprogramming, is het daarom altijd nodig precies na te gaan wat daar in dit geval onder verstaan wordt. Singer (1979b) zorgt voor de nodige spraakverwarring door 'deprogrammeurs' ook als 're-entry counsellors' voor te stellen en het aspect van de dwang helemaal weg te laten. Ongetwijfeld beschouwt Singer zichzelf terecht als een 're-entry counsellor', maar een 'deprogrammeur' is ze niet. Haar cliënten hadden bijna allemaal al een deprogrammingproces achter de rug of hadden de sekte vrijwillig verlaten. Het lijkt mij het beste het begrip deprogrammeur en deprogramming uitsluitend te gebruiken in die situaties, waarin er sprake is van een conversiebehandeling onder dwang en tegen de wil van de betrokkene in. Voor de zachtere vormen van deprogramming stellen Shupe en Bromley (1981) de term 're-evaluation' voor. Bij re-evaluation is er wel sprake van drang, maar zeker niet van dwang of kidnapping. Typisch voor re-evaluation is de belangrijke rol die de familieleden of vrienden spelen: zij praten op het sektelid in en proberen hem te overreden terug te komen.

3. Deprogramming als exorcistisch ritueel

Shupe, Spielmann en Stigall (1978) hebben, evenals later Robbins en Anthony (1980), gewezen op de opvallende analogie die deprogramming vertoont met exorcistisch rituelen. De manier waarop

sektebestrijders over bekeringen als een vorm van hersenspoeling praten, herinnert eveneens sterk aan de wijze waarop men vroeger (en trouwens ook nu nog) spreekt over bezetenheid door de duivel. Het is een analogie, die een verhelderend licht werpt op het verschijnsel deprogrammering, maar tegelijkertijd ook belangrijke aspecten in de schaduw laat. Verhelderend is zeker dat de analogie met het exorcisme laat zien dat het deprogrammeren niet gebaseerd is op de gedachte dat mensen naar believen geprogrammeerd – en dus ook gedeprogrammeerd – kunnen worden. Van dat computerachtige mensbeeld, dat Hahn (1981) bij de deprogrammeurs vermoedt, is naar mijn gevoel juist geen sprake. Als deprogrammeer gezien kan worden als een moderne vorm van duiveluitdrijving, dan houdt dat bijna noodzakelijk ook in, dat de deprogrammeur de mens niet als willekeurig programmeerbaar maar als selectief bezetbaar beschouwt. Zoals de duivel bezit kan nemen van een onschuldige, zo kan de leider van een sekte bezit nemen van zijn volgelingen. Iets dat in principe goed is, kan in de greep van het kwaad komen. Het kwaad heeft zich als het ware op slinkse wijze toegang tot het goede verschaft en overheerst dit zo volkomen, dat het door anderen met geweld, argumenten, uithoudingsvermogen en bijzondere rituelen bestreden moet worden. De ongelukkige moet eerst bevrijd worden van de duivel om weer zichzelf te kunnen zijn. Het exorcisme bestaat bij de gratie van de gedachte, dat het kwaad zich nooit definitief meester heeft gemaakt van de mens. Er is altijd nog redding mogelijk. Het deprogrammeren bestaat bij de gratie van de gedachte, dat de goeroe zich nooit definitief meester heeft gemaakt van de wil van zijn volgelingen. Zij kunnen bevrijd worden en dat duidt er niet op dat zij naar believen programmeerbaar zijn, maar dat programmeren een kwaad is dat door deprogrammeerders bestreden wordt.

Aanwijzingen in de richting van deze interpretatie zijn er te over. In de vorige paragrafen is het aspect van de repersonalisatie en het tevoorschijn halen van 'de ongebruikte auto' (Patrick) al aan de orde gekomen. Het kwaad verhuult het echte en het goede, dat als het kwaad weg is, onbeschadigd weer in zijn oorspronkelijke glorie voor de dag komt.

Aanwijzingen in deze richting vinden we ook bij Conway en Siegelman (1978) in hun concept van 'snapping' en de daarna volgende glijvlucht naar volledige afhankelijkheid. Er is een beslissend moment, waarop alles anders wordt, geen 'verlichting', maar 'verduistering'. De oude religieuze plicht om iemand van de duivel te bevrijden, keert nu terug in de morele plicht om iemand uit de greep van de goeroe of de sekte te halen. De duivel is een mens geworden en dus heeft ook het exorcisme profane trekken gekregen.

4. *Deprogrammering als een vorm van inquisitie*

De analogie met het exorcisme dreigt een belangrijk aspect van de maatschappelijke functie van het deprogrammeren onderbelicht te laten. In het exordium van dit hoofdstuk heb ik al impliciet een suggestie gedaan in de richting van een wat minder demonologische of psychologische opvatting van het verschijnsel deprogrammeren. De aangehaalde acties van de Tokoegawa's waren een vorm van inquisitie en ik denk dat het voor een juist begrip van het deprogrammeren van belang is, ook het inquisitoire aspect in de beschouwingen te betrekken.

Het bevrijden van de invloed van het kwade wordt, zoals we hebben gezien, gevolgd door een versterking van het goede; de bijbel, het christelijk geloof, de waarden van de (Amerikaanse) samenleving. Een belangrijk verschil met de inquisitie van staatswege of van de kerk is natuurlijk wel, dat het bij het deprogrammeren niet gaat om een politionele opsporing en een gerechtelijke procedure. Voor de deprogrammeur is het bewijs altijd al geleverd en het oordeel is al geveld: hij moet het alleen nog uitvoeren.

De maatschappelijke functie van zijn werk is zeer wel vergelijkbaar met die van de inquisiteur. Hoewel de deprogrammeurs niet nalaten te onderstrepen dat zij de vrijheid van geloofsovertuiging niet willen aantasten, maar zich alleen richten tegen in onvrijheid verkregen geloof (Haack, 1979; Kim, 1979; Shupe en Bromley, 1981), blijkt steeds weer – ook uit de praktijk van het deprogrammeringsproces zelf – dat het hen om meer te doen is dan alleen het ongedaan maken van een ongewenste conditionering.

De deprogrammeur heeft vaak letterlijk de bijbel in de hand en begrijpt zijn eigen werk ook als een poging om de waarden van de Amerikaanse samenleving als een christelijk geïnspireerde cultuur te verdedigen. Ook de deprogrammeurs met een minder evangelische inslag doen hun werk toch altijd nog uit naam van de 'civil religion' (Bellah, 1967), de ideologie van de American Dream, die voor een niet gering deel de ideologie van het intacte gezin is (Anthony, Robbins en McCarthy, 1980).

Deprogrammeren als strijd tegen de ketterij gebeurt niet meer in opdracht van de staat of de heersende kerk, al hebben de ervaringen in de Verenigde Staten en elders, vooral Duitsland, wel geleerd dat beide instanties het verschijnsel in ieder geval in zijn doelstelling niet afwijzen. De ontwikkeling van godsdienst tot Privatreligion heeft een echte inquisitie maatschappelijk overbodig en onmogelijk gemaakt, maar in de sfeer van het private kan wel degelijk een particuliere vorm van inquisitie bestaan. Maatschappelijk wordt dat dan gelegitimeerd door de

constructie van een ziektebeeld. De symptomen zijn uit de media wel bekend: lichamelijke verzwakking (proteïnetekort), starende blik en verwijde pupillen (hypnose), cliché-achtig taalgebruik (hersenspoeling), dwangmatig gedrag (meditatie) en bij vrouwen ook nog amenorrhoe (Delgado, 1980; Müller-Küppers en Specht, 1979; Haack, 1979). Sekteleden zijn bevangen door een ziekte, waar ze zichzelf niet meer tegen kunnen verzetten en dus moeten ze geholpen worden.

Chorover (1980) herinnert eraan dat in het midden van de vorige eeuw in de Amerikaanse psychiatrie het begrip 'drapetomanie' opdook, waarmee de ziekelijke neiging om weg te lopen werd aangeduid. Drapetomanie was een ziekte die alleen bij negerslaven voorkwam. Szasz (1961) heeft zich in onze dagen een onvermoeibaar strijder getoond tegen het gebruik van de psychiatrie en psychiatrische concepten als instrumenten in dienst van de bestaande maatschappelijke orde. De effectiviteit van de stigmatisering van mensen door het gebruik van psychiatrische labels is al zo vaak beschreven en aangetoond, dat het op stigmatisering van de psychiatrie begint te lijken.

Zoals men in de Sovjetpsychiatrie in sommige gevallen politieke ketterij tot individueel-psychiatrische problematiek weet te reduceren: 'ein naturwissenschaftlich verkleideter Normativismus, der die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse unkritisch als "Gesund" unterstellt und in der Normverletzung ein Krankheitssymptom erblickt' (Von Greiff, 1979, 344), zo weet men in de 'anti-cult movement' (Shupe, Spielmann en Stigall, 1980) onwelgevallige bekeringsen tot een afwijkend geloof met een daaruit voortvloeiend afwijkend gedragspatroon tot per definitie te behandelen gevallen te maken. Er wordt niet onderzocht, of de betrokkenen inderdaad gestoord zijn; de stoornis wordt eenvoudigweg verondersteld op grond van het feit dat ze zich bekeerd hebben. Eerlijkheidshalve moet daarbij wel worden gezegd, dat tot nu toe bijzonder weinig psychiaters bereid zijn geweest in het hersenspoelings- en deprogrammeringsbootje te stappen. Het is ook een veelgehoorde klacht uit de anti-cult movement, dat de psychiatrie en de hele geestelijke gezondheidszorg zo weinig bereid zijn zich met de sektenproblematiek te bemoeien. Dat heeft overigens ook wel weer tot een vlucht naar voren geleid: de problemen waar het hier om gaat, vragen om een heel bijzondere aanpak, waar de gewone geestelijke gezondheidszorg niet in kan voorzien (Singer, 1977b). Een geluid dat ook in Nederland regelmatig gehoord wordt.

5. Deprogrammering als 'hersenspoeling'

Als deprogrammeren op iets lijkt, dan is het op hersenspoeling. Daar

kan het hier echter niet meer over gaan, want eerder in dit boek is er al op gewezen, dat hersenspoeling een ongelukkig begrip is, dat tot heel verkeerde associaties aanleiding geeft. Ik kom daar nu ook niet op terug en zal, als Lifton, verder over thought-reform, of liever nog over gedwongen identiteitsverandering spreken. In zijn onderzoek naar de Chinese thought-reformtechnieken komt Lifton tot de opstelling van een model van 'death and rebirth' (1961, 65-85), dat een opmerkelijke overeenkomst vertoont met de verschillende stadia en kenmerken van het deprogrammeringsproces. Het model is van toepassing in een situatie, waarin het individu zichzelf de gevangene weet van een systeem, dat het er op aanlegt hem anders over zichzelf te laten denken en daarbij niet terugschrikt voor het gebruik van geweld.

De contacten met de buitenwereld zijn beperkt en de uitkomst van het proces is bekend: aanpassing aan en aanvaarding van de waarden, normen en inzichten, die de deprogrammeurs wenselijk achten. Lifton onderkent in het proces zelf een systematische afwisseling van aanvallend en aanhalend gedrag. De strategie is erop gericht de 'deprogrammeer' zowel schuld te laten bekennen als tot nieuwe inzichten te brengen. Het aanvallende gedrag moet de 'death' van zijn oude identiteit bewerkstelligen, het tonen van vriendelijkheid door de deprogrammeur en het schuld bekennen door de deprogrammeer vormen de verbinding met de 'rebirth', die door de definitieve schuldbekentenis en de resocialisatie werkelijkheid wordt.

Lifton onderscheidt in zijn model een aantal fasen en een aantal elementen. Het onderscheid is bij hem niet altijd even duidelijk, maar in ieder geval bestaat de eerste fase uit de aanval en daarin kunnen drie elementen onderscheiden worden: de aanval op de identiteit van het slachtoffer, het opdringen van een schuldgevoel en het ondermijnen van het zelfrespect. Het slachtoffer reageert daar, mede door de machteloze situatie waar hij in zit, met een combinatie van angst en woede op: naarmate de angst heviger wordt, wordt ook de afweer tegen de angst sterker. De agressor reageert daarop met een plotselinge verandering van strategie, het aanvallende gedrag maakt plaats voor aanhalend gedrag, voor een vriendelijke en begripvolle houding. Het keerpunt is dan al gepasseerd, de woede van het slachtoffer verdwijnt in het niets.

Na het keerpunt treedt de fase in, waarin het slachtoffer de aanval van de agressor als het ware in zich heeft opgenomen en een drang gaat voelen alles te bekennen, zijn schuld te aanvaarden en zijn oude identiteit, en daarmee zijn verleden en zijn vrienden, af te zweren. Daarna treedt dan de fase in van de totale verootmoediging, de opbouw van een nieuwe identiteit en de resocialisatie. Het model van Lifton eindigt met de vrijlating van het slachtoffer en – maar dat is specifiek

voor de situatie die Lifton bestudeerd heeft – de uitwijzing uit het land.

Deprogrammering past geheel en al in het model van Lifton, al is er een belangrijk verschil. De Chinezen hadden zich tot doel gesteld de in hun land verblijvende westerlingen tot goede communisten te maken, dat wil zeggen, een identiteit te geven, die deze mensen niet alleen niet wilden, maar die hen ook helemaal niet vertrouwd was en bovendien op vrijwel geen enkel punt aansloot bij de identiteit die ze hadden. De tijd, de energie en de dwang, die door de Chinese 'thought reformers' in deze processen van identiteitsverandering is gestoken, is ook per geval gigantisch geweest. Het resultaat was uiteindelijk erg gering: weer terug in het Westen raakten deze mensen vrijwel onmiddellijk weer in een grote identiteitscrisis verzeild: 'immediately following release, all prisoners experienced profound struggle about their identity, their ability to trust, and their search for wholeness... but each man's crisis was his own' (Lifton, 1961, 85). Over de noodzaak van psychiatrische en psychotherapeutische hulp spreekt Lifton overigens nauwelijks, de gedachte aan 'terugspoeling' komt zelfs niet bij hem op. Lifton stelt vast dat de interviews die hij had voor een aantal respondenten wel therapeutische betekenis hadden, maar het was hem er zeker niet om te doen hulp te bieden en aan het eind van zijn boek verliest hij zich volledig in maatschappij-filosofische beschouwingen. Over hulp geen woord, hoewel deze mensen vaak jaren aan een stuk onder een zware geestelijke druk hadden geleefd.

Deprogrammering duurt zo lang niet en is ook niet zo zwaar. Deprogrammeurs is het er immers alleen om te doen, hun slachtoffers een identiteit terug te geven, die ze niet meer wilden hebben, maar die hun wel zeer vertrouwd is en bovendien op vele punten direct aansluit bij de identiteit die ze nu hebben.

Met andere woorden, de deprogrammees weten om welke identiteitsverandering het gaat en de verandering is niet totaal, omdat die in ieder geval direct betrekking heeft op hun eigen verleden en voor een belangrijk deel ook nog op het heden. Dat maakt dat het deprogrammeren vaak een kwestie van uren of dagen is, waar de Chinese methode van identiteitsverandering een proces van jaren was. Een bijkomend punt is zeker nog dat de Chinezen de identiteitsverandering tot in de kleinste details wilden bepalen en de relaties met familieleden of vrienden niet als drukmiddel in het proces van identiteitsverandering zelf konden inzetten.

In de meer sophisticated deprogrammeringsprocessen krijgt de deprogrammees soms ook uitgelegd hoe hersenspoeling werkt (Kim, 1979). Een prominente plaats nemen dan steeds de kenmerken van het ideologisch totalisme in, die door Lifton zijn opgesteld om duidelijk te

laten zien onder welke condities ideologie en werkelijkheid vrijwel geheel met elkaar zullen gaan samenvallen en verschil tussen mens en doctrine verdwijnt ten gunste van de doctrine. Wat Lifton construeert is een ideaaltype van een ideologisch-totalistische staat en als ideaaltype werpt het zeker een verhelderend licht op de totalistische en totalitaire tendenties in een aantal sekten en bewegingen. Met 'hersenspoeling' heeft dat allemaal niet zo erg veel te maken, maar het wijst er misschien wel op dat de oude discussie over 'hersenspoeling' en alle daarmee verbonden connotaties, niet begrepen moeten worden als een discussie over psychische problemen, maar als een politieke zet op het schaaqbord van de koude oorlog.

De boeken van Hunter (1951), Meerloo (1956), Sargant (1956) en Lifton (1961) bieden aanknopingspunten te over voor deze gedachte. Sociologisch interessant is het dan wel weer de discussie over 'hersenspoeling' te zien herleven in de koude oorlog tussen godsdiensten en levensbeschouwingen, tussen de gevestigden en de buitenstaanders.

Thought reform wordt dan tegen de gevolgen van het ideologisch totalisme ingezet, 'hersenspoeling' tegen de invloed van een 'hersenspoelende' omgeving.

6. De gevolgen van deprogrammering: crisis en rouw

Over de effectiviteit van deprogrammering is niet veel bekend en hetzelfde geldt voor de effecten. Op basis van het onderzoek van Ungerleider en Wellisch (1979) mag veilig worden aangenomen dat deprogrammering niet altijd tot een afscheid van de sekte of de beweging leidt. In gevalsbesprekingen wordt in de literatuur regelmatig melding gemaakt van mislukte deprogrammeringen. De effectiviteit van het deprogrammeringsproces krijgt een ironisch trekje, wanneer men bedenkt, dat in sommige nieuwe religieuze bewegingen het heelheids overleven van een deprogrammering een statusverhoging voor dit 'sterke' lid binnen de groep betekent en dat de strijd tegen de deprogrammeurs sommige groepen zich ook extra strak doet organiseren. Het feit dat er deprogrammeringsmogelijkheden bestaan, versterkt in een aantal gevallen ook het geloof en het zelfvertrouwen van de sekteleiden en doet hun nog meer afstand nemen van de duivelse samenleving (Richardson, Van der Lans en Derks, 1981).

Soms stellen sekten zich ook actief te weer tegen deprogrammeringsactiviteiten. Zo heeft in januari 1981 de Hare Krishnabeweging gevraagd om gerechtelijke stappen tegen de Samenwerkende Ouders Sekteleiden in verband met de betrokkenheid die deze vereniging gehad zou hebben bij de deprogrammering van een lid van Hare Krishna.

Succesvol is een deprogrammering natuurlijk niet, wanneer het resultaat beperkt blijft tot het opgeven van de oude banden en het oude geloof alleen. De bedoeling is dat de deprogrammeer weer een normaal functionerend lid van de samenleving wordt. Shupe en Bromley (1981) wijzen erop, dat de effectiviteit geen functie is van het deprogrammeren alleen, zoals de deprogrammeurs het graag voorstellen, noch ook van de dwang die op de sekteleiden uitgeoefend wordt tijdens het deprogrammeringsproces. Of een gedeprogrammeerd sektelid ook in de toekomst uit de sekte wegblijft en weer 'normaal' een plaats vindt in de samenleving, is afhankelijk van vele factoren van zeer verschillend gewicht. Duur van het lidmaatschap, verbondenheid met de sekte, eigen positie in de sekte, internalisatie van de leer spelen zeker zo'n grote rol als de relatie tot de ouders, de houding van de ouders bij een confrontatie in de deprogrammeringsperiode en de persoonlijkheid van de deprogrammeer. Het onderzoek van Singer (1979a) laat zien dat een behoorlijk aantal gedeprogrammeerden het nog vrij lang moeilijk heeft met de aanpassing; Clark (1976; 1979), wiens materiaal ook hoofdzakelijk betrekking heeft op gedeprogrammeerden, schildert hun lot in de meest schelle kleuren. Levine (1980) constateert op basis van onduidelijke gegevens, dat deprogrammering slechte gevolgen kan hebben voor mensen die erg onzeker en labiel zijn en voor zeer afhankelijke mensen. In sommige gevallen zou het tot klinische behandeling gekomen zijn van gedeprogrammeerden met sterk regressieve tendenties. Na de deprogrammering zijn zij in een 'floating state' geraakt en lijken het contact met de werkelijkheid verloren te hebben. De neiging om terug te keren naar de sekte kan bij tijd en wijle zeer sterk zijn en in het algemeen heeft het ex-sektelid moeite met het normale dagelijkse leven. Hij 'hangt in de lucht' en dat is een angstige gewaarwording. Zowel bij Clark als bij Singer valt op dat er, meer dan bij Levine, de neiging is de invloed van de deprogrammering zelf op de problemen daarna te ontkennen. De problemen worden vooral gezien als het zoveelste bewijs van de slechte invloed die sekten op mensen hebben.

Mij lijkt dat toch een onderschatting van de betekenis van de deprogrammering voor de gedeprogrammeerde. Deprogrammering wordt door ouders en deprogrammeurs, en later vaak ook door de gedeprogrammeerde, vooral gezien als heilzame interventie in een ziekteproces, als de eerste stap op weg naar een nieuwe staat van gezondheid. Voor het sektelid betekent een deprogrammering echter weinig minder dan een dubbele crisis. Verandering van identiteit heeft normaal gesproken al voor veel mensen crisisachtige trekken en dat is zeker het geval, wanneer het gaat om een identiteitsverandering, die niet door het individu zelf gewenst wordt. De identiteitscrisis wordt vervolgens nog als

het ware verdubbeld door een vertrouwenscrisis: de identiteitscrisis wordt immers teweeggebracht door de eigen ouders.

Een dubbele crisis maakt dubbel 'rouwwerk' noodzakelijk: naast de rouw over de verloren identiteit komt de rouw over het verraad. Het verrichten van het rouwwerk is niet moeilijk, omdat het zo veel ineens is, maar omdat er geen ruimte voor is. In het onderzoek van Singer (1979a) komt dat heel navrant naar voren: de deprogrammeer wil praten over 'vroeger', maar de omgeving houdt dat af. Praten over het verraad is al helemaal niet mogelijk: de deprogrammeer bevindt zich tussen zijn verraders. Uit het onderzoek van Singer valt dan op te maken, dat er zoiets ontstaat als een niemandsland: de oude omgeving heeft men wel al losgelaten, maar men is nog erg huiverig om zich aan de nieuwe omgeving te binden, niet in de laatste plaats omdat de nieuwe omgeving nu precies de omgeving is die men eerder zo moeizaam heeft verlaten. Het beeld dat het beste past bij de deprogrammeer na het beëindigen van het deprogrammeringsproces is psychiatrisch gezien, de terminologie van DSM III (1980, 236-239) hanterend, dat van de posttraumatische stressreactie. De symptomenlijst van Singer vindt bijna in zijn geheel moeiteloos een plaatsje in deze diagnostische categorie. Er is een traumatische ervaring geweest, waar men zich moeilijk los van kan maken en die gepaard gaat met een gevoel van vervreemding en lusteloosheid. Slaapstoornissen, schrikreacties, schuldgevoelens, concentratiemoelijkheden en dergelijke horen tot de typische symptomen.

Gebruiken we het begrip crisis in de betekenis van 'emotioneel van streek... door een stress oproepende gebeurtenis' (Gersons, 1981, 441), dan is het strikt genomen niet juist om van een dubbele crisis te spreken. Je kunt niet dubbel emotioneel van streek zijn, maar wel is het van belang om bij het verwerken van de emoties inzicht te hebben in het feit dat er twee verschillende stress oproepende gebeurtenissen zijn geweest, die ook beide verwerkt moeten worden. Gersons heeft de bestaande theorieën over crisis en rouw ondergebracht in een ruimere transitietheorie, die crisis en rouw plaatsen in het kader van een proces van rolverandering: '...iedere stap in de roltransitie (vraagt) zijn emotionele doorwerking en de daarbij noodzakelijke cognitieve informatie' (1981, 441). Vooral ondersteuningsgroepen van lotgenoten, mensen die in eenzelfde moeilijk proces van rolverandering zitten of gezeten hebben (na een scheiding, bij de pensionering, na de dood van de partner) kunnen daarbij een belangrijke rol spelen, omdat daar de combinatie van beleving en leven steeds aanwezig is. Hier zou een belangrijke aanknopingspunt kunnen liggen voor een eventuele hulpverlening aan gedeprogrammeerden: door de deprogrammering beschikken ze over

cognitieve informatie, die het hun bijna onmogelijk maakt nog terug naar de sekte te gaan. Emotioneel is dat nog lang niet verwerkt: noch de agressie ten opzichte van de sekte, die hen heeft teleurgesteld, noch de woede op de deprogrammeurs en de ouders die de 'waarheid' aan het licht hebben gebracht, noch hun eigen gezichtsverlies. Pas wanneer de emotionele verwerking van deze problemen mogelijk wordt, ontstaat er weer ruimte om over de toekomst na te gaan denken. Singer (1979b) ontleent haar inzichten voor een groot deel aan haar eigen werk met gedeprogrammeerde sekteleiden in ondersteuningsgroepen. Zij problematiseert de deprogramming als zodanig echter in het geheel niet, maar beschouwt alle problemen na de deprogramming als het gevolg van de slechte invloed van de sekte. Ook valt het op dat Singer wel zegt dat het 8-18 maanden duurt voor het gedeprogrammeerde sektelid weer optimaal functioneert, maar zich niet realiseert, dat deze periode overeenkomt met de duur van een normale rouwperiode.

Ook sekteleiden die een sekte vrijwillig verlaten, zullen, zo mag men verwachten, in meer of mindere mate last hebben van gevoelens van neerslachtigheid. Zelfs het vrijwillig weggaan betekent toch het opgeven van grote verwachtingen en veel hoop, de illusie wordt ontmanteld. Vrijwillige verlaters bepalen echter zelf het tempo waarop en de mate waarin ze afstand nemen. De roltransitie is bij hen al voorbereid op het moment dat het zover is. Dat is bij deprogrammees niet het geval en dat maakt hun problemen na het verlaten van de sekte waarschijnlijk ook veel groter en acuter.

De vrijwillige verlaters zoeken, zij het soms moeizaam, zelf opnieuw naar een verandering van identiteit. De onvrijwillige verlaters, weggestuurd of weggehaald, worden gedwongen hun identiteit te veranderen.

7. Het gebrek aan kwantitatieve gegevens

Het aantal uitgevoerde deprogrammingen is niet bekend. Patrick zelf zou in nauwelijks vijf jaar meer dan 1500 mensen gedeprogrammeerd hebben (Conway en Siegelman, 1978, 69), hetgeen neerkomt op een gemiddelde van meer dan één deprogramming per dag. Dat lijkt gezien de logistiek van het deprogrammeren een onmogelijke opgave. Men moet daarbij namelijk steeds in het oog houden, dat deprogrammeren geen vorm van hulp is aan mensen, die op het spreekuur komen melden dat ze last hebben van een geloof waar ze niet zelf vanaf kunnen komen, maar een operatie in opdracht van derden, die het nodige aan organisatie, opsporing en voorbereiding vraagt. Deprogrammeren kost ook niet zoveel moeite en tijd, omdat de indoctrinatie door de sekte zo

sterk is geweest en zo moeilijk ongedaan gemaakt kan worden, maar omdat het sektelid zelf de leer van de sekte niet wil loslaten. Zou hij dat wel willen, dan hoefde hij niet gedeprogrammeerd te worden (wat niet wil zeggen, dat hij dan ook geen problemen heeft met het zich losmaken uit de sekte en het zich weer aanpassen aan de samenleving).

1500 deprogrammeringen is om nog een tweede reden onwaarschijnlijk. Behalve Patrick zijn er nog de nodige andere deprogrammeurs (precieze aantallen zijn niet bekend, maar ik schat dat er toch enkele tientallen zullen zijn) en ook al zouden die per persoon op lagere aantallen uitkomen dan Patrick, dan nog zou de conclusie onvermijdelijk zijn dat sekteleiden niet anders dan door deprogramming een sekte zouden verlaten. Het omgekeerde is eerder waar, al was het alleen maar vanwege de hoge kosten, die kunnen oplopen tot tienduizenden dollars. Dat veronderstelt niet alleen een financiële veerkracht, die ook in de Verenigde Staten weinigen bezitten, maar bovendien ook nog de aanwezigheid van ouders of familie, die bereid zijn dergelijke bedragen op tafel te leggen.

Over deprogramming in Nederland is weinig bekend. De nogal forse aanpak van Patrick schijnt in Nederland overigens niet populair te zijn, de meest genoemde naam is die van Joe Alexander. In de Amerikaanse literatuur duikt zijn naam op als de senior-deprogrammeur van de Freedom of Thought Foundation in Tucson (Arizona) en als leider van een rehabilitatiecentrum voor deprogrammees.

Zijn benadering is sterk bijbels georiënteerd en, voorzover bekend maakt hij geen gebruik van geweld (afgezien dan van de ontvoering en de vrijheidsberoving). Een goed beeld van de aard en de omvang van het deprogrammeren in Nederland is niet te krijgen. De betrokkenen doen erg geheimzinnig; represaillemaatregelen van de sekten worden gevreesd en een op zich begrijpelijke behoefte aan privacy en anonimiteit wordt als een scherm opgetrokken voor iedere buitenstaander, die komt informeren om hoeveel mensen het nu precies gaat, wat daarmee gebeurt en wie dat betaalt. De geheimzinnigheid verleidt langzamerhand wel tot het uitspreken van het vermoeden dat het om kleine aantallen moet gaan. Uit de inventarisatie in VII.A. kan worden afgeleid, dat het om enkele tientallen mensen zou kunnen gaan. Dings (1981) maakt melding van tien gevallen, maar het gerucht gaat dat het er al meer zijn.

8. De strafbaarheid van deprogrammeren

Het bekeren van mensen is in het algemeen niet strafbaar; het mensen tegen hun wil tot andere gedachten brengen kan dat wel zijn, wanneer daaraan geweld of vrijheidsberoving aan te pas komt of de betrokkene

nog minderjarig is. In de Verenigde Staten zijn er aanvankelijk nogal wat gevallen geweest, waarin ouders rechterlijk gemachtigd werden op te treden namens hun meerderjarige kinderen, met het doel deze kinderen te dwingen een behandeling te ondergaan, die hen van hun afhankelijkheid van een sekte zou kunnen bevrijden. In 1977 bevestigde de Hoge Raad van Californië het oordeel van een lagere rechtbank in de zaak Katz vs. Superior Court, dat dergelijke machtigingen alleen onder zeer stringente voorwaarden verleend kunnen worden en zeker niet zonder de betrokkene zelf te horen of een overtuigend bewijs te hebben van zijn ontoerekeningsvatbaarheid.

Vanaf 1977 is deprogrammering in feite vrijwel een illegale zaak geworden. Patrick zelf was toen al ettelijke malen tot gevangenisstraf veroordeeld wegens ontvoering en vrijheidsberoving, maar aan de activiteiten van de deprogrammeurs heeft dat toch geen einde kunnen maken.

Voor wat Nederland betreft hoeft er weinig twijfel over te bestaan dat ouders geen zeggenschap hebben over hun meerderjarige kinderen en er zullen al veel rechters zijn, die hun die zeggenschap al niet meer willen geven over uit huis wonende minderjarige kinderen van 18 jaar en ouder. De kans op een ondercuratelestelling van het kind moet vrijwel nihil geacht worden, net als de kans op het verkrijgen van een rechterlijke machtiging voor opname van het kind in een psychiatrische inrichting. Deprogrammeren van meerderjarigen zal in Nederland in de meeste gevallen zonder meer strafbaar geacht moeten worden, al zou men zich in principe kunnen voorstellen dat de rechter in bepaalde gevallen van veroordeling zal afzien op grond van het ontbreken van materiële wederrechtelijkheid. De delictomschrijving is dan wel vervuld, maar er is sprake van een buitenwettelijke strafuitsluitingsgrond, die maakt dat het gedrag, dat onder de delictomschrijving valt, in die situatie het wenselijke gedrag was.

Dat er in geval van deprogrammering zo'n buitenwettelijke strafuitsluitingsgrond – meestal een wetenschappelijk gefundeerd inzicht of een algemeen aanvaarde praktijk – gevonden zou kunnen worden, lijkt me overigens niet erg waarschijnlijk.

9. De betekenis van deprogrammering in de relatie tussen ouders en kind

Deprogrammering is niet in de eerste plaats het herstel van het vermogen zelfstandig te denken, maar het herstel van de macht van de ouders over hun kind. De ouders laten hun (volwassen) kind voelen hoe groot hun macht over hem is, hoeveel groter ook hun macht is dan die van de goeroe of de sekte, en hoeveel geld, straf en liefde ze er voor over

hebben om die macht te houden. Dat is minder overdreven dan het misschien aanvankelijk klinkt. Een opvallend kenmerk van de deprogrammeurs is niet alleen dat zij zich in hun benadering bijbels oriënteren (en in die zin, zeker in de Verenigde Staten, de levensbeschouwing van de ouders representeren), maar ook dat zij hun werk heel duidelijk in een gezinsideologisch kader plaatsen: de hereniging van de familie is het doel, het herstel van het gezinsverband, dat door de sekte wreed verstoord is. Een tweede element – maar dat is vooral een indruk op basis van gevalsbeschrijvingen – is dat de jongeren bij wie de programmering plaatsvindt, in het algemeen niet de ‘verloren zonen’ zullen zijn, maar juist de meer oppassende, voorbeeldige en vlijtig studerende kinderen, die voortkomen uit wat meestal genoemd wordt de goede en de hechte gezinnen met een sterke band tussen de gezinsleden. De kinderen die zonder in conflict te zijn met hun ouders en hun gezin, in de goeroe een nieuwe vader en in de sekte nieuwe broers en zussen kiezen, lijken het meest de kans te lopen ontvoerd en gedeprogrammeerd te worden. Een halfslachtige poging om het conflict toch aan te gaan – de keuze van een nieuw gezin – wordt gestraft met een dubbele binding: de binding met de ouders die er altijd al was en de nieuwe binding door het gevoel van schuld ten opzichte van de ouders.

Onlangs werd het geval bekend van de ‘Moonie’ die bij gelegenheid van het 25-jarige bruiloftsfeest van zijn ouders op hun dringend verzoek vrijwillig uit de Verenigde Staten naar Nederland terugkeerde en de ochtend na het feest door zijn vader en enkele deprogrammeurs van zijn bed getild werd om in de schuur achter het huis een week lang gedeprogrammeerd te worden. Dat schijnt gelukt te zijn en de betrokken jongen – een meerderjarige student – zou daar achteraf ook gelukkig mee zijn, en objectief gezien is daar misschien reden voor, maar de vraag blijft toch wat het verraad van zijn ouders subjectief voor hem zal gaan betekenen. Onder de oppervlakte van het schuldgevoel, de dankbaarheid en de bereidheid te helpen bij het deprogrammeren van anderen, moet nog heel wat ingehouden boosheid en onverwerkt verdriet schuilgaan.

De aandacht voor het deprogrammeren als reactie op de indoctrinatie in de sekte, onttrekt de betekenis die het deprogrammeren heeft in de relatie tussen ouders en hun kinderen aan het oog. De gedachte achter de programmering is dat sekten en goeroes zich meester maken van de levens van jonge mensen, die in hun goedgegelovigheid en naïviteit in de val lopen die voor hen is opgezet. Ze worden misleid, hen treft geen blaam en hun kan geen schuld worden toegeschreven. De goeroe heeft bezit van hen genomen, zoals de duivel bezit van mensen kan nemen.

Dat de programmering veel weg heeft van een moderne vorm van exorcisme, is hier al uit en te na besproken. Een element in de discussie

over bezetting door en verdrijving van de duivel is echter in het kader van de 'hersenspoeling' door sekten en de daarop volgende deprogrammering nog onbesproken gebleven: het ontbreken van het Faustische element. De duivel neemt niet zomaar bezit van mensen; iets of iemand is daar de oorzaak van en in de Westerse en christelijke traditie is dat toch vooral de bezetene zelf, die eerder een pact met de duivel is aangegaan. Faust is natuurlijk het klassieke voorbeeld, in de Nederlandse literatuur is Mariken van Nieumeghen het meest bekend geworden en Freud (1923) heeft het verbond dat de 17e-eeuwse schilder Christoph Haitzmann met de duivel had gesloten, als aanleiding genomen voor een beschouwing over de neurotische betekenis van zo'n verbond. De ziel wordt verkocht voor de zaligheid van een verlossing uit de depressie. De duivel neemt geen weerloos slachtoffer in bezit, hij komt halen wat hem toebehoort.

In het duivelsbeeld van de deprogrammeurs en de ouders is het verband met de duivel verdwenen en daarmee verdwijnt ook de vraag naar de reden waarom dat verband is aangegaan en naar de schuld die het kind op zich heeft geladen. Met andere woorden, de betekenis die aan de beslissing van een jongere om zich tot een sekte te bekeren of volgeling van een goeroe te worden, kan worden toegeschreven, blijft daarmee buiten de discussie. De pijnlijke vraag naar de betekenis van de bekering in het licht van de relatie met de ouders kan daarmee worden vermeden en het lijkt erop, dat ook na een deprogrammering deze vraag angstvallig uit de weg gegaan wordt, zowel door de ouders als door het kind. Er is geen reden en geen aanleiding voor de bekering geweest en dus is er ook geen schuld.

De schuld die in het deprogrammeringsproces wordt opgeroepen, is niet de schuld over het aangaan van een pact met de duivel, maar de schuld over het leed dat anderen en dan weer vooral de ouders, is aangedaan. De schuld is geen objectief feit, maar een subjectief gevoel.

Ik wil hiermee niet suggereren, dat het lidmaatschap van een sekte in alle of zelfs in de meeste gevallen gezien moet worden in het licht van de relatie tussen de ouders en het (meestal al volwassen) kind, dat zich bekeert. Ik vermoed echter wel, dat juist in de gevallen waarin door een deprogrammering in het leven van volwassenen of bijna volwassen mensen wordt ingegrepen, sprake is van een bijzondere relatie. De indruk is dat deprogrammering vooral voorkomt als reactie op vrij plotselinge bekeringen van jongeren, die tot hun bekering nog niet als religieuze zoekers konden worden beschouwd. Wordt zo'n bekering dan gevolgd door een heftige en uiteindelijk ook radicale reactie van de ouders, dan lijkt het vermoeden gerechtvaardigd, dat er in de verhouding tussen ouders en kind een probleem opgesloten ligt, dat zowel in de

bekering als in de reactie daarop een prominente, maar ongeziene rol speelt.

De bekering heeft in die gevallen wel iets van een vlucht uit een omgeving, waar het kind zich niet geleidelijk van los kan maken, waar geen conflicten beleefd mogen worden en waar ouders en kinderen druk in de weer zijn de harmonie ten koste van alles in stand te houden. Tegelijkertijd is de bekering echter ook een herhaling: de schijnbaar conflictvrije omgeving wordt verwisseld voor een nieuwe omgeving, die even schijnbaar conflictvrij is. Het probleem wordt niet opgelost, maar verplaatst en tenslotte weer door de ouders teruggehaald. In dit verband is het zeker niet zonder betekenis, dat het inzetten van deprogrammeurs gelijk staat met de weigering van de ouders het conflict met hun eigen kind zelf aan te gaan. Het kind is een object geworden, dat zich maar in de liefde van de ouders heeft te schikken, om geen andere reden dan dat de ouders zelf de liefde van het kind nodig hebben.

Wat hier opdoemt is het beeld van de narcistisch gestoorde ouder, zoals we dat al eerder kort aangeduid hebben en zoals dat zeer pregnant beschreven is door Miller (1979). De narcistisch gestoorde ouder heeft het kind en zijn liefde nodig en houdt van het kind, zolang het in staat is aan die behoefte te voldoen. Het kind komt daardoor zelf veel te kort en de narcistische storing van de ouders herhaalt zich bij hem.

Simpel gezegd probeert het kind de liefde van de ouder voor hemzelf, zoals hij is, te verwerven door zich zoveel mogelijk aan de behoeften van de ouders aan te passen (nog meer zijn best te doen op school, nog aardiger te zijn, nog mooier piano te spelen enz.). De liefde die het kind voor zichzelf nodig heeft, verwerft het echter nooit, omdat de ouder het niet kan geven en het kind, nu zelf narcistisch gestoord, het niet meer kan aannemen. Het narcistisch gestoorde kind is uit angst voor verlies van de liefde die de ouder hem geeft, omdat hij zo 'lief' is (en niet omdat hij zichzelf is), geneigd conflicten uit de weg te gaan en zich sterk aan te passen aan de behoeften van anderen. Zijn heftige verlangen naar liefde, de orale begeerte waar Vergote (1978) over spreekt, kan hem op de drempel van de volwassenheid tot een keuze voor een nieuwe symbiotische relatie dwingen. In de keuze voor de goeroe herhaalt zich dan de geschiedenis. Ook nu treedt weer een meer dan gewone aanpassing op aan de nieuwe omstandigheden. Op zoek naar de liefde van de goeroe wordt men het sektelid par excellence. Kuner (1981) vat het hele proces als volgt samen: 'Die narzisstischen Eltern holen die narzisstischen Kinder zurück. Da es sich bei diesem (Ex)Mitgliedern jedoch um diejenigen handelt, die sich am stärksten mit der Gruppe identifizierten, folglich am stärksten änderten (der Typ des "Sektenmitglieds", den wir aus den Medien kennen), wird klar, wie das Bild der

Gruppen in der Öffentlichkeit zustande kam: den Medien wurden von den narzisstischen, folglich militantesten, Eltern die narzisstischen, folglich gestörtesten, Kinder präsentiert' (1981, 60).

Het beschikbare materiaal over tot deprogrammering geneigde ouders en hun kinderen is nog beperkt: in Müller-Küppers en Specht (1979) worden 10 gevallen beschreven van jongeren die lid zijn geworden van de Verenigingskerk en 24 gevallen van jongeren die lid zijn geworden van de Children of God. De gevalsbeschrijvingen zijn afkomstig van de 'Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen' en opvallend vaak wordt melding gemaakt van de goede relatie tussen de ouders en de kinderen, van de voortreffelijke kwaliteiten van de kinderen zelf (sommigen worden zelfs uitdrukkelijk mooi genoemd, intelligent en oppassend zijn ze allemaal) en van de onschuld van het kind aan het ongeluk dat hem of haar overkwam.

Het zijn kinderen om trots op te zijn, begiftigd met kwaliteiten waar de ouders eer mee in kunnen leggen en die ze voor een deel zelfs aan hun eigen invloed kunnen toeschrijven. Voor deze ouders is het ondenkbaar dat kinderen met zo bijzondere en strelende kwaliteiten uit zichzelf de zo bizarre en kwetsende keuze voor een sekte doen. Op de verborgen agressie tegen de ouders, die in de keuze van het kind voor een sekte ligt, reageren de ouders weer met de verborgen agressie van het deprogrammeren.

10. Deprogrammeren en de publieke opinie over de nieuwe religieuze bewegingen

Het beeld van de nieuwe religieuze bewegingen wordt sterk en negatief bepaald door de grote publiciteit over de perfide 'hersenspoelings'-technieken die daar worden toegepast en de grote inspanningen die nodig zijn om de programmering weer op te heffen. Dat beeld is buitengewoon eenzijdig. Het doet onrecht aan de leden van de nieuwe religieuze bewegingen en de leer die zij aanhangen, het scheidt een sfeer van angst en wantrouwen in de omgang met deze bewegingen en het geeft teveel eer aan een praktijk, die op zijn minst twijfelachtig genoemd moet worden. De positieve kanten van de nieuwe religieuze bewegingen worden nauwelijks of niet gezien, de gewone in- en uitredingsprocessen blijven buiten beschouwing, de negatieve effecten van het deprogrammeringsproces worden zonder meer aan de nawerking van het verblijf in een sekte toegeschreven. Dat sommige sekten en bewegingen er bizarre en eventueel zelfs verwerpelijke praktijken op nahouden om mensen te binden, en dat het verblijf in een sektarische omgeving niet iedereen even wel zal bekomen, mag waar zijn, maar dat moet dan per

geval worden uitgezocht. Kwade trouw mag niet a priori verondersteld worden en het gaat niet aan te generaliseren op basis van enkele schijnbaar evidente gevallen.

Dat juist de negatieve kanten zoveel aandacht krijgen, is niet verwonderlijk. De volgende factoren zijn daarvoor verantwoordelijk:

1. De nieuwe religieuze bewegingen passen niet goed in het vertrouwde godsdienstige landschap: van de leden wordt soms een hoge of zelfs een totale inzet gevraagd, de leer is niet meer als zuiver christelijk te beschouwen en soms zelfs geheel vreemd (hindoeïstisch-boeddhistisch), de geloofsbeleving heeft vaak sterk extatische accenten.
2. De angst voor het charismatisch leiderschap: de nieuwe religieuze bewegingen hebben meestal een nog levende leider met een charismatisch gezag. In de negatieve reacties op deze bewegingen klinkt steeds weer de angst door voor misbruik van deze macht, voor exploitatie van de volgelingen. Deze angst heeft vaak ook een xenofobisch element als het om leiders uit India of het Verre Oosten gaat (men zou dit het 'Ayatollah-syndroom' kunnen noemen, al verwijst dat dan weer meer naar het Nabije Oosten). Bij de angst voor het charismatisch leiderschap past ook de moderne afkeer van gulzige instituties en de angst voor represailles ten opzichte van sekteverlaters. Charismatische leiders worden er verder van verdacht godsdienst als vehikel te gebruiken op weg naar het station van de werkelijke macht: de politiek.
3. De afstand tot de kerncultuur: de nieuwe religieuze bewegingen werden mede veroordeeld op de mate en de aard van afwijking van de kerncultuur. Dat betekent dat zowel seksuele onthouding als seksuele promiscuïteit als afwijkend worden beoordeeld, dat communaal leven, bijzondere kleren, ongewone rituelen, afzien van betaald werk, enz. negatief gewaardeerd kunnen worden als tekenen van afhankelijkheid van de leider en van afwijzing van de gewone maatschappelijke waarden. Dat geldt zeker ook voor de afstand die het sektelid neemt ten opzichte van zijn naaste familie en vrienden.
4. De houding van de nieuwe religieuze bewegingen zelf: in tegenstelling tot wat wel gedacht wordt, zijn veel bewegingen buitengewoon onhandig in hun presentatie naar buiten toe. Grootheidsfantasieën en achtervolgingswaanvoorstellingen wisselen elkaar in hoog tempo af. De reactie daarop in de media is meestal ridiculisering, maar er wordt ook wel een aanleiding voor waarschuwingen in gezien.

11. De betekenis van de 'anti-cult movement'

Apart moet dan nog worden genoemd de grote invloed van de 'anti-cult movement'. In de Verenigde Staten voortgekomen uit de reacties van vooral verontruste ouders en geestelijken op tendenties in de uithoeken van de Jezus Movement (Children of God), keerde deze beweging zich al snel tegen andere communaal levende en werkende sekten en breidde zich uiteindelijk uit tot een tegenbeweging over een breed front. Het deprogrammeren begon in deze beweging als een poging van potige ouders hun kinderen eens even goed duidelijk te maken wie er nu de baas is, maar ontwikkelde zich al vrij snel tot een activiteit met professionele aspiraties en wetenschappelijke pretenties. De anti-cult movement heeft zich altijd zeer actief betoond in het bewerken van de publiciteitsmedia en dat is in Nederland niet anders geweest. De Samenwerkende Ouders Sekteleden is als vereniging pas ontstaan na een televisie-uitzending en het is achteraf zelfs niet meer vast te stellen wie in Nederland nu eerder post hebben gevat, de eerste vertegenwoordigers van de nieuwe religieuze bewegingen zelf of de eerste voorposten van hun antipoden. In de pers zijn beide stemmen al sinds 1968 te horen.

De anti-cult movement is een autonome kracht geworden, die zich richt tegen een grotendeels imaginaire vijand. In de Bondsrepubliek is de antibeweging erin geslaagd de Bondsregering te bewegen tot het doen van nogal verregaande uitspraken over de schade, die nieuwe religieuze bewegingen jongeren kunnen toebrengen. Die schade is echter nooit voldoende en overtuigend aangetoond, ook nu nog niet.

Shupe en Bromley (1981) wijzen op de bijzondere betekenis van 'apostates and atrocity stories', van de afvalligen en overlopers met hun gruwelverhalen, die eerst en vooral een functie hebben voor henzelf en hun eigen sociale omgeving. De aanpassing aan de gewone samenleving wordt er door bevorderd, de deprogrammering gerechtvaardigd. Indianenverhalen over de gruwelijke tafereelen die zich in de boezem van een kerkgenootschap afspelen (vooral gruwelijk in het licht van een ander interpretatieschema dan in de betreffende kerk geldt) zijn er over alle godsdiensten, die van de leden meer vragen dan incidenteel kerkbezoek en een bescheiden penningske voor het collectezakje.

Het is een oud genre, dat bestaat bij de gratie van het menselijke vermogen om het eigen verleden steeds weer opnieuw te interpreteren in een steeds weer veranderend referentiekader. Het in de godsdienst-sociologie meest bekende voorbeeld van de flexibiliteit van het menselijk interpretatievermogen is de enorme variatie aan reacties op het niet-intreden van een voorspelde gebeurtenis, zoals bijvoorbeeld de ondergang van de wereld of de komst van het duizendjarige rijk. Die

reactie kan variëren van volledig geloofsverlies tot versterking van het geloof, van dankbaarheid over het uitstel dat de leider heeft weten te verkrijgen, tot de plicht ervoor te zorgen dat de wereld nu toch gauw gereedgemaakt wordt voor het nieuwe rijk (Cohn, 1957; Lofland, 1966; Festinger, Riecken en Schachter, 1956; Zygmunt 1973). Wat de 'apostates' in hun 'atrocities' vertellen, hoeft als feit niet onmiddellijk betwijfeld te worden, maar het is niet de hele waarheid en het is zelden de waarheid zoals zij die hebben beleefd in de tijd dat de feiten zich voordeden.

12. Deprogramming revisited

Deprogrammeren kan nog op een heel andere manier bekeken worden dan hier gebeurd is. Deprogrammeren is dan het laatste middel waar wanhopige ouders, die hun kind in een sekte naar de verdommenis zien gaan, hun toevlucht toe kunnen nemen. Dat is deprogrammeren natuurlijk ook en het is hier ook zeker niet de bedoeling geweest te suggereren dat deprogrammeren een zinloze vorm van geweld is. Zo eenvoudig ligt dat niet. Het feit dat een praktijk als deprogrammering kon ontstaan heeft alles te maken met de veranderingen die sommige ouders hun kind, volwassen of niet, hebben zien doormaken. Rare kleren, waarmee het zich onmogelijk maakte in zijn sociale omgeving, raar gedrag, dat het van anderen vervreemde, rare ideeën, die leken voort te komen uit een soort bewustzijnsvernaauwing, het is allemaal voorgekomen en het zal nog wel eens voorkomen, net zo als het opgeven van de studie, het breken met vrienden, het niet meer willen deelnemen aan het familieleven, het verliezen aan gewicht en al die andere 'atrocities'. Dat doet ouders verdriet, het maakt hen beschaamd en het kan hen ook woedend maken.

Toch denk ik dat deprogrammeren ook als ultimum remedium moet worden afgewezen. Het is een vorm van interventie die teveel gevaren met zich meebrengt. Afgezien nog van het feit dat het wederrechtelijke vrijheidsberoving betekent en in sommige gevallen gepaard gaat met het gebruik van fysiek geweld, is de kans op misbruik van het middel te groot. Deprogrammeren is een commerciële en ideologische zaak: deprogrammeurs willen graag zoveel mogelijk mensen deprogrammeren. Ze verdienen eraan en ze geloven erin. Deprogrammeren gebeurt meestal in opdracht van de ouders en van hen kan niet verwacht worden dat zij in staat zijn de zuiverheid van hun eigen motieven overtuigend in hun besluitvorming te betrekken. Ouders hebben niet altijd en niet automatisch het beste voor met hun kind, alleen weten ze dat zelf niet en

het kind gelukkig meestal ook niet.

Deprogrammeren kan te gemakkelijk als kanaal dienen voor de agressie van de ouders ten opzichte van het kind, zoals ook de keuze voor een sekte een agressieve daad kan zijn van het kind ten opzichte van de ouders.

Deprogrammeren heeft hoogstwaarschijnlijk zeer sterke en zeer negatieve neveneffecten op de deprogrammeer, in ieder geval kunnen er na een deprogramming behoorlijk zware en langdurige depressies optreden. De cognitieve aanvaarding van de situatie zoals die nu is, vindt in het gevoelsleven geen weerklank, de relatie met de ouders wordt er onbespreekbaar en onoplosbaar door gecompliceerd.

Over de twijfelachtige functie van deprogramming als maatschappelijk aanpassingsinstrument hoef ik hier niet meer verder uit te weiden, noch over de heroïek en het aureool van professionaliteit waarmee deze praktijk wordt omgeven.

Deprogrammeren wordt, zeer onprofessioneel en zeer onheroïsch, uitgevoerd zonder aanzien des persoons. Of er werkelijk sprake is van de 'atrocities', die deprogramming moeten rechtvaardigen, wordt niet onderzocht. Het feit van het lidmaatschap van de nieuwe religieuze bewegingen is op zichzelf al voldoende bewijs voor de noodzaak van een behandeling. In dit verband is het van belang, dat de onderzoeken die er zijn geweest onder nog actieve sekteleiden, weinig of niets van de vermoede gruwelen aan het licht hebben gebracht.

Verder wil ik er nog op wijzen dat het deprogrammeren is ontstaan in een tijd dat sommige sekten in een soort zelotenkramp de gekste dingen deden om mensen te rekruteren en aan zich te binden. Dat is duidelijk veel minder geworden. Het is daarom des te opmerkelijker dat het deprogrammeren zich nu als praktijk juist verder lijkt uit te breiden en ook meer gaat omvatten dan alleen de communaal levende en full-time lidmaatschap omvattende sekten.

Deprogrammeren vergroot ook de afstand tussen de nieuwe religieuze bewegingen en de gewone samenleving. Het zwart-wit denken wordt over en weer bevestigd, beide partijen gaan elkaar beschouwen als de belichaming van het kwaad (Barker, 1981a). Het kunnen doorstaan van deprogramming wordt een heldendaad. Even de pijn van St. Antonius om de schouders te voelen kan een verzoeking op zich worden.

De verleiding om te gaan of te laten deprogrammeren is groot, men merkt dat ook in de berichtgeving in de dag- en weekbladpers. Het gemak waarmee over deprogramming gepraat wordt en het gemak waarmee erom gevraagd wordt, is verbijsterend. Op het moment dat

allerwege geprobeerd wordt het gebruik van dwangmiddelen in de psychiatrie zoveel mogelijk aan banden te leggen en de controle daarop terecht wordt geïntensiveerd, ontstaat er elders een zeker enthousiasme voor het aantasten van de grondrechten van mensen, die anders denken en leven dan hun omgeving voor wenselijk houdt.

X

de toekomst van godsdienst, kerken en sekten in Nederland

‘Religionskriege entstehen erst, wenn durch die feineren Streitigkeiten der Sekten die allgemeine Vernunft verfeinert ist: so dass selbst der Pöbel spitzfindig wird und Kleinigkeiten wichtig nimmt, ja es für möglich hält, dass das “ewige Heil der Seele” an den kleinen Unterschieden der Begriffe hänge.’
Nietzsche

1. Veranderingen in het godsdienstig landschap

Er is een tijd geweest, dat kennis van iemands godsdienstige overtuiging een redelijk betrouwbare voorspelling mogelijk maakte over zijn herkomst, zijn sociale status, zijn krant, zijn kerkbezoek, de omvang van zijn gezin en de organisaties waar hij lid van was. Dat is niet meer zo. De tijd van de maatschappelijke verzuiling op confessionele grondslag is in Nederland bijna voorbij (Goddiijn en Van Tillo, 1981; Thurlings, 1971). Godsdienst vormt niet langer meer het uitgangspunt voor de organisatie en ordening van de samenleving. Maatschappelijk is godsdienst een betrekkelijk marginaal verschijnsel aan het worden, beperkt tot het terrein van het particuliere leven en de individuele beleving.

Nog altijd beschouwen veel mensen zich als godsdienstig, velen van hen zijn ook lid van een kerkgenootschap, maar slechts een minderheid is nog een trouwe kerkganger en er zijn er nog maar weinigen die in hun dagelijkse leven eventuele godsdienstige voorschriften of kerkelijke regels strikt opvolgen (Goddiijn e.a., 1979). Ook de sociale en culturele verschillen tussen de leden van de verschillende kerkgenootschappen zijn vervaagd. Men is minder herkenbaar geworden aan zijn godsdienst en ook de godsdienst zelf is minder herkenbaar geworden. Uit het leven van veel mensen is de godsdienst helemaal verdwenen en steeds meer kinderen – in feite al de meeste kinderen – groeien op in een milieu, waar godsdienst en kerk geen enkele wezenlijke rol (meer) spelen.

Dat is de hoofdlijn. Daarnaast zijn er nog altijd behoorlijk grote groepen in de bevolking, voor wie godsdienst en kerk vitale elementen in het leven van alledag zijn gebleven. Het hoofd biedend tegen de

secularisering van de wereld om hen heen, houden zij hun eigen kleine zuiltjes in stand. Onderwijs, vrije tijd, lektuur, politiek, omroep, sociale omgang, het staat allemaal nog in het teken van één bepaalde en streng bewaakte godsdienstige overtuiging. Van oudsher is dit streven de eigen rijen hermetisch te sluiten bekend van groepen fundamentalistische christenen en van orthodoxe joden. Na het Tweede Vaticaanse Concilie kan het verschijnsel ook geconstateerd worden bij groepen conservatieve katholieken, die in hun ultramontaanse oriëntatie een bijzondere waarde gaan hechten aan het predikaat rooms (de Confrontatiegroep bijvoorbeeld).

Opmerkelijk is wel dat de 'revival'bewegingen, die in het protestantisme en het jodendom in Nederland onmiskenbaar aanwezig zijn en die zich vooral kenmerken door de bewuste keuze van een aantal jongeren voor de traditionele waarden, normen en opvattingen, geen pendant meer hebben in het katholicisme. De progressieve groepen in het Nederlandse katholicisme, zoals die in de tijd van Vaticanum II zijn ontstaan, zijn bijna in hun geheel in processie de kerk uitgegaan en niet meer teruggekeerd. De conservatieve stroming telt weinig of geen jongeren onder zijn aanhang en heeft ook geen jong gezicht: het is geen terugkeer naar oude waarden en normen, maar lijkt een halsstarrig vasthouden aan wat eens de demonstratie van de macht en de kracht van de rooms-katholieke Kerk was.

In dit hoofdstuk wordt een beeld geschetst van de ontwikkelingen op het gebied van de kerkelijke gebondenheid van de Nederlandse bevolking. Welke veranderingen hebben zich daar in de laatste decennia voorgedaan en in welke richting gaat de ontwikkeling? Speciale aandacht zal daarbij gegeven worden aan de 'immigrantengodsdiensten' en de 'importkerken' en de reactie daarop van de Nederlandse bevolking. Geprobeerd zal worden de bijzondere positie van de importkerken ten opzichte van de gevestigde kerken te beschrijven en een aanzet te geven ter verklaring van enerzijds de geringe aantrekkingskracht die er van de importkerken uitgaat, en van anderzijds de scherpe reacties die zij bij veel mensen oproepen.

2. De kerkgenootschappen van Nederland en hun aanhang

Naast de aanduidingen rooms-katholiek, nederlands-hervormd, gereformeerd en onkerkelijk werden in de Volkstelling 1971 nog meer dan 850 andere benamingen en aanduidingen van kerkelijke gezindten aangetroffen. Dat wil niet zeggen dat er in Nederland ook meer dan 850 godsdiensten, kerken of genootschappen actief zijn. Veel benamingen verwijzen naar eenzelfde gezindte, zo komen de Pinkstergroepen wel

onder 30 steeds iets anders opgegeven benamingen voor, de Rozekruizers onder wel 10.

Bovendien verwijzen veel benamingen naar afzonderlijke gemeenten van wat als één kerkelijke gezindte beschouwd kan worden en zijn er nogal wat kerkelijke gezindten, waarvan wel enkele aanhangers in Nederland wonen, maar die zich als gezindte niet actief manifesteren. Toch is het niet overdreven om het totaal aantal in Nederland actieve kerkelijke gezindten op meer dan 200 te stellen. De meeste daarvan zijn echter erg klein of zeer plaatselijk gebonden. Als Bijlage is een overzicht opgenomen van de 277 kerkgenootschappen die zich als zodanig sinds 1853 bij het Ministerie van Justitie hebben aangemeld. De lijst is echter niet goed bruikbaar als catalogus van de op dit moment in Nederland actieve kerkelijke gezindten. Ze staan er lang niet allemaal op en ze hebben lang niet allemaal de vorm van een kerkgenootschap gekozen. Bovendien bevat het overzicht nogal wat dubbeltellingen: veel van de kerkgenootschappen kunnen geacht worden te behoren tot een en dezelfde gezindte. Meer dan 200 verschillende kerkelijke gezindten lijkt nogal veel, maar het is ter vergelijking misschien toch aardig te vermelden dat men in de Verenigde Staten op dit moment kan bogen op een inventarisatie, die ongeveer 1200 verschillende kerkelijke gezindten omvat, waaronder ruim 400 (christelijke) sekten en 500 (Oosterse of synkretistische) culten (Melton, 1980).

Van Hemert (1979) presenteert op basis van de Volkstellinggegevens een overzicht van de Nederlandse bevolking naar kerkelijke gezindte. Zijn overzicht omvat 54 categorieën, waarbij aangetekend moet worden dat een aantal categorieën verzamelcategorieën zijn. Tabel 1 geeft een samenvatting en bewerking van zijn overzicht. Tussen 1960 en 1971 sterk gegroeide gezindten krijgen in tabel 1 bijzondere aandacht, evenals de sekten. Toegevoegd als aparte categorie zijn de Joden (in het Volkstellingoverzicht opzettelijk onzichtbaar gemaakt en bij de groep 'andere of niet te rubriceren godsdienstige richtingen' gevoegd) en de 'immigrantengodsdiensten' zijn apart gezet.

Wat in de tabel onmiddellijk opvalt, is de bijzonder scheve verdeling van de bevolking over de kerkelijke gezindten. De drie grootste godsdienstige groeperingen omvatten samen al bijna 74% van de totale bevolking en niet minder dan 96% van alle mensen, die aangeven tot enigerlei kerkelijke gezindte gerekend te willen worden. Het spectrum van de Nederlandse godsdienstigheid is wel rijk geschakeerd, maar wordt toch vrijwel geheel bepaald door slechts enkele hoofdstromingen.

Vergeleken met de Volkstelling van 1960 kunnen we voor 1971 een snelle groei vaststellen van de onkerkelijkheid (van – gecorrigeerd – 18,5% naar 23,6%), van de immigrantenkerken (van 0,03 naar 0,6%),

van de Pinkstergroepen (0,07 naar 0,13%), van de Jehovagetuigen (van 0,11% naar 0,19%), van de Mormonen en van de Boeddhisten (waarschijnlijk ten dele ook immigranten).

De meeste van de kerkelijke gezindten uit deze groep, behalve waarschijnlijk de Jehova's Getuigen, zijn ook in de afgelopen tien jaar behoorlijk blijven groeien en hetzelfde geldt voor de onkerkelijkheid. Aan de christelijke kant zijn het vooral de volle evangelie- en de pinkstergroepen die op een groeiende populariteit kunnen bogen (een internationaal verschijnsel dat steeds meer ook in katholieke kring bemerkbaar wordt).

Tabel 1. De Nederlandse bevolking naar kerkelijke gezindte bij de Volkstelling van 1971.

| | | | |
|---|--------------|--------|--------|
| 1. Rooms-katholieken | 5.273.665 | 40,38% | |
| 2. Onkerkelijken | 3.078.390 | 23,57 | |
| 3. Nederlands hervormden | 3.075.565 | 23,55 | |
| 4. Gereformeerden | 1.255.030 | 9,38 | |
| 5. Doopsgezinden, Luthersen, Remonstanten | 109.800 | 0,84 | |
| 6. Bijzondere christelijke groeperingen | | | |
| - Leger des Heils | 14.030 | 0,11 | } 0,25 |
| - Pinkstergroepen | 17.480 | 0,13 | |
| - Zwinglibond | 1.125 | 0,01 | |
| 7. Overige christelijke groeperingen (incl. nationale kerken) | 129.000 | 0,99 | |
| 8. Joden | ± 14.000 | 0,11 | |
| 9. Immigranten godsdiensten | | | |
| - Hernhutters | 5.240 | 0,04 | } 0,63 |
| - Molukse kerkgenootschappen | 13.905 | 0,11 | |
| - Islamieten | 53.975 | 0,41 | |
| - Grieks-orthodox | 6.590 | 0,05 | |
| - Hindoes | 2.520 | 0,02 | |
| 10. Overige groeperingen | | | |
| - Jehova's Getuigen | 24.410 | 0,19 | } 0,30 |
| - Mormonen | 3.055 | 0,02 | |
| - Christengemeenschap (anthroposofen) | 1.765 | 0,01 | |
| - Rozekruizers | 1.005 | | |
| - Soefi's | 335 | | |
| - Swedenborgianen | 100 | 0,02 | |
| - Boeddhisten/Confucianisten | 1.010 | | |
| - Andere/niet te rubriceren | 7.660 | 0,06 | |
| | ± 13.060.000 | 100% | |

Bron: M.M.J. van Hemert - Kerkelijke gezindten - Een analyse op basis van de Volkstelling 1971 - Monografieën volkstelling 1971 no. 13 - 's-Gravenhage Staatsuitgeverij, 1979 (Staat 2, blz. 10).

Noot: De hier gemaakte indeling wijkt sterk af van de door Van Hemert gehanteerde indeling. Wel is er van zijn cijfermateriaal gebruikgemaakt. De enige uitzondering daarop vormt het cijfer voor de Joden. Dit is een schatting van mij op basis van de gegevens vermeld in Van Praag (1971) en Berkel (1980).

De overige kerkelijke gezindten zijn of vrijwel gelijk gebleven of teruggelopen (relatief en vaak ook absoluut). Opvallend is dat 'oude' niet-christelijke bewegingen als de Soefibeweging, de Rozekruizers en de Anthroposofen in aantal behoorlijk achteruit zijn gegaan of maar net constant zijn gebleven.

Van Hemert (1979, 95) zegt hierover het volgende: 'De meeste van de kleinere gezindten die niet van recente datum zijn, zagen hun aanhang in de zestiger jaren slinken. Indien men de buitenlandse werknemers niet meerekent, komt het totaalverlies van de overigen ongeveer op 25%. Mag men de ontwikkeling zo interpreteren, dat verschillende van deze groeperingen in feite doorgangshuizen zijn naar de onkerkelijkheid? '... Is er in deze verschil tussen meer vrijzinnige groeperingen en meer conservatieve?' De meer conservatieve groeperingen lijken juist die mensen te trekken, die zich afwenden van de secularisatietendens en hun heil zoeken in een striktere en meer het leven beheersende geloofsopvatting. Bij de Volkstelling 1971 komen de namen van de bewegingen uit ons onderzoek helemaal niet voor, niet in het overzicht en niet in de lijst van 850 namen en aanduidingen. Dat is niet toevallig, de meeste van deze bewegingen begonnen zich toen pas in Nederland te manifesteren en sommige daarvan beschouwen zichzelf ook niet als een 'kerkelijke gezindte': dat geldt in ieder geval voor de christelijke bewegingen, maar ook voor Transcendente Meditatie (toen al wel actief in Nederland) bijvoorbeeld.

Van Hemert (1979, 14) concludeert: 'Het geheel overziende moeten wij vaststellen, dat er van nieuwe godsdienstige groeperingen in de uitkomsten van de jongste Volkstelling nauwelijks iets te bespeuren is. Dat is opmerkelijk gezien het verschijnsel van nieuwe religieuze bewegingen, dat in de pers nogal de aandacht trekt. Vermoedelijk gaat het hierbij om betrekkelijk kleine aantallen, althans voor het jaar 1971.'

Van Hemert sluit niet uit dat 'sommigen wellicht niet eens deelnamen aan de Volkstelling' (1975, 15). In totaal hebben ongeveer 90.000 mensen niet meegewerkt aan de Volkstelling 1971 (0,7% van de bevolking). Dat nu juist de aanhangers van de nieuwe religieuze bewegingen niet aan de Volkstelling zouden hebben meegewerkt, is onwaarschijnlijk. De Volkstelling 1971 is een politiek omstreden zaak geweest en de weigeringen om mee te werken werden vooral ingegeven door politieke overwegingen. Een aantal nieuwe religieuze bewegingen begon bovendien pas in de jaren na de Volkstelling actief te worden in Nederland.

Niettemin is het opmerkelijk dat Van Hemert, die de ontwikkelingen op dat gebied na 1971 natuurlijk ook niet ontgaan zijn, toch besluit met een hypothese, die we nu gevoeglijk als bevestigd kunnen beschouwen. Hij zegt: 'Het is niet uitgesloten dat allerlei persberichten over nieuwe

godsdienstige groeperingen een indruk hebben gewekt die voor wat Nederland betreft in geen enkele verhouding staat tot de realiteit' (1979, 95). Met andere woorden, een toenemend aanbod op de religieuze markt, een toenemend aantal kerkgenootschappen en godsdiensten, mag niet verward worden met een eventueel toenemende vraag naar of een eventueel toenemende consumptie van dat aanbod. De behoefte om aan te bieden kan weleens groter zijn dan de behoefte aan aanbod, de reële vraag weleens kleiner dan de potentiële.

3. Kerkelijkheid en onkerkelijkheid in Nederland

Na 1971 is er in Nederland geen Volkstelling meer geweest en een zo nauwkeurig bestandsopname van de godsdienstige betrokkenheid van de Nederlander is dan ook voor de jaren na 1971 niet meer te maken. Streekproefonderzoek geeft wel enig inzicht in eventuele ontwikkelingen op dit gebied, maar het gaat dan echt om de grote lijnen.

Juist over de afhankelijkheid aan en de wervingskracht van de kleinere gezindten kan op basis van streekproefonderzoek maar erg weinig gezegd worden. De streekproefbenadering is daarvoor te grofmazig, de kleine vissen zwemmen door het net heen.

Het Leefsituatieonderzoek 1977 van het CBS geeft voor de Nederlandse bevolking van 15 jaar en ouder (representatieve streekproef) het volgende beeld qua kerkelijke gezindte en kerkelijke betrokkenheid:

Tabel 2. De Nederlandse bevolking naar kerkelijke gezindte en kerkelijke betrokkenheid, 1977.

| | | |
|---------------------------------|------------|-----|
| Onkerkelijk | 27% | |
| Nederlands-hervormd, kerks | 9 } | 21% |
| Nederlands-hervormd, niet-kerks | 12 } | |
| Gereformeerd, kerks | 8 } | 10% |
| Gereformeerd, niet-kerks | 2 } | |
| Rooms-katholiek, kerks | 19 } | 39% |
| Rooms-katholiek, niet-kerks | 20 } | |
| Andere gezindten, kerks | 2 } | 3% |
| Andere gezindten, niet-kerks | 2 } | |
| Onbekend | 1 | |
| | 100% | |
| | (N = 4159) | |

Bron: Centraal Bureau voor de Statistiek (ongepubliceerd materiaal).

De uitkomsten van het LSO 1977 bevestigen in grote lijnen het beeld van de Volkstelling 1971; ontwikkelingen die toen al goed zichtbaar waren in

vergelijking met de vorige volkstellingen, hebben zich verder voortgezet. Opvallend is de stijging van het percentage onkerkelijken en het overheersen van de groep niet-kerksen onder nederlands-hervormden en rooms-katholieken. 63% van de bevolking is onkerkelijk of niet-kerks.

Onder kerksen verstaat men de gelovigen van een bepaald kerkgenootschap, die met een grote of een zekere regelmaat ter kerke gaan. Voor elke gezindte wordt dat overigens apart geoperationaliseerd, omdat binnen de nederlands-hervormde Kerk maandelijks kerkbezoek al als een teken van kerksheid geldt, terwijl dat bij de gereformeerden eerder op het omgekeerde zou duiden.

In 1978 werd in opdracht van de KRO en het weekblad *De Tijd* onder een steekproef van de Nederlandse bevolking van 17 jaar en ouder het onderzoek 'God in Nederland' uit 1966 herhaald (Zeegers, e.a., 1967; Goddijn, e.a., 1979). In tabel 3 plaatsen we de uitkomsten van het God in Nederland 1979-onderzoek naast die van God in Nederland 1966-onderzoek en van de Volkstellingen 1960 en 1971 (voor de bevolking van 15 jaar en ouder).

Tabel 3. De Nederlandse bevolking naar kerkelijk gezindte, volgens de Volkstellingen 1960-1971 en 'God in Nederland' 1966-1979.

| | <i>God in Nederland</i> | | <i>Volkstelling</i> | |
|---------------------|-------------------------|-------------|---------------------|------------------|
| | <i>1979</i> | <i>1966</i> | <i>1971</i> | <i>1960</i> |
| Onkerkelijk | 41% | 33% | 23,5% | 18,5% |
| Nederlands-hervormd | 15 | 20 | 24,9 | 30,0 |
| Gereformeerd | 10 | 8 | 9,1 | 9,0 |
| Rooms-katholiek | 31 | 35 | 39,2 | 38,3 |
| Overige | 2 | 4 | 3,4 | 4,0 |
| | 100% | 100% | 100,0% | 100,0% |
| | (N = 1220) | (N = 1768) | (N = 13.060.115) | (N = 11.461.964) |

Onkerkelijkheid blijkt in 1979 de meest verbreide 'kerkelijke gezindte' in Nederland te zijn, al moet daarbij wel aangetekend worden dat er onder de onkerkelijken nogal wat zijn die zichzelf tot een bepaalde godsdienstige groepering rekenen zonder daarbij aangesloten te zijn.

In het God in Nederland-onderzoek is onkerkelijkheid meer een houdings- en gedragsvariabele dan een positievariabele: de praktijk van de onkerkelijkheid wordt vastgelegd, niet de officiële onkerkelijkheid (zoals bij de Volkstelling). In het God in Nederland-onderzoek rekent 21% van de onkerkelijke respondenten zich officieel nog tot een kerkgenootschap (daarvoor gecorrigeerd zou het onkerkelijkheidscijfer in 1979 op 32% uitkomen).

21% van de onkerkelijken rekent zich daar nog toe. Verdeling van deze groep over de kerkelijke gezindten zou het aandeel van de nederlands-hervormden tot 18% doen toenemen en het aandeel van de rooms-katholieken tot 35%. De overige onkerkelijke gezindten zouden hier niet of nauwelijks van profiteren: te beginnen met de gereformeerden is bij deze kleinere kerkgenootschappen de periferie van papieren leden erg klein. Tabel 2 laat dit voor wat betreft de gereformeerden en de andere gezindten ook heel goed zien: van de gereformeerden is 20% niet-kerks, van de andere gezindten 50% of meer.

Het beeld dat uit al deze cijfers naar voren komt is er een van toenemende niet-kerksheid en onkerkelijkheid. De afkalving is vooral bij de hervormden en de katholieken sterk. Uit de cijfers van de steekproeven kan niet afgeleid worden, dat er een belangrijke verplaatsing van de godsdienstige voorkeuren heeft plaatsgehadt. Alle publieke belangstelling voor de nieuwe religieuze bewegingen ten spijt, is er toch niets dat wijst op een massale – en dus in nationale steekproeven merkbare – toeloop naar deze bewegingen.

Resumerend komen we tot het volgende beeld. De Nederlandse bevolking valt qua godsdienstige binding uiteen in drie groepen die elk ongeveer even groot zijn en dus elk ongeveer 4 à 5 miljoen mensen omvatten: kerkelijk en kerks, kerkelijk maar niet kerks, onkerkelijk. Dit is een soort momentopname anno 1980; alles wijst erop dat het beeld niet statisch is, maar een fase is in een proces dat voert in de richting van toenemende onkerksheid en onkerkelijkheid (Peters en Felling, 1981).

4. De immigrantengodsdiensten

De opkomst van Nederland als immigratieland heeft geleid tot het ontstaan van een belangrijke islamitische gemeenschap in ons land. Niet door de simpele komst van gastarbeiders uit Turkije en Marokko alleen, maar vooral door het feit van gezinshereniging en de daarmee verbonden vrijwel definitieve of minstens permanente vestiging in Nederland. De ontwikkelingen rond de onafhankelijkheid van Suriname omstreeks 1975 hebben aan de godsdienstige staalkaart van Nederland nog een belangrijke groep Hindoes toegevoegd. De naar Nederland gekomen Surinamers van oorspronkelijk Indiase afkomst zijn in overgrote meerderheid het Hindoeïsme toegedaan. In 1980 woonden er in Nederland al zo'n 175.000 mensen afkomstig uit Turkije (107.000), Marokka (64.000) en Tunesië (2000) (Jongejan, 1980). Zij zijn bijna allemaal islamiet en daarmee is de Islam tot de vierde kerkelijke gezindte

van Nederland opgeklimmen, na de gereformeerde kerken, maar vóór alle hervormde, gereformeerde en katholieke afsplitsingen. 1,25% van de Nederlandse bevolking is islamiet. De immigratie van mensen uit Suriname (naar schatting zijn er nu 190.000 Surinamers in Nederland) heeft het aantal leden van de evangelische broedergemeenten (Hernhutters) flink doen stijgen, evenals het aantal Hindoes, terwijl de komst van Javaanse Surinamers ook weer heeft bijgedragen aan de verdere groei van het aantal Islamieten in Nederland. Naar schatting zijn er nu een 35.000 hindoes in Nederland (0,25% van de bevolking).

De Stichting Ganesh, die ijvert voor de mogelijkheid van lijkverbranding volgens de Hindoetraditie (die op de aanwezigheid van de nabestaanden bij de verbranding zelf neerkomt), schat het aantal Hindoes in Nederland op ongeveer 100.000, voor het merendeel van Surinaamse herkomst. Het aantal Nederlandse Hindoes wordt op 2000 geschat. 100.000 is een aantal dat geen steun vindt in de officiële Nederlandse statistieken en het lijkt me wel zeer aan de hoge kant (0,7% van de bevolking).

Islam noch Hindoeïsme kunnen naar hun aard als kerkgenootschappen in de ons vertrouwde en door het christendom bepaalde zin van het woord worden beschouwd. Het woord immigrantengodsdiensten moet al evenmin verkeerd worden verstaan. Het is niet meer dan een eenvoudige aanduiding voor die godsdiensten, die pas door immigratie van grote groepen gelovigen in Nederland zijn geïntroduceerd. Het zijn godsdiensten, die onder de Nederlanders zelf weinig of geen aanhang vinden.

Hoewel de confrontatie van islam en hindoeïsme met de Nederlandse cultuur de nodige problemen oplevert voor de aanhangers van deze godsdiensten, is daarvan binnen de Nederlandse samenleving als geheel weinig te merken. Van een godsdienstige spanning tussen de gevestigde en de zich vestigende godsdiensten is geen sprake, de maatschappelijke en culturele spanningen die het gevolg zijn van de onaangepastheid van deze godsdiensten aan de Nederlandse situatie worden vooral door de immigranten zelf gevoeld. Men kan hier denken aan zulke zaken als het verbod op ritueel slachten, de onzichtbaarheid van de lijkverbranding, de verschillen in opvattingen over de positie van de vrouw, het ontbreken van de Ramadan als algemene vastenmaand, het andere ritme van de feestdagen, enz.

Bij alle spanningen die het samenleven van zoveel rassen, volkeren en godsdiensten vooral in de oude stadswijken oplevert, moet toch gezegd worden dat er op het vlak van de religie een soort godsvrede heerst. Dat is voor een belangrijk deel te danken aan de prudente opstelling in deze van de Islamieten en de Hindoes. Er is bij hen geen sprake van een

behoefte hun geloof ook onder de Nederlandse bevolking uit te dragen of te proberen Nederlanders te bekeren tot hun geloofsovertuiging. Voorzover het een politiek is, moet die door wijsheid ingegeven te zijn, want het lijkt me buitengewoon onwaarschijnlijk dat zendingsijver van Islamieten en Hindoes, zeker ook gezien hun sociale en economische positie, door de Nederlandse bevolking wel op prijs gesteld zou worden (ik kom daar nog op terug). Het omgekeerde is overigens wel het geval: er is een zekere mate van christelijke zendingsactiviteit bespeurbaar onder de allochtone bevolking. Erg succesvol schijnen deze activiteiten overigens niet te zijn. Voorzover Turken en Marokkanen de Nederlandse kerken vullen, is dat, even afgezien van de gevluchte christen-Turken, niet dan nadat zij er moskeeën van hebben gemaakt.

5. De importkerken

Het is geen mooi begrip, importkerken, maar wel gemakkelijk in het gebruik. Ik doel ermee op die kerkgenootschappen en religieuze bewegingen, die niet in Nederland zelf ontstaan zijn, betrekkelijk recent naar Nederland gebracht zijn en overwegend onder Nederlanders aanhang vinden zonder zich geheel aan te passen aan de in Nederland dominerende religieuze cultuur. Het tweede en vierde element van de omschrijving relativieren het historische perspectief van de importkerk. Uiteindelijk zijn bijna alle kerkgenootschappen in Nederland als importkerken te beschouwen, met als enige belangrijke uitzondering misschien de calvinistische afscheidingsbewegingen van de negentiende en twintigste eeuw, maar zo ruim geïnterpreteerd zou het begrip zijn betekenis verliezen. Het gaat om die kerken, die betrekkelijk recent naar Nederland gekomen zijn en aan wie de herkomst van elders nog is af te zien in de rituelen, in de bestuursstructuur, in de taal soms. Al wat oudere voorbeelden daarvan zijn het Leger des Heils en de Christengemeenschap. Naoorlogse voorbeelden zijn de Jehova's Getuigen, de Pinkstergemeenten, de Mormonen en de nieuwe religieuze bewegingen die in dit onderzoek de revue zijn gepasseerd.

Importkerken komen tegenwoordig vrijwel altijd uit de Verenigde Staten naar Nederland. Dat geldt voor de hindoeïstische bewegingen en voor de Verenigingskerk, maar het geldt eveneens voor de protestantse revival-bewegingen, of die zich nu in de vorm van Pinkstergroepen of van jeugdbewegingen als Youth for Christ manifesteren. Waarom juist de Verenigde Staten op dit gebied zo'n belangrijke producent en exporteur geworden is, is even moeilijk te beantwoorden als de vraag waarom Europa dat kennelijk niet meer is. Ik vermoed dat in Europa een belangrijk deel van de religieuze creativiteit verplaatst is naar het

terrein van het politiek handelen en het theologische denken en dat daardoor een tekort is ontstaan aan aandacht voor de zingeving in het persoonlijke leven en voor de persoonlijke religieuze ervaring. In de Amerikaanse godsdienstbeleving hebben moraal en gevoel altijd veel meer centraal gestaan dan het veranderen van de wereld en het duiden van het verleden. Dahrendorf constateert in navolging van De Tocqueville en Weber, 'dass Religion für die meisten Amerikaner ein sehr kurzes metaphysisches und ein sehr langes moralisches Ende hat' (1968, 30).

Politieke ideologie, religieuze overtuiging en zedelijke opvattingen vertonen in de Verenigde Staten traditioneel een samenhang, die in Europa niet in die vorm bestaat. Kerkelijke gebondenheid is in de Verenigde Staten de uitdrukkingvorm bij uitstek van de mate van sociale integratie in de samenleving. Het is veel minder dan in Europa de uitdrukkingvorm van een bijzondere relatie met God, die in Amerika immers veel meer wordt verondersteld een directe en persoonlijke relatie te zijn met een sterk intuïtief karakter. De sterke verbinding van gezelligheid, geloof en moraal vinden we terug in alle christelijk geïnspireerde religieuze bewegingen en kerkgenootschappen die uit de Verenigde Staten naar Europa zijn gekomen: bij de Jehova's Getuigen zowel als bij de Youth for Christ, bij de Mormonen en zelfs bij de volgelingen van Moon. Het meeste succes hebben die bewegingen die de voor het individuele leven zo belangrijke combinatie van gezelligheid, geloof en moraal aanbieden, zonder dat leven zelf te verstoren: de Pinkstergroepen, de Volle Evangeliegemeenten, Youth for Christ. Naarmate het individuele leven meer verstoord wordt en uiteindelijk zelfs moet worden opgegeven, hebben deze bewegingen en kerkgenootschappen kwantitatief gezien in ieder geval minder succes: dat geldt al enigszins voor de Mormonen, al veel meer voor de Jehova's Getuigen en zeer sterk voor de Verenigingskerk. In het laatste geval kan men eigenlijk wel stellen dat de aantrekkingskracht in Nederland vrijwel nihil is.

Van belang lijkt mij bij alle variatie in aantrekkingskracht toch dat het steeds gaat om bewegingen en kerken, waar emotie, affect en gevoel een centrale rol spelen. Waar de dogmatiek belangrijk wordt of ook de politiek, neemt de aantrekkingskracht af. In het geval van de hindoeïstische bewegingen ligt dat allemaal niet veel anders, al moeten we daar meteen aan toevoegen dat de aantrekkingskracht van deze bewegingen veel kleiner is dan die van de christelijke.

Voor de Hindoebewegingen hebben de Verenigde Staten, en dan vooral het volstrekt niet meer Europees georiënteerde Californië, vooral betekenis als bemiddelaar. Het Hindoeïsme wordt daar bewerkt in een vorm die het geschikt maakt voor de markt. Hier komt weer een verschil

in godsdienstopvatting tussen Europa en Amerika naar voren: in Europa wordt godsdienstige vernieuwing vooral gezocht in de voortdurende herinterpretatie van de bronnen (het ontdekken van de oorspronkelijke boodschap is een wetenschap geworden), terwijl in Amerika vernieuwing veel meer gezocht wordt in een inspelen op de behoeften van een bepaalde markt. Dit pragmatisme is in extremis doorgevoerd in het geval van de Transcendente Meditatie, waar een religieuze inhoud is teruggebracht tot een wetenschappelijk gelegitimeerde techniek, die het leven niet verstoort, maar juist een bijdrage levert tot een beter maatschappelijk functioneren. Ook in de gevallen waarin het godsdienstig aanbod zelf intact blijft (zoals bij de Hare Krishnabeweging bijvoorbeeld) vindt er wel een vermarkting van het aanbod plaats, al was het maar omdat het aanbod voorzien wordt van een economisch draagvlak. Van een bedelnapje met witte rijst wordt in de Verenigde Staten geen goeroe verwacht te leven.

Als religie is het Hindoeïsme in Nederland niet werkelijk aangeslagen, net zo min als vroeger het Soefisme, de Theosofie of het Zen-boeddhisme. De belangstelling blijft beperkt tot kleine groepen, soms is er plotseling wat meer publieke belangstelling, maar alles bijeen blijft het toch beperkt tot kleine groepen van trouwe aanhangers. Van de hindoeïstische bewegingen kunnen eigenlijk alleen Transcendente Meditatie en de Bhagwanbeweging op een zeker succes bogen, een succès d'estime en een succès fou respectievelijk, zou men bijna geneigd zijn te zeggen. Bij TM en Bhagwan valt op dat ze zichzelf niet als religie of als kerkgenootschap presenteren. De bewegingen die dat wel doen, zoals bijvoorbeeld Hare Krishna en Divine Light Mission, zijn in vergelijking met hen uiterst klein van omvang gebleven. Hetzelfde geldt ook voor de Verenigingskerk, al is dat dan geen hindoeïstische beweging en het zou me zelfs niet verbazen, als die andere nieuwe religieuze beweging, Scientology, meer invloed en meer succes zou hebben weten te verwerven, wanneer de wil om een kerkgenootschap te zijn niet zo hardnekkig werd volgehouden.

Het veld van de importkerken overziend, denk ik dat het gewettigd is de hypothese te formuleren dat een importkerk, die zich als kerkgenootschap presenteert, meer kans heeft aanhang te winnen, wanneer de geloofsleer een conservatief christelijk stempel draagt, de moraal traditioneel en persoongericht is, en de organisatie het karakter heeft van een vereniging met intensief sociaal contact. Het recruteringsgebied van een dergelijke importkerk lijkt zich daarmee te beperken tot de ontevreden kerkgangers en ex-kerkgangers van christelijken huize.

Syncretistische leren, Hindoeïsme, Boeddhisme en wat dies meer zij, zullen een zekere aantrekkingskracht uitoefenen op juist die mensen, die

zelf geen kerkelijke traditie meer kennen of aan de organisatorische vorm van het kerkgenootschap niet meer zo'n behoefte meer hebben. Presenteren deze leren zich in de gedaante van kerkgenootschappen, dan verliezen ze daarmee waarschijnlijk ook een belangrijk deel van hun potentiële markt.

De importkerken, die zich in de vorm van christelijke kerkgenootschappen of gemeenten presenteren, zijn in Nederland tot nu toe het meest succesvol geweest. Jehova's Getuigen, Mormonen, Pinkstergemeenten, e.d. omvatten op dit moment waarschijnlijk – ik beschik niet over exacte cijfers en die zijn er voorzover mij bekend ook niet – minstens zo'n 75.000 mensen of ruim 0,5% van de Nederlandse bevolking. Gezien de ontwikkelingen elders mag men verwachten dat de verdere groeikansen voor de strikt kerkgenootschappelijk georganiseerde godsdiensten gering zijn, maar dat bij de zich meer als gemeente of beweging presenterende genootschappen met een duidelijk opwekkingskarakter zeker nog groei verwacht mag worden.

De importkerken, die zich in de vorm van niet-christelijke (Scientology, Hare Krishna) of niet evident christelijke (Verenigingskerk) kerkgenootschappen presenteren, hebben een kwantitatief vrijwel te verwaarlozen aantrekkingskracht. Het groeipotentieel van deze kerkgenootschappen is waarschijnlijk eveneens zeer gering. De importkerken, die zich in de vorm van bewegingen met een min of meer religieus karakter presenteren, hebben een aantrekkingskracht, die weliswaar geringer is dan die van de meeste christelijke (import) kerkgenootschappen, maar toch kwantitatief niet zonder betekenis is. Dat geldt zowel voor de christelijke als de niet-christelijke bewegingen.

6. Pacificatie en proselitisme

De constatering dat Nederland eerder een exporteur dan een importeur van geloof is, riekt naar blasfemie, maar is daarom nog niet onjuist. Nederlandse katholieken en protestanten hebben zich, vooral in de periode 1880-1960 grote inspanningen getroost om de wereld te kerstenen. Na 1960 zijn ook missie en zending sterk gesecculariseerd en steeds meer in het perspectief van de ontwikkelingshulp – of zoals het later is gaan heten, de ontwikkelingssamenwerking – terechtgekomen, maar de zekerheid ook anderen meer geloof in het bestaan te kunnen bieden, is gebleven.

Zending en missie zijn activiteiten geweest die zich buiten Nederland hebben afgespeeld. 'Het nederlandse jachtgebied zag er vervaarlijker uit dan het Afrikaanse of Aziatische: vermoedelijk heeft dit betekend, dat volgens de strategie der kerkelijke overheid het precaire evenwicht tussen

de confessionele groepen niet mocht worden verstoord' (Thurlings, 1971, 110-111). Thurlings heeft het hier over de katholieke missieijver aan het begin van de eeuw, maar hetzelfde geldt ook voor de protestanten en voor de decennia die zouden volgen. Openlijke katholieke pogingen om Nederland te bekeren roepen na 1920 in toenemende mate verzet op bij belendende gezindten en de actie wordt dan ook niet met kracht voortgezet. Thurlings: 'De binnenlandse katholieke missionerings-activiteit heeft, hoe gering wellicht haar succes geweest is, het precare evenwicht in de relatie tussen de gezindten in gevaar gebracht' (1971, 112).

De Nederlandse verzuiling kenmerkt zich blijkbaar ook door een soort kartelvorming: een verdeling van de religieuze markt op basis van de status quo en de natuurlijke aanwas, en niet op basis van werving. Bekeringsen werden in principe niet door de kerken zelf nagestreefd, maar moesten het gevolg zijn van een persoonlijke en individuele keuze. Min of meer impliciet is dit gentleman's agreement tussen de Nederlandse kerkgenootschappen tot vandaag blijven bestaan en het afzien van werving ten opzichte van elkaars leden is eigenlijk een vanzelfsprekendheid gebleven. Het religieuze pluralisme van de Nederlandse samenleving is als vreedzame coëxistentie van gelijk-berechtigde kerken alleen denkbaar geweest bij handhaving van het principe van de wederzijdse onthouding.

Dit principe komt in het systeem van de verzuiling maatschappelijk tot uitdrukking. Verzuiling is het streven naar een toestand van volledige *sociale* isolatie van de grote confessionele bevolkingsgroepen ten opzichte van elkaar (geografisch, staatkundig en economisch is die isolatie er niet). Lijphart (1968) heeft deze isolatie zonder desintegratie en ter vermindering van concurrentie, politiek beschreven als een vorm van pacificatie. 'Pacifatie-politiek is het proces, waarin de problemen die in de onderlinge betrekkingen tussen de zuilen grote spanningen opleveren, toch op vreedzame manier worden opgelost' (1968, 100). Een voorwaarde voor dat proces is dat infiltratie met andere levensbeschouwelijke opvattingen dan die waar de zuil omheengebouwd is, zo veel mogelijk achterwege blijft.

Tussen kerkgenootschappen is een bron van permanente spanning de bij allen bestaande neiging anderen van hun dwalen te overtuigen en weer in het rechte kamp terug te brengen. De pacificatie in de verhoudingen hield onder meer in, dat men over en weer die neiging zoveel mogelijk probeerde te onderdrukken. De komst van de islam naar Nederland is waarschijnlijk daarom ook zo vredig verlopen, omdat het niet zozeer de komst van de islam op zich betekende, maar de komst van een groep Islamieten. Van concurrentie met de bestaande kerken was geen sprake.

Met het afbrokkelen van de verzuiling verliest overigens ook de pacificatie aan betekenis. Meer en meer mensen raken godsdienstig dakloos en de greep van de grote kerkgenootschappen op hun leden verslapt. Toch leeft de pacificatiegedachte nog voort en wel vooral in het gevoel, dat het geen pas heeft in Nederland bekeringsijver aan de dag te leggen. De grote kerkgenootschappen hebben de geloofsafval wel altijd als een probleem gezien, maar nooit als een kans of een uitdaging. De nederlands-hervormde of de gereformeerde Kerk heeft nooit geprobeerd de onkerkelijk geworden Brabantse katholiek te bekeren tot de dagelijkse lezing van de Bijbel en de katholieke Kerk heeft niet geprobeerd Oost-Groningen weer rooms te maken. De pacificatie is als patroon pas doorbroken door de kleine kerkgenootschappen, zoals de Jehova's Getuigen en de Mormonen, en door de protestantse opwekkings- en evangelisatiebewegingen (Pinkstergemeenten, Volle Evangelie-gemeenten, Baptisten). Voor hen was Nederland wel een missieland, maar zij kwamen dan ook van buiten.

De pacificatiehypothese is direct overtuigend ter verklaring van de houding van de gevestigde Nederlandse kerkgenootschappen ten opzichte van elkaar. De missioloog J.C. Hoekendijk bijvoorbeeld verwerpt iedere poging om de eigen geloofsgemeenschap te versterken met bekeerlingen uit andere godsdienstige groepen (Munters, 1970, 4). Hoekendijk bedoelt daarmee ongetwijfeld niet de zending of de missie in Azië of Afrika onmogelijk te maken. De pacificatiehypothese ter verklaring van de houding van de Nederlandse bevolking tegenover bekeringspogingen, is een nieuw element.

Bijna iedere Nederlander blijkt, volgens 'Opnieuw: God in Nederland' (Goddijn, e.a., 1979) bekend te zijn met de Jehova's Getuigen en eveneens bijna iedere Nederlander staat afwijzend tegenover dit kerkgenootschap of voelt zich er in ieder geval niet verwant mee. De bekendheid met de Jehova's Getuigen is een direct gevolg van de intensieve en persoonlijke recruiteringspraktijk van de leden van dit kerkgenootschap. Zonder nog maar op de inhoud van de leer te spreken te komen, kan toch al gezegd worden, dat de benadering door de Jehova's Getuigen maar door weinig mensen als een interessant aanbod wordt ervaren. Het is meestal een hinderlijke storing en Munters (1970, 173) heeft kunnen uitrekenen dat er in 1969 door de Jehova's Getuigen op 2000 velddienst-uren (in normale werkweken omgerekend één heel jaar) nog niet één bekeerling geboekt kon worden.

Nu kan het natuurlijk zijn, dat niet het zendingswerk op zich, maar de methode die gebruikt wordt of het geloof dat uitgedragen wordt, de bevolking niet aanstaat. Het eerste zal zeker een rol spelen, het tweede veel minder, omdat het in de meeste gevallen niet tot een gesprek

daarover zal komen. Toch vermoed ik dat het proseliteren op zich ook afgewezen wordt. Een aanwijzing daarvoor meen ik te kunnen zien in de waardering die het Leger des Heils volgens het 'Opnieuw: God in Nederland'-onderzoek blijkt te genieten. Het Leger des Heils is net zo bekend als de Jehova's Getuigen, maar de sympathie voor het Leger des Heils is net zo groot als de afwijzing van de Jehova's. Dat heeft zeker te maken met het goede werk dat het Leger des Heils in sociaal opzicht doet, maar misschien toch ook met de veel geringere mate van proselitering. Het Leger des Heils is er niet op uit om iedereen Heils-soldaat te laten worden, al zal men niet nalaten het belang van een christelijke geloofspraktijk te onderstrepen.

Pacificatie verdraagt zich goed met individuele bekeringsen en individueel geloofsafval. Het eerste is een zeldzaamheid, het tweede aan de orde van de dag: secularisatie is voor kerkgenootschappen een natuurgegeven geworden. Pacificatie verdraagt zich niet goed met actieve recruterings van leden door een of meer kerkgenootschappen. Binnen kerkgenootschappen vonden natuurlijk wel allerlei vormen van recruterings plaats, in de rooms-katholieke kerk vooral in de gedaante van congregaties en ordes, in de protestantse kerken in de vorm van afscheidingsbewegingen, stromingen en revival-bewegingen. De principes van een gepacificiseerd religieus pluralisme worden daardoor niet aangetast.

7. De importkerken en de pacificatie

De pacificatieverbrekers zijn de typische 'importkerken en -bewegingen' geweest, kerkgenootschappen die afkomstig uit een ander land – vrijwel altijd de Verenigde Staten – onder de Nederlandse bevolking zending gingen bedrijven. Voor een deel presenteerden zij zich als bewegingen in de marge van bijvoorbeeld de nederlands-hervormde Kerk. Het besef dat de pacificatie echt verbroken was, kwam eigenlijk pas met de komst van duidelijk niet-christelijke bewegingen en kerkgenootschappen naar Nederland: de Verenigingskerk, Scientology, de hindoeïstische goeroe-bewegingen. Zij konden niet meer beschouwd worden als meer van hetzelfde.

'Importkerken' verbraken de pacificatie niet alleen door hun komst, maar ook door hun aard. 'Importkerken' zijn ook 'vrijwilligheidskerken' (Smits, 1972, 41) en dat betekent, dat men in Nederland nu geconfronteerd wordt met het concept van een kerkgenootschap op maat. Het is heel wat anders door geboorte lid te worden van een kerk en daar dan in de groei naar volwassenheid weer een bepaalde afstand toe in te nemen dan als volwassene te kiezen voor het lidmaatschap van

een kerk, die zoveel mogelijk past bij de eigen behoeften. De 'vrijwilligheidskerk' maakt van het religieuze pluralisme een markt van geloofsaanbieders, die in concurrentie met elkaar de autonome consument tot de keuze van juist hun aanbod proberen te verleiden. De consument kan dat kiezen wat hem het beste past en hij kan in principe ook steeds weer wat anders kiezen.

Het hele idee van de 'vrijwilligheidskerk' is voor Nederland nieuw, omdat hier steeds de ideologie van de objectieve noodzakelijkheid een rol heeft gespeeld in het ontstaan van nieuwe kerkgenootschappen. Om het echte geloof te bewaren, bleef er soms geen andere keuze meer over dan het vormen van een nieuwe kerk. De vrijwilligerskerk is minder gericht op het geloof en meer op de gelovigen, minder produkt- en meer consumentgericht zou je ook kunnen zeggen. 'Religion can no longer be imposed but must be marketed' (Berger, 1973, 148) en dat leidt er onvermijdelijk toe dat 'a dynamic element is introduced into the situation, a principle of changeability if not change that is intrinsically inimical to religious traditionalism... Religious context became subjects of "fashion" ' (1973, 149). Dat mag zo zijn macrosociaal gezien, op het niveau van één bepaalde vrijwilligheidskerk zal het streven er toch op gericht zijn een gelovige zoveel mogelijk bij zijn keuze te houden. Sommige vrijwilligheidskerken gaan daarin zover, dat ze alleen nog maar via de nooduitgang verlaten kunnen worden.

Importkerken zijn op recrutering aangewezen, maar hebben daardoor de pacificatie tussen de kerkgenootschappen verbroken en daarmee tevens een toestand van vreedzaam religieus pluralisme in gevaar gebracht. Importkerken zijn vrijwilligheidskerken, maar zullen in een aantal gevallen proberen hun bekeerlingen zo sterk aan zich te binden, dat zij door andere kerken niet meer opnieuw als potentiële bekeerlingen gezien kunnen worden. Tenslotte is er nog een derde element, dat hier bespreking verdient en dat in het bijzonder door de importkerken, die zich in het laatste decennium hebben aangediend, actueel is geworden. Importkerken zijn zendingskerken en dat impliceert dat zij de landen, waar ze zich gaan vestigen, ook als zendingsgebieden beschouwen.

Voor het nationale zelfbewustzijn houdt dat een krenking in. Missie en zending zijn woorden, die ten opzichte van degenen die als objecten van die activiteit gezien worden, een kwalitatief verschil in inzicht uitdrukken en daardoor iets aanmatigends hebben. Men heeft een boodschap, die nog niet gehoord was, men brengt licht waar eerst duisternis was en verstoort daarmee de zorgvuldig gekoesterde illusie dat het helemaal niet donker was. De opdracht die in missie en zending besloten ligt, is altijd een vorm van arrogantie: de zekerheid van het bezit van de waarheid en de daaruit voortvloeiende plicht anderen in die waarheid te laten delen.

Importkerken die in Nederland zending bedrijven, zoals de Mormonen en de Jehova's Getuigen, konden met wat moeite toch altijd nog als varianten op één christelijk thema beschouwd worden en in die zin ook als substitueerbaar voor welke andere christelijke kerk dan ook beschouwd worden. Het paradoxale van hun zendingswerk zit in het feit dat het als een interpretatievariant op een al aanwezige waarheid kan worden gezien. Dat kon men in ieder geval niet meer volhouden als het over Indiase goeroes of een Koreaanse Messias gaat: zij brengen een totaal andere waarheid, die niet meer te rijmen is met dat wat er al was. In de plaats van de paradox treedt nu het conflict, want het gaat nu niet meer om een variant, maar om een alternatief en vooral ook om een alternatief uit godsdiensten en werelddelen, die altijd bij uitstek als het gebied van de eigen zending en de eigen missie zijn beschouwd. Dat wat naar christelijk-kolonialistische opvatting een schone taak was, de missionering in vreemde culturen, wordt van vertegenwoordigers van vreemde culturen hier niet verdragen. Heidenen hebben hier niets te zoeken en hebben niets te bieden, wat voor de Westerse mens werkelijk van waarde zou kunnen zijn. Het intellectuele koketteren met Oosters gedachtengoed, de respectvolle benadering van Oosterse religies en filosofie door geleerden en priesters (Fortmann, 1970) speelt zich op een heel ander niveau af dan de directe confrontatie met Hindoezendingen of aanhangers van een Koreaanse Messias via de media, op straat of in de eigen familie.

De onverschilligheid van de Nederlander ten opzichte van het geloof van de Turkse gastarbeider of de Surinaamse Hindoe wijst er voor mijn gevoel op, hoe weinig het geloof van deze vertegenwoordigers van de laagste sociale strata in onze samenleving serieus genomen wordt als iets wat ook de Nederlander wat te zeggen zou kunnen hebben. Men is er niet nieuwsgierig naar en men voelt zich er ook niet door bedreigd, zolang Mohammedanen en Hindoes zich niet geroepen voelen zending te gaan bedrijven onder Nederlanders. Die behoefte schijnen ze nog niet te voelen.

De dreiging die van de exotische godsdienst kan uitgaan, moet men niet onderschatten en moet men ook niet al te religieus willen duiden. Het lijkt toch vooral een vorm van xenofobie en meer in het bijzonder een laatste stuip trekking van het kolonialisme, dat als houding nog allerminst verdwenen is. De politieke dekolonisatie van grote delen van de wereld is niet in alle opzichten ook gepaard gegaan met een economische, culturele en religieuze dekolonisatie. De processen zijn nog in volle gang, spelen zich voor een belangrijk deel buiten ons gezichtsveld en zeker buiten onze invloed af, maar beginnen in hun consequenties toch langzaam maar zeker voelbaar te worden. Dat hoeft

geen kolonisatie van het Westen door het Oosten in te houden – in die zin herhaalt de geschiedenis zich wel niet –, maar het betekent wel een groeiend zelfbewustzijn van het Oosten in het perspectief van een Westen dat steeds afhankelijker wordt. Etnocentrisme en kolonialisme zijn in het Westen, juist waar het gaat om zulke zaken als godsdienst, nog springlevend aanwezig, geheel onafhankelijk van de vraag of iemand nog godsdienstig gebonden is. Het gaat niet om de godsdienst op zich, maar om de pretenties die daarmee verbonden zijn. Simpel gezegd, het is onverdraaglijk de mogelijkheid onder ogen te moeten zien dat God een Chinees zou kunnen zijn en dat zijn zoon in Seoul is geboren. De narcistische krenking, die dat zou betekenen, wordt nog versterkt door het feit dat deze importkerken en -bewegingen geleid worden door charismatici, die door hun volgelingen als God of diens plaatsvervanger worden gezien. De reacties daarop variëren van het o zo sophisticated weten ‘dat een goede goeroe niet naar het westen gaat’ tot de lapidaire vaststelling van een deprogrammeur dat Moon een ‘valse spleetog’ of erger is.

In de publiciteit rond de goeroes en hun volgelingen keert dit element steeds terug, maar verstopt in het sprookje van de Rattenvanger van Hamelen, die de kinderen uit de stad meelokt en niet meer terugbrengt.

Het hele terrein overziend, wordt nu begrijpelijk waarom de reactie op de ‘importkerken’ zo fel is en ook in welke mate de ‘importkerken’ zelf aanleiding geven tot het ontstaan van die reactie. Proselitisme doorbreekt de pacificatietoestand van het religieuze pluralisme in Nederland. Proselitisme vanuit een ander dan een christelijke achtergrond roept xenofobische gevoelens op, proselitisme door vrijwilligheidskerken is ineffectief als de kerk niet in staat is de nieuw gewonnen leden ook vast te houden, proselitisme door vrijwilligheidskerken speelt in op de persoonlijke behoeften van de potentiële bekeerling.

Kijken we nu naar de gevolgen van een proseliete houding van de vrijwilligheidskerken, dan kunnen we vermoeden dat het succes van het proselitisme beperkt is, zowel in termen van het aantal bekeringen als in termen van de geloofwaardigheid van de bekering. Dat het aantal bekeringen zeer beperkt is, is in eerdere hoofdstukken al uit en te na besproken. Vergeleken zelfs met de Jehova’s Getuigen en de Mormonen is het succes van de nieuwe religieuze bewegingen als importkerken erg klein. Tegenover enkele tienduizenden Jehova’s Getuigen en duizenden Mormonen staan niet meer dan enkele tientallen tot honderdtallen echte leden van importkerken zonder christelijke achtergrond. Het werven van bekeerlingen is bij Jehova’s Getuigen een buitengewoon tijdrovende en moeizame aangelegenheid gebleken, niet veel anders is dat bij de overige importkerken (in dit verband herinner ik nog eens aan het onderzoek

van Galanter (1980), die moest vaststellen dat van 104 deelnemers aan een workshop van de Verenigingskerk er na 4 maanden als actieve Moonie nog 6 waren overgebleven).

De geloofwaardigheid van de bekering is een correlaat van de geloofwaardigheid van een 'vrijwilligheidskerk' als redelijke keuze. Vrijwilligheidskerken spelen in op de behoeften van een bepaald deel van de markt van godsdienstconsumenten. Wie voor een vrijwilligheidskerk kiest, geeft daarmee ook iets van zichzelf te kennen, laat zien wat hem kennelijk persoonlijk aanspreekt.

Naarmate de keuze in de ogen van de sociale omgeving bevreemdender is, zal ook de weerstand van de omgeving tegen de aanvaarding van die keuze groter zijn. In extreme gevallen – en in dit onderzoek gaat het vooral daarover – zal de (naaste) omgeving zelfs weigeren te aanvaarden dat die keuze een vrijwillige is geweest. De eisen die 'vrijwilligheidskerken' als de Verenigingskerk, Scientology of Hare Krishna aan hun leden stellen, zijn van dien aard, dat maar weinig mensen zich kunnen voorstellen dat er hier werkelijk sprake is van een vrijwillige keuze en niet van een vorm van dwang, coercive persuasion of zelfs hersenspoeling. In de meest extreme gevallen zal simpelweg 'bekering' als verklaring voor de verandering juist voor de sociale omgeving van de bekeerling niet voldoende plausibel zijn. Simpelweg bekering is ook niet voldoende, dat weet men bij de vrijwilligheidskerken ook wel. De bekering moet bevestigd en versterkt worden, de oude banden en bindingen moeten plaats maken voor nieuwe en door het kerkgenootschap bepaalde, anders is de kans dat de bekering 'verloopt' te groot. Alles is er dus op gericht om te voorkomen dat de bekeerling 'wegloopt' en dat versterkt de oude sociale omgeving weer in het gevoel, dat er niet van bekering, maar van dwang sprake is. Munters (1970) heeft de destructuratie en de enstructuratie waar het inlijvingsproces mee gepaard gaat, voor de Jehova's Getuigen in Nederland beschreven. De verschillen met de inlijvingsprocessen bij bijvoorbeeld de Verenigingskerk, Scientology of Hare Krishna zijn miniem. Het gaat steeds om hetzelfde: de organisatie van een betrekkelijk snel verlopend, goed bewaakt en veel omvattend resocialisatieproces, dat de bekeerling tot een overtuigd en betrouwbaar gelovige maakt.

Dat doet zo omschreven bepaalt onprettig aan, maar dat komt omdat het proces zo niet in het perspectief geplaatst wordt van de toekomst die de bekeerling zichzelf heeft gewenst. Hij wil een ander mens worden, naar het voorbeeld van de mensen die zijn nieuwe omgeving uitmaken en die een waarde representeren die voor hem van belang is. Het verlangen om te veranderen en te worden zoals zij, is de dragende kracht achter het bekeringsproces.

8. De toekomst van God in Nederland

In een nadere analyse van 'Opnieuw: God in Nederland' hebben Peters en Felling (1981) geprobeerd het verloop van de grens tussen kerkelijkheid en onkerkelijkheid nader te bepalen. Zij ontwerpen een typologie van kerken en onkerkelijken, die bij nadere analyse vooral een fasemodel blijkt te zijn, waarin de verschillende stadia van een algemeen proces van ontkerkelijking zichtbaar werden, 'dat uiteindelijk, in een tweede of volgende generatie, uitloopt op een praktisch volledige afwezigheid van christelijke inspiratie en traditie... het gefaseerd verdwijnen van elke binding aan kerk en godsdienst' (1981, 44). Wie eenmaal op de glijbaan van de afnemende kerkseheid is gaan zitten, komt onvermijdelijk in het zand van de onkerkelijkheid terecht. Dat is het micro-element, het macro-element is dat de glijbaan, om het beeld te bewaren, een moeilijk te weerstane aantrekkingskracht uitoefent op ieder die er nog niet op is geweest.

Kerkelijken en onkerkelijken verschillen, behalve in direct godsdienstige zaken, maar op weinig andere punten van elkaar. Kerkse kerkelijken zijn conservatiever in vraagstukken van moraal, kiezen politiek anders en zijn lid van andere organisaties; het opvallende is echter dat er tussen kerkse kerkelijken en alle andere groepen geen enkel verschil is in opvatting over de zin van het leven en de in het leven belangrijke doeleinden en waarden. Gezin, zelfrealisatie en gezondheid zijn de belangrijkste zingevers in het leven voor vrijwel iedereen, met het gezin op grote afstand op de eerste plaats.

De belangrijkste waarden zijn achtereenvolgens gezondheid, gelukkig zijn en vrede. Kerkse kerkelijken onderscheiden zich van alle groepen maar op twee plaatsen: godsdienst en kerk worden door de kerkse kerkelijken ook als zingever genoemd en godsdienstigheid als een waarde. Beide niet erg prominent geplaatst, maar bij de andere groepen volstrekt ontbrekend en niet door iets anders gecompenseerd (enigszins door de waarden 'vrijheid' en 'gerieflijk leven').

De toekomst van God in Nederland lijkt weinig zonnig. Er bestaat in Nederland, bij kerkelijken zowel als bij onkerkelijken, een hoge mate van consensus over wat het leven zin geeft en wat de belangrijkste waarden in het leven zijn.

De opvattingen daarover zijn niet alleen volstrekt seculier van karakter, maar ook individualistisch en geprivatiseerd: ze hebben betrekking op het nastreven van persoonlijk welzijn in de particuliere sfeer.

Peters en Felling komen tot de conclusie dat qua levensbeschouwing ('dat deel van het culturele normensysteem, dat antwoord geeft op de

vragen naar het waarom', 1981, 51) er erg weinig verschil is tussen kerkelijken en onkerkelijken en dat de rol van het godsdienstige of christelijke element in de levensbeschouwing erg gering is (Machalek en Martin, 1976). De verschillen liggen op een ander niveau. Enerzijds komt dat tot uitdrukking in verschillen in opvatting over zaken als moraal en politiek, anderzijds komt dat tot uitdrukking in de aanwezigheid bij de kerkelijken van een godsgeloof en een godsdienstige praktijk, waarvoor bij de andere groepen geen pendant gevonden wordt en waarvoor bij de anderen klaarblijkelijk ook geen substitutie plaatsvindt. De betekenis van deze constatering is verstrekkend: op een gemeenschappelijke levensbeschouwelijke basis is het bezit van een godsbesef en het aanhouden van een kerkelijke binding een betrekkelijk arbitraire optie geworden: wie daar niet voor kiest, is niet noodzakelijk op zoek naar iets vergelijkbaars. Ontkerkelijking gaat gepaard met een afnemen van de godsdienstigheid en een afnemen van het godsgeloof. Het laat zich kennelijk ook goed leven zonder.

Vergote (1981) tendeeft er zelfs naar, de traditionele gelijkstelling van godsdienst met levens- of wereldbeschouwing te zien als een factor die tot het verval van de godsdienst heeft bijgedragen. In de praktijk blijkt immers, dat de 'natuurlijke' levensbeschouwing van mensen niet in overeenstemming hoeft te zijn met dat wat de eigen godsdienst daarover zegt en dit zou ertoe kunnen leiden, dat mensen vervreemd raken van hun godsdienst. De andere aspecten van godsdienst worden te weinig als eigen waarde opgemerkt.

In Nederland is het nu zo, dat godsdienst nog wel als een waarde gevoeld wordt door wie het bezit, maar zeker niet als een gemis door wie het niet (meer) bezit. In die zin bestaat er ook eigenlijk geen onkerkelijkheid (zoals er ook niet zinvol over niet-museumbezoek of niet-automobilisme gesproken kan worden), maar bestaat er alleen maar kerkelijkheid. Net zoals er in Nederland mensen zijn die naar het theater gaan of als student ingeschreven staan, zijn er dan mensen die naar de kerk gaan of lid zijn van een kerkgenootschap.

Over kerkelijke gezindte en kerkgang wordt, ook door godsdienst-sociologen, nog teveel geredeneerd vanuit een norm die de hele bevolking in die termen beschreven wil zien.

De algemene verbreiding van een seculiere levensbeschouwing suggereert dat de 'invisible religion' (Luckmann, 1967) voor een belangrijk deel ook de 'civil religion' (Bellah, 1967) zou kunnen bepalen: het particuliere leven (en de daarin geïnvesteerde waarden) als de uiteindelijke zin van het openbare leven en de samenleving als gericht op het welzijn en de gezondheid van het individu. Het algemene, maar niet alomvattende karakter van de seculiere levensbeschouwing suggereert dat

veel mensen kunnen leven zonder een 'overkoepelend betekenis-systeem' (Hilhorst, 1976; Luckmann, 1967).

Het lijkt me zelfs eerder zo, dat juist de behoefte aan één algemeen zingevingssysteem tegenwoordig als iets vreemds wordt gezien. Juist die behoefte aan een alomvattende duiding lijkt de traditioneel-kerkelijken te verbinden met vertegenwoordigers van veel van de nieuwe religieuze bewegingen: één referentiekader, dat alles verklaart, alles ordent en alles zo dwingend zijn zin geeft, dat er ook maatstaven voor het eigen handelen aan ontleend kunnen worden. Ik denk dat Freud (1927) op deze behoefte doelde, toen hij geloof een door verlangen naar wens-ervulling ingegeven illusie noemde en religiositeit omschreef als opstandigheid tegen het besef dat de mens in het totaal van de dingen maar een nietig en machteloos wezen is. 'Wer nicht weiter geht, wer sich demütig mit der geringfügigen Rolle des Menschen in der grossen Welt bescheidet, der ist vielmehr irreligiös im wahrsten Sinne des Wortes' (XIV, 355). Ongeloof is niet een tekort, maar een vorm van terughoudendheid, die tegelijkertijd een opdracht inhoudt: de verkenning van de plaats die de mens in de wereld feitelijk inneemt. Zo begrepen lijkt irreligiositeit nu meer regel dan uitzondering, dat wil zeggen, de mensen hebben hun nietigheid en machteloosheid in het kader van de wereld als principe wel aanvaard, maar de geneigdheid om kleine illusies te blijven koesteren is groot. Kleine regressies die het leven even wat gemakkelijker maken, maar niet meer volledig bepalen. Althans als regel niet, in het volgende hoofdstuk zullen we zien, dat kleine illusies soms tot grote kunnen uitgroeien.

Het bestaan van kleine illusies mag niet als een hoopvol teken voor de toekomst van God in Nederland worden opgevat, zeker niet op korte termijn. Vergote meent dat 'de toekomst van de religie in Nederland slechts kan bestaan in een geleidelijke en zeer persoonlijke doorwerking van de conflictueuze verhouding die veel jongeren hebben tegenover het wezenlijke: de Godsvraag' (1981, 151). Dat is niet noodzakelijk hetzelfde als een godsgeloof en het impliceert al evenmin het geloof als illusie waar Freud het over heeft. De balans van dit hoofdstuk opmakend roept de toekomst van God in Nederland het beeld op van een camping in de herfst. Op de grazige weide staan nog slechts een paar tenten, aan de rand enkele onwrikbare stacaravans, hier en daar een auto met een buitenlands nummerbord, een jongen met een rugzak op zoek naar de Beheerder. Die kijkt hem onderzoekend aan en vraagt: 'voor hoe lang?'

XI

de kernculturele behoefte aan een paracultureel aanbod

'Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
Dass ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält.'
Goethe (Faust)

A. De betekenis van het paraculturele aanbod

1. De nieuwe religieuze bewegingen: tegenbeweging of zoekbeweging?

De nieuwe religieuze bewegingen zijn op zichzelf nogal beperkt van omvang en de betrokkenheid bij een nieuwe religieuze beweging is voor maar weinig mensen een dominant gegeven in hun bestaan. Toch heerst vrij algemeen het gevoel, dat het hier om het topje van een ijsberg van irrationalisme, mysticisme, esoterisme en obscurantisme gaat. De nieuwe religieuze bewegingen worden dan gezien als een hoogstens opmerkelijk opvallend onderdeel van een veel bredere stroming, die zich van de traditionele waarden van de Westerse samenleving afwendt en teleurgesteld zijn heil zoekt in een 'innere Emigration' naar wat ver weg is, ver weg lijkt te liggen of allang overwonnen scheen. Overlopen en terugvallen, dat zijn hier de sleutelwoorden en in beide gevallen betekent het een keuze voor oplossingen die de werkelijke problemen uit de weg gaan of simpelweg ontkennen.

Ik ben er niet zo zeker van, dat daar inderdaad sprake van is in de mate, waarin dat soms wel – en dan weer vooral met betrekking tot 'jongeren' – verondersteld wordt. Ik ben er met name niet zo zeker van dat een dergelijke stroming ook als een echte tegenbeweging gezien moet worden en een volstrekte weigering inhoudt de samenleving zoals die nu is, met de waarden die daar nu gelden, nog langer te accepteren. De zorg over toenemend irrationalisme en esoterisme wordt al meer dan een eeuw lang steeds weer opnieuw uitgesproken door vooral mensen die zich als de bewaarders van het rationalistische erfgood van de Verlichting mogen beschouwen: de vertegenwoordigers van de wetenschap. De zorg over de afwijzing van de waarden van de samenleving wordt vooral gevoeld door degenen die deze waarden exemplarisch belichamen: op het niveau van

gezien worden, het blijven bestaan van het religieuze denken en de ongrijpbaarheid van het religieuze voor wetenschappelijke argumenten wijst erop, dat de wetenschap met een bescheidener plaats genoeg moet nemen dan de religie. Vanaf de opkomst van de wetenschap zijn er steeds als tegenbeweging geïnterpreteerde zingevingssystemen ontstaan met een onwetenschappelijk karakter. Het zijn lang niet altijd echte tegenbewegingen, al worden ze vanuit de wetenschappelijke hoek vaak wel zo opgevat. Ze zijn uiteindelijk misschien nog wel het beste te omschrijven als de tochtstrippen van het wetenschappelijke betekenis-systeem: ze dichten af wat de wetenschap open moet laten. De wereld van het gevoel, de emotie, de spanning, het geheimzinnige, het uitzonderlijke, kortom al datgene wat wetenschappelijk wel beschreven, begrepen en soms zelfs verklaard kan worden, maar nu eenmaal niet wetenschappelijk gevoeld kan worden. Gevoel is een kwaliteit die de wetenschap niet kent. Het feit dat de wetenschapper zelf wel over een dergelijke kwaliteit beschikt, wijst er al op dat wetenschap een reductie inhoudt van de wereld zoals die door mensen ervaren kan worden.

Dat wat de wetenschap niet meer vatten kan, is de wereld van de kleine illusies, de kleine geloofjes, die de wetenschap buitensluiten, zoals het volkstuintje de grote stad even buitensluit. Het bestaan van die kleine geloofjes is eerder een bevestiging dan een ontkennen van de macht van de wetenschap, zoals volkstuintjes een uitvinding zijn van mensen uit de stad (en het is niet toevallig dat de kleine geloofjes en de volkstuintjes hun eerste bloei ongeveer in dezelfde tijd doormaakten). Net als de volkstuintjes zijn de kleine geloofjes plekjes, waar mensen zich alleen zo nu en dan (in hun vrije tijd namelijk) ophouden. En net als met de huisjes op de volkstuintjes zijn er maar weinig mensen die de beslotenheid van hun kleine geloofjes helemaal niet meer verlaten.

Het vorige hoofdstuk heb ik besloten met de hypothese, dat 'overkoepelende betekenis-systemen' uit de tijd zijn en dat de meeste mensen ook geen behoefte meer hebben aan één algemeen zingevings-systeem. Er is een soort 'natuurlijke' levensbeschouwing ontstaan, strikt seculier en particulier van karakter en met een heel beperkte reikwijdte. De wereld buiten het eigen leven wordt verondersteld grotendeels verklaard te zijn (het werk van de wetenschap), 'die Entzauberung der Welt' lijkt bijna totaal geworden, maar toch blijft er behoefte aan kleine betoverde plekjes, zoals we eerder ook al een charismatische hunkering hebben kunnen vaststellen. Die betoverde plekjes kunnen altijd al betoverd geweest zijn en in mystieke, occulte of gewoon maar exotische sferen gezocht worden, het kunnen echter ook opnieuw betoverde plekjes zijn: door de wetenschap aangeraakte gebieden die opnieuw met een bepaald gevoel gevuld worden, een diepere betekenis of een bijzondere

werking krijgen toegeschreven. Het wetenschappelijke element wordt niet ontkend, maar er wordt nog wat aan toegevoegd.

De maat van de toevoegingen is wisselend. In de vorige hoofdstukken hebben we vooral de 'overmatige toevoegingen' onderzocht: de nieuwe religieuze bewegingen met hun veelal zeer ver reikende pretenties en hun vaak grote beslag op het leven van de volgelingen. Tegelijkertijd hebben we echter moeten vaststellen, dat er juist van de overmatige toevoegingen geen overmatige aantrekkingskracht uitgaat. De ledentallen van juist deze bewegingen zijn klein tot zeer klein. Toch weet iedereen, die weleens de boekhandel binnenloopt, dat de behoefte aan toevoegingen groter is dan ooit. De hoeveelheid literatuur die buiten het kader van de Westerse wetenschappen en godsdiensten om diepere inzichten en hogere wijsheden aanbiedt, het bewustzijn verruimt en het lichaam harmoniseert, is de laatste jaren sterk toegenomen en heeft in de fondsen van uitgevers een steeds prominentere plaats gekregen.

De vraag naar gnosticistische literatuur is redelijk groot (hoewel men zich er nu ook weer geen al te dramatische voorstellingen van moet maken, zie Derks, 1981, 87), maar dat wil nog niet zeggen dat het gnosticisme nu het leven van de lezers van die literatuur gaat bepalen. De algemene afwijzing van het gnosticistische denken is minder geworden, het verlies aan vertrouwen in de wetenschap en het verminderen van het optimisme over het probleemoplossende vermogen van de wetenschap heeft de bereidheid doen ontstaan minstens kennis te nemen van het bestaan van andere kennissystemen en er in sommige gevallen ook concreet gebruik van te maken (Le Poole, 1979). De waarde die deze kennissystemen aan het leven en denken toevoegen, zal in de meeste gevallen beperkt zijn. In die zin gaat het ook hier om kleine illusies.

3. Het paraculturele aanbod

Het gebied waar we hier over spreken is moeilijk af te bakenen. Het begint in de marge van de humanistische psychologie en voert over macrobiotiek, yoga en natuurgeneeswijzen naar parapsychologie, astrologie en occultisme. De nieuwe religieuze bewegingen behoren er, ook al reikt hun pretentie soms verder, zeker ook toe. Het tijdschrift BRES, dat zich 'kroniek van onze beschaving' noemt en een oplage van meer dan 20.000 exemplaren heeft, kan met wat goede wil beschouwd worden als het medium, dat al deze verschillende stromingen, bewegingen en tradities verbindt. Het regelmatig in BRES opgenomen en door Simon Vinkenoog samengestelde adressencollectief biedt een goed overzicht van deze niet door de wetenschap erkende, niet door de overheid gesubsidieerde en niet door de kerken gedragen verenigingen,

stichtingen, coöperaties, uitgeverijen, leefgemeenschappen, trainings- en meditatiecentra, boerderijen, winkeltjes en restaurants.

Niet wetenschappelijk erkend, niet gesubsidieerd, niet kerkelijk goedgekeurd: een ietwat badinerende en niet helemaal correcte manier om tot uitdrukking te brengen dat het hier gaat om een aanbod dat niet officieel gelegitimeerd is, noch maatschappelijk geïnstitutionaliseerd, noch cultureel geïntegreerd. Het is een aanbod, dat zich als antwoord op gevoelde tekorten in de bestaande cultuur heeft ontwikkeld. Het is een paracultureel antwoord op een kernculturele vraag: dat wat de wetenschap open moet laten en waar de gevestigde godsdiensten niet meer bevredigend in kunnen voorzien, wordt opgevangen in een aanbod, dat niet helemaal losstaat van de kerncultuur, maar in essentie toch uit andere bronnen wordt gevoed. Met begrippen als 'alternatieve cultuur', 'subcultuur' of 'tegencultuur' begeeft men zich bij de interpretatie van dit verschijnsel op dit moment althans op een dwaalspoor (Roszak, 1969). Het paraculturele aanbod heeft zich daar voor een deel uit ontwikkeld en er zijn ook elementen van overgebleven, maar veel belangrijker is dat het paraculturele aanbod op de brede basis van de 'natuurlijke' levensbeschouwing de antwoorden geeft, die de kerncultuur uit zichzelf niet kan geven. Het is een aanbod naast en in aanvulling op de kerncultuur; voor een belangrijk deel is er voor het paraculturele aanbod namelijk geen equivalent in de kerncultuur. Noch de officiële wetenschap, noch de (gevestigde) godsdiensten, noch de staat zelf beschikken over voldoende mogelijkheden om op het niveau van het individuele leven één overkoepelend betekenisstelsel te kunnen bieden danwel te voorzien in één aaneengesloten, complementaire en universele set van betekenisstelsels. Als 'provincies of meaning' zijn ze van elkaar gescheiden en liggen ze, voor ieder lid van de samenleving weer anders, op afstanden van elkaar verwijderd, die de behoefte kunnen doen ontstaan aan aanvullende betekenisstelsels.

Het paraculturele aanbod is dus in eerste instantie een aanbod voor het persoonlijke leven en aan het individu. Het aanbod wordt gepresenteerd op een markt van individuele consumenten, die naar eigen smaak en behoefte uit het aanbod kiezen en dat steeds weer op een andere manier doen. Het aanbod is zeer gevarieerd, het bestaat heel concreet uit de dagelijkse levensbehoeften (volgens bepaalde principes verbouwd of veredeld voedsel), maar ook uit literatuur en muziek, uit trainingen en lessen, uit oproepen tot actie, uit gevoelens, uit meditatie-technieken, uit geneeswijzen, uit filosofie. Uit dat grote aanbod zijn allerlei selecties mogelijk, zowel naar omvang als naar samenstelling, en ieder kan voor zich beslissen wat hij wenst te combineren. Mensen uit allerlei leeftijdsgroepen en van heel verschillende sociale achtergronden

maken van dit paraculturele aanbod gebruik. Het is dan ook niet zonder reden, dat ik liever van 'paracultureel aanbod' dan van paracultuur spreek. Elementen van het paraculturele aanbod worden in een of andere vorm door vrijwel iedereen aanvaard of overgenomen. Het is dan ook tekenend dat het paraculturele aanbod niet gedragen wordt door één bepaalde groep of door één duidelijk herkenbare categorie van mensen in de samenleving. Wilson (1975, 80) spreekt waar het gaat over het paraculturele aanbod, van een 'supermarket of faiths; received, jazzed-up, homespun, restored, imported and exotic. But all of them co-exist only because the wider society is so secular, because they are relatively unimportant consumer items'. Voor Wilson heeft het paraculturele aanbod een paradoxaal karakter: hoe rijker, veelzijdiger en afwisselender het aanbod, des te geringer de betekenis ervan. Alles wordt tegen alles inwisselbaar, alles kan door alles vervangen worden, om geen andere reden dan dat het er uiteindelijk helemaal niets toe doet wie wat in welke mate kiest. Maatschappelijk gezien is de keuze betekenisloos, hoe belangrijk de keuze op zich voor het individu dan ook mag zijn. Het standpunt van Wilson is toch wat al te extreem gesteld. In principe heeft hij wel gelijk, maar er zijn toch wel enkele manieren, waarop het paraculturele aanbod direct maatschappelijk relevant kan worden, al was het maar in zijn consequenties. Ik geef hier drie voorbeelden van een maatschappelijk relevante invloed van het paraculturele aanbod:

- Wanneer grote groepen mensen gaan kiezen voor die onderdelen van het paraculturele aanbod, die hun antipode hebben in het kern-culturele aanbod; die situatie zou bijvoorbeeld ontstaan wanneer grote groepen mensen plotseling en definitief zouden kiezen voor een volstrekt vegetarisme. Dat zou tot grote problemen in de economie leiden.
- Wanneer het paraculturele aanbod een verbinding aangaat met belangrijke maatschappelijke stromingen, zoals bijvoorbeeld het feminisme en de milieubeweging. In deze gevallen is er vaak sprake van een wisselwerking tussen maatschappelijke beweging en paracultureel aanbod: zo heeft bijvoorbeeld de verbinding van feminisme met bepaalde opvattingen over natuurlijkheid en gezondheid geleid tot een herkenbaar feministisch cultuurbestand en tot een politieke strijd tegen cultuurdragers, die zich daarin zelf niet kunnen herkennen.
- Wanneer individuele consumenten van het paraculturele aanbod de betekenis van het aanbod gaan verabsoluteren en hun hele leven min of meer onderwerpen aan de eisen die het paraculturele aanbod stelt; daarvan is bijvoorbeeld sprake wanneer het aanbod 'meditatie' zo'n eminente betekenis krijgt, dat het hele leven daaraan ondergeschikt

gemaakt wordt en er een gevoel van totale afhankelijkheid van het aanbod of de aanbieder ontstaat.

Het paraculturele aanbod wordt maatschappelijk relevant en daarom problematisch, zodra het de grenzen van de matige individuele consumptie overschrijdt. Wat dat betreft geldt voor het paraculturele aanbod, wat Stark en Bainbridge (1979) al vermoedden ten aanzien van 'cults': 'audience cults' en 'client cults' worden niet als erg problematisch gezien – en zowel 'audience' als 'client cults' kan men tot het paraculturele aanbod rekenen –, hinderlijk opvallen en op weerstand stuiten doen pas de 'cult movements', bewegingen die niet meer het karakter van een aanbod, maar van een opdracht hebben.

Getransponeerd naar de nieuwe religieuze bewegingen, zien we nu opnieuw dat die bewegingen pas problematisch worden op het moment dat ze 'gulzig' worden of hun maatschappelijke pretentie en hun invloed op het persoonlijke leven te groot worden geacht. Dit betekent tevens, dat er in het kader van de kernculturen een aanzienlijke ruimte is voor de opname van het paraculturele aanbod, voorzover dat aanbod tenminste niet met de fundamentele principes van de kerncultuur in botsing komt, bijvoorbeeld door het opheffen van de scheiding tussen openbaar en particulier leven, of door het opheffen van de vrijheid van het individu zijn leven nog vorm te geven zoals hemzelf goeddunkt.

4. Het individuele karakter van het paraculturele aanbod

Waaruit bestaat nu dat paraculturele aanbod? In de eerste plaats uit methoden voor *zelfontplooiing en zelfverwerkelijking*. Onder deze noemer valt het aanbod dat de humanistische psychologie doet in zijn pogingen om mensen te leren de mogelijkheden van hun organisme zo optimaal mogelijk te gebruiken, in de verwachting dat alleen op die manier mensen werkelijk geluk als een gevoel zullen beleven. De humanistische psychologie biedt zelfverheffing aan door intensieve groeps- en lichaamservaringen; zelfontstijging is meer het aanbod van wat meestal generaliserend 'Oosterse wijsheid' wordt genoemd, het streven naar 'kennis of inzicht, welke de weg naar het heil wijzen of in zichzelf al heilbrengend zijn' (Mulder, 1977/78, 17).

Oosterse wijsheid omvat in het Westen dan zowel boeddhistisch als hindoeïstisch gedachtegoed, ontleningen aan het Taoïsme, allerlei vormen van yoga en meditatie. Meer dan bij de humanistische psychologie staat bij het zelfontstijgingsaanbod de mystieke ervaring centraal, maar alles wijst erop dat de humanistische psychologie zich ook steeds meer op dat soort ervaringen gaat richten (in de vorm van de 'transpersonal psychology' bijvoorbeeld, zie Walsh en Vaughan, 1980).

In de tweede plaats bestaat het paraculturele aanbod uit methoden voor *zelfbehoud en zelfbescherming*. Dat klinkt wat defensief, maar ik bedoel er die methoden mee aan te geven die niet, zoals in het geval van de humanistische psychologie en de Oosterse wijsheid, het bewustzijn als eerste aangrijpingspunt nemen, maar het lichaam. Gedacht kan dan worden aan het hele areaal van natuurgeneeswijzen, aan het vegetarisme, de reformbeweging, de macrobiotiek, de biologisch-dynamische landbouw e.d. Kenmerkend voor dit aanbod is de bijzondere betekenis die aan het natuurlijke karakter van het voedsel en van de geneeswijzen wordt toegekend. De mens is van zichzelf, van zijn natuur en van de Natuur vervreemd geraakt door een exploitatieve en eenzijdig rationalistische cultuur. Natuurlijk voedsel, natuurlijke geneeswijzen zijn niet alleen beter aangepast aan de mens in zijn geheel bezien, maar brengen de mens ook weer in harmonie met de natuur.

In de derde plaats bestaat het paraculturele aanbod uit methoden voor *(zelf)kennis en (zelf)inzicht*. Het paraculturele aanbod omvat een heel areaal aan gnosticistische en esoterische leren: kosmologieën die zich kenmerken door een holistische mensvisie, een opvatting van de natuur als bezielde en van de kosmos als planmatig verlopend.

De mens heeft een vaste plaats in dat geheel en bovendien een plaats die in harmonie is met de kosmos als geheel. Uiteraard vult iedere leer dat weer op een wat andere manier in: de kabbalah is lang niet hetzelfde als de theosofie, de leer van mevrouw Blavatsky wijkt weer af van die van Krishnamurti, de 'Teachings of Don Juan' (Castaneda, 1968) beschrijven een andere spirituele odyssee dan 'Zen and the Art of Motorcycle Maintenance' (Pirsig, 1974).

Tenslotte bevat het paraculturele aanbod ook nog een aantal methoden waarmee niet de plaats van de mens in de kosmos, maar het lot van ieder individu in dit leven vastgesteld kan worden. De astrologie is daar het meest duidelijke voorbeeld van, maar ook allerlei vormen van waarzeggerij, spiritisme en occultisme kunnen hiertoe worden gerekend. In de I Tjing herleeft het oude Romeinse augurium. De vraag naar het lot van het individu is een vraag naar het karakter van het individu, een vraag naar wat hem wedervaren zal en een vraag naar het beste ogenblik om een voorgenomen plan uit te voeren.

In het paraculturele aanbod verdwijnt het onderscheid tussen het weten van de gelovige en het weten van de onderzoeker. De kosmologie valt samen met de kosmos zelf. Alle kennis is al voorhanden, maar niet iedereen heeft toegang tot alle kennis. Er is niets nieuws onder de zon, maar nog niet iedereen heeft het licht gezien. De kennis is een geheim dat zich openbaart aan ieder die erin slaagt een meester te volgen, die de kennis al bezit. De 'echte' werkelijkheid, die ook samenvalt met 'echte'

kennis, is ook altijd een 'andere' werkelijkheid, die niet gezien kan worden door hen die alleen maar hebben geleerd te kijken, om Don Juan in zijn lessen aan Castaneda te parafraseren. Het paraculturele aanbod is een poging om in ieder geval de wereld van het individu weer te betoveren, weer als eenheid en als samenhang te begrijpen. Een beroep op God is daarvoor niet nodig en wordt ook opvallend weinig gedaan. Veel belangrijker dan de vraag naar de eerste oorzaak of het laatste gevolg is de vraag naar de mens in harmonie met zichzelf, met zijn eigen lichaam vooral, en met zijn natuurlijke omgeving. De afstand die er ontstaan is tussen de mens en zijn omgeving moet overwonnen worden: de mens moet terug naar zijn eigen natuur als onderdeel van en als schakel in de natuurlijke kringloop, die hijzelf tot zijn eigen schade verstoord heeft. De mens is veel meer bepaald door de natuur dan hij wil weten, de ware rationaliteit schuilt in het lichaam zelf, dat hem signalen geeft, zijn stemmingen bepaalt, zijn gevoelens vormt. 'Veel van de nieuwe lichaamsideologie is vervat in twee speciale begrippen – 'somatopsychisch' en 'zelfregulering'. Het eerste begrip . . . legt de nadruk op de mogelijke invloeden van het lichaam op de emoties . . . terwijl ons lichaam onze emotionele toestanden weerspiegelt . . . , kan het die ook beïnvloeden' (Schur, 1977, 31). Zelfregulering verwijst volgens Schur naar de opvatting dat de mens als lichaam, mits vrij en aan zichzelf overgelaten, weet wat zijn behoeften zijn en dat de bevrediging van die behoeften goed is. De mens wordt gezien als een gesloten systeem, dat streeft naar een permanente toestand van evenwicht. Het individu moet leren luisteren naar de wijsheid van zijn lichaam, dat hem in de vorm van emoties en gevoelens zijn behoeften meedeelt. Wat de mens moet leren, is door de ruis van de beschaving heen te luisteren naar de stem van zijn eigen natuur.

Opvallend in het paraculturele aanbod is dat het vooral gaat om het individuele belang, het persoonlijke welzijn, de eigen gezondheid, het particuliere geluk, de directe bevrediging. Van maatschappelijk bewustzijn, sociale bewogenheid of politiek activisme is maar weinig sprake. De algemene houding die uit het paraculturele aanbod spreekt, is anti-intellectueel en anti-institutioneel. Aan een hechte organisatorische basis of een consistente ideologische structuur, wordt weinig waarde gehecht. Wat telt is de persoonlijke ervaring, de intuïtie, het eigen gevoel, de behoeften van het eigen organisme. Het mensbeeld is individualistisch, subjectivistisch en holistisch: de mens wordt als een geïntegreerd geheel gezien, als een totaliteit op zich, van zich uit levend, onafhankelijk van anderen. Het is een merkwaardige combinatie van het moderne existentialistische levensgevoel en het romantische transcendentalisme: het pessimisme en het angstige van het

existentialisme worden opgeheven door de fusie met het optimisme en de zekerheid van het transcendentalisme, 'dat de mens, elke mens intuïtief de hoogste, goddelijke waarheid kan bevatten en zich daarbij op geen enkele autoriteit hoeft te verlaten' (Beerling, 1965, 73).

Het paraculturele aanbod kent dus geen uitgewerkt filosofisch of ideologisch systeem. Er ligt geen ontwerp aan ten grondslag. Het is veel meer de uitdrukking van een levensgevoel, dat in filosofische zin in het existentialisme wel zijn culminatiepunt heeft gevonden, maar zichzelf daarom nog niet noodzakelijkerwijs ook in existentialistische zin begrijpt. Integendeel zelfs, in het paraculturele aanbod vindt men een existentialistisch levensgevoel tot uitdrukking gebracht in de pogingen dit levensgevoel – dat onmiskenbaar tragische, angstige en atomistische trekken heeft – te ontkennen of misschien beter nog te repareren. Er vindt geen reflexie plaats op de problemen van de menselijke existentie, zoals de existentiefilosofie doet – met als uitkomst dat de problemen niet opgelost, maar juist vergroot worden –, er wordt heel pragmatisch naar een oplossing voor deze problemen gezocht. Pragmatisch in die zin dat men het gevoel van zijn tragische inhoud, van de angst en van het atomisme probeert te bevrijden. Het transcendentalisme vervult die functie en dat komt tot uitdrukking in het beginsel van de 'self-reliance', dat in een geseculariseerde vorm terug te vinden is in de humanistische psychologie, waarvan Kovel (1978, 138) onder meer heeft opgemerkt, dat het gerekend moet worden tot de 'vastberaden' pogingen 'het geloof te redden in een wereld zonder God. De humanisten beweren dat God de wereld heeft verlaten opdat de mens zichzelf kan verheffen tot het niveau van God. Er zijn geen grenzen, althans er moeten geen grenzen bestaan; wat we op dit moment zijn is maar een klein deel van wat we kunnen bereiken'.

Vandermeersch (1980, 390) merkt naar aanleiding van deze uitspraak van Kovel op: 'Nu het voor de hedendaagse mens zo moeilijk is om het transcendente buiten zichzelf te vinden, zal hij het in zichzelf leggen'. De 'human potential movement' is daar de uitdrukking van. Het zoeken naar het transcendente in de mens zelf mondt uit in de transcendering van het organisme en vandaaruit in een transcendering van de organische wereld: de wereld wordt bezield. Het organisme wordt een bron van 'energie', er is sprake van 'stroom', van 'velden', van 'straling', van 'blokkades', van 'weerstand', van 'groei', van 'evenwicht', termen die niet toevallig aan de fysiologie en de fysica ontleend zijn en typisch voor de retoriek van een betovering van de wereld, die het zonder God kan stellen. De nieuwe natuurkunde heeft een magisch karakter.

5. Esoterische cultuur tegenover exoterische cultuur

Tyriakian (1976) heeft enkele jaren geleden een poging gedaan het paraculturele aanbod in zijn relatie tot de kerncultuur te beschrijven als de tegenstelling tussen de in het rationalisme wortelende 'exoterische' cultuur en de uit de romantiek voortkomende 'esoterische' cultuur. De exoterische cultuur noemt hij het 'Culturele paradigma dat tot uitdrukking komt in openbare situaties, de set van cognitieve en normatieve oriëntaties welke algemeen erkend zijn en in het netwerk van sociale instituties gelegitimeerd worden . . . de basis voor zingeving en oriëntatie in het sociale leven van elke dag' (1976, 132).

De esoterische cultuur wordt dan gevormd door de organisaties, de doctrines en de praktijken, die zich baseren op een niet-alledaagse geheime en subjectieve kennis van 'de werkelijke, maar verborgen aard van de dingen' (1976, 134). Ook bij andere auteurs vindt men wel zo'n scherpe scheiding tussen 'esoterisch' en 'exoterisch' of daaraan equivalente begrippen. Mij lijkt de scheiding te absoluut en de waardering van het esoterische te hoog. Ik heb daarvoor twee argumenten:

1. Er zijn vele verbanden tussen het esoterische en het exoterische en wel in die zin, dat de meeste mensen in hun dagelijks leven wel kleine esoterische geloofjes hanteren, zonder hoe dan ook deel uit te maken van een esoterische cultuur (kleine vormen van bijgeloof, een zeker geloof in astrologie, zekerheid over het bestaan van paranormale verschijnselen, het lot niet willen tarten, enz.). De aanhangers van esoterische kennis beroepen zich voorts bij voorkeur op waarden die in de exoterische cultuur hoog in aanzien staan (gezondheid, zelfverwerkelijking, vrijheid, inzicht) en presenteren hun kennis ook graag als wetenschappelijk.
2. Het esoterisme is al ruim honderd jaar een vast gegeven in de Westerse cultuur. Het wordt officieel niet serieus genomen (er is zelfs bijzonder weinig onderzoek naar gedaan) en vooral in wetenschappelijke- en godsdienstige kringen wordt steeds weer met zorg geconstateerd dat 'het bijgeloof zo toeneemt'. 'Eine Ankündigung wie die meinige muss in diesen Zeiten, die so voll sind von Interesse für die sogenannte okkulten Phänomene, ganz bestimmte Erwartungen erwecken. Ich beeile mich also, diese zu widersprechen', zo begint Freud (1922) een opstel over 'Traum und Telepathie' (straks volgen nog andere voorbeelden). Het esoterisme is een bijzonder onderdeel van de Westerse cultuur, meer dan een alternatief. De interpretatie van het esoterisme als alternatief maakt het verschijnsel veel te belangrijk en stoot het tegelijkertijd ook te ver

van ons af: het esoterisme is de illusie waar de wetenschap geen antwoord heeft of het antwoord niet voldoende hoop laat.

Het bijzondere aan het esoterisme is, dat het geen officiële erkenning heeft kunnen vinden. Dat hangt samen met het hybridische karakter van het esoterisme. Het beschouwt zichzelf niet als behorend tot het traditionele rijk van de religie, waar de christelijke godsdiensten een plaats hebben gevonden, en het wordt niet beschouwd als een vorm van wetenschappelijke kennis, hoewel het esoterisme zelf wel geneigd is zich als zodanig te beschouwen. Het esoterisme functioneert daardoor in de marge van de cultuur, meer als een op afroep beschikbaar aanbod, een reserve bijna, dan als een geïntegreerd gegeven. Als zodanig is het voor alledaags gebruik beschikbaar, maar in een ruimer verband gezien kan het esoterisme ook geplaatst worden binnen de context van de culturele en maatschappelijke verandering. Het esoterisme is dan geen verlegenheidsoplossing meer, maar een kritische potentie.

Als Tyriakian (1976) zijn betoog verder ontwikkelt, lijkt hij toch wat afstand te nemen van zijn eigen typologie en ziet hij het esoterisme vooral in zijn functie een bron van inspiratie voor nieuwe systemen van sociaal handelen en veronderstelt hij dat het 'cognitieve model van de verborgen realiteit dat zo centraal is in het esoterisch denken, er één is van een realiteit bewogen door krachten en energiebronnen die constant in beweging zijn en elkaar ook kunnen tegenwerken: dit model is het tegenovergestelde van het statische, uitgebalanceerde en harmonieuze beeld dat inherent is aan de natuurlijke houding. Wij denken daarom dat er een esoterische invloed ten grondslag ligt aan de ideologie van modernisering' (1976, 137)... 'We kunnen vaststellen, dat esoterische cultuur en groepen die tussen de esoterische en exoterische culturen een bemiddelende rol spelen, belangrijke inspiratiebronnen zijn voor culturele en sociale vernieuwingen' (1976, 142). In het esoterisme ziet Tyriakian ook elementen van nihilisme, anarchisme en avant-gardisme. Hij wijst ook op het Faustische element en op de drang om de mens te bevrijden van krachten die hem in duisternis doen wandelen. Tyriakian geeft het begrip dus wel een erg brede strekking, en kent het esoterisme vooral een functie toe als bron van inspiratie en als vernieuwende kracht in een verder door wetenschappelijke rationaliteit gekenmerkte cultuur. Het is een opvatting die we in verschillende vormen en met een verschillende waardering ook bij andere auteurs tegenkomen en die impliciet steeds weer aangeeft dat het 'culturele paradigma van de openbare instituties en van het leven van alledag' niet volledig samenvalt met de culturele behoeften van het individu. Het individu wordt dan als belichaming van 'Romantische' idealen het contrapunt van een door 'Rationalistische' idealen getekende samenleving, een reactie die niet

onvermijdelijk regressief van karakter hoeft te zijn.

De verbinding tussen esoterisme en exoterische cultuur vinden we treffend, maar veel minder positief dan bij Tyriakian, beschreven in het ideologiekritische onderzoek van Hamann en Hermand (1973) naar de 'auffällige Wende ins Metaphysische', die omstreeks 1900 in de Duitse cultuur plaatsvindt. Zij vatten het hele complex, waarin het esoterisme een centrale rol speelt, samen onder de noemer 'fortschrittliche Reaktion': een beweging tegen het materialisme, rationalisme en determinisme van de late negentiende eeuw. 'Fortschrittlich', omdat men de beperkingen van deze stromingen wil overwinnen, 'Reaktion' omdat men teruggrijpt naar waarden en gedachten die minstens voor een deel vreemd zijn aan de geest van de Verlichting. Wat als een culturele beweging naar een hogere vorm van menselijkheid bedoeld was, raakte politiek al snel in het vaarwater van reactionaire partijen en eindigde in een mystiek van Übermensen, die de weg wees naar de racistische Lebensraumpolitiek van Nazi-Duitsland. Maar aan de 'fortschrittliche Reaktion' ontsproten ook bewegingen als het reformisme, het vegetarisme en het naturisme; arbeiders dankten er het wonen in ruim opgezette voorsteden aan, de kleine burgers van de grote steden de inrichting van de 'Schrebergärtchen' en nog veel ander schoons, waarin de 'Naturverbundenheit' en 'Volkstümlichkeit' tot bloei kon komen.

Hamann en Hermand (1973) spreken zelf niet over esoterisme in de ruime zin die Tyriakian eraan geeft. Zij proberen het door Tyriakian aangeduide bereik vooral in tegenstellingen te beschrijven: 'So setzte man zwar mit idealistischem Eifer an die Stelle der Zivilisation die Kultur, der Masse das Volk, der Skepsis dem Glauben, der Vielheit die Einheit, der Analyse die Synthese, doch alle diese Unterscheidungen drangen nicht bis zu dem realen Gegebenheiten vor, sondern blieben im Abstrakt-Theoretischen befangen' (1973, 9-10).

Het esoterisme presenteert zich hier dus als een streven naar een fundamentele verandering van de samenleving en de cultuur, en dat door een bewust gewilde terugkeer naar waarden en normen, die juist door de ontwikkelingen op het gebied van wetenschap, economie en politiek van hun betekenis beroofd waren. De onomkeerbaarheid van deze ontwikkelingen maakt het esoterisme dan tot een katalysator van in de samenleving bestaande tendenties tot regressie: de harde werkelijkheid wordt betoverd door een gezamenlijke illusie van uitverkorenheid, solidariteit en eensgezindheid.

Habermas (1973, 1976) benadert het esoterisme langs de andere kant. Hij onderzocht de problemen die in de laatkapitalistische verzorgingsstaten ontstaan, onder andere wanneer het sociaalculturele systeem resultaten levert, die voor de staat en voor het systeem van de

arbeidsverdeling niet langer meer functioneel zijn, met andere woorden, de legitimiteit van de bestaande staatkundige en economische structuren ondermijnen door een verandering in houding van de burgers. De moeilijk toegankelijke teksten van Habermas zijn voor ons hier in zoverre van belang, dat hij erop wijst, dat de burgerlijke cultuur – en daartoe rekent hij ook de cultuur van de verzorgingsstaat – in wezen een parasitaire cultuur is, die zich niet uit zichzelf kan vernieuwen en verder ontwikkelen, maar op voorburgerlijke en vreemde tradities aangewezen is. ‘Die genuin bürgerlichen Ideologien (Rationalismus, Universalismus, Utilitarismus), die nur von ihrer eigenen Substanz leben,

- bieten gegenüber den Grundrisiken der persönlichen Existenz (Schuld, Krankheit, Tod) keine Hilfe für Kontingenz überwindende Deutungen (sie sind angesichts individueller Heilsbedürfnisse trostlos),
- sie ermöglichen keinen humanen Umgang mit der grundsätzlich objektivierten Natur, weder mit der äusseren Natur noch mit der des eigenen Leibes,
- sie gestatten keinen intuitiven Zugang zu solidarischen Beziehungen in Gruppen und zwischen Individuen,
- sie erlauben keine eigentlich politische Ethik, sie kommen jedenfalls auch in Ansehung der politischen und gesellschaftlichen Lebenspraxis einen objektivistischen Selbstauffassung des handelnden Subjekts entgegen’ (1973, 110-111).

Het Nederlands mist het soortelijk gewicht om Habermas’ overwegingen in al zijn compacte dichtheid te kunnen vertalen, maar vereenvoudigd gezegd komt het erop neer, dat de kern van de exoterische cultuur niet in staat is een diepere betekenis te geven aan de belangrijkste levensdrama’s, de mens vervreemd houdt van de natuur en van zijn lichaam, op emotie en solidariteit gebaseerde omgang tussen mensen onmogelijk maakt en geen ruimte laat voor de beleving van een persoonlijke politieke verantwoordelijkheid. De burgerlijke ideologie staat in het teken van het verwerven van kennis, het gebruiken van de wereld en het individualiseren van mensen. Voor Habermas staat het vast, dat in de verzorgingsstaat als verschijningsvorm van het laatkapitalisme ‘das soziokulturelle System das erforderliche Mass an handlungsmotivierendem Sinn nicht generiert’ (1973, 72).

Wat de cultuur van de verzorgingsstaat zelf niet genereren kan, moet van elders gehaald worden. Uit andere ‘provinces of meaning’, zoals bijvoorbeeld de religie (zonder dat het ontleende nog als strikt religieus gebonden beleefd hoeft te worden), de traditie van het esoterisme (zonder dat daardoor afstand hoeft te worden genomen van de cultuur van de verzorgingsstaat zelf), de idealen van de Verlichting (die in de cultuur van de verzorgingsstaat in zeer verkorte vorm terugkeren, maar

als kritiek beschikbaar blijven), de culturen van andere volkeren (zonder dat daarvoor de zekerheden van de verzorgingsstaat hoeven te worden opgegeven).

6. *De historische wortels van het paraculturele aanbod*

Het is allemaal niet zo nieuw als het lijkt. In Nederland – en in de meeste Westeuropese landen en de Verenigde Staten – is er eigenlijk al sinds ongeveer 1880 sprake van een in intensiteit wisselende, maar toch vrij constante belangstelling voor het schemerige gebied van de paranormale verschijnselen, de zwarte kunst, het spiritisme, de mystiek, de astrologie, de Oosterse godsdiensten en zelfs het satanisme (Hamann en Hermand, 1973).

De stedelijke 'jeunesse dorée' koketteerde met het geheimzinnige, zoals men ook met het opium schuiven en cocaïne snuiven koketteerde. Op zoek naar nieuwe ervaringen, uit afkeer van een sociaal geritualiseerd maar zinloos bestaan, om de gezeten burgerij te shockeren. Rudorff beschrijft de opkomst van een spiritistische en occultistische mode in het Parijs van het fin de siècle. Hij wijst ook op 'the growth in the practice of spiritualism which had become extremely popular in England and the United States at that time' (Rudorff, 1972, 194). In de literatuur vinden we die tendens terug in het werk van o.a. Huysmans (*A Rebours* en *Là-Bas*), werk dat in de laatste jaren opnieuw in de belangstelling is gekomen en eerst onlangs in het Nederlands werd vertaald. In de beeldende kunst manifesteert zich het Symbolisme als een poging om het onzichtbare zichtbaar te maken en het onuitsprekelijke uit te drukken (Russoli, 1975).

Het is Frederik van Eeden geweest die vooral in 'De kleine Johannes' (1885) aan het symbolisme in de Nederlandse literatuur gestalte gaf. In zijn wetenschappelijke belangstelling, zijn sociale experimenten en in zijn artistieke ontwikkeling zal Van Eeden zich steeds weer op het snijvlak van rationalisme en romantiek bevinden. Lang weet hij niet te kiezen: 'Deze verwaarlozing en afkeer van de Rede is niet minder dwaas en niet minder goddeloos... dan de verwaarlozing en afkeer van het Mysterie', heet het nog in de *Redekunstige grondslag van verstandhouding* (1893-1897 – Van Eeden, 1975, 74). Later kiest hij definitief voor een romantisch catholicisme. 'Wat de figuur van Van Eeden niet zo zeer groot als wel boeiend maakte... was het feit dat hij, op *vele* wijzen mens geweest zijnde, door zichzelf uit te spreken, een hele wereld geschapen heeft, een beeld gegeven heeft ook van het geestes- en gemoedsleven van de Europese mens tussen 1880 en 1920' (Knuvelder, 1961, IV, 97). Van Eeden had contact met Sigmund Freud, maar ook

met Rabindranath Tagore, met Stefan Zweig maar ook met Upton Sinclair. Hij was geïnteresseerd in psychologie en in parapsychologie, in hypnose, dromen, occultisme en spiritisme, Oosterse wijsheid, socialisme en utopisme. Van Eeden is er het beste bewijs voor, dat het paraculturele aanbod voortkomt uit het gevoelde tekort – het onmenselijke tekort, zo men wil – van het dominante materialisme en rationalisme. Van Eeden is er tegelijkertijd het beste bewijs voor, dat de integratie van het paraculturele aanbod op een niveau dat uitgaat boven het leven van het individu zelf, buitengewoon moeilijk is.

De psychiater Jelgersma – zelf als Van Eeden oorspronkelijk afkomstig uit de kring rond de Nieuwe Gids – beschreef in een Open Brief aan de fameuze hoogleraar Bolland ‘het merkwaardige verschijnsel, dat velen, die hun oude geloof verloren hebben, een nieuw leven hebben aangenomen; de spiritisten, de theosofen en vele anderen zijn daar om dit te bewijzen. Vrede hebben met het onbegrijpelijke kan de meerderheid der mensen niet; zij hebben de intense behoefte de bestaande afgrond in hun begrijpen te dempen; zij moeten, populair gezegd, vastigheid hebben, en daartoe kan alleen een geloof dienen of wat daarmee gelijk staat. . . Het andere dat voor het oude geloof in de plaats komt, kan zeer verschillend zijn. Ik noem slechts: vegetarisme, christian science, anarchisme, theosofie, genezing door handoplegging, rein leven, anti-vivisectionisme. . .’ (De Boer, 1972, 29).

Wat Jelgersma beschrijft, klinkt opmerkelijk actueel. Een bont palet van bewegingen en leren, die met godsdienst in de traditionele zin van het woord niet veel te maken hebben, maar wel allerlei vormen van beter, natuurlijker en gezonder leven en samenleven voorstaan. Het is de tijd van de experimenten met communes en leefgemeenschappen op het platteland (Van Eeden’s ‘Walden’ bijvoorbeeld), van de concrete utopieën en de anarchistische bewegingen (De Vrankrijker, 1972; Plattel, 1970). Het is ook de tijd van de opkomst van de psychotherapie in de vorm van de psychoanalyse, in Nederland mede door Van Eeden geïntroduceerd (Buelens, 1971; Brinkgreve, 1979), van het begin van de seksuele hervorming (Van Ussel, 1968; Nabrink, 1978), van het begin van de vrouwenemancipatie (Posthumus e.a., 1968), van de reformbeweging en het naturisme (in Duitsland meer dan in Nederland) en van de opkomst van wat Habermas (1973) noemt de ‘nachauratische Kunst’, de kunst als kritiek en als ontkenning van de samenleving, en niet langer meer als symbolische uitdrukking van de idealen van de samenleving (Van Spaendonck, 1977; Vogelaar, 1972).

Ik beperk me hier tot die bewegingen, die de laatste tien à vijftien jaar de een na de ander weer opnieuw actualiteit hebben gekregen, opnieuw tot leven zijn gekomen en zich verder ontwikkeld hebben. Om

misverstanden te voorkomen, het zijn bewegingen die nooit helemaal zijn verdwenen, maar wel – soms al tientallen jaren lang – een marginaal bestaan hebben geleid in een situatie, waar het toneel gedomineerd werd door grote, goed georganiseerde en sterk geïnstitutionaliseerde politieke bewegingen – socialisme, communisme, fascisme, corporatisme –, de kerken, de vakbonden en de politieke partijen.

Hoewel economisch en politiek in staat de samenleving en de internationale verhoudingen diepgaand te veranderen, kenmerken deze bewegingen en organisaties zich cultureel en ten dele ook intellectueel al tientallen jaren door een hoge graad van steriliteit. De overheid, de politieke partij, de kerk, de vakbeweging hebben geen van alle als machtscentrum een culturele inspiratie weten op te roepen, die uitging boven propaganda en pronk. Zij hebben het leven van de mensen veranderd, maar zijn als organisaties uiteindelijk niet in staat geweest het leven inhoud te geven. Dat bleek op het moment dat het postideologische tijdvak verwacht werd, aan het begin van de jaren zestig toen de stap naar de welvaartssamenleving en de verzorgingsstaat in één keer en definitief gezet leek te kunnen worden. Al gauw trad toen aan het licht, dat de verzorgingsstaat de traditionele instituties snel uitholde, maar zelf niet in staat was nieuwe vormen van zin te genereren (Van Doorn en Schuijt, 1978).

Van Heek wijst erop, dat het de verzorgingsstaat ontbreekt aan een ‘stimulerende, het gehele maatschappelijke leven overkoepelende ideologie’, aan ‘charismatische kracht’ (1973, 64) en hij concludeert: ‘De verzorgingsstaat is door de meerderheid der bevolking wel rationeel aanvaard, maar blijkt niet emotioneel verankerd te zijn’ en geen ‘inspirerend toekomstperspectief’ te bieden (1973, 65).

De verzorgingsstaat schept een kader van bestaanszekerheid voor ieder lid van de samenleving apart op basis van een zeer abstracte, fiscaal georganiseerde solidariteit van allen met allen, maar is niet in staat aan dit zekere bestaan ook een zin te geven, niet voor het heden en niet voor de toekomst.

Dit geldt des te meer, naarmate de verzorgingsstaat ook een welvaartsstaat is en zijn burgers dus een bestaanszekerheid op een hoog niveau van verzorging kan garanderen. Hoewel dat zelden zo gezien wordt, betekende deze combinatie toch, dat voor een heel groot deel van de bevolking vrij plotseling een situatie intrad die een opmerkelijke overeenkomst vertoont met de situatie zoals die vanaf omstreeks 1880 in Europa en de Verenigde Staten voor een zeer klein deel van de bevolking in zeer extreme mate had gegolden: particuliere rijkdom met geen andere dan een particuliere betekenis. De overeenkomst tussen 1880 en nu is dat de rijkdom geprivatiseerd is, het verschil dat de rijkdom nu ook gedemocratiseerd is.

De extreme rijkdom van een leisure class, die niets anders te doen heeft dan met deze rijkdom te spelen (Veblen, 1970 (1899)) is vervangen door de eerst centraal verzamelde en vervolgens herverdeelde rijkdom van een samenleving, die als geheel over meer geld dan werk en over meer goederen dan zin beschikt.

Wat in 1880 voor een kleine elite gold, geldt nu voor grote massa's: de enige maatschappelijke verplichting die hun leven nog kan beheersen is die van de consumptie. Aan de ene kant betekent dat een enorme vrijheid om te doen en te laten wat men wil, te gaan en staan waar men wil. Aan de andere kant betekent het ook een enorme mate van vervreemding: men hoort nergens echt bij, men heeft niet echt verplichtingen en verantwoordelijkheden, als individu doet men er eigenlijk helemaal niet toe. Het bestaan is een bestaan 'an und für dich selbst' geworden: de eigen individualiteit en de eigen bijzonderheid is alleen nog een waarde voor de persoon zelf.

De verzorgingsstaat schept een kwantitatief individualisme, erkent ieders individualiteit op basis van een erkenning van ieders gelijkheid, en daar zou het bij gebleven zijn, wanneer niet de welvaartssamenleving de voorwaarden zou hebben geschapen voor een kwalitatief individualisme dat ieders individualiteit erkent op basis van een erkenning van ieders onvergelykbaarheid (Lukes, 1973). Deze op Simmel teruggaande onderscheiding van individu als eenheid en individu als bijzonderheid, maakt het tekort van de verzorgingsstaat zichtbaar en laat de behoeften van de welvaartssamenleving zien. Het principe van de verdelende rechtvaardigheid, dat de verzorgingsstaat kenmerkt, is wel een belangrijke maatschappelijke waarde, maar bevestigt het individuele bestaan niet in zijn bijzonderheid. De bevestiging en de vervulling van de individuele bijzonderheid moet uit andere bronnen komen. De traditionele bronnen (wetenschap, christelijke godsdienst, kunst) kunnen daarin nog maar gedeeltelijk voorzien en dat maakt dat er gezocht wordt naar andere bronnen: occult, exotisch, historisch.

De twee vormen van individualisme, die hier onderscheiden worden, laten opnieuw zien, dat het in principe niet hoeft te gaan om de ontwikkeling van een compleet alternatief betekenisstelsel. Het probleem is niet het ontbreken van zin of betekenis als zodanig, maar het gehinderd worden door een tekort aan zin en betekenis, een onvermogen om het alledaagse leven van het kwantitatieve individualisme een zin te geven die verder reikt dan het alledaagse leven zelf en recht doet aan het verlangen naar bevestiging van de eigen bijzonderheid.

B. Het paraculturele aanbod nader bezien

1. De sacralisering van de gezondheid en de opkomst van de alternatieve geneeswijzen

Het bijzondere van het paraculturele aanbod is dat het een cultuur is vrijwel zonder extensie. Het aanbod is strikt op het individu gericht en valt ook voor een belangrijk deel samen met zijn leven, zijn lichaam, zijn behoeftes. Het is niet een aanbod tot wereldverandering – al kan het uiteindelijk die strekking wel hebben, maar een aanbod tot levensverandering. Het engagement met instituties als de staat, de kerk, de wetenschap, de economie, de kunst en de politiek is opvallend gering. De houding tegenover deze instituties is zelden aanvallend, vaker negerend en terugtrekkend. Men probeert aan de greep van deze instituties, zoals zij nu bestaan, zoveel mogelijk te ontkomen en equivalenten voor deze instituties worden niet nagestreefd. Het paraculturele aanbod richt zich op de privé-persoon, los van de maatschappelijke instituties en alleen dan met hen in conflict op het moment dat de eisen van de paracultuur in botsing komen met de eisen van de gevestigde instituties.

Het paraculturele aanbod culmineert via het individu en zijn individuele bestaan als organisme in een sterke betrokkenheid op de individuele lichamelijke en geestelijke gezondheid. Op het macroniveau uit zich dat in de zorg om het milieu en het ecologische evenwicht, op het mesoniveau in de niet-industriële voedselproductie, op het microniveau in de aandacht voor 'natuurlijke' voeding, 'natuurlijke' kleding en 'natuurlijke' geneeswijzen. Het religieuze engagement staat in het teken van het hervinden van een 'harmonie préétablie' (Maharishi Mahesh Yogi is de Dr. Pangloss van onze dagen), het culturele engagement staat in het teken van de ervaring en minder van de expressie, het wetenschappelijk engagement staat in het teken van gnosis en praxis, van het weet hebben van de geheimen van het leven, en niet in het teken van het leren kennen door experimenteren, analyseren en toetsen.

In het paraculturele aanbod vervangt gezondheid de moraal. In de traditionele door moraal bepaalde opvatting kon de mens worden, zoals hij moest zijn. In de door gezondheid bepaalde opvatting moet de mens worden, zoals hij kan zijn. De extrinsieke norm van de moraal maakt plaats voor de intrinsieke norm van de gezondheid. Gezond leven is leven in overeenstemming met de behoeften en mogelijkheden van het menselijk organisme en het oordeel over goed of slecht is geheel afhankelijk van de reactie van het organisme, valt daar in feite mee samen.

Als mensen zich bezorgd maken over de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen, is de belangrijkste vraag die ze stellen of het lidmaatschap van deze bewegingen niet gevaarlijk is voor de (geestelijke) gezondheid. In hoofdstuk XII zullen we ook zien, dat het criterium schadelijk voor de gezondheid ook door de wetgever op vitale punten in de wetgeving is ingevoerd.

De aandacht voor de gezondheid is een algemeen kenmerk van de westerse samenlevingen. Uit het 'Opnieuw: God in Nederland'-onderzoek blijkt, dat 'gezondheid' de belangrijkste waarde in het leven wordt geacht: 23% van de respondenten noemt het als eerste waarde en 52% van de respondenten noemt gezondheid als een van de drie belangrijkste waarden (Goddijn e.a., 1979, 20). Gezondheid is van de kernwaarden (de andere zijn 'gelukkig zijn' en 'vrede') ook de waarde, waarvan men het minst vaak vindt dat het christelijke geloof iets tot de realisatie ervan bijdraagt (tweederde van degenen die gezondheid de belangrijkste waarde vinden). Gezondheid is dus bij uitstek een seculiere waarde en dat betekent merkwaardig genoeg tevens dat gezondheid een autonoom sacraliseringspotentieel heeft, onafhankelijk van het christelijk geloof. Gezondheid is overigens niet de belangrijkste zingeving in het leven, dat is het gezin (gezondheid komt op de derde plaats na 'materieële zelfrealisatie'). De belangrijke afstand tussen gezondheid als waarde in het leven en als zingeving aan het leven wordt in het paraculturele aanbod overbrugd. Gezondheid wordt daar op allerlei terreinen van het leven (voedsel, kleding, omgang, opvoeding) ingezet als medium van de zingeving: in een gezond leven drukt zich de zin van het leven als een leven in overeenstemming met de natuur van de mens uit.

Gezondheid is zowel in de kerncultuur als in het paraculturele gesacraliseerd geraakt, maar de aard van de sacralisering is bij beide verschillend, al is er wel sprake van een wisselwerking. Op dit gebied worden de ideeën achter het paraculturele aanbod steeds meer ook in de kerncultuur als waardevol geaccepteerd, terwijl de consumenten van het paraculturele aanbod, zelfs de zeer fanatieken, niet zullen aarzelen de medische wetenschap te hulp te roepen als het echt ernstig wordt.

In de kerncultuur vinden we de gezondheid gesacraliseerd in de vorm van de bestrijding en opheffing van ziekte door de medische technologie, in het paraculturele aanbod worden de krachten van het lichaam zelf gemobiliseerd in de strijd voor het behoud van de gezondheid. De opkomst van zelfhulpgroepen, van de alternatieve geneeswijzen, van de filosofie van het holisme zijn daar de meest pregnante voorbeelden van.

In het paraculturele aanbod wordt de sacralisering van de gezondheid langs een andere weg bereikt dan in de kerncultuur, maar voor beide is het een centraal gegeven.

Het is niet overdreven te stellen, dat het surplus aan maatschappelijke rijkdom, dat in oude en andere culturen godsdienstig besteed werd, in de moderne samenleving op het altaar van de gezondheid geofferd wordt. In de kerncultuur is dat een financieel offer, in het paraculturele aanbod een onthoudings- en reguleringsoffer: een permanente aandacht voor de behoeften van het eigen organisme. Ook in het paraculturele aanbod is er echter sprake van een financieel offer: reformvoedsel of biologisch-dynamisch geteeld voedsel is aanzienlijk duurder dan de 'junkfood' van Albert Heijn en de alternatieve geneesheer is geen medewerker van het ziekenfonds en moet dus geheel uit eigen zak worden betaald.

Een pikant detail van de sacralisering van de gezondheid is wel, dat ook in het paraculturele aanbod de vorm waarin zich de sacralisering ritualiseert, met de tijd en de persoon wisselt. Men kan zelf kiezen waar men het accent wil leggen en het is allang niet meer zo, dat de strikte reformkosteter ook geheelonthouder of niet-roker is. Misschien zelfs wel integendeel. Ligt in de kerncultuur het accent bij de sacralisering op zaken als hygiëne, extra-vitaminen, onverzadigde vetzuren en beweging (alle vier in hun werkelijke betekenis voor de gezondheid op zijn minst omstreden), in het paraculturele aanbod gaat het meer om het natuurlijke evenwicht, het vegetarisme, het onveredelde en het seizoen- en klimaatgebundene (de werkelijke betekenis hiervan voor de gezondheid is ook nog allerminst duidelijk), maar ook hier is er weer meer sprake van een aanbod dan van een regime.

Hoezeer aspecten van het paraculturele aanbod in maatschappelijk aanzien kunnen stijgen, blijkt uit de opkomst en de erkenning van de alternatieve geneeswijzen. Sinds de inventarisatie van Van Dijk (1977) en het rapport van de Cie. Alternatieve Geneeswijzen van de Gezondheidsraad (Cie. Muntendam) zijn de alternatieve geneeswijzen uit de hoek van de kwakzalverij te voorschijn gekomen, met als onvermijdelijke consequentie een discussie over de opnemng van alternatieve geneeswijzen in het Ziekenfondspakket. Van Dijk en Aakster (1980) komen bij een aantal van ongeveer 2500 beoefenaars van de alternatieve geneeswijzen (acupuncturisten, chiropractors, handopleggers, kruidendokters, medische astrologen, gebedsgenezers, praktizijns, homeopaten, osteopaten, iriscopisten, enz.) op een aantal van ongeveer 7 miljoen patiëntencontacten per jaar. Zij vermelden ook een ongepubliceerd onderzoek van het CBS, waaruit blijkt dat 9,5% van de Nederlandse bevolking ooit een kruidendokter, magnetiseur of wonderdokter heeft geraadpleegd. Volgens een onderzoek van het Nederlands Instituut voor Preventieve Gezondheidszorg zou dit percentage zelfs nog hoger liggen: 18% van de bevolking boven de 18 jaar (Limberger, Mackenbach en Ooijendijk, 1981).

Een klein deel van de alternatieve geneeskunde is uitdrukkelijk levensbeschouwelijk geïnspireerd. Van Dijk en Aakster (1980) noemen in dit verband o.a. de antroposofische geneeskunde (60 praktijkvoerende artsen), de Christian Science (16 practitioners), de gebedsgenezing (bijv. de katholieke bedevaarten naar Lourdes, de gebedsgenezing in de Pinkstergemeenten, het werk van evangelisten als Maasbach en Hoekendijk), Mazdaznan (20 therapeuten), medische astrologie, macrobiotiek, yogatherapie en Transcendente Meditatie (37 artsen).

De veranderende positie van de alternatieve geneeswijzen blijkt ook uit het plan de oude Wet Uitoefening Geneeskunst van 1865 te vervangen door een Wet Beroepen Individuele Gezondheidszorg, waarvan het voorontwerp inmiddels bij de Tweede Kamer is ingediend. De Wet Uitoefening Geneeskunst werd destijds ingevoerd, mede om de kwakzalverij te weren. De overweging daarbij was niet dat de kwakzalverij iets was wat op zich geweerd moest worden, maar dat dit in het belang van de volksgezondheid moest gebeuren. Kwakzalverij werd een zo groot gevaar voor de volksgezondheid geacht, dat de uitoefening van de geneeskunst voortaan alleen nog maar werd toegestaan aan degenen, die door de wet daartoe bevoegd werden geacht.

In mei 1981 is het voorontwerp van de Wet Beroepen Individuele Gezondheidszorg ingediend. Deze wet zal de Wet Uitoefening Geneeskunst gaan vervangen. Het is de bedoeling dat het accent in de toekomst zal komen te liggen op een titelbescherming van een hele reeks medische en paramedische beroepen. Een aantal handelingen blijft alleen aan de geregistreerden voorbehouden, zoals het trekken, snijden, halen, verdoven en prikken, kortom al die handelingen waarbij men zich met mes en spuit onder huid van de patiënt begeeft. Alle andere (be)handelingen worden vrij. In de plaats van het algemene verbod komt nu een gespecificeerd verbod, aangevuld met een vorm van titelbescherming en tuchtrecht.

Voor mijn betoog is de komst van de Wet BIG van belang, omdat zowel in het paraculturele aanbod als geheel, als in de sfeer van sommige nieuwe religieuze bewegingen in het bijzonder, alternatieve geneeswijzen aangeprezen en gepraktiseerd worden. Het beleid van de wetgever is erop gericht meer ruimte te geven aan deze alternatieve benaderingen, met name in de geneeskunst. De overheid trekt zich op dit terrein wat terug en laat de individuele burger meer verantwoordelijkheid en vrijheid.

De sacralisering van de gezondheid heeft zowel in de kerncultuur als in het paraculturele aanbod iets frivools. De aanduiding 'gezond' is een soort shibboleth geworden, waarmee willekeurige vormen van gedrag of willekeurige producten plotseling ingang kunnen vinden en even plotseling weer in ongenade kunnen vallen op het moment dat blijkt dat

ze als 'niet gezond' moeten worden gekwalificeerd. Gezondheid is een doel op zich geworden en het criterium 'gezond' heeft de betekenis van het bepalen van het goudgehalte gekregen. Het frivole zit erin, dat het goudgehalte blijkt te wisselen met de preferenties van de mode en van de individuele consumenten. Anders gezegd, in de omgang met het heilige ontbreekt het aan ernst: gezondheid als waarde is dan ook geen 'tremendum fascinans', maar is misschien zelf als waarde wel juist pas mogelijk of nodig geworden door het ontbreken van een 'tremendum fascinans'.

2. De betrekkelijkheid van het bijgeloof

In 'Opnieuw: God in Nederland' werden ook enkele vragen gesteld over het geloof in astrologie. In 1979 blijken meer mensen te geloven dat de stand van de sterren ons leven beïnvloedt dan in 1966 ten tijde van het eerste God in Nederland-onderzoek. Daar er geen aanwijzingen zijn dat de sterren zelf sinds 1966 meer invloed op ons leven zijn gaan uitoefenen, mag worden aangenomen dat sinds 1966 meer mensen in astrologie zijn gaan geloven – in 1966 was dat 17% van de bevolking, in 1979 21% – en dat in ieder geval minder mensen de mogelijkheid van beïnvloeding door de stand der sterren categorisch afwijzen (1966: 79%; 1979: 66%). In het God in Nederland-rapport worden aanhangers van de astrologie nog zonder meer voor bijgelovigen uitgemaakt. 'Opnieuw: God in Nederland' doet daarover geen uitspraken meer. Volgens Smit (1980, 1) zijn er in Nederland niet alleen miljoenen lezers van horoscopen, 'een groot deel... in de serieuze veronderstelling dat het waar is wat daar staat', maar er zijn ook enkele duizenden mensen zelf serieus bezig met astrologie en horoscopie. Daarnaast zijn er zeker zo'n 20 à 30 beroepsastrologen werkzaam. Astrologie maakt mensen op een onbegrijpelijke manier begrijpelijk: de mens wordt opgenomen in een groot kosmisch gebeuren, zijn karakter en daarmee ook zijn lot in het leven zijn gedetermineerd door de stand van de sterren. Astrologie is in Nederland nu populairder dan ooit, maar het is nog altijd typisch een 'folk science' zonder wetenschappelijke en maatschappelijke erkenning.

Of het nu vooral jongeren of buitenkerkelijken zijn die zich tot de astrologie aangetrokken voelen, weten we niet. In 1967 waren het vooral de bewoners van de grote steden en de beter gesitueerden die in astrologie geloofden, althans bereid waren hun geloof toe te geven. In 1967 bleken de bewoners van de grote steden in het algemeen 'bijgeloviger' te zijn dan de bewoners van het platteland. Het afkloppen, het mijden van ladders en van het getal 13, bleek verder vooral bij buitenkerkelijken voor te komen. Je zou kunnen zeggen dat geloof

kennelijk beter beschermt tegen bijgeloof dan geen geloof, maar met evenveel recht zou je kunnen zeggen dat mensen die niet (meer) in een buitenkosmische god geloven, eerder geneigd zullen zijn aan de kosmos bijzondere eigenschappen toe te schrijven.

Tyriakian (1976) citeert een Frans onderzoek uit 1963, waaruit blijkt dat 30% van de Franse bevolking toen in astrologie geloofde (aanzienlijk meer dan destijds en nu in Nederland dus), vrouwen aanzienlijk meer dan mannen, stadsbewoners meer dan plattelanders, jongeren meer dan ouderen, middelbaar opgeleiden meer dan laag of hoog opgeleiden. Wuthnow (1976) presenteert de uitkomsten van een onderzoek naar het geloof in astrologie in San Francisco en omgeving (Bay Area). De steekproef was niet representatief, jongeren van 16-30 jaar waren oververtegenwoordigd. Uit de gegevens van Wuthnow blijkt dat de belangstelling voor astrologie zeer algemeen is, maar in het algemeen ook zeer oppervlakkig. Er zijn maar weinig mensen die er vast in geloven, er grote waarde aan toekennen en er veel van afweten. Belangstelling voor astrologie vond Wuthnow meer bij de sociaal minder bedeelden: de vrouwen, de laagopgeleiden, de etnische minderheden, de ongelukkigen, de zieken, de werklozen, de eenzamen, kortom bij alle mensen die in hun leven uit allerlei oorzaken maar weinig te zien krijgen van de American Dream. De verschillen zijn overigens niet erg groot, maar wel is het zo dat de meest marginaal functionerende mensen ook het sterkste geloof hebben in astrologie en het meest geïnteresseerd zijn in hun horoscopen. Astrologie-aanhangers staan niet negatief tegenover de wetenschap, maar gaan wel zelden naar de kerk.

Wuthnow interpreteert de uitkomsten van zijn onderzoek verder niet, Tyriakian noemt de volgende latente functies van astrologie (1976, 128-129):

- astrologie reikt als wetenschap van subjectiviteit identiteitssymbolen aan en vervult via de massamedia een integrerende rol door individuen met hun situaties te verzoenen;
- astrologie biedt de mogelijkheid om de ambiguïteit van het intersubjectieve gedrag te reduceren, maakt het mogelijk mensen snel te beschrijven en in te delen.

In de Verenigde Staten gaat men ervan uit dat tussen de 50 en de 90% van de bevolking op de een of andere manier gelooft aan paranormale verschijnselen, aan occultisme en astrologie, in Groot-Brittannië zou 10% van de bevolking zelf ervaring hebben met paranormale en occulte verschijnselen (geesten gezien, contact met overledenen, dat soort dingen) en 1,5% zou er vast in geloven (Nelson, 1975).

Huizinga (1935) wijdt in zijn 'In de schaduwen van morgen' aan de 'herleefde astrologie' kort aandacht in een hoofdstuk over bijgeloof:

‘Een wederopkomen van bijgeloof past volkomen in een tijd, die geneigd is, de normen van kennis en oordeel aan de levenswil prijs te geven. Het bijgeloof heeft, behalve dat het altijd boeiend en prikkelend is, de eigenaardigheid, dat het in tijden van sterke geestelijke verwarring en beweging steeds weer mode wordt. Het krijgt tijdelijk een zekere distinctie. Het houdt de fantasie aangenaam bezig, en troost ons over de beperktheid van ons weten en begrijpen’ (1935, 138). Veel minder mild is Adorno (1971) in het derde deel van zijn ‘Minima Moralia’. In de Thesen tegen het Occultisme wordt ook de astrologie vernietigd met een oogverblindende bril, waarvan men zich niet kan voorstellen dat de stand der sterren die ooit heeft voorzien. ‘Occultisme is de metafysica der domoren’ (1971, 222) klinkt het bits en er is voor Adorno geen twijfel over dat de neiging tot het occultisme ‘een symptoom van regressie van het bewustzijn’ is. Aan de milde positie van Huizinga voegt Adorno een element toe: occultisme, en meer in het bijzonder ook astrologie, verloochemen de vervreemding, waarvan ze zelf getuigen. De onbegrijpelijke werkelijkheid wordt geforceerd een zin ontlokt: ‘De werkelijke waanwijsheid wordt weergegeven door de astrologische, die de ondoorzichtige samenhang van vervreemde elementen – niets vreemder dan de sterren – als kennis omtrent het subject presenteert. De dreiging die in de stand van de sterrenbeelden wordt gelezen, lijkt op de historische...’ (1971, 221). Astrologie is een vorm van projectie, dat wat hier en nu opgelost moet worden, wordt onopgelost buiten de wereld geprojecteerd en roept daardoor een illusie van een oplossing op, met als ‘absurde consequentie dat bestaan bepaald Zijn betekent’.

Toch springt er uit het onderzoek expliciet, en uit de commentaren van Huizinga en Adorno meer impliciet, een element naar voren, dat tot nu toe nog bijna geheel aan de aandacht is ontsnapt. De boosheid van Adorno over zoiets doms als bijgeloof en occultisme – een reactie die ook bij andere auteurs wel te vinden is – maakt occultisme, astrologie en dergelijke veel belangrijker dan ze voor de betrokkenen meestal zijn. De astrologie biedt handzame verlegenheidsoplossingen, na, naast en in de plaats van andere oplossingen en als zodanig worden astrologische duidingen en verklaringen door veel mensen even gemakkelijk gebruikt als waarmee zij (of anderen) zich van een psychologisch of theologisch repertoire bedienen. Het betekent allemaal niet zo veel, het is vaak meer conversatie dan kosmologie. Maar heel weinig mensen zijn werkelijk serieus bezig met astrologie en voor maar weinig mensen is de rol van astrologie in hun leven erg belangrijk. In bepaalde situaties en bepaalde maatschappelijke omstandigheden kan astrologie zowel een excuus bieden voor de situatie zoals die nu is, als een hoop voor de toekomst uitdrukken. Astrologie vervult psychologisch waarschijnlijk dezelfde

functie als de loterij en het gokspel op economisch gebied: wie zelf niet zo veel meer aan zijn lot kan doen, is wat meer geneigd op het lot zelf te vertrouwen.

Occultisme neemt niet de plaats in van religie, maar daar waar geen religie meer is, hebben occulte verklaringen meer kans om op te treden. De occulte interpretaties spelen geen prominente rol, maar vormen een kader, dat op afroep beschikbaar is en betrekkelijk immuun tegen wetenschappelijke kritiek. Benassi, Singer en Reynolds (1980) stelden bij studenten in de psychologie een opmerkelijk hardnekkig geloof in occulte verschijnselen vast. Goocheltrucs werden snel in een para-psychologisch kader geplaatst en als occulte verschijnselen geduid. Het feit dat het goocheltrucs zouden kunnen zijn, werd niet in de overwegingen meegenomen, zelfs de wetenschap dat het inderdaad goocheltrucs waren, beïnvloedde het geloof niet.

Hoewel het geloof in het occulte zeer verbreid bleek onder de deelnemers aan de experimenten, bestond niet de indruk dat men er persoonlijk erg mee bezig was. De gevoeligheid ervoor was wel heel groot (de ontzetting daarover bij de onderzoekers kiert door alle regels heen en komt ook in de titel van hun artikel tot uitdrukking: 'Occult Belief: Seeing is Believing').

Hangt om het echt occulte nog de huiver van het Unheimliche, paranormale verschijnselen en astrologie hebben als 'folk science' in brede kring erkenning gevonden. Dat is ook niet zo vreemd, de godsdienst is voor veel mensen geen allesomvattend zingevingssysteem meer en de wetenschap heeft de al te optimistische verwachtingen van vroeger beschaamd. Dat laat langs twee wegen ruimte open voor aanvullende en plaatsvervangende verklaringen, maar het lijkt me een vergissing te denken dat ze daarom ook een belangrijke rol in het leven van de mensen spelen. Adorno wist het al: '... occultisten zijn praktische lieden. Zij worden niet gedreven door ijdele nieuwsgierigheid, zij zoeken tips' (1971, 223).

XII

op zoek naar een nieuwe verhouding tussen kerk en staat

'Zoodra de Staat z'n budget ontlast van 'Eeredienst' zal de goddienerij van lieverlede uitsterven. De Regering moest van Kerk, kerken en gemeenten niet meer notitie nemen dan van andere liefhebberij-Kollegien.'

Multatuli

1. De last van het religieuze pluralisme

'Het is de veelheid van Kerken, die het de Staat lastig maakt', verzuchtte prof. mr. J.A. Diepenhorst in 1958 in de Tweede Kamer (Van Zeben, 1961, 105). Aan de orde was de vaststelling van boek 2 van het nieuwe Burgerlijk Wetboek en het debat ging over de vraag in hoeverre in het kader van het nieuwe B.W. aan kerkgenootschappen een bijzondere rechtspersoonlijkheid kon worden toegekend. Met zijn verzuchting bracht Diepenhorst tot uitdrukking, dat de aanwezigheid van een hoge mate aan religieuze pluriformiteit enerzijds en de afwezigheid van een staatskerk anderzijds, de staat wel bijna verplicht tot een houding van uiterste omzichtigheid in de omgang met kerkgenootschappen en godsdiensten. De verscheidenheid aan opvattingen op religieus gebied dwingt de staat tot bescheidenheid: uit niets mag een voorkeur van de staat voor een bepaald kerkgenootschap of een bepaalde godsdienst blijken.

Als Diepenhorst toen met zijn opmerking over de veelheid van kerken gelijk had, is het er intussen voor de staat zeker niet eenvoudiger op geworden. Als bijlage van de Memorie van Antwoord bij het wetsontwerp voor het nieuwe Burgerlijk Wetboek ontving de Tweede Kamer in 1958 een 'lijst van kerkgenootschappen, die aangehouden wordt ten Departemente van Justitie'. Die lijst bevatte de namen van de kerkgenootschappen, die ingevolge art. 1 lid 2 van de Wet op de Kerkgenootschappen van 1853, aan het Ministerie van Justitie mededeling hadden gedaan van de bepalingen betreffende hun inrichting en bestuur. Op die lijst stonden 86 kerkgenootschappen vermeld. Na 1958 is er nooit meer zo'n lijst opgemaakt, maar ten behoeve van dit onderzoek heeft het Ministerie van Justitie een nieuwe opgave verstrekt

van de organisaties, die zich als kerkgenootschap hebben aangemeld. Uit de Bijlage blijkt dat het nu om 277 kerkgenootschappen gaat. Er was meer dan een eeuw nodig om tot een aantal van 86 te komen, minder dan 25 jaar was voldoende om dat aantal tot 277 te laten oplopen. Een stijging van 220%.

De grote en snelle stijging van het aantal kerkgenootschappen wijst er op dat de religieuze pluriformiteit nog verder is toegenomen. Betekent dit nu ook dat de staat zich zo mogelijk nog bescheidener en terughoudender moet gaan opstellen in de relatie met de kerkgenootschappen dan al het geval was? Of betekent het dat de staat de verhouding tot de kerkgenootschappen opnieuw in overweging moet nemen, bijvoorbeeld omdat er in de veelheid van kerken ook bij zijn, die het de staat zeer in het bijzonder lastig maken? Deze vragen vormen het uitgangspunt voor de beschouwing die in dit hoofdstuk gewijd zal worden aan de wijze waarop de verhouding tussen kerk en staat zich in Nederland ontwikkeld heeft.

Met deze beschouwing begeven we ons opnieuw buiten het kader van de nieuwe religieuze bewegingen alleen. Ik denk dat dat onvermijdelijk is. De discussie over de nieuwe religieuze bewegingen is voor een belangrijk deel een discussie over de grenzen van de godsdienstvrijheid. Dat brengt onmiddellijk de vraag met zich mee naar de verhouding tussen kerk en staat. De wijze waarop die verhouding zich in de loop der tijd ontwikkeld heeft, speelt een belangrijke rol in de voorzichtige opstelling van de Nederlandse overheid tegenover de nieuwe religieuze bewegingen. Tegelijkertijd blijken er in die verhouding elementen geslopen te zijn, die vanuit het standpunt van een ten opzichte van de godsdienst werkelijk neutrale overheid gezien toch als onzuiver beschouwd moeten worden en nu ook hun eerste onbedoelde en onaangename consequenties beginnen te krijgen.

Voor juristen lijkt de verhouding tussen kerk en staat in Nederland een obsoleet thema geworden. Er is vrijwel geen recente literatuur voorhanden, de handboeken zijn op dit punt summier met hun informatie. Ik denk echter dat de tijd is aangebroken voor een hervatting van de discussie over de relatie tussen kerk en staat: de subcommissie van de Cie. Volksgezondheid van de Tweede Kamer, die zich met het sektenvraagstuk bezighoudt, zal daar in ieder geval niet aan kunnen ontkomen. Dit hoofdstuk draagt materiaal voor die discussie aan en wordt besloten met een aantal aanbevelingen voor een herziening van de verhouding tussen kerk en staat.

2. Een traditie van religieuze tolerantie

Lastig zijn de kerken voor de staat altijd geweest, ook toen er nog geen sprake was van een veelheid van kerken. In de Middeleeuwen ontworstelde het wereldlijke gezag zich geleidelijk aan het primaat van het kerkelijke gezag. Berents (1976) bijvoorbeeld beschrijft, hoe in de 14e eeuw de stedelijke autoriteiten van Utrecht met succes probeerden zoveel mogelijk bevoegdheden te onttrekken aan het kerkelijke gerecht: het kanonieke recht van de kerk stond toen nog naast dat van de staat en viel er zeker niet onder, al moest het kanonieke recht wel steeds meer terrein prijs geven (Scholten, 1954). Tot een echte scheiding van kerk en staat kon het toen nog niet komen en ook in de eeuwen daarna bleven kerk en staat, overheid en godsdienst, op allerlei manieren met elkaar verbonden en vervlochten. Karel V en Filips II zetten hun wereldlijk gezag in om iedere vorm van ketterij te bestrijden, maar deden dat minstens zoveel uit staatsraison als uit persoonlijk geloof. Het Munsterse Jeruzalem van de Anabaptisten en het Genève van Calvijn waren, hoe verschillend geaard ook, pogingen het primaat van het geestelijk gezag opnieuw, maar nu in veel absolutere zin, te vestigen. Een theocratie heeft het Calvinisme in Nederland nooit weten te vestigen, maar het is wel dicht bij een 'dominocratie' gekomen (Rogier, 1964, 123). In een situatie waarin er feitelijk sprake was van religieus pluralisme, heeft de wereldlijke overheid vanaf het einde van de zestiende eeuw ten opzichte van kerken steeds een politiek gevoerd, die zo niet door opportunisme dan toch wel door beginselen van opportuniteit werd ingegeven. Willem van Oranje wenste al een gelijkstelling van alle religies en hoewel dit toen en in de twee eeuwen daarna politiek een onhaalbare zaak bleef, is toch door het betrekkelijke, religieuze indifferentisme van de stadsbesturen, de Staten-Generaal en de stadhouders maatschappelijk gesproken de ongelijkstelling van de verschillende religies nooit zo ver gegaan, dat dit ten koste ging van de levensvatbaarheid van de religies, die de 'dominocratie' van de Hervormde Kerk niet welgevallig waren.

Krachtdadig optreden tegen ketteren deed de overheid eigenlijk alleen dan, wanneer de openbare orde ernstig verstoord dreigde te worden of de beweging behalve een religieus ook een duidelijk politiek en sociaal karakter had. Het revolutionaire streven van de Anabaptisten of Wederdopers werd door het stadsbestuur van Amsterdam tussen 1530 en 1550 krachtig het hoofd geboden. Enkele honderden Wederdopers werden in die periode onthoofd of verbrand. Op veel andere plaatsen ging het niet veel anders toe (Jansma, 1981). De verbinding van religieuze stroming met een maatschappelijke protestbeweging, meestal in een periode van economische neergang, treedt in Nederland voor het

laatst op in het begin van de negentiende eeuw. De Zwijndrechtse Nieuwlichters, een christelijk chiliastische sekte van arme mensen en eenvoudige ambachtslieden, zagen toen door de langjarige Minister van Justitie, mr. C.P. van Maanen, de marechaussee op zich afgestuurd (Rogier, 1956, 121). Het ging daarbij niet om een actie tegen een afwijkende vorm van geloofsbelijdenis, maar om een reactie op een verstoring van de openbare orde. Door hun opzweepende taal en categorische dienstweigering raakten de Nieuwlichters in een hele reeks rechtszaken verwickeld (Becker, 1981), maar steeds weer opnieuw valt op hoezeer de overheid eerder op een beheersing van de situatie dan op een afrekening met de sekte zelf uit was. De bevolking van de dorpen waar de Nieuwlichters zich vestigden of predikten, reageerde vaak heel wat agressiever.

3. Van de Grondwet van 1815 tot het Europese Verdrag van 1954

'Kerk van den Staat, die toch niet Staatskerk was', zo typeerde Huizinga (1963, 75) de positie van de Hervormde Kerk in het Nederland van de zeventiende eeuw en hij voegde er aan toe 'Het systeem, dat de kerkelijke verhoudingen bepaalde, kon noch volledige godsdienstvrijheid, noch principiële verdraagzaamheid heten... men zou...den confessionelen toestand des lands met enig recht een permanenten status quo kunnen noemen'. De status quo leek definitief te worden opgeheven door de komst van de Bataafse republiek in 1795. De Nationale Vergadering decreeteerde geen 'bevoorrechte of heerschende' kerk meer te dulden. Scheiding van kerk en staat, en absolute vrijheid van godsdienst voor iedere burger.

In 1815 vinden we deze principes opnieuw terug in de Grondwet, die in art. 190 iedereen 'volkomen vrijheid van godsdienstige begrippen' waarborgt en de 'bestaande godsdiensten' gelijke bescherming toekent. Willem I gaf aan dit artikel een bijzondere, onverwachte uitleg door zich persoonlijk intensief met religieuze zaken te bemoeien. Rechtvaardiging voor dit gedrag kon hij vinden in de Grondwet, die de vrijheid van kerkelijke organisatie niet uitdrukkelijk vastlegt (Van der Pot, 1968, 447) en in enkele, overigens niet onaanvechtbare, juridische relictten uit de Napoleontische tijd, zoals het recht van placet, dat de koning o.a. direct invloed gaf op kerkelijke benoemingen. Invoering van het recht van placet in het nieuwe Wetboek van Strafrecht heeft enige tijd bedreigd, maar Willem II weigerde uiteindelijk zelf categorisch elke medewerking aan opname van bepalingen met die strekking. Willem I voerde echter nog een actieve kerkelijke politiek met geen andere bedoeling dan het verkrijgen van een vaste greep op de kerken, katholiek zowel als

hervormd. Hij benoemde zelf een speciale synode voor de Hervormde Kerk en trachtte de priesteropleiding in het van staatswege gestichte Collegium Philosophicum te concentreren. 'Hij achtte het zijn plicht de kerken onder de duim te houden teneinde ze voor fanatisme te behoeden', zo vat Rogier (1974, 186) Willem's politiek samen.

Die politiek mislukte. Het probleem van de 'lastige' kerken kon in Nederland niet (meer) worden opgelost met een 'Staatskirchentum'. De staat kon de kerken niet meer controleren, maar de kerken konden het ook de staat niet meer, zoals vooral de hervormde Kerk tot zijn schade moest ervaren. Het ogenblik van de definitieve scheiding van kerk en staat was aangebroken. De Grondwet van 1848 bevestigde de vrijheid van iedere burger in het belijden van zijn godsdienst en verleende alle kerkgenootschappen gelijke bescherming. Helemaal gerust op de gevolgen van deze vrijheid was men in de Tweede Kamer toch niet. Men was toch wel bang dat er 'een wijde deur' zou worden opengezet 'voor het verspreiden van allerlei voor de rust en de orde der maatschappij en de goede zeden verderfelijke leerstellingen en begrippen' (Kranenburg, 1958, 502). Meer dan een eeuw later zou bij de vaststelling van boek 2 van het nieuwe B.W. in dezelfde Kamer de waarschuwende stem van freule Wttewaall van Stoetwegen klinken, waar zij zegt: 'Het is nl. denkbaar dat een wonderlijke sekte onder de naam kerkgenootschap onzedelijke handelingen bedrijft' (Van Zeben, 1961, 78). Ook zij zag een deur wijd open staan en de zorg over een mogelijk misbruik van de vrijheid van godsdienst heeft de parlementaire discussie over dit onderwerp steeds begeleid. In feite tot op de dag van vandaag, nu zich een commissie van leden van de Tweede Kamer buigt over de wonderlijke sekten, waar de freule al in 1958 van leek te gewagen.

In 1848 dacht men nog niet zozeer aan wonderlijke sekten, maar meer aan een te verwachten herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland. In 1853 gebeurde inderdaad wat veel protestanten al gevreesd hadden en de reactie bleef dan ook niet uit. Het felle antipapisme van de Aprilbeweging van 1853 uitte zich politiek in grote druk op de koning om het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie te beletten. Willem III heeft op deze druk niet anders dan afwijzend, of beter gezegd, ontwijkend gereageerd, al heeft hij zich daarbij de kans niet laten ontgaan om de door hem zeer gehate Thorbecke zozeer te bruskeren, dat deze als minister moest opstappen. Thorbecke was de architect van de liberale Grondwet van 1848 en staatsrechtelijk waren voor hem kerkgenootschappen vanaf dat moment niet meer dan gewone verenigingen. Met verschillen in godsdienstige opvattingen en met dogmatische geschillen had de overheid zich niet te bemoeien, dat was een aangelegenheid van de kerkgenootschappen zelf. Voor een nadere

regeling van de verhouding tussen kerken en staat zag hij geen enkele aanleiding.

De Aprilbeweging en de daarop gevolgde verkiezingen voor de Tweede Kamer noopten de nieuwe regering tot het indienen van een Wet op de Kerkgenootschappen, die alsnog zou voorzien in een meer direct toezicht van de regering op de kerken, en dan in het bijzonder op de Rooms-katholieke Kerk, al stond dat er in het ontwerp natuurlijk niet bij. Het kabinet-Van Hall was uit op een 'apaisement' van de verhit geraakte Protestantse gemoederen. Materieel wilde de regering zeker geen afbreuk doen aan de grondwettelijke vrijheid van godsdienst, daarvoor zou trouwens een grondwetswijziging noodzakelijk zijn geweest (Oud, 1967, 50). Het wetsontwerp hield dan ook niet veel in en werd bij de behandeling in de Tweede Kamer met behulp van amendementen nog verder uitgekleet. Van der Pot (1968, 448) ziet de waarde van dit wetje overigens nog wel gelegen in de bevestiging van de vrijheid van organisatie van kerkgenootschappen, een kwestie waar de Grondwet niet duidelijk over is.

Op 10 september 1853 kwam de Wet op de Kerkgenootschappen tot stand, die in feite de strekking van de Grondwet van 1848 nauwelijks meer dan parafraseerde. Intern kunnen kerkgenootschappen regelen wat en zoveel ze willen, maar daaraan kan geen enkel recht buiten de boezem van het kerkgenootschap aan worden ontleend. Verder bevat de Wet enkele administratieve bepalingen: kerkgenootschappen doen aan de koning mededeling van hun inrichting en bestuur, kerkelijke titels hebben geen wereldlijke betekenis, kerken mogen niet naast elkaar gebouwd worden, synodale vergaderingen en bisschopszetels kunnen alleen gevestigd worden op door de koning goedgekeurde plaatsen (een formaliteit, omdat alleen op grond van zeer bijzondere overwegingen goedkeuring aan een bepaalde plaats kan worden onthouden). De voor Nederland aangewezen bisschopszetels – want daar ging het om (Oud, 1967) – waren alle echter reeds bezet op het moment dat de Wet van kracht werd. Rogier (1956, 96) concludeert dan ook dat de Wet op de Kerkgenootschappen 'een van de onbenulligste stalen van ons wetsapparaat' is, 'een blijvende herinnering aan de groteske aprilbeweging'.

In de Grondwet, zoals die nu vigeert, wordt in het achtste hoofdstuk in de art. 181-184 en 186-187 de vrijheid van godsdienst en de gelijkheid in rechten van alle kerkgenootschappen als volgt omschreven: 'Ieder belijdt zijn godsdienstige meningen met volkomen vrijheid behoudens de bescherming der maatschappij en harer leden tegen de overtreding der strafwet' (artikel 181) en 'Aan alle kerkgenootschappen in het Rijk wordt gelijke bescherming verleend' (artikel 182). Van belang is ook nog

artikel 183, dat de gelijkheid in rechten van de belijders van de verschillende godsdiensten en de gelijkheid in aanspraak op het bekleden van waardigheden, ambten en bedieningen bevestigt.

De vrijheid van godsdienst is ook onderdeel van het Europese Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden, het zgn. Verdrag van Rome, dat door Nederland in 1954 geratificeerd werd en directe rechtskracht heeft. Artikel 9 van dit verdrag luidt als volgt:

1. 'Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door de eredienst, door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing ervan en het onderhouden van de geboden en voorschriften.
2. De vrijheid van godsdienst of overtuiging te belijden kan aan geen andere beperkingen zijn onderworpen dan die welke bij de wet zijn voorzien, en die in een democratische samenleving nodig zijn in het belang van de openbare veiligheid, voor de bescherming van de openbare orde, gezondheid of zedelijkheid of de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen.'

Het Europese Verdrag geeft een uitgebreidere omschrijving van het begrip godsdienstvrijheid dan de Nederlandse Grondwet, maar materieel zal er geen verschil in interpretatie zijn. Wel geeft het Europese Verdrag meer mogelijkheden tot beperking van die vrijheid dan de Nederlandse Grondwet, omdat de beperking niet gebonden wordt aan strikt strafrechtelijke bepalingen alleen. Dat lijkt me toch geen onbelangrijk detail. Het Europese Verdrag geeft een nadere nuancering van godsdienstvrijheid, die minstens zozeer gericht is op het beschermen van de vrijheid van de individuele burger en de samenleving als geheel tegen de invloed van (een) godsdienst als op het beschermen van de vrijheid van godsdienst per se. Godsdienst wordt opgevat als een waarde in het leven van het individu, maar niet noodzakelijkerwijs ook als een waarde voor de samenleving als geheel. Uit het Europese Verdrag spreekt, explicietier dan uit de Nederlandse Grondwet, een opvatting van godsdienst als een strikt individuele en zich in de privé-sfeer afspelende aangelegenheid, tegen de invloed waarvan de samenleving zich in voorkomende gevallen op brede terreinen van het maatschappelijk leven te weer kan stellen. De individualisering en privatisering van godsdienst plaatst de godsdienst bijna ook als vanzelf in een transcendentiaal perspectief, als de verbinding met het hogere en niet meer als de binding tussen het lagere. Het Europese Verdrag leidt misschien ongemerkt een

nieuw stadium in de domesticatie van de godsdienst in: godsdienst moet buigen voor de seculiere waarden van de moderne samenleving, die beginnen bij vrijheid van godsdienst en eindigen bij de bescherming van de gezondheid.

4. De Wet op de Kerkgenootschappen van 1853

Wat is nu een kerkgenootschap? Wat een godsdienst of een levensbeschouwing? De Nederlandse wetgever doet daarover geen uitspraak. In de wetgeving wordt nergens een omschrijving, hoe vaag ook, gegeven, en dat is geen toeval. Een omschrijving zou al een stellingname van de wetgever in zaken van geloof en levensbeschouwing inhouden en zou in bijna alle gevallen tekort doen aan het zelfbeeld van de verschillende godsdiensten. Door een kerkgenootschap in formele zin te beschouwen als een vereniging heeft de wetgever zich al veel religieus ongenoegen op de hals gehaald. 'Een scheuring in den Gereformeerde Kerken wordt berecht op den zelfden voet als de ruzie in een voetbalclub, in welke competitie men zal spelen' (Nederlandsche Jurisprudentie, 1947, 14) en dat is, hoewel de onvermijdelijke consequentie van de gelijkheid van alle kerkgenootschappen voor de wet, krenkend voor het godsdienstige zelfgevoel.

De wetgever mag definities hebben vermeden, in de jurisprudentie treffen we toch wel aanzetten tot een definitie aan. De Hoge Raad heeft een kerkgenootschap in een arrest omschreven als een vereniging, die 'zich de gemeenschappelijke godsvereering van de leden, op den grondslag van gemeenschappelijke godsdienstige opvattingen, ten doel stelt' (Nederlandsche Jurisprudentie, 1947, 9). Van der Grinten (1968, 204) geeft een scherpere definitie: een kerkgenootschap is 'een organisatie van aangeslotenen, welke zich de gemeenschappelijke godsvereering van de aangeslotenen op de grondslag van godsdienstige opvattingen ten doel stelt en welke als kerkgenootschap wil gelden'. Soortgelijke omschrijvingen keren later ook in toelichtingen op voor kerkgenootschappen relevante wetsartikelen wel terug en lijken goed aan te sluiten bij de bedoelingen van de wetgever, toen deze bij de grondwetsherziening van 1848 het begrip 'godsdienst' door het begrip 'kerkgenootschap' verving, een poging tot vertaling van het Franse begrip 'communion religieuse' (Kranenburg, 1958). Daaruit blijkt eens te meer, dat de wetgever de strekking van het begrip kerkgenootschap zeker niet beperkt tot de kerken met een geformaliseerde organisatiestructuur en een hiërarchie. Een kerkgenootschap is een vereniging van mensen, die zichzelf op grond van zijn doelen als kerkgenootschap wil beschouwen.

De Wet op de Kerkgenootschappen verwacht van kerkgenootschappen dat zij aan de Koning, in de praktijk aan het Ministerie van Justitie, mededeling doen van hun inrichting (doelstellingen, statuten, e.d.) en bestuur. Artikel 1 van de Wet op de Kerkgenootschappen kan op dit punt als een verplichting gelezen worden, maar in de praktijk wordt dat zeker niet zo uitgelegd. Er zijn kerkgenootschappen die geen mededeling doen, en er zijn kerkgenootschappen, die mededeling hebben gedaan aan het Ministerie van Justitie, maar toch moeilijk als zelfstandig kerkgenootschap kunnen worden beschouwd (een bepaalde kerkgemeente bijvoorbeeld of een kloosterorde). De Wet bepaalt bovendien niets over het mededeling doen van het verscheiden van een bepaald kerkgenootschap en in die zin kan aan de mededeling aan het Ministerie eeuwigheidswaarde worden toegekend: een kerkgenootschap wordt niet door het Ministerie uit eigen beweging uitgeschreven en ook wordt niet uit eigen beweging nagegaan of het betreffende genootschap nog, ja of het überhaupt bestaat. Het dossier wordt bijgehouden sinds 1853 en is sindsdien geleidelijk aan maar steeds sneller dikker geworden: in 1917 omvatte het 39 kerkgenootschappen, in 1935 waren het er 58, in 1958 al 86 en op 1 juli 1981 waren het er niet minder dan 277.

De snelle stijging sinds 1958 wordt voor een belangrijk deel veroorzaakt door de afscheidingsbeweginkjes in het protestantse kamp en door de voortgaande groei van het aantal Volle Evangelie- en Pinkstergemeenten in ons land. Deze laatste groep is alleen al goed voor zo'n 80 entrees in het dossier sinds 1958. Daarnaast reflecteert het overzicht in de Bijlage ook de komst van boeddhistische, hindoeïstische en synkretistische genootschappen en bewegingen naar Nederland. Wat daarbij echter toch vooral opvalt, is juist de geringe mate waarin deze groepen vertegenwoordigd zijn in het departementale dossier. Van de in dit onderzoek betrokken bewegingen komen in het overzicht alleen de Scientology Kerk en de Divine Light Mission voor. Opmerkelijk mag de verschijning van de Kerk van Satan in het tableau de la troupe worden genoemd. Van een 'gemeenschappelijke godsvereering' kan in dit specifieke geval moeilijk gesproken worden.

Het dossier ten departemente is zeker niet volledig voor wat betreft het aantal in Nederland actieve kerkgenootschappen of als zodanig te beschouwen organisaties. Het dossier bevat vrijwel zeker ook mededelingen van kerkgenootschappen die niet meer bestaan en van organisaties, die niet zonder meer of helemaal niet als kerkgenootschap kunnen worden beschouwd. Wat is nu de status van dit dossier en welke rechten kunnen er ontleend worden aan opname in het dossier? Het antwoord van het Ministerie van Justitie op deze vragen is volstrekt duidelijk: het dossier heeft geen status buiten artikel 1 tweede lid van de

Wet op de Kerkgenootschappen en aan opname in het dossier kan geen enkel recht worden ontleend.

Strikt formeel geredeneerd is dat inderdaad zo. De entree in het departementale archief houdt – in tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, niet in de laatste plaats door kerkgenootschappen zelf – voor kerkgenootschappen zeer beslist geen erkenning in. De Nederlandse staat geeft geen erkenningen af aan kerkgenootschappen en verschaft ook geen vergunningen of iets dergelijks aan kerkgenootschappen. De dossiervorming door het Ministerie van Justitie kan in strikte zin zelfs niet, zoals soms wel gedaan wordt, als een ‘zuiver administratieve catalogus’ beschouwd worden, want er wordt niets systematisch bijgehouden. De dossiervorming is het resultaat van een passief afwachten van de mededelingen die het Ministerie door de betrokken kerkgenootschappen zelf en uit eigen beweging gedaan worden.

Minder formeel geredeneerd wordt het allemaal toch wat ingewikkelder. Het blijkt dan dat er zeker één voorbeeld is, waarin artikel 1 tweede lid van de Wet op de Kerkgenootschappen de basis vormde voor de toekenning van een bepaald en niet geheel onbelangrijk recht.

De *Wet op de Grondbelasting* van 1870 stelt in artikel 25 sub b, kerkgenootschappen vrij van het betalen van grondbelasting voor gebouwen die voor de openbare eredienst bedoeld zijn – kerkgebouwen dus –, en hetzelfde geldt ook voor pastorieën, kosterwoningen, seminaries, en de erven en huizen die bij bedoelde gebouwen horen. Artikel 25 sub b verbindt deze vrijstelling uitdrukkelijk aan een opname van het kerkgenootschap in het dossier van kerkgenootschappen. In art. 273 van de *Gemeentewet*, dat nu de onroerend-goedbelasting regelt, is de formulering overigens al veel meer geconditioneerd. Van de Wet op de Kerkgenootschappen wordt daar geen melding meer gemaakt.

5. De bijzondere positie van kerkgenootschappen

Kerkgenootschappen genieten, geheel onafhankelijk van de Wet op de Kerkgenootschappen, een niet onaanzienlijk aantal voorrechten en begunstigen, en sommige kerkgenootschappen genieten daar meer van dan andere. Het is niet zo gemakkelijk om de aard en de omvang van deze bijzondere bepalingen precies vast te stellen. Er ligt geen systematisch beleid aan ten grondslag, het is veeleer zo, dat op de meest uiteenlopende terreinen van het recht, ad hoc voor kerkgenootschappen, vaak op grond van een allang bestaand gebruik of een reeds verworven recht, bijzondere bepalingen worden geïntroduceerd. Ik heb geprobeerd er zoveel mogelijk op te sporen, maar het is zeker niet uitgesloten dat mijn inventarisatie onvolledig is.

Een pikant voorbeeld om mee te beginnen. Het zal weinig gelovigen bekend zijn dat hun voorgangers op grond van artikel 86 van de *Wet op de Inkomstenbelasting* van 1964 het recht hebben zich tegen betaling van een zeer geringe vergoeding (f 0,15 per geval) door de belastinginspecteur te laten inlichten over de hoogte van het inkomen van ieder met name genoemd lid van het kerkgenootschap. Art. 12 van de Uitvoeringsbeschikking Inkomstenbelasting van 29 december 1964 regelt dit meer in detail. Vergelijkbare hand- en spandiensten levert ook de *Burgerlijke Stand*, die de kerken en hun maatschappelijke organisatie informeert over de namen en adressen van nieuw ingeschreven burgers, die bij de Burgerlijke Stand als lid van een kerkgenootschap bekend staan.

De *Wet op de Vennootschapsbelasting van 1969* heeft op grond van art. 2 lid 1 sub d wel betrekking op kerkgenootschappen, 'indien en voorzover zij een onderneming drijven', maar in de praktijk wordt dat artikel vrijwel zonder uitzondering in het voordeel van de kerkgenootschappen – geregistreerd of niet – uitgelegd.

De vrijstelling van vennootschapsbelasting geldt overigens niet zonder meer voor tot een kerkgenootschap behorende of eigendom van een kerkgenootschap zijnde organisaties (verenigingen, stichtingen, bedrijven). In die gevallen is er alleen sprake van vrijstelling, indien zij volgens artikel 5 letter c van de *Wet op de Vennootschapsbelasting* beschouwd kunnen worden als een 'instelling of weldadigheid of van algemeen nut', bijvoorbeeld voor de genezing of verpleging van zieken, kraamvrouwen of gebrekkigen. De formulering 'algemeen nut' sluit niet uit dat de werkzaamheden van een instelling zich beperken tot de leden van één bepaald kerkgenootschap.

Gunstige bepalingen voor kerkelijke instellingen bevatten ook de artikelen 24, 32 en 33 van de *Successiewet* van 1956. Artikel 47 van de *Wet op de Inkomstenbelasting* voorziet in de aftrekbaarheid van giften aan kerkgenootschappen, mits het gaat om bevoordelingen uit vrijgevigheid en om niet-verplichte bijdragen (kerkbelastingen worden als niet-verplichte bijdragen beschouwd, contributies meestal als verplichte!). Niet onbelangrijk is ook, dat de gift geen op 'geld waardeerbare aanspraak' mag inhouden. Het lijkt me niet onmogelijk, dat dit in voorkomende gevallen voor de inspecteur aanleiding kan zijn aftrek voor giften aan bijvoorbeeld de Scientology Kerk te weigeren.

Uit de jurisprudentie over de *Wet op de Loonbelasting* van 1964 blijkt, dat er in het geval van een pastor of een dominee in ieder geval geen sprake is van een dienstbetrekking bij het kerkgenootschap en dat het kerkgenootschap diens gevolge ook geen inhoudingsplicht heeft. Of dit zonder meer voor ieder kerkgenootschap geldt, is overigens de vraag.

De *Dienstplichtwet* van 1922 stelt de bekleders van een godsdienstig-menslievend of geestelijk ambt, evenals degenen die daarvoor in opleiding zijn, in art. 15 lid 1 sub c vrij van de vervulling van de dienstplicht. Bij Algemene Maatregel van Bestuur van 9 november 1956 wordt deze vrijstelling alleen maar verleend voor een beperkt aantal godsdiensten. De in tabel 1 bij deze AMvB opgenomen lijst is veel kleiner dan de 'Lijst ten departemente' en omvat eigenlijk alleen de gevestigde christelijke en joodse kerkgenootschappen. Zeer gunstig voor de kerkgenootschappen waren ook de *Wet Premie Kerkenbouw* van 1962 en het Besluit Premie Kerkenbouw van 1964. Wet en besluit zijn overigens per 1 maart 1975 komen te vervallen, maar dat neemt natuurlijk niet weg dat de financiële voordelen op grond van deze wet genoten, nog zeer lang een positieve invloed zullen hebben op de vermogenspositie van de verschillende kerkgenootschappen.

De strafbaarstelling van godslastering in het *Wetboek van Strafrecht*, art. 147 en 147a, is nauwelijks minder dan een erkenning door de wetgever van de bijzondere belangen van de christelijke godsdiensten. Opmerkelijk is ook dat het Wetboek van Strafrecht zwaardere straffen stelt op het verstoren van godsdienstige bijeenkomsten dan op het verstoren van gewone vergaderingen (art. 145-146 van het Wetboek van Strafrecht). Het Wetboek van Strafrecht stelt in de artikelen 137c t/m e ook strafbaar het beledigen of discrimineren van mensen wegens hun godsdienst of levensovertuiging. Tenslotte kan dan nog gewezen worden op de *Zondagswet* van 1953 die in alle opzichten gezien kan worden als een bevordering van de kerkgang zondag 's morgens.

In het nieuwe *Burgerlijk Wetboek* figureren de kerkgenootschappen in boek 2, titel 1, art. 2 als bezitters van rechtspersoonlijkheid. In tegenstelling tot bijvoorbeeld de begrippen vereniging en stichting wordt het begrip kerkgenootschap niet gedefinieerd en gelden de belangrijkste artikelen 10-17 van boek 2 van het nieuwe Burgerlijk Wetboek niet voor kerkgenootschappen. Dat wil bijvoorbeeld zeggen dat kerkgenootschappen de financiële boeken gesloten mogen houden, aan geen enkele regel voor het nemen van besluiten gebonden zijn en niet door de rechter ontbonden kunnen worden. Of een lichaam een kerkgenootschap is in de zin van het Burgerlijk Wetboek is uiteraard in voorkomende gevallen wel een zaak van de rechter.

De vervlochtenheid van de Nederlandse Staat met zo niet één bepaalde godsdienst dan toch een bepaalde godsopvatting is onlangs door Van Vugt (1981) nog eens aangetoond aan de hand van 'archaisch-religieuze elementen' als de aanhef '... bij de gratie Gods', het muntrandschrift 'God zij met ons', het ambtsgebed en dergelijke rituelen meer. Van Vugt pleit voor het afschaffen van deze relictten.

Een heel bijzondere plaats in de relatie tussen kerken en staat neemt het *Additionele Artikel X* van de Grondwet in. Dit artikel is bij Wet van 10 februari 1972 in de plaats gekomen van artikel 185 van de Grondwet en heeft, net als dat artikel, betrekking op de rechten van kerkgenootschappen op 'traktementen, pensioenen en andere inkomsten'. Het gaat hier om zeer oude rechten, die al in de Grondwet van 1815 waren vastgelegd en teruggaan tot de periode van de reformatie. Tot de vestiging van de Bataafse republiek profiteerden alleen de bedienaren van de Hervormde Kerk van deze rechten, later deelden ook de bedienaren van andere kerkgenootschappen hierin, al constateert Van der Pot (1968, 502) dat de hervormde Kerk 'ook thans nog in een bevoorrechte positie verkeert'.

Van een begunstiging van kerkgenootschappen kan men hier in strikte zin overigens niet spreken, omdat het hier om de overname gaat door de staat van verplichtingen, voortvloeiend uit oude rechten van kerkgenootschappen. Het heeft meer dan 150 jaar geduurd voordat de staat en de kerkgenootschappen elkaar hebben weten te vinden in een regeling, die voorziet in een afkoop van de rechten van de kerkgenootschappen door de staat. In 1981 werd men het eens over een afkoopregeling die een bedrag van in totaal 250 miljoen belooft (de kerken hadden 750 miljoen gewild). Dit bedrag zal door de betrokken kerkgenootschappen (r-k, hervormd, gereformeerd, joods) gebruikt worden ten behoeve van een pensioenvoorziening voor pastores, dominees en rabbijnen. Een nadere wettelijke regeling van deze afspraak zal in de komende jaren waarschijnlijk wel getroffen kunnen worden. Op dit moment kost het additionele artikel X de staat een bedrag van ruim 4 miljoen gulden per jaar. In de afkoopsom is ook inbegrepen de geleidelijke opheffing van de vrijstelling van het betalen van porto, zoals die voor kerkgenootschappen is geregeld in het Postbesluit van 1955. Dat door deze afkoop, die het budget nu niet meteen ook ontlast, 'de goddienerij van lieverlede' uitsterven zal, een hoop die Multatuli in zijn *Ideeën* bij herhaling uitsprak, hoeft niet gevreesd te worden.

6. De ruime grenzen van de godsdienstvrijheid

De vrijheid van godsdienst is niet onbegrensd. In XII 3 hebben we al gezien dat de Grondwet de vrijheid van godsdienst ter bescherming van de samenleving door middel van het strafrecht beperkt. Mensenoffers en polygamie, om twee graag geciteerde voorbeelden te noemen, blijven verboden, ook al is hun religieuze betekenis voor sommige mensen nog zo hoog. Zo ook kan het aanzetten tot prostitutie als vorm van godsdienstige belijdenis – zoals waarschijnlijk in het geval van de

Children of God wel gebeurd is – op grond van het Wetboek van Strafrecht (art. 250 bis) bestraft worden, ongeacht het feit dat de prostitutie een religieus doel dient.

Ook gaat degene die minderjarigen, tegen de wil van hun ouders, uit godsdienstige motieven vasthoudt – te denken valt hier aan de klachten daarover tegen de Unification Church – niet vrijuit (art. 279 en 280 van het Wetboek van Strafrecht). Wanneer er sprake is van overtredingen van de bepalingen in het Wetboek van Strafrecht is geen beroep op vrijheid van godsdienst mogelijk als grond voor ontslag van rechtsvervolging. Dit principe komt in een meer algemene zin ook tot uitdrukking in de toepassing van de Wet op de Kerkgenootschappen, waar de Hoge Raad in een arrest van 29 december 1911 heeft bepaald dat kerkgenootschappen de rechten en verplichtingen van hun leden slechts kunnen ‘regelen onder de opperheerschappij der algemene wet, voor welke hun bijzondere rechtsregeling heeft te wijken tenzij die algemene wet zelve vrijheid van afwijking verleent’.

Voor de Staat is er voor iedere burger volkomen vrijheid van geloof en zijn alle godsdienstige gezindten gelijk. De Staat staat (bijna) indifferent tegenover het geloof van de individuele burger en tegenover het kerkgenootschap waar hij lid van is, zolang geloof en kerk niet in conflict komen met de bepalingen door het ‘wereldlijk gezag’ ten aanzien van de ‘wereld’ gesteld. En zelfs wanneer dat wel het geval is, is het beleid er zeker niet op gericht onverwijld tot opsporing en vervolging over te gaan.

Aan de strafrechtelijke kant is het vervolgingsbeleid, zeker waar het de opsporingsdelicten betreft, erg terughoudend en ook in het geval van klachtdelicten is men zeer voorzichtig.

Het ijs van de godsdienstvrijheid is de Nederlandse officier van Justitie al gauw te glad. Civielrechtelijk is er voor een lid (of ex-lid) van een kerkgenootschap meestal weinig eer te behalen aan een zaak tegen zijn kerkgenootschap. De gewone bepalingen in het Burgerlijk Wetboek ten aanzien van verenigingen gelden niet voor kerkgenootschappen en de civiele rechter zal zaken, waarin elementen van geloof en dogmatiek, al is het maar zijdelings, een rol kunnen spelen, niet dan met de grootste voorzichtigheid aanpakken. De affaire-Geelkerken in de Gereformeerde Kerk heeft enkele generaties geleden voor eens en voor altijd duidelijk gemaakt dat van de civiele rechter niet verwacht kan worden dat hij rechtspreekt op basis van de vraag of de slang in het paradijs nu wel of niet echt gesproken heeft. De rechter kan in een dergelijk geval niet veel anders doen dan de zaak – het kerkgebouw – in principe toe te wijzen aan de groep die in de meerderheid is (Nederlandsche Jurisprudentie, 1947, no. 1).

Dat neemt niet weg dat zeker in situaties waarin het lidmaatschap van een kerkgenootschap vrijwillig en uit eigen beweging wordt aangegaan, de artikelen 1357 en 1364 van het Burgerlijk Wetboek de individuele lidmaat van het kerkgenootschap beter zouden kunnen beschermen tegen bedrog of tegen misbruik van de invloed door het kerkgenootschap en zijn leiders. Artikel 1357 bepaalt ten aanzien van overeenkomsten: 'gene toestemming is van waarde, indien dezelve door dwaling is gegeven, door geweld afgeperst of door bedrog verkregen'. Artikel 1364 stelt: 'Bedrog levert eenen grond op tot vernietiging der overeenkomst, wanneer de kunstgrepen, door eene der partijen gebezigd, van dien aard zijn, dat het klaarblijkelijk is dat de andere partij zonder die kunstgrepen de verbintenis niet zou hebben aangegaan', maar voegt daar aan toe, 'Bedrog wordt niet verondersteld, maar moet bewezen worden'. Het lijkt me niet uitgesloten, dat de rechter in een voorkomend geval gronden aanwezig kan achten om ook ten aanzien van kerkgenootschappen van bedrog te spreken. Dat zal des te beter te bewijzen zijn, naarmate de verhouding tussen lidmaat en kerkgenootschap materieel meer het karakter van een overeenkomst heeft.

Dat zal met name het geval zijn bij die kerkgenootschappen, waar men niet door geboorte, maar uit vrije wil lid van wordt. Het lidmaatschap is dan uit bepaalde overwegingen aangegaan, die vaak zullen zijn geïnduceerd door de beloften van het genootschap. Zeker waar de beloften concreet zijn en een bepaalde financiële waarde vertegenwoordigen, zoals bijvoorbeeld bij Scientology en bij Transcendente Meditatie, lijkt een beroep op de vrijheid van godsdienst en geweten niet zonder meer een effectieve barrière te zijn, waarop een procedure schipbreuk zou moeten lopen.

Een moeilijke zaak blijft het natuurlijk wel. Het is ook zeker niet toevallig dat in de artikelen 326-339 van het Wetboek van Strafrecht, waar voor een hele reeks van beroepen bepaalde handelingen als bedrog strafbaar gesteld worden, kerkelijke bedienaren nergens apart genoemd worden. Een belangrijk praktisch bezwaar om vormen van geloofsbedrog strafbaar te stellen is uiteraard, dat een aanhanger of ex-aanhanger van een kerkgenootschap zich wel bedrogen kan voelen, maar dat dit nog niet betekent dat er ook bedrog in het spel is geweest. Zelfs wanneer men ervan uit zou gaan, dat iemand die zich God noemt, zich schuldig maakt aan 'het aannemen van een valschen naam of van eene valsche hoedanigheid' (art. 326), en zich door 'listige kunstgrepen' of door een 'samenweefsel van verdichtsels' verrijkt, dan nog is het de vraag of de betrokken persoon ook het oogmerk verondersteld mag worden zichzelf wederrechtelijk te willen bevoordelen. In de wereld van de bevlogen geesten lopen meer gewetensvolle charlatans dan gewetenloze bedriegers

rond. Velen wanen zich de messias en dat geheel te goeder trouw. Ze geloven heilig in zichzelf (Tolsma, 1961). Toch moet men zich afvragen of het wel zo verstandig is goede trouw in het geval van een godsdienst of een kerkgenootschap steeds op voorhand te veronderstellen. Het zijn juist de bijzondere bepalingen in de wetgeving, die de status van kerkgenootschap begeerlijk kan maken voor mensen die met de goede trouw op kwade voet leven.

7. De betekenis van artikel 9 van het Europese Verdrag

De scheiding van kerk en staat beschermt de staat niet alleen tegen de (directe) invloed van een of meerdere kerken, maar beschermt ook de kerken tegen de (directe) invloed van de staat. De staat geeft de kerkgenootschappen een juridisch kader, waarbinnen ze geheel vrij kunnen handelen, en garandeert de vrijheid van de burger om zijn godsdienst te belijden, te onderwijzen, praktisch toe te passen en te onderhouden. De enige beperkingen die aan deze vrijheid gesteld kunnen worden, hebben betrekking op de bescherming van de openbare orde, de gezondheid, de zedelijkheid of de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen.

Dit zijn althans de beperkingen die in artikel 9, lid 2, van het Europese Verdrag genoemd worden en die als een aanvulling beschouwd kunnen worden op het in de Grondwet bepaalde.

De in de praktijk op dit moment belangrijkste passus in artikel 9 van het Europese Verdrag heeft betrekking op de bescherming van de gezondheid. Op grond van artikel 9, lid 2, heeft de overheid de vrijheid zijn onderdanen bij wet verplichtingen op te leggen, die in strijd kunnen zijn met hun godsdienstige overtuigingen. De overheid heeft van dit recht tot nu toe regelmatig gebruik gemaakt, al heeft men bijvoorbeeld bij een aantal wetten – bijvoorbeeld op het gebied van de sociale zekerheid – wel rekening gehouden met de belangen van gewetensbezwaarden. Dat belang weegt niet altijd zo zwaar en dat heeft in enkele gevallen tot proefprocessen geleid, waarbij het erom ging vast te stellen of de overheid inderdaad het individu bepaalde verplichtingen kon opleggen, die deze als in strijd met zijn persoonlijke vrijheid zou kunnen opvatten. Heel bekende gevallen zijn de absolute verplichtingen om op een bromfiet een valhelm te dragen of in de auto de autogordel te gebruiken. De gemoedsbezwaren tegen die verplichting waren wel niet van godsdienstige aard, maar dat is hier niet zo relevant. Het ging om de rechtsvraag, ongeacht de precieze aard van de bezwaren. De Hoge Raad oordeelde in 1960, dat de vrijheid van godsdienst niet begrepen kan worden als de vrijheid om je aan wettelijke regelingen te onttrekken.

In 1967 oordeelde de Hoge Raad dat de overheid op grond van artikel

9 de vrijheid heeft de vrijheid van godsdienst te beperken met maatregelen 'terwille van de gezondheid, dus ook terwille van de bescherming van de eigen gezondheid van de burger' (Doek, 1978, 640). In het aangehaalde opstel pleit Doek voor verdere toepassing van dit principe, met name dan ten behoeve van een vaccinatieplicht tegen polio – men zal zich herinneren dat zich in 1978 in ons land een polio-explosie voordeed, mede als gevolg van de weigering van leden van enkele zeer bevindelijke protestantse groeperingen hun kinderen te laten vaccineren. Doek concludeert dat het op grond van artikel 9 van het Europese Verdrag en op grond van de aangehaalde uitspraak van de Hoge Raad, 'de overheid vrijstaat aan burgers verplichtingen op te leggen ter bescherming van de eigen gezondheid zonder daarbij een vrijstellingsmogelijkheid wegens gemoedsbezwaren te geven' (Doek 1978, 640). Wat de Hoge Raad hier uitspreekt is dat de gezondheid van de individuele burger niet alleen hem individueel aangaat, maar ook een belang is voor de samenleving als geheel. De overheid kan de individuele burger verplichten zijn gezondheid te beschermen, omdat een eventuele ziekte of eventueel letsel van de individuele burger financieel praktisch altijd geheel ten laste van de gemeenschap komt. Anders gezegd, de Hoge Raad vindt, althans in dit geval, niet dat 'gemoedsbezwaren' van de individuele burger negatieve gevolgen zouden mogen hebben voor de gemeenschap. In de discussie over de schade, die bijvoorbeeld het lidmaatschap van een sekte of nieuwe religieuze beweging voor de gezondheid zou kunnen hebben, kan deze uitspraak van de Hoge Raad van belang zijn.

Op grond van de uitspraak van de Hoge Raad zou de Nederlandse overheid dus bijvoorbeeld ook kunnen overwegen het lidmaatschap van organisaties of de deelname aan activiteiten te verbieden, die van godsdienstige of levensbeschouwelijke aard zijn én een gevaar in kunnen houden voor de gezondheid van de betrokkenen. Die mogelijkheid is er misschien wel, maar het is zeer de vraag of de Nederlandse overheid daar ook gebruik van zou willen maken en of er ook voldoende aanleiding is om een dergelijke maatregel te overwegen. Op dit moment zeker niet. Van schade voor de lichamelijke gezondheid is bij de in Nederland actieve sekten weinig of niets gebleken en van schade voor de geestelijke gezondheid zou men misschien in enkele gevallen wel kunnen spreken, maar toch ook weer niet zodanig, dat dit op zich al verbodsbepalingen zou rechtvaardigen. Ook de overige in artikel 9, lid 2, van het Europese Verdrag genoemde beperkingen lijken weinig houvast te bieden voor maatregelen van de zijde van de overheid. Bescherming van de openbare orde en van de zedelijkheid wordt in Nederland al vanouds via het Wetboek van Strafrecht nagestreefd en het is ongebruikelijk geworden

op grond van de betreffende artikelen anders dan in zeer evidente gevallen tot vervolging over te gaan. Van zulke evidente gevallen is op dit ogenblik ten aanzien van geen van de actieve nieuwe religieuze bewegingen iets bekend.

Artikel 9, lid 2 van het Europese Verdrag geeft de overheid zeker wel het recht te waarschuwen tegen of voor te lichten over godsdienstige praktijken of opvattingen, die de overheid schadelijk acht voor het individu, zijn gezondheid of zijn omgeving.

Boas-Goldbach (1981) refereert een in dit verband belangrijk arrest uit 1976 van het Europese Hof, dat de Deense overheid voor wat betreft de integratie van de seksuele opvoeding als verplicht onderdeel in het staatsbasisonderwijs in het gelijk heeft gesteld. De overheid maakt daarmee geen inbreuk op de godsdienstige en filosofische overtuigingen van de ouders van de betreffende kinderen. 'Doel van het sexuele onderwijs was juist de kinderen kennis te verschaffen op een objectieve, exacte en wetenschappelijke wijze, en ze te waarschuwen tegen bijvoorbeeld abortus en geslachtsziekten. Deze overwegingen overschrijden in casu niet de grenzen die men in het algemene belang mag beschouwen in een democratische staat...' (Boas-Goldbach, 1981, 6). In het vervolg van deze uitspraak zou men zich een actieve overheidsvoorlichting op scholen kunnen voorstellen, onder meer over gevaarlijk geachte godsdienstige praktijken. Of dat nodig en wenselijk is, is een heel andere vraag.

De Nederlandse overheid heeft in ieder geval van de mogelijkheid tot voorlichting tot nu toe nog geen gebruik gemaakt, de Duitse overheid al wel.

In het 'Bericht der Bundesregierung' over 'Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland' wordt zonder meer gewaarschuwd tegen de activiteiten van een aantal sekten. De Bondsregering beroept zich daarbij op de in het Grundgesetz vastgelegde plicht tot bescherming van het gezin en van minderjarigen (een buiten-godsdienstig argument dus).

Het 'Bericht der Bundesregierung' is in niet mis te verstane bewoordingen gesteld. Sommige deelstaatregeringen zijn zelfs nog onverbloemder in hun standpunt. De Landesregierung Rheinland-Pfalz spreekt in de ondertitel van haar rapport over 'die sogenannten neuen Jugendreligionen' en geeft het rapport zelf de titel 'Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen' mee. Deze onverbloemde veroordeling op basis van weinig of geen feitenmateriaal heeft zeker te maken met de zeer sterke binding tussen overheid en godsdienst (ik zeg met opzet hier niet staat en kerk) in de door de CDU of de CSU met absolute meerderheid geregeerde Bundesländer. Zowel van evangelische als van katholieke zijde is er scherp actie gevoerd tegen de nieuwe religieuze

bewegingen. Daarbij is ook veel druk uitgeoefend op de christelijke politici, voor een belangrijk deel vanuit hun eigen partij. De Bondsregering kon zich aan het probleem niet onttrekken, maar is wel veel voorzichtiger en gematigder te werk gegaan dan de katholieke regering van Rheinland-Pfalz bijvoorbeeld.

In Nederland is de overheid heel voorzichtig. Dat heeft niets met de mogelijke schadelijkheid van de nieuwe religieuze bewegingen te maken, maar alles met de schroomvalligheid waarmee de Nederlandse overheid godsdienstige zaken of, meer in het algemeen, zaken die de vrijheid van geweten betreffen, tegemoet treedt. Dat is een traditie die, zoals we gezien hebben, samenhangt met de aanwezigheid van een zeer hoge mate van religieus pluralisme, en in stand kan blijven door het ontbreken van het politieke overwicht van één algemene christelijke partij, zoals dat in Duitsland in sommige deelstaten bestaat.

Zelfs in het geval van de polio-epidemie van 1978 – meer dan 100 gevallen van kinderverlamming – is het overheidsoptreden in Nederland beperkt gebleven tot een oproep tot vaccinatie en tot een beroep van de Staatssecretaris van Volksgezondheid op de kerkeraden van de Gereformeerde Gemeenten de eigen ‘consciëntie’ nog eens grondig te heroverwegen (Korteling jr., 1980).

De terughoudendheid om zelfs maar voor te lichten over de mogelijke gevaren van het lidmaatschap van nieuwe religieuze bewegingen, is tegen die achtergrond gezien begrijpelijk en respectabel. In het geval van de polio-epidemie was de oorzaak nog evident en de gevolgen waren op dramatische wijze zichtbaar, over de schadelijkheid van de houding van deze gereformeerde ouders voor de lichamelijke gezondheid van hun kinderen bestond geen enkele twijfel. In het geval van de sekten is er heel weinig evident en even weinig zichtbaar, bovendien moet je je dan nog afvragen of de eventuele psychische schade als gevolg van het lidmaatschap van een sekte naar verhouding wel zoveel verschilt van de schade die het gevolg kan zijn van het lidmaatschap van een meer geacht en geaccepteerd kerkgenootschap.

Dit klinkt op het eerste gehoor wat cynisch, maar het is toch niet zo bedoeld. Ik wil ermee tot uitdrukking brengen, dat de verschillende kerkgenootschappen zich in eerste instantie van elkaar misschien minder onderscheiden in het maken van ‘slachtoffers’ dan in het maken van slachtoffers, die hinderlijk opvallen. Hoe hinderlijker de slachtoffers opvallen, hoe minder de betreffende godsdienst of het betreffende kerkgenootschap maatschappelijk geïntegreerd zal zijn, dat wil zeggen, als vanzelfsprekend deel uitmaakt van het heersende cultuurpatroon. Vanuit de Nederlandse samenleving gezien is de Islamitische vrouw nauwelijks anders te zien dan als het slachtoffer van het geloof van haar man. In

Nederland is ze dat ook, omdat het Islamitische patroon van gezins- en relatievorming hier niet past en ook niet geïntegreerd kan worden (Van den Berg-Eldering, 1978; Eppink, 1981).

Kinderverlamming als gevolg van godsdienstige bezwaren tegen vaccinatie valt in de hedendaagse Nederlandse samenleving zeer hinderlijk op, en dat is nog zacht uitgedrukt. Gezondheid is zo'n hoge waarde geworden, dat evident gezondheidsbedreigend gedrag als gevolg van bepaalde religieuze opvattingen niet meer aanvaard kan worden. Het past niet meer in de Nederlandse cultuur en dat wordt mede tot uitdrukking gebracht in de uitspraak dat dergelijk gedrag ook niet echt 'christelijk' meer genoemd mag worden. Christelijk is dan dat wat goed en menselijk is, onafhankelijk van het feit dat de inhoud van wat goed en menselijk is, zich in de loop der tijd steeds wijzigt en zich ook allang heeft losgemaakt van zijn nauwe bindingen met het christendom. Iets soortgelijks doet zich nu voor in de discussies over het celibaat. De overtuiging dat seksueel verkeer noodzakelijk en dus 'gezond' is en dat het goed en dus 'gezond' is voor een mens zijn leven met een ander te delen, leidt onvermijdelijk tot een conflict met de officiële leer van de rooms-katholieke Kerk en maakt de priester tot een 'slachtoffer'. Absolute gehoorzaamheid, kuisheid, ascese, afstaan van geld en goederen, verzaking van de wereld, vertrouwen op God, berusting, het zijn stuk voor stuk eeuwenlang juist tekenen geweest van een gezond godsdienstig leven. In toenemende mate hebben ze in de ogen van de samenleving hun waarde verloren. Ze zijn niet alleen obsoleet geworden, maar worden zelfs schadelijk gevonden en dat eens te meer wanneer ze in een nieuwe gedaante terugkeren in godsdiensten en kerkgenootschappen die niet de respectabiliteit van een traditie van eeuwen met zich meedragen. Dat maakt een Hare Krishnavolging meer tot een slachtoffer dan een volgeling van St. Franciscus.

In de discussie over de nieuwe religieuze bewegingen is het aspect van de schade die deze bewegingen de gezondheid van het individu kunnen aandoen, een wezenlijk punt, dat niet alleen empirisch onderzocht en sociologisch geanalyseerd, maar vooral ook in ethische zin begrepen moet worden.

Een geloof dat de gezondheid kan schaden of schadelijk voor de gezondheid geacht kan worden, geldt in de huidige publieke moraal per definitie als een slecht geloof, dat tegengegaan moet worden. Dat is niet alleen de publieke opinie, het is ook de positie van het Europese Verdrag. In zijn meest extreme vorm gesteld: de gezondheid is het geloof van onze dagen.

8. De wenselijkheid van een feitelijk neutrale overheid

Bij de behandeling in de Tweede Kamer van het Ontwerp van Wet van het nieuwe Burgerlijk Wetboek in 1958 uitte prof. Diepenhorst zich als volgt over de relatie tussen kerk en staat in Nederland: 'Telkens, bij de adviezen, die zij van Kerken inwint, bij de regeling van de verplichtingen van bedienaren van de godsdienst m.b.t. eedsformules, ambtsgeboden, zondagsrust, godslastering of ook . . . ten opzichte van het belastingrecht toont de Overheid, dat zij met de Kerk, met de eigen geaardheid van haar opvattingen, alsook met haar bijzondere bestemming rekening houdt. Feitelijk is de Overheid hier te lande niet neutraal. Dit kan veranderen . . . (Van Zeben 1961, 107).

Diepenhorst is geen voorstander van een verandering in meer neutrale zin, integendeel zelfs, maar uit zijn betoog en uit de hierboven geschetste situatie komt onmiskenbaar het beeld naar voren van een overheid, die oog heeft voor de belangen van de kerkgenootschappen en in de omgang met de kerkgenootschap een uiterste aan omzichtigheid ten toon spreidt. Waar een verwijt van aantasting van de vrijheid van godsdienst ook maar vermoed zou kunnen worden, houdt de overheid zich angstvallig terug; waar het belang van de kerkgenootschappen bevorderd kan worden, toont de overheid zich graag grootmoedig.

De discussie over de nieuwe religieuze bewegingen heeft de vraag naar de relatie tussen kerk en staat opnieuw actueel gemaakt. De 'Aprilbeweging' van onze dagen richt zich niet op de veiligstelling van hervormd erfgoed en wordt ook niet ingegeven door angst voor paapse stoutigheid. Het gaat nu om de schade die godsdienst en levensbeschouwing in sommige gevallen het individu kunnen berokkenen en om de zorg over een oneigenlijk gebruik van de vrijheid van godsdienst en de gelijkstelling van alle kerkgenootschappen voor de wet.

De verhouding tussen kerk en staat is nooit als definitief geregeld te beschouwen. De Grondwet en de Wet op de Kerkgenootschappen stammen uit de vorige eeuw en zijn dus tot stand gekomen in een tijd, dat vrijwel de hele bevolking lid was van een kerkgenootschap, het aantal kerkgenootschappen nog zeer beperkt was en zonder uitzondering tot de judeo-christelijke traditie behoorde.

Geen van deze omstandigheden doet zich thans nog voor: een groot deel van de bevolking is geen lid meer van een kerkgenootschap, het aantal kerkgenootschappen is zeer sterk toegenomen en het zijn allang geen variaties op één thema meer.

De verandering der omstandigheden zou op zichzelf al een hervatting van de discussie over de relatie tussen kerk en staat rechtvaardigen en dat is eens te meer het geval, wanneer men bedenkt dat ook de positie

van de overheid sinds 1853 aanzienlijk is veranderd. Op steeds meer gebieden van het maatschappelijk leven is de overheid ordenend, regelend en sturend gaan optreden, de enige echte uitzondering op deze ontwikkeling vormt het gebied van het godsdienstige leven. De Grondwet en de Wet op de Kerkgenootschappen hebben hier een witte plek op de maatschappelijke kaart laten ontstaan. Onafhankelijk van de staat, maar tegelijkertijd ook bevorderd door de staat: de combinatie van die twee elementen maakt de rechtspersoon kerkgenootschap tegenwoordig in principe tot een veilig refugium voor organisaties, die hun geestelijke opdracht in een wel zeer werelds aandoende zin opvatten. Commercialiteit of zelfs verboden doeleinden maken deze organisaties als kerkgenootschap beslist niet ongrijpbaar voor de overheid, maar in de praktijk is er weinig animo hier in te grijpen. In die zin is de Nederlandse overheid zeker niet neutraal te noemen. Een neutrale overheid zal voor kerkgenootschappen, voorzover bezig met of betrokken bij 'wereldse' en dus in geld uit te drukken zaken, geen uitzonderingen maken op de regels die voor 'wereldse' rechtspersonen gelden. Neutraliteit van de overheid betekent niet aantasting van de godsdienstvrijheid van de individuele burger, maar de consequente doorvoering van de scheiding tussen kerk en staat.

9. De normalisering van de betrekkingen tussen kerk en staat

De meest radicale uitvoering van dit principe zou een zo volkomen scheiding tussen kerk en staat inhouden, dat de staat met het bestaan van kerkgenootschappen net zo veel te maken heeft als met elke andere vereniging. Dat zou enerzijds betekenen dat het begrip kerkgenootschap uit de Grondwet zou dienen te verdwijnen (de situatie van 1815 wordt dan weer hersteld) en anderzijds dat alle bepalingen in en rond de wetgeving die op kerkgenootschappen betrekking hebben, zouden moeten worden afgeschaft. Godsdienst wordt dan een strikte privé-zaak en een kerkgenootschap een toevallige verzameling van burgers. Deze mogelijkheid heeft als belangrijk principieel nadeel, dat een kerkgenootschap dan bijna verplicht wordt zich tot een stichting of vereniging te transformeren. Als kerkgenootschap zelf is het geen rechtspersoon meer en dat is in het maatschappelijk verkeer hinderlijk en nadelig. Als stichting of vereniging echter kunnen kerkgenootschappen op zeer vitale punten van hun inrichting en bestuur aan beslissingen van de overheid of de rechter onderworpen zijn. Dat lijkt een onwenselijke situatie.

De meest radicale procedure leidt bijna tot het exacte tegendeel van de intentie en lijkt dus geen goede keuze. Het principe van de scheiding van

kerk en staat wordt er in de praktijk eerder door benadeeld dan bevorderd en het doet onvoldoende recht aan het eigen karakter van kerkgenootschappen. Het probleem zit ook niet in het principe, maar in de vele aangroeisels op de kiel van het principe, die de werking van het principe langzamerhand behoorlijk afbreuk gaan doen.

Het eerste aangroei is de Wet op de Kerkgenootschappen van 1853. Een gelegenheidswetje, een verlegenheidswetje zou je misschien zelfs wel kunnen zeggen, met weinig inhoud, maar met een strekking, die al te gemakkelijk verkeerde interpretaties suggereert. De bepaling over het doen van mededeling aan de Koning van inrichting en bestuur van het kerkgenootschap, roept de suggestie op van een erkenning van het kerkgenootschap door de overheid. Daar is wel geen sprake van, maar het wordt vaak wel zo begrepen, zeer tot verdriet van het departement van justitie overigens. De Wet op de Kerkgenootschappen kan dan ook beter zo snel mogelijk worden afgeschaft. Alles van enig belang dat in deze wet staat, is ook al in hoofdstuk 8 van de Grondwet geregeld.

Het door Van der Pot (1968, 447) gesignaleerde tekortschieten van de Grondwet op het punt van de vrijheid van kerkelijke organisaties wordt opgeheven door artikel 9 van het Europees Verdrag. Registratie van kerkgenootschappen kan, voorzover dat nodig is, beter buiten het kader van een Wet op de Kerkgenootschappen geregeld worden. De huidige wet is op dit punt in ieder geval een inadequaat instrument.

Het tweede aangroei wordt gevormd door de bijzondere prestaties die de overheid voor kerkgenootschappen verricht en de bijzondere bepalingen die voor kerkgenootschappen gelden. Een aantal daarvan vertegenwoordigt een aanzienlijke economische waarde of betekent een inbreuk op de privacy van de burger. Ik denk dan vooral aan de hand- en spandiensten die door de Burgerlijke Stand en de Inspectie der Belastingen aan kerkgenootschappen verleend worden. In een samenleving waarin een groot deel van de bevolking geen kerkelijke binding meer voelt en godsdienst als een zeer persoonlijke zaak gezien wordt, kunnen dergelijke bepalingen niet meer geacht worden voldoende legitimiteit te vinden bij de bevolking. Ze dienen dan ook te worden afgeschaft. Concreet gaat het daarbij, behalve om de reeds bovengenoemde voorbeelden, om het ten aanzien van kerkgenootschappen of kerkelijke bedienaren bepaalde in de Wet op de Loonbelasting, de Dienstplichtwet, het Wetboek van Strafrecht en de Gemeentewet. De registratie van kerkgenootschappen door de Burgerlijke Stand hoort beëindigd te worden.

Het derde aangroei wordt gevormd door de bepalingen die behalve voor kerkgenootschappen en vergelijkbare organisaties in principe ook voor andere organisaties (verenigingen, stichtingen) gelden. In die

gevallen zijn kerkgenootschappen in zoverre in het voordeel, dat zij zich veel onafhankelijker kunnen opstellen (op grond van artikel 2 en de artikelen 10-17 van boek 2 van het Burgerlijk Wetboek) of meer dan andere organisaties mogen rekenen op het voordeel van de twijfel.

Hier kan men denken aan de Wet op de Vennootschapsbelasting, de Wet op de Inkomensbelasting en de Successiewet. Zeker waar kerkgenootschappen toch al minder aan de normale regels voor rechtspersonen gebonden zijn, zou het op zijn plaats zijn de simpele zelfaanduiding als kerkgenootschap niet op zichzelf al voldoende te vinden voor het toepassen van de financieel voor de betrokkene voordeligste bepaling (want daar komt het toch op neer). De aanslag voor de vennootschapsbelasting, die de Scientology Kerk naar verluidt in 1980 is opgelegd, zou het begin kunnen zijn van een kritisch beleid ten aanzien van kerkgenootschappen. 'Doubt' levert de Nederlandse staat in zulke gevallen niet alleen meer 'benefit' op dan de tegenovergestelde positie, maar er kan ook een meer generale preventieve werking van verwacht worden.

Wil men voorkomen dat de rechtspersoon kerkgenootschap misbruikt gaat worden voor oneigenlijke doeleinden, dan zal deze rechtspersoon in ieder geval financieel niet al zo onverkort aantrekkelijk moeten zijn dat hieruit alleen al een motief kan worden geput voor de stichting van een kerkgenootschap als dekmantel voor andere activiteiten. De gevallen waarin daarvan sprake is, zijn nog zeldzaam, maar het is niet uitgesloten dat de toenemende religieuze pluriformiteit zijn eigen zelfkant oproept. Dat gevaar wordt groter, naarmate andere vormen van rechtspersoonlijkheid meer en meer onder de controle van de overheid komen.

Om misbruik van de rechtspersoon kerkgenootschap te voorkomen, zijn nauwelijks nieuwe wettelijke bepalingen nodig, maar kan in de meeste gevallen volstaan worden met een wat kritischer houding ten opzichte van wat zich als kerkgenootschap aandient. De rechter moet dan in voorkomende gevallen maar uitvinden wie het gelijk, althans het recht, aan zijn kant heeft. Het zou een misverstand zijn te menen, dat een kerkgenootschap eo ipso een soort diplomatieke onschendbaarheid geniet. Dat is nu wel de praktijk, maar die kan veranderen, zoals prof. Diepenhorst al constateerde.

In de lijn van het voorgaande ligt overigens wel een wijziging van artikel 2 van boek 2 van het Burgerlijk Wetboek. Dit artikel kent kerkgenootschappen zonder meer rechtspersoonlijkheid toe. Men zou zich kunnen voorstellen dat de toekenning van rechtspersoonlijkheid kerkgenootschappen afhankelijk gemaakt wordt van een aantal voorwaarden, zoals ook bij stichtingen en verenigingen het geval is.

Kerkgenootschappen, die als rechtspersoon willen optreden, zouden zich dan in een Register van Kerkgenootschappen moeten laten inschrijven en zouden dan ook aan een aantal voorwaarden moeten voldoen. Zo zou men zich kunnen voorstellen dat een kerkgenootschap als rechtspersoon verplicht wordt een financiële administratie te voeren, als bedoeld in artikel 14 van het Burgerlijk Wetboek. Komt het kerkgenootschap door zijn doel of werkzaamheden in strijd met de openbare orde of de goede zeden, de strekking van artikel 15 van het Burgerlijk Wetboek, dan zou de status van rechtspersoon weer ontnomen kunnen worden (een dergelijk artikel zou bij voorkeur geredigeerd moeten worden in overeenstemming met artikel 9 lid 2 van het Europese Verdrag). De formalisering van de rechtspersoon kerkgenootschap is niet een invloed nemen van de staat op de interne aangelegenheden van een kerkgenootschap, maar een normalisering van de positie van een kerkgenootschap in het maatschappelijk verkeer. In die zin symboliseert het de neutraliteit van de overheid ten opzichte van kerkgenootschappen.

10. Een Commissie voor de Vrijheid van Gedachte, Geweten en Godsdienst?

Duidelijk is wel, dat de staat niet veel meer kan doen dan de eigen verhouding (en de verhouding van andere rechtspersonen) tot de kerkgenootschappen opnieuw kritisch te bezien en minder beschroomd te zijn in het toezicht op handel en wandel van kerkgenootschappen, voorzover daar althans wettelijke grondslagen voor zijn. Dat lost een aantal bestaande en in de toekomst zeker nog te verwachten problemen op, maar het laat meteen ook zien, dat een ‘verkeerde’ invloed van een kerkgenootschap op zijn leden niet zo gemakkelijk kan worden aangepakt. Toch concentreert zich de kritiek op kerkgenootschappen, zowel op een aantal nieuwe religieuze bewegingen als op een aantal oude gevestigde kerken, zich juist op dat aspect.

De overheid kan hier niet veel, en wat belangrijker is, ook het individu kan niet veel. Beroeps- en klachtmogelijkheden zijn in veel kerkgenootschappen – en zeker in de weinig geïnstitutionaliseerde – niet of nauwelijks aanwezig. Als men het ergens niet mee eens is of zich onrechtvaardig behandeld voelt, blijft er meestal niet veel meer over dan het hogere gezag maar te aanvaarden of het heil elders te gaan zoeken. Nog moeilijker wordt het, wanneer anderen dan leden ergens klachten over het handelen van een kerkgenootschap willen deponeren. De pers is bijna altijd het enige medium dat daarvoor beschikbaar is, tenzij er zeer sterke aanwijzingen zijn dat de klacht naar een delict verwijst. Hier zou

artikel 9 lid 2, van het Europese Verdrag mogelijk weer uitkomst kunnen bieden en dan met name de passus over de bescherming van de rechten en de vrijheden van anderen. Op grond van dit artikel zou de overheid kunnen overwegen een commissie in te stellen, die klachten van burgers in zaken van de vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst (artikel 9) zou kunnen onderzoeken en in voorkomende gevallen de overheid zou kunnen adviseren. De commissie zou – niet alleen op het gebied van de godsdienstige overtuiging, maar in de ruimere zin zoals bedoeld in artikel 9 – dan als taak hebben na te gaan in hoeverre de klacht naar zijn inhoud verwijst naar de overtreding van een aan de wet ten grondslag liggende norm.

Zoals de Nederlandse jurisprudentie buitenwettelijke strafuitsluitingsgronden kent ('door de wet te overtreden de aan de wet ten grondslag liggende norm... vervullen' (Peters, 1972, 19), zo zou men ook kunnen spreken van 'binnenwettelijke normschendingen'. Naar ons onderwerp hier vertaald: de commissie heeft tot taak om gevallen, waarin het grondrecht van vrijheid van godsdienst, gedachte en geweten met een beroep op dat grondrecht tegen zichzelf gekeerd wordt, te signaleren, daartegen te waarschuwen, en eventueel de overheid te adviseren over het te voeren beleid.

Sancties zijn overbodig. Het gaat om het psychologische effect van het serieus nemen van klachten en verontruste geluiden en om het sociologische effect van een openbare discussie. De tijd dat kerkgenootschappen de belichaming vormden van de hoogste waarden van een samenleving, is voorbij, en dat maakt dat kerkgenootschappen ook niet meer als de hoogste zedelijke instanties in een samenleving beschouwd kunnen worden. Vrijheid van godsdienst is een waarde die aan de meeste godsdiensten vreemd is, de maatschappelijke waarde die de vrijheid van godsdienst vertegenwoordigt zal de samenleving zelf moeten bewaken en handhaven. Het voorzichtige instrument daartoe zou de hier voorgestelde commissie kunnen zijn.

Op het eerste gezicht lijkt de instelling van zo'n commissie een griezelige zaak, die onvermijdelijk zal leiden tot een invloed van de overheid op kerkgenootschappen en vergelijkbare organisaties en dat zou dan meteen het einde van de godsdienstvrijheid betekenen. Niettemin, de grondrechten mogen niet alleen gelezen worden als principes van vrijwaring tegen een bepaalde invloed van de staat, maar ook als principes in de omgang van burgers met elkaar. De handhaving van die principes is mede een taak van de overheid zelf. Zoals de staat het grondrecht van de gelijkheid van alle mensen niet alleen als een opdracht in de wetgevende, maar ook in de maatschappelijke zin van het woord verstaat – het bevorderen van de maatschappelijke realisering van het

grondrecht naast het erkennen van het grondrecht -, zo kan men het ook tot de maatschappelijke opdrachten van de staat rekenen de vrijheid van godsdienst niet alleen te erkennen, maar mee te helpen verwerkelijken.

epiloog

'Autar epei petras fugomen deinim te Charybdin
Skyllin t', autik' epeita theou es amimona nison
hikometh' . . .'
Homeros (Odysseia)

Hoe gevaarlijk zijn sekten nu eigenlijk? Dat is de vraag geweest, die ik in dit boek heb proberen te beantwoorden. Een eensluidend en eenduidig antwoord is het niet geworden. Dat hangt samen met de manier waarop ik het probleem heb aangepakt. De algemene vraag naar het gevaar is in ieder hoofdstuk vervangen door een bijzondere vraag: gevaarlijk voor wie? gevaarlijk in welk opzicht? gevaarlijk in wiens ogen? gevaarlijk ten opzichte van wat? Door deze analytische benadering verloor de algemene vraag al onmiddellijk veel van zijn retorische zwaarte en bracht de zwarte wolk van het dreigende gevaar uiteindelijk niet meer dan wat plaatselijke neerslag. Terugblikkend is de demystificerende werking, die dit boek toch moeilijk ontzegd kan worden, minstens zoveel het gevolg van de gekozen benadering als van de uitkomsten van het onderzoek zelf.

Ik heb me niet gewaagd aan een poging tot synthese. Wie tot hier in dit boek is gekomen, moet zelf maar op grond van een eigen afweging tot een synthese zien te komen. Het lijkt met de gevaren die aan de sekten verbonden zijn, nogal mee te vallen. Inderdaad, maar het hangt er wel van af, hoe je de geconstateerde feiten weegt. Psychische schade als gevolg van het lidmaatschap van een sekte is in zijn algemeenheid niet aangetoond, maar er zijn toch mensen die als lid van een sekte of na lid geweest te zijn in de moeilijkheden komen en je zou zelfs de vraag kunnen stellen of de gebruikte meetinstrumenten wel adequaat genoeg zijn geweest om de eventuele schade van het sektelidmaatschap te kunnen vaststellen. De maatschappelijke orde wordt door de sekten niet werkelijk bedreigd. Neen, maar hoe zou het zijn als plotseling tienduizenden zich aan de voeten van Bhagwan zouden willen neerzetten, 'clear' zouden willen worden of de Messiaanse boodschap van Moon ernstig zouden nemen? Het is in Nederland betrekkelijk gemakkelijk een sekte in en uit te komen, maar elders is dat soms wel moeilijk en het is ook al wel gebleken dat het soms heel moeilijk is. Van echte malversaties is weinig gebleken, maar financieel gebeuren er in sommige sekten toch vreemde dingen en er zijn er maar weinig die zakelijk gezien een geheel koshere indruk weten te maken.

Het oordeel van de sekten en de nieuwe religieuze bewegingen is, alle feiten op een rijtje gezet, toch in belangrijke mate afhankelijk van de mate waarin die feiten zich voordoen en de weging die men daaraan geeft. Dat zal voor iedereen weer anders zijn en dat is ook goed zo. Dat klinkt banaal, maar in de discussie over nieuwe religieuze bewegingen is het bijna een trouvaille. Zelfs in de strijd over de legalisatie van abortus en euthanasie, bij uitstek licht ontvlambare onderwerpen, zijn feiten en meningen toch nooit zo onontwarbaar met elkaar verstrikt geraakt als hier. Het is nauwelijks overdreven te zeggen, dat in de discussie over de sekten het standpunt van de spreker volstrekt bepalend is voor de selectie en niet in geringe mate zelfs voor de constructie van de feiten. Mijn eigen poging feit en fictie zoveel mogelijk van elkaar te scheiden, heeft me al in een vroeg stadium van het onderzoek het ongenoegen van enkele bewegingen opgeleverd; in een later stadium, toen de feiten naar bleek niet onmiddellijk in het nadeel van de bewegingen konden worden uitgelegd, voegde zich daarbij ook nog eens het ongenoegen van de sektenbestrijders. Wie zich met de nieuwe religieuze bewegingen bezighoudt, voelt zich al gauw in een spinneweb van paranoia. Geheimzinnige telefoontjes, soms ook 's nachts, boze brieven met verdachtmakingen en hinderlijke contactzoekerij zijn – opmerkelijk vaak juist van de kant van de sektebestrijders – na een paar weken voldoende om bij mijn nadering auto's zich op verdachte wijze van de stoep te zien losmaken en in iedere trenchcoat met een gleufhoed op, een achtervolger te vermoeden. Heel vervelend, maar het ebde gelukkig weer snel weg.

Ik houd niet van nieuwe religieuze bewegingen, maar ik zie niet in waarom ten aanzien van hen andere maatstaven zouden moeten worden aangelegd dan ten aanzien van oudere religieuze bewegingen en kerken en ik word gewoon boos, wanneer invloedrijke vertegenwoordigers van een gevestigde messias zich geroepen voelen de heiland van een kleine kudde in het openbaar voor een gevaar uit te maken. Wat Ford volgens de Nederlandse wetgeving niet van Honda mag zeggen, mag Sipke van der Land wel over 'de sekten van anderen' zeggen. Ik vind dat onverdraaglijk, net zoals ik het onverdraaglijk vind wanneer sociologen als sociologen over het eten van zemelen, het drinken van kruidenthee en het trekken van horoscopen niet meer zouden weten te zeggen dan dat het regressief gedrag of gewoon flauwekul is. Dat kan allemaal best zo zijn, maar een socioloog hoort daar ook nog andere dingen over te zeggen en hoort daar andere vragen bij te stellen. Waarom geven mensen de voorkeur aan zemelen, als ze ook zalm zouden kunnen eten, wat verleidt hen ertoe de prijs van een goede Bordeaux te betalen voor een busje gedroogde brandnetelbladeren, wat zoeken ze in de sterren?

Waarom doen mensen dat? Waarom doen ze dat nu? Wat betekent dat? Wat zegt het over de cultuur waarin ze leven? Hoe gaat dat verder? Dat zijn vragen die verder gaan dan mijn persoonlijke afkeer van een macramé- en mueslicultuur en het zijn ook vragen die ik over mijn eigen afkeer kan stellen. Zo rationeel is die nu ook weer niet.

Waar een absolute waarheid in het spel is, worden de omgangsvormen onzorgvuldig. Dat geldt zowel voor de bezitters als voor de bestrijders van die waarheid en het geldt ook zonder aanzien des persoons. Medestanders en tegenstanders, ouders en kinderen, als het op het absolute van een particuliere waarheid aankomt, worden in toon en gedrag bepaald agressief. Dat valt op – en verbaast – bij veel sekteleiders en het valt op – en ergert – bij veel sektebestrijders, zeker daar waar de bestrijder een concurrerende waarheid vertegenwoordigt. Tolerantie, relativiseringsvermogen en solidariteit zijn in het licht van de absolute waarheid onzichtbare kwaliteiten geworden. Ik constateer daarmee niets nieuws, maar het maakt me wel onrustig te moeten vaststellen hoe hoog de prijs is die mensen bereid zijn anderen te laten betalen voor het veiligstellen van een zekerheid, waar die anderen part noch deel aan hebben.

Fijnzinnigheid of zelfs maar een respectvolle terughoudendheid is er niet bij, als het gaat om het redden van zielen en dan doet het er niet toe of die nu bekeerd dan wel gedeprogrammeerd moeten worden. Het is soms net of de beschaafde wereld ophoudt bij de deuren van het paradijs, en misschien is dat ook wel zo. Gewone mededelingen kunnen niet meer gedaan worden, het zijn Boodschappen of Laatste Waarschuwingen geworden; de normale conversatietoon is door de klarenstoot van het uitroepteken vervangen; alles wappert, zwelt en bolt in de stormwind van gedachten, wier grootste kwaliteit vaak toch alleen in hun winderigheid lijkt te liggen. Dat is hinderlijk en het maakt het lezen van de pennevruchten uit de kring van sekten en sektebestrijders buitengewoon vermoeiend.

De confrontatie met een absolute waarheid is ook een angstig gebeuren. Althans dat vind ik, althans dat is wat Inni Wintrop in Cees Nooteboom's 'Rituelen' (1980) voelt, wanneer hij een groepje Hare Krishna's ziet naderen. Hij zet zijn angst om in haat en hij denkt: 'mensen hadden zich niet zo onbeschaamd aan een systeem over moeten leveren'. Maar wat hij bedoelt is: 'Mensen hebben het recht niet mij met hun waarheid in verlegenheid en in verzoeking te brengen'.

Tenminste, ik denk dat Inni Wintrop dat bedoelt en het is in ieder geval wat ik met dezelfde gedachte als bedoeling tot uitdrukking zou willen brengen. Breng mij niet in verlegenheid en houd mij dus niet voor, dat het verlangen naar de absolute waarheid ook in mij leeft;

breng mij niet in verzoeking, anders komt er nooit een 'eind aan de middeleeuwen'.

Hier treedt dan misschien toch nog de echt gevaarlijke kant van de sekten aan het licht. De vraag 'hoe gevaarlijk zijn sekten?' kan tegenwoordig nog anders begrepen worden dan als 'hoe gevaarlijk zijn sekten voor de gezondheid van de leden?' en op die vraag is hier ook wel een begin van een antwoord gegeven. Dat antwoord bevredigt waarschijnlijk weinigen, dat wil zeggen, het antwoord dat sekten niet zo erg gevaarlijk zijn voor de gezondheid van de leden zal de ongerustheid over de sekten niet weg kunnen nemen. Terecht niet, want de vraag had misschien wel vooral moeten luiden 'hoe gevaarlijk zijn sekten voor mij?'. Net zoals van mensen die verslaafd zijn aan drank of heroïne, gaat er van mensen die zich geheel aan een geloof of een zekerheid hebben toegewijd, een fascinatie uit, die zijn oorsprong vindt in het verlangen naar een leven dat in slechts één teken staat, door één bron gevoed wordt, één doel kent. Dat is een gevaarlijk verlangen, dat niets te maken heeft met de werkelijke ellende van een verslaving of de zalige werkelijkheid van een absolute zekerheid, maar alles met de moeite die het kost om een leven na het 'einde van de middeleeuwen' in stand te houden. Dat is een moeilijke, maar onontkoombare opgave. Het verlangen naar het 'Paradies der präambivalenten Harmonie', zoals Alice Miller (1979; 32) het noemt, zal een verlangen moeten blijven. Een tweede beet in de appel van de boom van kennis van goed en kwaad kan de eerste niet meer ongedaan maken. Het paradijs is dicht.

bijlage

Overzicht van de kerkgenootschappen, die ex art. 1 lid 2 van de Wet op de Kerkgenootschappen sinds 1853 het Ministerie van Justitie mededeling hebben gedaan van hun inrichting en bestuur.

0. Kerkgenootschappen (Algemeen).
1. De Nederlandse Hervormde Kerk.
2. Remonstrantse Broederschap.
3. De Christelijk Gereformeerde Kerken in Nederland.
4. De Gereformeerde Kerken in Nederland.
5. De Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden.
6. Doopsgezinde gemeenten.
7. De Evangelische Broedergemeenten (Hernhutters).
8. De Duitse Evangelische Gemeenten (Deutsche Evangelische Kirchen Gemeinde).
9. Gemeente van de Anglikaanse of Episcopale Kerk.
10. Katholieke Apostolische Gemeente.
11. Kerkgenootschap der Zevende Dags Adventisten.
12. R.K. Kerkgenootschap in Nederland (Algemeen).
12. a. I t/m VII idem (Bisdommen).
12. b. I t/m VII idem (Parochies).
12. c. I t/m VII idem (Aanvaarding Kerkelijke Bedieningen).
13. De Oud-Katholieke Kerk in Nederland.
14. Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap.
15. Portugees Israëlitisch Kerkgenootschap.
16. De Christelijk Afscheiden Gemeenten.
17. Gereformeerde Gemeenten in Nederland.
18. Baptisten Gemeenten.
19. De Christelijke Evangelische Gemeenten.
20. De Vrije Gereformeerde Gemeenten.
21. De Evangelische Gemeente.
22. De Vrije Evangelische Gemeenten.
23. De Oud Gereformeerde Gemeenten.
24. Oud Gereformeerde Gemeenten in Nederland.
25. De Gereformeerde Gemeenten onder het Kruis.
26. Vrije Hervormde Gemeenten.
27. De Hervormde Gemeente.
28. De Gemeente der Herstelde Apostolische Zending Kerk.
29. De Zending Gemeenten.
30. De vereniging Gemielath-Chasodiem te Sneek.
31. De Oud-Lutherse Gemeente te Amsterdam.
32. De Vrije Evangelische Gereformeerde Gemeente.
33. De Afscheiden Israëlitische Gemeente.
34. Hersteld Apostolische Gemeente in de Eenheid der Apostelen in Nederland.
35. De Oud Gereformeerde Kerk.
36. De Vrije Gereformeerde Gemeente, gewijd aan de eredienst der Synode, nationaal gehouden in 1618-1619 te Achterberg.

37. The English and American Episcopal Church at the Hague.
38. De Presbyteriaanse Gemeente te Rotterdam.
39. De Vrije Evangelische Zending-gemeente te Leeuwarden.
40. De Nederduits Gereformeerde Gemeenten.
41. De Vrije Zending Gemeente.
42. Stichting Duinoordkerk te 's-Gravenhage (is geen zelfstandig kerkgenootschap meer) heeft thans statutaire relaties met de Hervormde Gemeente te 's-Gravenhage.
43. De Nederduitsch Hervormde Evangelisatie Vereniging 'De Biltse Kapel'.
44. Vrije Christelijke Evangelische Gemeente.
45. Vrije Christelijke Gemeente 'Rehoboth' Winschoten.
46. De Russisch Orthodoxe Kerk in Nederland.
47. Christian Science Society.
48. First Church of Christ, Scientist.
49. Vrije Evangelische Broedergemeente.
50. Nieuwe Hersteld Apostolische Zendingsgemeente.
51. Vrije Katholieke Kerk.
52. Nova Domini Ecclesia quae est Nova Hierosalyma.
53. Vrije Katholieke Gemeente Haarlem (parochie van K.G. 51).
54. Baptisten Gemeenten, zie K.G. 18 (54 leeg).
55. De Christelijke Gemeenschap 'Gemeente Gods' te 's-Gravenhage, Rotterdam en Stadskanaal.
56. De Christengemeenschap, Beweging tot religieuze vernieuwing.
57. Nederlandsche Gereformeerde Gemeenten in Nederland.
58. Re-Evangelisatie Gemeente.
59. Vrije Baptisten Gemeenten (leeg, alles naar K.G. 18).
60. Reformgemeente der Zevende Dags Adventisten.
61. Gemeente 's-Gravenhage der Algemene Kerk van het Nieuwe Jeruzalem.
62. Liberaal Joodse Gemeente.
63. Eglise Française (Fransche Gereformeerde Gemeente).
64. Vrije Evangelische Gereformeerde Gemeente tot verbreiding der Waarheid.
65. Algemene Evangelische Gemeente of Kerk voor Veendam en Omstreken.
66. Het Leger des Heils.
67. Genootschap der Vrienden (Quakers), Nederlandse Jaarlijkse Vergadering.
68. Algemene Evangelische Gemeente.
69. De Gemeente van Christus.
70. Kerkgenootschap Gereorganiseerde Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der laatste dagen.
71. Russisch Orthodoxe Kerk in het Buitenland.
72. De Christelijk Gereformeerde Gemeenten (enige in verband, enige uit verband).
73. Vrije Oud Gereformeerde Gemeente.
74. Het Apostolisch Genootschap.
75. Het Nederlands Veld van Zevende Dag's Adventisten, Reformatiebeweging in Nederland, Zeist.
76. Molukse Evangelische Kerk in Nederland.
77. Vrije Gereformeerde Gemeente in Sint Annaland (zie K.G. 118).
78. Nieuw-Apostolische Kerk in Nederland.
79. Vrije Baptisten Gemeente Amsterdam.
80. Nederlands Hervormde Zendingsgemeente.
81. Presbyteriaal Hervormde Gemeenten.
82. Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen.
83. De Russisch-Orthodoxe Kerk in ballingschap.
84. Geloofsgemeenschap 'Luctor et Emergo' Oldebroek.
85. Christelijke Gemeenschap 'Volle Evangelie Gemeente' (Pinkstergemeente Utrecht).
86. De Amerikaanse Protestantse Kerk.
87. Volle Evangelie Gemeente Filadelfia (en andere).
88. Russisch-Orthodoxe Kerk in West-Europa.
89. De Apostolische Geloofsgemeenschap, gewijzigd in Gemeente van Apostolische Christenen.

90. Vrijgemaakte Hersteld Evangelische Lutherse Kerk art. 4 K.O.
91. Gemeente der Cultusvrije Christusbelijders Hilversum.
92. De Verenigde Pinkstergemeenten in Nederland.
93. De Evangelisch Gereformeerde Gemeenschap.
94. Evangelisch Gereformeerde Gemeenschap.
95. 'Lectorium Rosicrucianum'.
96. Geestelijke Raad der Bahais van Den Haag.
97. Evangelie Tabernakel.
98. Spade Regen Gemeenschap.
99. De Vrije Gereformeerde Kerk Wolvega.
100. Vrije Gereformeerden 's-Gravenpolder.
101. Oud Nederduitsch Gereformeerde Gemeenten.
102. Apostolische Gemeente te Sappermeer.
103. Baptisten Gemeente II (Efeze 4:5) Eén Heere, Eén Geloof, Eén Doop, te Haarlem.
104. Dordsch Gereformeerde Gemeente te Kampen.
105. Graalsbeweging 'De Heilige Graaf' in Nederland.
106. De 'Stichting Bouwgemeenschap Nieuw Christendom' Den Haag.
107. Christelijke Gemeente De Volle Evangelie Gemeente Amsterdam.
108. Gemeente Gods Bethel.
109. Atlantis Groep Nederland, Voorburg.
110. De Gemeente Gods te Utrecht.
111. Hersteld Evangelisch Luthers Kerkgenootschap.
112. Orde der Verdraagzamen te Den Haag.
113. Nederlands Spiritueel Kerkgenootschap Amsterdam.
114. Vrije Oud-Gereformeerde Gemeente Kampen.
115. a. Gereformeerde Kerken in Nederland. (zie ook K.G. 4).
115. b. Gereformeerde Kerken in Nederland vrijgemaakt art. 31 K.O., sinds 19 mei 1974 gewijzigd in Nederlands Gereformeerde Kerken (zie ook K.G. 4).
116. Grieks-Orthodoxe Kerk.
117. Nederlands Protestantse Gemeente te Geneve.
118. Gereformeerde Gemeenten in Nederland (uitgetreden).
119. Hersteld Apostolische Gemeente.
120. Broedergemeente te Schoonoord.
121. Hoogduitsch Gereformeerde Gemeente te Rotterdam.
122. Protestantisch Gereformeerde Gemeente te Amsterdam.
123. Noorse Staats Kerk.
124. Gereformeerde Kerken in Nederland (in hersteld verband) opgegaan in Nederlandse Kerk.
125. Oosters Apostolische Episcopale Kerk.
126. Geredja Protestant Maluku Tenggara: Zuid-Oost Molukken Protestantse Kerk.
127. Christelijke Gemeenschap Filadelfia Gemeente Zwaagwesteind.
128. Getuigen van Jehovah.
129. Hervormde Gereformeerde Gemeente te Zwolle, Apeldoorn.
130. 'Gemeente Gods Groningen' (Pinkstergemeente).
131. Pinkster-Kerkgenootschap Volle Evangelie Gemeente.
132. Pinkster Beweging, gewijzigd in 'Chr. Gemeenschap de Pinksterbeweging'.
133. Gemeente van Zevendedags Baptisten te Haarlem.
134. Gemeente Gods Nederland.
135. Pinkstergemeente Filadelfia te Deventer.
136. Broederschap van Pinkstergemeenten in Nederland.
137. Vereniging van Uitgetreden der Nederlands Hervormde Kerk te Bergambacht.
138. Christelijke Gemeenschap Pinkstergemeente.
139. De Vrije Evangelisatie te Hedel.
140. Gemeenschap van het Heilige Sacrament (Section Holland van de Liberal Catholic Church, Headquarters St. Alban's, Los Angeles, Cal. U.S.A.).
141. Volle Evangelie Gemeente Alkmaar.
142. Christelijke Gemeenschap 'Pinkstergemeente' te Treebeck.

143. Philadelphia Gemeente te Emmen.
144. Christelijke Gemeente 'Pinkstergemeente' te Breda.
145. 'De Apostolische Kerk in Nederland', Gemeente voor oorspronkelijk Christendom te Amstelveen.
146. Christengemeenschap Maranatha Beverwijk.
147. Christelijke Gemeenschap 'Volle Evangelie Gemeente' (Pinkstergemeente Amsterdam).
148. Pinkstergemeente Morgenstond te 's-Gravenhage.
149. Neoreligieuze Stichting Haarlem.
150. Alliance Zending-Centrum Parousia (Wassenaar).
151. De Christelijke Gemeenschap 'Volle Evangelie Gemeente' te Gorinchem.
152. Verenigde Pinksterkerken Nederland te Den Haag.
153. Christelijke Geloofsgemeenschap 'Pinkstergemeente' te Eindhoven.
154. Church of God te Vlaardingen.
155. Stichting tot verkondiging van het Evangelie en verspreiding van Christelijke Lectuur te Haarlem.
156. Bethel Pinksterkerk in Nederland.
157. Comunidad Evangelica Espanola te Rotterdam.
158. Onafhankelijke Baptistengemeente IJmuiden.
159. Volle Evangeliegemeente te Maarssen.
160. De Gemeente van Christus van het Nieuwe Testament te Haarlem.
161. Zendingsgemeente Volle Pinksterkracht Scheveningen.
162. Pinkstergemeente te IJmuiden.
163. The Church of God Prophecy.
164. De Christelijke Gemeenschap 'Pinkstergemeente Eliezer' te Den Haag.
165. Onafhankelijke Baptisten Gemeente te Rotterdam.
166. Baptist Mid-Mission (aanvaarding Kerkelijke Bediening).
167. Christelijk Gereformeerde Kerk te Zwijndrecht in Hersteld Verband.
168. Vrije Evangelische Gemeente te Minnertsga.
169. De Nederlandse Gemeente te Zeven (Dld.).
170. Gemeente van Christus te Amsterdam-Osdorp.
171. Nederlandse Orthodoxe Kerk te Den Haag.
172. Christelijke Gemeenschap (Kerkgenootschap) Pinkstergemeente te Vlissingen.
173. Christelijke Gemeenschap Volle Evangelie Gemeente te Amersfoort.
174. Christelijke Gemeenschap Volle Evangelie Gemeenschap te Alblasserdam.
175. Gemeente van Christus te Den Haag.
176. Hervormde Gereformeerde Gemeente te Rotterdam.
177. Volle Evangelie Gemeente 'Alphen aan de Rijn'.
178. Christelijke Gemeenschap 'Evangelie der Eerste Christengemeenten Maassluis/Vlaardingen' te Maassluis-Vlaardingen.
179. Verbond van Liberaal Religieuze Joden in Nederland.
180. Stichting Pinksterbeweging Scheveningen en Mariahoeve.
181. Volle Evangeliegemeente Leeuwarden.
182. Gemeente Gods te Niekerk.
183. Christelijke Gemeenschap 'Volle Evangelie Groningen'.
184. Volle Evangelie Gemeente 'Velp en omstreken' te Velp.
185. 'Broeders in Christus' bijeenkomst te 's-Gravenhage.
186. Stichting Philadelphia Capelle aan de IJssel.
187. Pinkstergemeente te 's-Hertogenbosch.
188. De Kerk van de Nazarener in Nederland Haarlem.
189. De Volle Evangelie Gemeente, Baarn/Soest.
190. Volle Evangelie Gemeente Ermelo.
191. Dansk S mandskirke (Deense Zeemanskerk) te Rotterdam.
192. Religieuze Kring te Aerdenhout.
193. Volle Evangelie gemeente Driebergen en omstreken.
194. Stichting Volle Evangelie Gemeente te Zaandam.
195. Soefi Stichting Inayat Fundatie Sirsar te 's-Gravenhage.

196. Pinkstergemeente te Huizen.
197. Pinkstergemeente te Wormerveer.
198. Pinkstergemeente Enkhuizen.
199. Pinkstergemeente Hoorn.
200. Volle Evangelie gemeente te Emmen.
201. The Holy Spirit Association of World Christianity in Nederland.
202. Pinkstergemeente te Beverwijk.
203. Pinkstergemeente te Hoensbroek.
204. Volle Evangelie Gemeente te Rotterdam-Lombardijen.
205. Volle Evangelie Gemeente te Nijmegen.
206. Kristen Zuid Molukse Kerk in Nederland.
207. Volle Evangelie Gemeente te Utrecht-Zuid.
208. Hersteld Apostolische Zendingsgemeente.
209. Universal Life Church.
210. De Soefi Orde.
211. Anti Ideologische Kerk.
212. Pinkstergemeente te Landsmeer.
213. Volle Evangelie Gemeente te Den Haag en omstreken.
214. Universal Life Church Nederland.
215. Oud Rooms Katholieke Kerk (zie KG 226).
216. Volle Evangelie Gemeente te Rijnland.
217. Zuid-Molukse Protestantse Kerk.
218. Volle Evangelie Gemeente te Castricum.
219. Hervormde Gereformeerde Gemeente te Hilversum.
220. Evangelische Gemeenten.
221. Volle Evangelie Gemeente te Ede.
222. Hervormde Gereformeerde Gemeente te Hilversum zie KG 219.
223. Doopsgezinde Gemeente Rottevalle Witveen.
224. Gemeente Gods Voorburg.
225. Pinkstergemeente te Heerhugowaard.
226. First Universal Life Church Inc. Nederland te Haarlem (zie KG 214).
227. Evangelische Christelijke Gemeente te Rijnsburg.
228. Volle Evangelie Gemeente te Appingedam.
229. Pinkstergemeente Immanuel te Maastricht.
230. Vrije Kerkelijke Gemeente te Middelburg.
231. Pinkstergemeente te Hoogvliet.
232. Pinkstergemeente Gemeente Gods te Rotterdam.
233. Evangelische Zendingsgemeente te Middelburg.
234. Kerkgenootschap Filadelfia te Culemborg.
235. Volle Evangelie Gemeente te Delft.
236. Volle Evangelie Gemeente der Christenen 'Ecclesia' te Barendrecht.
237. Volle Evangelie Kontaktgroep te Rotterdam-Zuid.
238. Pinkstergemeente Bijlmermeer te Bijlmermeer.
239. Volle Evangelie Gemeente Kom en Zie te Capelle aan de IJssel.
240. Scientology Kerk Nederland te Amsterdam.
241. Volle Evangelie Gemeente te Aalten.
242. Volle Evangelie Gemeente te Dordrecht.
243. Vrije of Onafhankelijke Baptisten gemeente te Zutphen.
244. Pinkstergemeente Zutphen en Omstreken.
245. Universeel Metafysische Congregatie.
246. Filadelfia Pinkstergemeente te Sneek.
247. De Pinksterzending te Arnhem.
248. De Volle Evangelie Gemeente Stadskanaal.
249. Volle Evangelie Gemeente Enschede en omstreken.
250. De Volle Evangelie Gemeente Winterswijk.
251. De Volle Evangelie Gemeente Ane-Lutten.
252. Vervallen.

- 253. De Kerk van Satan te Duivendrecht.
- 254. Volle Evangelie Bethel Kerk in Nederland te 's-Gravenhage.
- 255. Gemeente Gods 'Hoogezand' te Hoogezand.
- 256. Noodgemeente Protestant Maluku di Belanda.
- 257. De Nederlandse Provincie van de Congregatie van de Zusters der Liefde te Rosmalen.
- 258. Volle Evangelie Gemeente Roermond.
- 259. Tibetaans Boeddhistisch Genootschap 'Karma Chöpal Ling'.
- 260. Oosters Orthodoxe Kerk.
- 261. Kerkgenootschap 'Divine Light Mission-Holland', te Amsterdam.
- 262. Nederlandse Evangelische Gemeente aan de Costa del Sol in Spanje.
- 263. Smyrna Kerk te Vaals.
- 264. Volle Evangelie Zendinggemeente te Eindhoven.
- 265. Onafhankelijke Baptisten Gemeente te Zwolle.
- 266. Onafhankelijke Baptisten Gemeente te Assen.
- 267. Zuid-Oost-Molukse Protestantse Kerk in Nederland.
- 268. Raad voor de Moskee te Ridderkerk.
- 269. Evangelie Gemeente Ermelo te Ermelo.
- 270. Volle Evangelie Gemeente Leidschendam en omgeving.
- 271. Israëlitisch Apostolisch Orthodoxe Kerk te Den Haag.
- 272. De Manicheese Wereldkerk.
- 273. Kerkgenootschap Dharmadhatu Amsterdam.
- 274. Ecclesia der Broeders in Christus.
- 275. Pinkstergemeente in Nederland.
- 276. Kerkgenootschap van de Sikh Dharma te Amsterdam.
- 277. World Council of Orthodox Episcopale Churches.

aangehaalde literatuur

- * De in I.A. 2 en 3 aangehaalde artikelen in kranten en weekbladen zijn niet in het literatuuroverzicht opgenomen.

- Adler, H.M. en O. Hammett van Buren* – Crisis, Conversion and Cult Formation: An Examination of a Common Psychosocial Sequence – *Am. J. Psychiatry* 130 (1973) 8, 861-864.
- Adorno, Th. W.* – *Minima Moralia* – Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1971 (aula 470).
- Anthony, D., T. Robbins en J. McCarthy* – Legitimizing Repression – *Society* 17 (1980) 3, 39-42.
- Assagioli, R.* – *Psychosynthese* – Meppel, Boom, 1975.
- Bainbridge, W.S. en D.H. Jackson* – The Rise and Decline of Transcendental Meditation – In: B. Wilson (ed.), o.c., (1981) 59-96.
- Bakker, P.* – Youth for Christ, de hard-rock zending van een multi-national – *De Tijd*, 14 augustus 1981, 39-41.
- Barker E.* – Living the Divine Principle. Inside the Reverend Sun Myung Moon's Unification Church in Britain – *Archives de Sciences Sociales des Religions* 45 (1978) 1, 75-93.
- Barker, E.* – With enemies like that... Some functions of deprogramming as an aid to sectarian membership – in: J. Richardson (ed.) – *The brainwashing/Deprogramming Debate: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives* – New Brunswick, Transaction, 1981a.
- Barker, E.* – Who'd be a Moonie? A comparative study of those who join the Unification Church in Britain – In: B. Wilson (ed.) – o.c. 1981b, 59-96.
- Barnes, D.F.* – Charisma and Religious Leadership: an historic analysis – *J. Scientific Study of Religion* 17 (1978) 1, 1-18.
- Bayer, A.E. en A.J.F. Köbben* – Leider en volgelingen in een religieuze groep. Lou en zijn aanhangers (1963) – In: Jansma en Schulten (red.), o.c., (1981) 221-242.
- Becker, J.W.* – Leer en verloop van de beweging der Zwijndrechtters – In: L.G. Jansma en P.G.G.M. Schulten, o.c., 133-157.
- Beckford, J.A.* – Through the looking-glass and out the other side. Withdrawal from Reverend Moon's Unification Church – *Archives de Sciences Sociales des Religions* 45 (1978) 1, 95-116.
- Beckford, J.A.* – Sociological Stereotypes of the Religious Sect – *Sociological Review* 26 (1978) 1, 109-123.
- Berling, R.F.* – Amerika en Amerikaanse filosofie – *Wijsgerig Perspectief* 5 (1965) 3, 67-85.
- Bellah, R.N.* – Civil Religion in America – *Daedalus* 96 (1967) 1-21.
- Bellah, R.N.* – New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity – In: Ch.Y. Glock en R.N. Bellah (ed.) – o.c. (1976) 333-352.

- Benassi, V.A., B. Singer en C.T. Reynolds* – Occult Belief: Seeing is Believing – J. Scientific Study of Religion 19 (1980) 4, 337-349.
- Berents, D.A.* – Misdaad in de Middeleeuwen. Een onderzoek naar de criminaliteit in het laat-Middeleeuwse Utrecht – Utrecht (dissertatie) 1976.
- Berg – Eldering, L. van den* – Marokkaanse gezinnen in Nederland – Alphen aan de Rijn, Samsom, 1978.
- Berger, P.L.* – The Social Reality of Religion – Harmondsworth, Penguin, 1973.
- Bericht der Bundesregierung* (an den Petitionsausschuss des Deutschen Bundestages) – Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland – Bonn, Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit, 1980.
- Bericht der Landesregierung Rheinland – Pfalz* (über die sogenannten neuen Jugendreligionen) – Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen – Mainz, Ministerium f. Soziales, Gesundheit und Sport, z.j.
- Berkel, M.* – De joodse wachters. Portret van rabbijn Soetendorp – Haagse Post 67 (1980) 44, 34-44.
- Bhagwan Shree Rajneesh* – De Tantra visie. Over het Koninklijk lied van Sarah – Amsterdam, Arcanum 1980.
- Bittorf, W.* – Der Aschram in Poona und die Suche nach östlicher Weisheit I-II – Der Spiegel (1981) 10, 188-213, Der Spiegel (1981) 11, 212-227.
- Bleistein, R.* – Gefährdete Identität. Sozialpsychologische Reflexionen zu den Bedingungen der Ausbreitung 'neuer Jugendreligionen' – In: L. Zinke (Hrsg.) – Religionen am Rande der Gesellschaft – Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen – München/Düsseldorf, Kösel – Altenberg, 1977.
- Blumer, H.* – Symbolic Interactionism. Perspective and Method – Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1969.
- Boas-Goldbach, J.M.* – De minderjarige in het verdrag van Rome – Ars Aequi 30 (1981) 1, 1-6.
- Boer, D. de* – Enige aspecten van het leven rond 1900 – In: Nederland rond 1900 – Bussum, Unieboek, 1972.
- Bont, H. de* – Transcendente Meditatie – een kritische beschouwing – T. v. Psychotherapie 6 (1980) 1-11.
- Brinkgreve, C.* – Het eerste Nederlandse Instituut voor Psychotherapie – Vrij Nederland, Bijlage, 17 februari 1979, 20-25.
- Bromley, D.G. en A.D. Shupe Jr.* – 'Moonies' in Amerika. Cult, Church and Crusade – Beverly Hills, Sage, 1979.
- Bromley, D.G. en A.D. Shupe Jr.* – Financing the New Religions: A resource mobilization approach – J. Scientific Study of Religion 19 (1980) 3, 227-239.
- Brun, L.* – Je wordt rustig en het lijkt of je intelligenter wordt, moeilijke boeken kun je begrijpen – Vrij Nederland, 14 juni 1980.
- Buelens, J.* – Sigmund Freud, kind van zijn tijd – Meppel, Boom, 1971.
- Cappelleveen, J. van e.a.* – De Story van Youth for Christ – Kampen, Kok, 1977.
- Castaneda, C.* – The Teachings of Don Juan – New York, Ballantine, 1969.
- Centraal Bureau voor de Statistiek* – De leefsituatie van de Nederlandse bevolking 1977 – 's-Gravenhage, Staatsuitgeverij, 1979.
- Chorover, S.* – Mental Health as a Social Weapon – In: H. Richardson (ed.), o.c., 1980, 14-19.
- Christensen, H.T. en K.L. Cannon* – The Fundamentalist Emphasis at Brigham Young University: 1935-1973 – J. Scientific Study of Religion 17 (1978) 1, 53-57.

- Clark, J.G.* – To the Special Investigation Committee of the Vermont Senate. Investigating the effects of some religious cults on the health and welfare of their converts – Unpublished paper, 1976.
- Clark, J.G.* – Untersuchung über die Auswirkungen einiger religiöser Sekten auf Gesundheit und Wohlergehen ihrer Anhänger – Köln, Aktion Jugendschutz/Nordrhein – Westfalen, 1977.
- Clark, J.G.* – Der künstlich gesteuerte Wahnsinn – In: M. Müller-Küppers en F. Specht. o.c., 85-103 (1979).
- Cohn, N.* – The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenians and mystical anarchists of the Middle Ages – London, Paladin, 1970.
- Commissie Verhagen* – Eindrapport van de Werkgroep Psychotherapie. Advies inzake een beleid voor Psychotherapie – Leidschendam, Min. v. Volksgezondheid en Milieuhygiëne, 1980.
- Conway, F. en J. Siegelman* – Snapping. America's Epidemic of sudden personality change – Philadelphia, Lippincott, 1978.
- Coser, L.* – Gulzige instituties. Patronen van absolute toewijding – Deventer, Van Loghum Slaterus, 1978.
- Cox, H.* – Oostwaarts. De belofte en de bedreiging van de neo-oosterse bewegingen, Baarn, Ambo, 1978.
- Dahm, K.W., V. Drehsen en G. Kehrer* – Godsdienst en Maatschappijkritiek. De betekenis van de godsdienst in de moderne samenleving – Baarn, Ambo, 1977.
- Dahrendorf, R.* – Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika. Frankfurt a. M., Fischer, 1968.
- Danes, Fr.J.* – Conversion to Krishna Consciousness: the transformation from hippie to religious ascetic – In: R. Wallis (ed.) – Sectarianism: Analysis of Religious and non-religious sects – London, Peter Owen, 1975.
- Dasberg, L.*, Pedagogie in de schaduw van het jaar 2000 of hulde aan de hoop – Meppel, Boom, 1980.
- Davis, R. en J.T. Richardson* – The organization and functioning of the Children of God – Sociological Analysis 37 (1976) 4, 321-340.
- Delgado, R.* – Limits to Proselytizing – Society 17 (1980) 3, 25-33.
- Der Spiegel* – Guru Bhagwan im gelobten Land – 35 (1981) 38, 189-196.
- Der Spiegel* – Alles Umkehrbar – 34 (1980) 26, 69-71.
- Der Spiegel* – 'Wie verzaubert, betäubt, berauscht'. Neureligionen: Hunderttausende von Jungbürgern verfallen den Sekten – 32 (1978) 29, 36-47.
- Der Spiegel* – Auflösung in Poona – 35 (1981) 24, 209-210.
- Derks, F.* (red.) – De Exotische Tegenstroom. Over de opname van niet-westerse cultuurelementen in onze samenleving (Symposium Nationale Unesco Cie. maart 1980) – Den Haag, Staatsuitgeverij, 1981.
- Derks, F. en J. van der Lans* – Subgroups in Divine Light Mission-membership. – Some Results of the New Religious Movements Project at Nijmegen University – Paper, presented at the Easter Meeting of the British Sociological Association, Lincoln, 1981.
- Deutsch, A.* Observations on a Sidewalk Ashram – Arch. Gen. Psychiatry 32 (1975) 2, 166-175.
- Deutsch, A.* – Tenacity of Attachment to a Cult Leader: A Psychiatric Perspective – Am. J. Psychiatry 137 (1980) 12, 1569-1573.
- Deutsch, A. en M.J. Miller* – Conflict, character and conversion: study of a 'New Religion' member – In: S.C. Feinstein en P. Giovacchini (eds.) – Adolescent Psychiatry – 7 (1979) 257-268.

- Deutsch, A. en M.J. Miller* – A clinical study of four 'Moonies' – Paper presented at the 133rd Annual Meeting of the American Psychiatric Association, San Francisco, 3-9 mei 1980.
- Deutscher Bundestag* – Neuere Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften (sogenannte Jugendsekten). Antwort der Bundesregierung – 27. April 1979/Drucksache 8/2790.
- Dings, M.* – Deprogrammeren: duivelbanners contra de goeroe – *De Tijd*, 10 april 1981, 9-13.
- Doek, J.E.* – Polio, ook een zaak voor justitie – *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid* 33 (1978) 10, 637-652.
- Doek, J.E.* – *Het Kind en Zijn Recht* – Rotterdam, Kooyker, 1980.
- Doorn, J.A.A. van en C.J.M. Schuijt* (red.) – *De Stagnerende Verzorgingsstaat* – Meppel, Boom, 1978.
- Douglas, M.* – *Reinheid en Gevaar* – Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1976 (aula 579).
- Downtown Jr., J.V.* – *Sacred Journeys: The Conversion of Young Americans to Divine Light Mission* – New York, Columbia Un. Press., 1979.
- Downtown Jr., J.V.* – *An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: the case of Divine Light Mission* – *J. Scientific Study of Religion* 19 (1980) 4, 381-396.
- DSM III* – *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-III)* – Washington, American Psychiatric Association, 1980.
- Dijk, P. van en C.W. Aakster* – *Literatuuronderzoek Alternatieve Geneeswijzen (Cie. Alternatieve Geneeswijzen)* – 's-Gravenhage, Staatsuitgeverij, 1980.
- Dijk, T. van* – *De Kerk van Satan* – *Haagse Post* 68 (1981) 32, 18-21.
- Eeden, F. van* – *Redekunstige grondslag van verstandhouding* – Utrecht, Het Spectrum, 1975 (1897).
- Eimuth, K.H en M. Oelke* – *Jugendreligionen und religiöse Subkultur. Materialien und Beiträge* – Frankfurt, Verlag Evangelischer Presseverband, 1979.
- Eppink, A.* – *Cultuurverschillen en communicatie. Problemen bij hulpverlening aan immigranten in Nederland* – Alphen aan de Rijn, Samsom, 1981.
- Erikson, E.H.* – *Identity, Youth and Crisis* – London, Faber en Faber, 1968.
- Farson, R.* – *The Technology of Humanism* – *J. Humanistic Psychology* 18 (1978) 2, 5-35.
- Festinger, L., H.W. Riecken en S. Schachter* – *When Prophecy Fails* – Minneapolis, Un. of Minneapolis Press, 1956.
- Fortmann, H.M.M.* – *Als Ziende de Onzienlijke. 3b. Geloof en geestelijke gezondheid* – Hilversum, Paul Brand, 1968.
- Fortmann H.* – *Oosterse Renaissance. Kritische reflecties op de cultuur van nu* – Baarn, Ambo, 1980 (1970).
- Fortmann, H.* – *Inleiding tot de cultuurpsychologie, deel I* – Bilthoven, Ambo, 1971.
- Foss, D.A. en R.W. Larkin* – *Worshiping the Absurd and The Negation of Social Causality among the followers of Guru Maharaj Ji* – *Sociological Analysis* 39 (1978) 2, 157-164.
- Freud, S.* – *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert (1923)* – *Gesammelte Werke XIII*, 315-359, London, Imago Publ., 1940.
- Freud, S.* – *Das Unheimliche* – In: *Gesammelte Werke XII*, 227-268. London, Imago Publ., 1947.

- Freud, S.* – Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907) – In: Gesammelte Werke VII, 129-139. London, Imago Publ., 1948.
- Freud, S.* – Die Zukunft einer Illusion (1937) – In: Gesammelte Werke XIV, 323-380 – London, Imago Publ., 1948.
- Galanter, M.* – The 'Relief Effect': A Sociobiological Model for Neurotic Distress and Large-Group Therapy – *Am. J. Psychiatry* 135 (1978) 5, 588-591.
- Galanter, M.* – Psychological Induction into the Large-Group: Findings from a modern religious sect – *Am. J. Psychiatry* 137 (1980) 12, 1574-1579.
- Galanter, M.* – Sociobiology and Informal Social Controls of Drinking – Findings from two charismatic sects – *J. Studies on Alcohol* 42 (1981) 1, 64-79.
- Galanter M. en J. Westermeyer* – Charismatic Religious Experience and Large – Group Psychotherapy – *Am. J. Psychiatry* 137 (1980) 12, 1550-1552.
- Galanter, M. en P. Buckley* – Evangelical Religion and Meditation: Psychotherapeutic Effects – *J. Nervous and Mental Disorder* (1978) 10, 685-691.
- Galanter, M., R. Rabkin, J. Rabkin en A. Deutsch* – The 'Moonies': A psychological study of conversion and membership in a contemporary religious sect – *Am. J. Psychiatry* 136 (1979) 2, 165-170.
- Garfinkel, H.* – Conditions of succesful degradation ceremonies – *Am. J. Sociology* 61 (1956) 420-424.
- Garfinkel, H.* – A Conception of, and Experiments with 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions – In: Harvey, O.J. (ed.) – *Motivation and Social Interaction: Cognitive Determinants* – New York, Ronald Press Comp., 1963, 187-238.
- Garrison, O.V.* – The Hidden Story of Scientology – London, Arlington Books, 1974.
- Geertz, C.* – The Religion of Java – Glencoe, Ill., Free Press, 1960.
- Gersons, B.P.R.* – Over crisistheorie, rouw en rolverandering: het transitionele proces in de ondersteuningsgroep – *T.v. Psychiatrie* 23 (1981) 7-8, 430-452.
- Glock, Ch.Y. en R.N. Bellah* – The New Religious Consciousness – Berkeley, Un. of California Press, 1976.
- Goddijn, W., H. Smets en G. van Tillo* – Opnieuw: God in Nederland. Onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid ingesteld in opdracht van KRO en weekblad De Tijd – Amsterdam, De Tijd, 1979.
- Goddijn, W. en G. van Tillo* (red.) – Hebben de kerken nog toekomst? Commentaar op het onderzoek 'Opnieuw: God in Nederland', Baarn, Ambo, 1981.
- Goffman, E.* – Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates – New York, Doubleday & Comp., 1961.
- Goffman, E.* – Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity – Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963.
- Gonda, J.* – De Indische Godsdiensten – Wassenaar, Servire, 1974.
- Graaf, M. de* – Seks-Kultuur-Politiek. Inventarisatie en analyse van visie op de relaties tussen seksualiteit en samenleving – Zeist, NISSO, 1975 (literatuur-rapport 10).
- Greiff, B. von* – Sowjetische Psychiatrie und normativer Naturalismus – *Zeitschrift für Soziologie* 8 (1979) 4, 344-361.
- Grinten, W.C.L. van der* – Personenrecht (in C'Asser's Handleiding tot de beoefening van het Nederlandsch burgerlijk recht) – Zwolle, Tjeenk Willink, 1968.

- Günther, H. en Ch. Trungpa* – The Dawn of Tantra – New York, Random House, 1975.
- Haack, F.W.* – Jugendreligionen, Ursachen, Trends, Reaktionen – München, Claudius/Pfeiffer, 1979.
- Haack, F.W.* – Die neuen Jugendreligionen – München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1979.
- Haack, F.W.* – Ratschläge, Jugendreligionen, – bewegungen und Sekten. Was können Betroffene und Verantwortliche tun? – München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1979.
- Haagsman, H.* – Is de hemel blauw? Over de plaats van hedendaagse religieuze bewegingen in Nederland – Jeugd en Samenleving 8 (1978) 12, 824-848.
- Habermas, J.* – Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus – Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973.
- Habermas, J.* – Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus – Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.
- Habermas, J. (Hrsg.)* – Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit'. 1. Band: Nation und Republik. 2. Band: Politik und Kultur. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- Hach, J.* – Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland – Heidelberg, Quelle und Meyer, 1980.
- Hahn, J.G.* – Religie tegen vervreemding. Revitalisatiebewegingen als vormgeving van het streven naar cultuurverandering – Intermediair 16 (1980) 48, 37-45.
- Hahn, J.G.* – Waar een wil is, moet ie weg. De barse beroepsethiek van de deprogrammeur – Intermediair 17 (1981) 37, 13-17.
- Hamann, R. en J. Hermand* – Stilkunst um 1900. Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zum Gegenwart IV – München, Nymphenburger Verlag, 1973.
- Harder, M.W., J.T. Richardson en R.B. Simmonds* – Jesuspeople – In: G. Schipper-Peet, G. van Tillo en P.H. Vrijhof (red.) – o.c., 44-60.
- Hardin, B. en G. Kehler* – Bericht über eine wissenschaftliche Vorstudie im Bereich der 'Neuen Jugend Religionen', durchgeführt im Auftrag des Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit – Tübingen, 1978.
- Hayeshvara Das Gauravanacari* – Hare Krishna: de westerse tak van het Vishnuïsme – Religieuze Bewegingen in Nederland 1 (1980) 1, 56-63.
- Heek, F. van* – Van hoogkapitalisme naar verzorgingsstaat. Een halve eeuw sociale veranderingen 1920-1970 – Meppel, Boom, 1973.
- Heerma van Voss, A.J.* – Vijftig jaar sociale psychiatrie in Nederland – Vrij Nederland, Bijvoegsel, (1980) 49, 2-47.
- Hellinga, G.* – De grenzen van de psychotherapie – Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 36 (1981a) 9, 766-779.
- Hellinga, G.* – Over Groeigroepen en Knoeigroepen – Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 36 (1981b) 6, 498-516.
- Hemert, M.M.J. van* – Kerkelijke Gezindten. Een analyse op basis van de volkstelling 1971 – (Monografieën Volkstelling 1971 no. 13) 's-Gravenhage, Staatsuitgeverij, 1979.
- Hesse, H.* – Das Glasperlenspiel – (1943) Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1977.
- Hilhorst, H.W.A.* – Religie in verandering. Een kritische analyse en evaluatie van de sociologische optiek van Peter L. Berger en Thomas Luckmann – Utrecht (dissertatie) 1976.
- Horton, Paul C.* – The Mystical Experience as a Suicide Prevention – Am. J. Psychiatry 130 (1973) 3, 294-296.

- Hubbard, L.R.* – Dianetics. The Modern Science of Mental Health – East Grinstead, Hubbard College of Scientology, 1967 (1950).
- Hueting, J.E.* – Wat berooft wat bij sensorische deprivatie? – T. Sociale Geneeskunde 58 (1980) 9, 328-335.
- Huizinga, J.* – In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijke lijden van onze tijd – Haarlem, Tjeenk Willink, 1935.
- Huizinga, J.* – Nederland's beschaving in de 17de eeuw – Haarlem, Tjeenk Willink, 1963.
- Hummel, R.* – Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen – Stuttgart, Kohlhammer, 1980.
- Hunter, E.* – Brain-washing in Red China – New York, Vanguard Press, 1951.
- Huijts, J.H.* – Hoe word je erkend psychotherapeut? Een analyse van het opleidingsboek van de NVP – Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 35 (1980) 3, 177-200.
- Interdepartementale Werkgroep Trainingen in Groepsverband* – Trainingen in groepsverband. Beleidsschets – 's-Gravenhage, Staatsuitgeverij, 1975. (Verslagen Adviezen Rapporten, VOMIL, no. 35).
- Jansma, L.G.* – De Wederopers in de Nederlanden en Noord West Duitsland (1530-1535) – In: L.P. Jansma en P.G.G.M. Schulten 1981, o.c., 111-128.
- Jansma, L.G. en P.G.G.M. Schulten* (red.) – Religieuze bewegingen – Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981.
- Johnson, B.* – On Church and Sect – American Sociological Review 28 (1963) 539-549.
- Johnson, G.* – The Hare Krishna in San Francisco – In: Glock, Ch.Y. en R.N. Bellah (ed.), o.c., (1976) 31-51.
- Jongejan, S.E.* – Buitenlanders in Nederland Terecht. Een Wegwijzer – Z.p., z.u., 1980.
- Judah, S.* – Hare Krishna and the Counter Culture – New York, Wiley, 1974.
- Kanas, N. en M.J. Horowitz* – Reactions of Transcendental Meditators and Nonmeditators to Stress Films – Arch. Gen. Psychiatry 34 (1977) 12, 1431-1440.
- Kim, B.S.* – Religious deprogramming and subjective reality – Sociological Analysis 40 (1979) 3, 197-207.
- Knuvelde, G.* – Handboek tot de Geschiedenis der Nederlandse Letterkunde IV – 's-Hertogenbosch, Malmberg, 1961.
- Kohut, H.* – Narzissmus – Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
- Kohut, H.* – Die Heilung des Selbst – Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- Komrij, G.* – De stankbel van de Nieuwezijds. Contra Scientology – Amsterdam, Arbeiderspers, 1979.
- Korteling Jr, W.* – Overheidsingrijpen moet polio-explosie voorkomen – T. v. Gezondheidsrecht 4 (1980) 3, 93-104.
- Kovel, J.* – Psychotherapie, een oriëntatie – Utrecht/Antwerpen, Bruna, 1978.
- Köllen, K.* – Jeugdsekten in Nederland – Amsterdam, Allert de Lange, 1980.
- König, H.D.* – Rituale der weltlichen und der geistlichen Gewalt zu den öffentlichen Gelöbnissen und zum Papstbesuch 1980 – Psyche 35 (1981) 7, 642-658.
- Kranenborg, R.* – Zelfverwerkelijking. Oosterse religies binnen een Westerse subcultuur – Kampen, Kok, 1974.

- Kranenborg, R.* – Bhagwan Shri Rajneesh en zijn Beweging – Religieuze Bewegingen in Nederland 1 (1980) 1, 4-36.
- Kranenborg, R.* – Het Nederlands Staatsrecht – Haarlem, Tjeenk Willink, 1958.
- Kuhn, T.S.* – The Structure of Scientific Revolution (Second edition, enlarged) – Chicago, Un. of Chicago Press, 1970.
- Kuiper, P.C.* – Hoofdsom der Psychiatrie – Utrecht, Bijleveld, 1981.
- Kuner, W.* – Jugendsekten: Ein Sammelbecken für Verrückte? – Psychologie Heute, (1981) 9, 53-61.
- Lammers, J.* – Het concern van Guru Maharaj ji. Vijf jaar zakenman in dienst van de verlichting – Haagse Post 68 (1981) 7, 48-53.
- Land, S. van der* – Wat bezielt ze? Het handboek van sekten, stille krachten, bewegingen – Kampen, Kok, z.j.
- Lans, J. van der* – Religious Experience. An Argument for a multidisciplinary approach – Annual Review of the Social Sciences of Religion 1 (1977) 133-143.
- Lans, J. van der* – Wereldbeschouwelijke aspecten van de exotische tegenstroom. Een inleiding vanuit de empirisch-kritische benadering – In: Derks (1981a), o.c., 67-89.
- Lans, J. van der* – Volgelingen van de goeroe. Hedendaagse religieuze bewegingen in Nederland – Baarn, Ambo, 1981b.
- Lans, J. van der* – De opkomst van nieuwe religieuze bewegingen en hun relatie met de tegencultuur – Voordracht Studium Generale TH Eindhoven, 1981c.
- Lasch, Chr.* – The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations – New York, Norton en Comp. 1979.
- Lazarus A.* – Psychiatric Problems Principitated by TM – Psychological Report 39 (1976) 2, 601-602.
- Leitsman, E.* – Maoïsme in Nederland – Haagse Post 68 (1981) 16, 6-12.
- Lekkerkerker, E.C.* – Wat is geestelijke volksgezondheid? – Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 9 (1954) 2, 33-50.
- Levine, E.M.* – Deprogramming without tears – Society 17 (1980) 3, 34-38.
- Lewis, I.M.* – Religieuze extase – Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1972 (Aula 486).
- Lievensse, J. en J. van de Wetering de Rooy* – Je rijpt je rot. Ervaringen met trainingen in persoonlijke groei – Amsterdam, Contact, 1975.
- Lifton, R.J.* – Thought Reform and the psychology of totalism. A study of 'Brainwashing' in China – New York, Norton en Comp., 1961.
- Limberger, H.H.B., J.P. Mackenbach en W.Th.M. Ooijendijk* – Het gebruik van alternatieve geneeswijzen in Nederland – T. Soc. Geneeskunde 59 (1981) 7, 219-225.
- Lipp, W.* – Charisma – Social Deviation, Leadership and Cultural Change. A Sociology of Deviance Approach – The Annual Review of the Social Sciences of Religion 1 (1977), 59-77.
- Lofland, J.* – Doomsday Cult. A study of conversion, proselytization and maintenance of faith – Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966.
- Lofland J.* – 'Becoming a World-Saver' Revisited – In: J.T. Richardson (ed.) – o.c., (1976) 10-23.
- Lofland, J. en R. Stark* – Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective – American Sociological Review, 30 (1965) 862-874.
- Löffelmann, H.* – Neue Sekten: Problem und Aufgabe für den Jugendschutz – In: Müller-Küppers en Specht. o.c., (1979), 7-29.

- Luckmann, Th.* – The Invisible Religion – New York, MacMillan, 1967.
- Luhmann, N.* – Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme – Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970.
- Luhmann, N.* – Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität – Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1973.
- Lukes, S.* – Individualism – New York, Harper & Row, 1973.
- Lijphart, A.* – Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek – Amsterdam, De Bussy, 1968.
- Maas, R.* – Transcendente Meditatie en Psychotherapie – Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 31 (1976) 12, 641-652.
- Machalek, R. en M. Martin* – 'Invisible' Religions: Some preliminary Evidence – J. Scientific Study of Religion 15 (1976) 4, 311-321.
- Maharishi Mahesh Yogi* – Fundamenten van vooruitgang – Maharishi International University, 1975.
- Marcuse, H.* – De Eendimensionale Mens. Studie over de ideologie van de hoog-industriële samenleving – Bussum, Paul Brand, 1968.
- Masboom, J.* – Poliklinieken van Psychiatrische Centra. Een beschrijvend onderzoek – Utrecht, NCGV, 1981.
- McFadden, C.* – The Serial. A Year in the Life of Marin County – New York, A.A. Knopf, 1976.
- Meerloo, J.A.M.* – The Rape of the Mind. The Psychology of Thought Control, Menticide and Brainwashing – New York, World Publ., 1956.
- Melton, J.G.* – The Encyclopedia of American Religions – Wilmington, Consortium, 1980.
- Messer, J.* – Guru Maharaj ji and the Divine Light Mission – In: Ch.Y. Glock en R.N. Bellah (ed.), o.c. (1976) 52-72.
- Mildenberger, M.* – Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch – Frankfurt a.M., Fischer, 1979.
- Miller, A.* – Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst – Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- Mitscherlich, A.* – Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft – München, Piper Verlag, 1965.
- Mulder, D.C.* – Oosterse Wijsheid – Wijsgerig Perspectief 18 (1977/78) 1, 15-18.
- Munters, Q.J.* – Rekrutering als roeping. Sociologische overwegingen met betrekking tot het missionaire handelen – Meppel, Boom, 1970.
- Müller-Küppers, M. en F. Specht* (Hrsg.) – Neue Jugendreligionen – Göttingen, Verlag f. Medizinische Psychologie, 1979.
- Nabrink, G.* – Seksuele hervorming in Nederland – Nijmegen, Socialistische Uitgeverij Nijmegen, 1978.
- Nagel, W.H.* – Criminality and Religion – Tijdschrift voor Strafrecht 69 (1960) 5, 263-291.
- Nase, E. en J. Scharfenberg* (Hrsg.) – Psychoanalyse und Religion – Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Nederlandse Jurisprudentie* 1947, no. 1 – Zwolle, Tjeenk Willink.
- Nederlandse Staatswetten, Editie Schuurman en Jordens* –
- Gezondheidswet (1956),
 - Krankzinnigenwet (1884),
 - Wet Uitoefening Geneeskunst (1865),

- Wet op de Kerkgenootschappen (1853),
 - Wet Premie Kerkenbouw (1962),
 - Grondwet,
 - Burgerlijk Wetboek,
 - Zondagswet (1953),
 - Wet op de Grondbelasting (1877),
 - Dienstplichtwet (1922),
 - Successiewet (1956),
 - Wet op de Venootschapsbelasting (1969),
 - Wet op de Inkomstenbelasting (1964),
 - Wet op de Loonbelasting (1964),
 - Wetboek van Strafrecht.
- Nelson, G.K.* - Toward a sociology of the psychic - Review of Religious Research 16 (1975) 3, 166-173.
- Nota Kwaliteitsbewaking in de Gezondheidszorg* - Tweede Kamer 1979-1980, no. 16, 224.
- Opzeeland-De Tempe J. van* - Een psychotherapeut als celebrant van een requiem rouwen, rouwtheorie en rouwtherapie - In: G.A. Banck, e.a. (red.) - Gestalten van de Dood - Studies over abortus, euthanasie, rouw, zelfmoord en doodstraf - Baarn, Ambo, 1980.
- Oud, P.J.* - Honderd jaren - een eeuw van staatkundige vormgeving in Nederland 1840-1940 - Assen, Van Gorcum en Comp., 1967.
- Oudshoorn, M. en P. Ransijn* - Aanvulling en kritiek op het artikel van A. Vrolijk - Gedrag 7 (1979) 4, 255-259.
- Peale, N.V.* - The Power of Positive Thinking - Greenwich Conn., Fawcett Crest, 1956.
- Peters, A.A.G.* - Het Rechtskarakter van het Strafrecht - Deventer, Kluwer, 1972.
- Peters, J. en A. Felling* - Kerkelijkheid en onkerkelijkheid: een onjuiste tweedeling - In: W. Goddijn en G. van Tillo, o.c., 1981, p. 33-60.
- Phaff, J.* - Scientology, de perverse padvinderij van de geest, vormt bruggehoofd in Nederland - Vrij Nederland, 13 juni 1970.
- Phelan, M.* - Transcendental Meditation. A revitalization of the American Civil Religion - Archives de Scienc. Social. des Religions 48 (1979) 1, 5-20.
- Pilarzyk, Th.* - The origin, development and decline of a youth culture religion: an application of sectarianizationtheory - Review of Religious Research 20 (1978) 1, 23-43.
- Pirsig, R.M.* - Zen and the art of motorcycle maintenance. An inquiry into values - New York, Morrow & Comp., 1974.
- Plattel, M.* - Utopie en kritisch denken - Bithoven, Ambo, 1970.
- Plessix Gray, F. du* - The Heavenly Deception - New York Review of Books 26 (1979) 16.
- Poiesz, J.J.* - Een Kerk in overgang - Sociologische Gids 15 (1968) 4, 218-222.
- Poole, M. le* - Yoga, meditatie, tai chi en andere 'transformatie-therapieën' - Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 34 (1979) 6/7, 459-476.
- Posthumus-Van der Goor, W.H. en A. de Waal* (red.) - Van Moeder op Dochter - Utrecht, Bruna, 1968.
- Pot, C.W. van der* - Handboek van het Nederlands Staatsrecht - Zwolle, Tjeenk Willink, 1968.

- Pott, P.H.* – Vertrouwd Bezit van vreemde herkomst – In: F. Derks (1981), o.c., 101-116.
- Praag, Ph. van* – Demografie van de joden in Nederland – Assen, Van Gorcum en Comp., 1971.
- Prinsenbergh, G.* – Meditatie en Beziinning. Een bezoek aan het Rajneesh Therapie Instituut – TMW/Welzijnsmaandblad 33 (1979) 12, 430-433.
- Raskin, M., L.R. Bali en H.V. Peeke* – Muscle Biofeedback and Transcendental Meditation. A controlled evaluation of efficacy in the treatment of chronic anxiety – Arch. Gen. Psychiatry 37 (1980) 93-97.
- Ree, F. van, H.J. van Aalderen, P. van der Hout, M.A.J. Romme, J. Sacksioni* – Deprivatie bij RAF-gevangenen in Nederland – T. Sociale Geneeskunde 58 (1980) 9, 319-327.
- Reischauer, E.O.* – Geschiedenis van Japan – Zeist, De Haan, 1961.
- Richardson, H.* – New Religions and Mental Health. Understanding the Issue – New York/Toronto, Edwin Mellen Press, 1980.
- Richardson, J.T. (ed.)* – Conversion Careers. In and Out of the New Religions – Beverly Hills, Sage, 1978.
- Richardson, J.T.* – People's Temple and Jonestown: A corrective comparison and critique – J. Scientific Study of Religion 19 (1980) 3, 239-255.
- Richardson, J.T., J. van der Lans en F. Derks* – Voluntary Disaffiliation, Expulsion, and Deprogramming: An Analysis of Ways of Leaving Groups – Paper, Annual Meeting of the Association for the Sociology of Religion, Toronto, 1981.
- Robbins, Th.* – Cults and the therapeutic state – Social Policy 10 (1979) 1, 42-46.
- Robbins, Th. en D. Anthony* – Brainwashing and the persecution of 'cults' – J. Religion and Health 19 (1980) 1, 66-69.
- Robbins, Th. en D. Anthony* – 'Cults' vs. 'Shrinks' – In: Richardson, H. (ed.) o.c., 1980, 48-64.
- Robbins, Th., D. Anthony, M. Douglas en T. Curtis* – The Last Civil Religion: Reverend Moon and the Unification Church – Sociological Analysis 37 (1976) 2, 111-125.
- Robbins, Th., D. Anthony en J. Richardson* – Theory and Research on Today's 'New Religions' – Sociological Analysis 39 (1978) 2, 95-122.
- Roberts, J.P.* – Destructive Processes in a therapeutic community – Int. J. Therapeutic Communities 1 (1980) 3, 159-170.
- Rogier, L.J.* – Katholieke herleving. Geschiedenis van Katholiek Nederland sinds 1853 – 's-Gravenhage, Pax, 1956.
- Rogier, L.J.* – Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en 17e eeuw – Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1964.
- Rogier, L.J.* – Oranje en de katholieken – In: Herdenken en herzien – Bilthoven, Ambo, 1974.
- Rosen, R.D.* – Psychobabble: fast talk and quick cure in an era of feeling – New York, 1975.
- Rothuizen, W.* – Dossier Scientology – Haagse Post, 24 september 1977.
- Roszak, Th.* – The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition – Garden City, Doubleday, 1969.
- Rudorff, R.* – Belle Epoque. Paris in the Nineties – Newton Abbot, Victorian Book Club, 1973.

- Russoli, F.* – Beeld en taal van het symbolisme – In: Het symbolisme in Europa (Catalogus tentoonstelling) Rotterdam, Boymans-van Beuningen, 1975, 17-20.
- Rümke, H.C.* – Derde Bundel Studies en voordrachten over psychiatrie – Amsterdam, Scheltema en Holkema, 1958.
- Rijcke, R. de* – ‘Essenlaan’, een verslag van 3½ jaar drugvrij programma – T. v. Alcohol en Drugs 4 (1978) 4, 173-175.
- Sargant, W.* – The Battle for the Mind – London, Heinemann, 1956.
- Savalle, H.J. en J.E.A. Wagenborg* – Golfbewegingen in een therapeutische gemeenschap – Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 31 (1976) 7/8, 390-405.
- Scharfenberg, J.* – Narzissmus, Identität und Religion – Psyche 27 (1973) 10, 949-966.
- Schipper-Peet, G., G. van Tillo en P.H. Vrijhof* (red.) – Tussen Hemel en Aarde. Beschouwingen over hedendaagse religieuze bewegingen – Alphen a/d Rijn, Samsom, 1976.
- Scholten, P.* – Algemeen Deel (in C’Asser’s Handleiding tot de beoefening van het Nederlandsch burgerlijk recht) – Zwolle, Tjeenk Willink, 1954.
- Schöll, A.* – Transzendente Meditation. Eine Generation auf der Suche nach Autorität – Bensheim, Institut für Jugend und Gesellschaft, 1979.
- Schur, E.* – Gewaar zijn, een rage. De bewustmakers sociologisch bekeken – Haarlem, De Toorts, 1977.
- Schutz, A.* – On Phenomenology and Social Relations (Selected Writings) – Chicago, Un. of Chicago Press, 1970.
- Shupe Jr., A.D., R. Spielmann en S. Stigall* – Deprogramming: the new exorcism – Beverly Hills/London, Sage, 1978.
- Shupe Jr., A.D. en D.G. Bromley* – The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-Cultists, and the New Religions – Beverly Hills, Sage, 1980.
- Shupe Jr., A.D. en D.G. Bromley* – Apostates and Atrocity Stories: some parameters in the dynamics of deprogramming – In: B. Wilson (ed.), o.c., 1981, 179-215.
- Sieber, G.M.* – Jugendsekten. Zur Evaluierung des Beratungs- und Rehabilitationsbedarfs Betroffener – München, Poko-Institut, 1980.
- Simon, J.* – Observations on 67 patients who took Erhard Seminars Training – Am. J. Psychiatry 135 (1978) 6, 686-691.
- Singer, M.Th.* – Coming out of the cults – Psychology Today 12 (1979a) 8, 72-83.
- Singer M.* – Coercive Persuasion und die Probleme der ‘Ex-Cult Members’ In: M. Müller-Küppers en F. Specht, o.c., 104-120, (1979b).
- Smit, R.H.* – De werkelijkheid achter de astrologie. Een inventarisatie van het wetenschappelijk onderzoek naar de betrouwbaarheid van de horoscopie – Intermediair 16 (1980) 36, 1-11.
- Smits, P.* – De onttoverde wereld – Geschiedenis, sociale verschijningsvormen en culturele problemen van het secularisatieproces – Amsterdam/Brussel, Agon Elsevier, 1972.
- Snow, D.A. en C.L. Phillips* – The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment – Social Problems 27 (1980) 4, 430-446.
- Spaendonck, J. van* – Belle Epoque en Anti-Kunst. De geschiedenis van een opstand tegen de burgerlijke culturen – Meppel, Boom, 1977.
- Staal, F.* – Wat het Oosten ons kan leren – De Gids 143 (1980) 2, 89-95.
- Staal, F.* – Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek – Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1978 (Aula 619).

- Stark, R.W. en W.S. Bainbridge* – Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements – *J. Scientific Study of Religion* 18 (1979) 2, 117-133.
- Stark, R.W. en W.S. Bainbridge* – Towards a Theory of Religions: Religious Commitment – *J. Scientific Study of Religion* 19 (1980) 2, 114-128.
- Stark, R.W. en W.S. Bainbridge* – American-Born Sects: Initial Findings – *J. Scientific Study of Religion* 20 (1981) 2, 130-149.
- Stevens, L.* – Een schijn van heiligheid. Beweging rond Bhagwan Shree Rajneesh in Poona – Utrecht/Antwerpen, Bruna, 1979.
- Swami Deva Amrito (J. Foudraine)* – Oorspronkelijk gezicht. Een gang naar huis – Baarn, Ambo, 1979.
- Swami Deva Amrito (J. Foudraine)* – Bhagwan... Notities van een discipel – Deventer, Ankh-Hermes, 1980.
- Swami Deva Amrito (J. Foudraine)* – Meester/antimeester en de psychotherapeut – Deventer, Ankh-Hermes, 1981.
- Tennekes, J.* – Verkerkelijkingstendensen in de Chileense Pinksterbeweging – *Mens en Maatschappij* 50 (1975) 2, 154-171.
- Thurlings, J.M.G.* – De wankelende zuil: Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme – Nijmegen, Dekker en Van de Vegt, 1971.
- Tocqueville, A. de* – Democratie en Revolutie – Amsterdam, De Bussy, (1840), 1971.
- Tolsma, F.J.* – 'Laatste' vragen bij het begrip Christuswaan – *Ned. T. Psychologie* 16 (1961) 6, 444-459.
- Trimbos, C.J.B.J.* – Geestelijke Gezondheidsleer en Geestelijke Gezondheidszorg – Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1959.
- Tyriakian, E.A.* – Inleiding tot de sociologie van esoterische cultuur – In: G. Schipper-Peet, G. van Tillo en P.H. Vrijhof (red.) o.c., (1976) 125-145.
- Ungerleider, J.Th en D.K. Wellisch* – Coercive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults and Deprogramming – *Am. J. Psychiatry* 136 (1979) 3, 279-282.
- Ussel, J.M.W. van* – Geschiedenis van het seksuele probleem – Meppel, Boom, 1968.
- Vahia, N., D. Doongaji, D. Jeste e.a.* – Further experience with the therapy based upon concepts of PATANJALI in the treatment of psychiatric disorders – *Indian Journal of Psychiatry* 15 (1973) 32-37.
- Vandermeersch, P.* – Religie en de nood aan gezag. Psychologische peiling vanuit de 'zaak Schillebeeckx' – *Tijdschrift voor Theologie* 20 (1980) 381-401.
- Veblen, Th.* – The Theory of the Leisure Class (1899). An Economic Study of Institutions – London, Unwin Books, 1970.
- Vergote, A.* – Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning – Antwerpen/Amsterdam, Nederlandsche Boekhandel, 1978.
- Vergote, A.* – Godsdienstpsychologische Notities – In: W. Goddijn en G. van Tillo (red.), o.c. (1981) 138-151.
- Verma, S.B.* – Scientific Study of Religion in India – *J. Scientific Study of Religion* 17 (1978) 2, 173-179.
- Vinkenoog, S.* – Documentatiecahier t.b.v. Symposium 'Exotische Tegenstroom' – Nationale Unesco Commissie, Noordwijkerhout, 1980.
- Vogelaar, J.F. (red.)* – Kunst als kritiek. Voorbeelden van een materialistische kunstopvatting – Amsterdam, De Bezige Bij, 1972.

- Voorontwerp Wet op de Beroepen in de Individuele Gezondheidszorg* – Leidschendam, VOMIL, 1981.
- Vrankrijker, A.C.J. de* – *Onze Anarchisten en Utopisten rond 1900* – Bussum, Fibula-Van Dishoeck, 1972.
- Vrolijk, A.* – Transcendental Meditation and Dianetics – *Gedrag*, 6 (1978) 3/4, 181-206.
- 'Vrije' Keuze. Hoe binnen Youth for Christ homoseksualiteit wordt onderdrukt* – Amsterdam, COC, 1980.
- Vrijhof, P.H.* – Inleiding – In: G. Schipper-Peet, G. van Tillo en P.H. Vrijhof (red.) – o.c. (1976) 9-26.
- Vught, F. van* – Non orare sed laborare. Of: het Godsbesef in staatsrechtelijk verband – *Ars Aequi* 30 (1981) 7, 319-327.
- Wallace, A.F.C.* – Revitalization movements – *American Anthropologist* 58 (1956) 264-281.
- Wallace, R.K.* – The Physiological Effects of Transcendental Meditation: A Proposed Fourth Major State of Consciousness – Los Angeles, Un. of California, 1970 (dissertatie).
- Wallis, R.* – The Sectarianism of Scientology – In: M. Hill (ed.) – A Sociological Yearbook of Religion in Britain, 6 (1973a), 136-155.
- Wallis, R.* – Religious sects and the fear of publicity – *New Society* (1973a) 7, 545-547.
- Wallis, R.* – A comparative analysis of problems and processes of change in two manipulationist movements: Christian Science and Scientology – Papers Presented at the International Conference on the Sociology of Religion, The Hague, 1973c.
- Wallis, R.* – The road to total freedom. A sociological analysis of Scientology – London, Heinemann, 1976.
- Wallis, R.* – Varieties of Psychosavation – *New Society* 20 (1979) 27, 649-651.
- Wallis, R.* – Observations on the Children of God (1976) – In: L.G. Jansma en P.G.G.M. Schulten, o.c., (1981), 243-265.
- Walsh, R.N. en F.E. Vaughan* – Beyond the Ego: Toward Transpersonal Models of the Person and Psychotherapy – *J. Humanistic Psychol.* 20 (1980) 1, 5-31.
- Weber, M.* – Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft – In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* – Tübingen, Mohr (Siebeck), 1973 (1922), 475-488.
- Weber, M.* – *Wirtschaft und Gesellschaft* – Tübingen, Mohr (Siebeck) 1976, (1922).
- Weima, J.* – Reiken naar Oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring – Baarn, Ambo, 1981.
- West, M.A.* – Meditation (Review Article) – *Brit. J. Psychiatry* 135 (1979), 457-467.
- West, M.A.* – Meditation and the EEG – *Psychol. Medicine* 10 (1980) 369-375.
- Westerman Holstijn, A.J.* – Psychoanalyse der Religiositeit – In: *Hoofdstukken uit de psychoanalyse. Over psychopathologie, criminaliteit en kunst* – Utrecht, Bijleveld, 1950, 155-167.
- What is Scientology? (Based on the works of L. Ron Hubbard)* – Los Angeles, Scientology Publications Organization, 1978.
- Whitehead, H.* – Reasonably Fantastic: Some perspectives on Scientology, Science Fiction, and Occultism – In: J. Zaretsky en M. Leone, o.c., (1974), 547-587.

- Wilson, B.R.* – An Analysis of Sect Development – *Am. Sociol. Review* 24 (1959), 3-15.
- Wilson, B.* – *Charismatisch Leiderschap* – Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1978.
- Wilson, J.F.* – The Historical Study of Marginal American Religious Movements – In: J. Zaretsky en M. Leone (eds.), o.c., (1974), 596-611.
- Wilson, B. (ed.)* – *The Social Impact of New Religious Movements* – New York, Rose of Sharon Press, 1981.
- Wolfe, T.* – *Mauve Gloves and Madmen, Clutter and Vine* – New York, Bantam, 1977.
- Wuthnow, R.* – Astrology and Marginality – *J. Scientific Study of Religion* 15 (1976) 2, 157-168.
- Wijnngaards, N.M.* – Over het TM programma en het TM-Sidhi programma – Den Haag, MIU Nederland Pers, 1978.
- Yinger, J.M.* – *The Scientific Study of Religion* – London, Collier-MacMillan, 1970.
- Yinger, J.M.* – A comparative study of the substructures of religion – *J. Scientific Study of Religion* 16 (1977) 67-86.
- Zaretsky, J. en M. Leone (eds.)* – *Religious movements in contemporary America* – Princeton, Princeton Un. Press, 1974.
- Zeben, C.J. van* – *Parlementaire Geschiedenis van het Nieuwe Burgerlijk Wetboek. Boek 2, Rechtspersonen* – Deventer, Kluwer, 1961.
- Zee, H.J.* – The Guyana Incident – Some Psychoanalytic Considerations – *Bulletin of the Menninger Clinic* 44 (1980) 4, 345-363.
- Zeegers, H.L., G. Dekker en J.W.M. Peters* – *God in Nederland. Een statistisch onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid in Nederland* – Amsterdam, Van Ditmar, 1967.
- Zuroff, D.C. en J.C. Schwarz* – Transcendental Meditation versus Muscle Relaxation: A two-year follow-up of a controlled experiment – *Am. J. Psychiatry* 137 (1980) 10, 1229-1231.
- Zygmunt, J.F.* – When Prophecies Fail. A theoretical perspective on the comparative evidence – *American Behavioral Scientist* 16 (1973), 245-268.
- Zygmunt, J.F.* – Movements and Motives: some unresolved issues in the psychology of social movements (1972) – In: L.G. Jansma en P.G.G.M. Schulten, o.c., (1981) 13-34.

samenvatting

Tussen Stigma en Charisma. Een analyse van de relatie tussen nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid.

I. Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid

Over de opkomst van sekten en nieuwe religieuze bewegingen, vooral afkomstig uit Amerika en India, is publiekelijk nogal wat onrust ontstaan in de laatste tien jaar. Vooral de massazelfmoord van 1000 leden van de People's Temple heeft daaraan bijgedragen. In de pers zijn de sekten een regelmatig terugkerend thema geworden en uit een analyse van de artikelen over dit onderwerp blijkt dat de bezorgdheid zich op een aantal punten richt (afhankelijkheid, uitbuiting, hersenspoeling, identiteitsverandering) en op een beperkt aantal sekten of nieuwe religieuze bewegingen. Van overheidswege wordt echter zeer terughoudend gereageerd op de aandrang om maatregelen te nemen tegen deze bewegingen.

De vraag naar het gevaar dat de sekten met zich meebrengen, de schade voor de psyche van de leden en de schade voor de samenleving, wordt in het kader van deze studie ingepast in het model dat Trimbos heeft ontwikkeld voor de relatie tussen geestelijke gezondheid, geestelijke gezondheidsleer, geestelijke gezondheidszorg en geestelijke volksgezondheid (sbeweging). Trimbos' opvatting over de geestelijke gezondheidsleer als wetenschappelijk program van de geestelijke gezondheidszorg wordt hier gemodificeerd tot een wetenschappelijk program voor de geestelijke volksgezondheid (sbeweging), zowel waar het gaat om het onderkennen van psychisch-bedreigende invloeden van een verschijnsel (hier: de sekten) als om het vaststellen van de positief-werkende invloeden. De vraagstelling luidt dan wat de positieve en/of negatieve bijdrage is die sekten leveren aan de geestelijke gezondheid van hun leden en aan de geestelijke volksgezondheid in de samenleving. Bij de uitwerking van de vraagstelling is ook rekening gehouden met de houding en het gedrag van de samenleving, — of groepen daaruit — ten opzichte van sekten en hun leden.

Het boek is opgebouwd uit een reeks van deelonderzoeken, voor een deel op basis van literatuur, voor een deel op basis van empirisch onderzoek. Gepoogd is het onderwerp van zoveel mogelijk zijden te belichten met gebruikmaking van zeer verschillende theoretische referentiekaders.

II. Nieuwe religieuze bewegingen in Nederland

De geschiedenis, de leer en de verspreiding van deze bewegingen wordt kort beschreven. Vijf bewegingen hebben een hindoeïstische achtergrond (Divine Light Mission, Transcendente Meditatie, Hare Krishna, Bhagwanbeweging, Ananda Marga), Children of God is een beweging met een christelijke achtergrond, de Verenigingskerk en Scientology verenigen elementen uit allerlei godsdiensten en

leren in zich. Youth for Christ, Campus Crusade en Navigators zijn christelijke jeugdbewegingen met een sterk evangeliserend en fundamentalistisch karakter. Tenslotte wordt nog een overzicht gegeven van de overige marginale religieuze bewegingen, godsdiensten of levensbeschouwingen, die in Nederland voorkomen en ten dele vooral onder jongeren aanhang vinden.

III. De aantrekkingskracht van de nieuwe religieuze bewegingen

De meeste bewegingen zijn klein tot zeer klein. De meest opvallende – Divine Light Mission, Hare Krishna, Verenigingskerk en Children of God – tellen elk niet meer dan enkele tientallen echte leden, groter zijn Scientology, Transcendente Meditatie en de Bhagwanbeweging, en aanzienlijk veel groter zijn de christelijke evangelisatiebewegingen. De meeste bewegingen hebben een kern van echte leden en een periferie van belangstellenden en betrokkenen (soms is de periferie zeer groot, bij TM enkele tienduizenden, soms zeer klein, bij Hare Krishna, de Verenigingskerk en Children of God bijvoorbeeld). De kern van de in de pers steeds als 'gevaarlijk' beschouwde sekten bestaat in totaal waarschijnlijk uit minder dan 300 mensen, met daaromheen misschien nog eens 600 volgelingen met een sterke betrokkenheid.

De nieuwe religieuze bewegingen genieten een behoorlijk grote bekendheid onder de bevolking, maar ondervinden slechts weinig sympathie (opinie-onderzoek). Voor jongeren is dat niet anders dan voor anderen. Van een groeiende aantrekkingskracht van deze bewegingen is geen sprake, enkele zijn zelfs alweer op de terugtocht. De christelijke evangelische bewegingen lijken het meest de toekomst te hebben, daarnaast ook de met de humanistische psychologie verbonden 'psychosalvation movements' (EST, Psychosynthese, etc.).

Een vergelijking met de Bondsrepubliek Duitsland toont aan, dat het ook daar om betrekkelijk kleine groepen gaat en dat de kwantitatieve verhoudingen niet anders liggen dan in Nederland.

IV. Sekte of cult? Charisma of stigma?

Een overzicht van de godsdienstsociologische discussie over de ontwikkeling van een kerk-sektetypologie mondt uit in een keuze voor de door Stark en Bainbridge voorgestelde typologie, waarin het begrip sekte pas wordt gebruikt wanneer er sprake is van een hoge mate van spanning met de sociaal-culturele omgeving. Religieuze bewegingen streven ernaar de spanning met de omgeving hoger (sektarisme) of juist lager te maken (kerkbeweging). Het begrip sekte reserveren Stark en Bainbridge voor schisma's in bestaande kerken, culten ontwikkelen zich los van de bestaande kerken. Onderscheid wordt gemaakt tussen Audience cults, Client cults en Cult Movements en de hypothese is, dat culten niet in conflict komen met de algemene cultuur en de samenleving als geheel, zolang ze zich niet als een 'cult movement' manifesteren. De nieuwe religieuze bewegingen blijken overwegend tot de (beginnende) cult movements gerekend te moeten worden en beoordeeld op mate van afwijking, afwijzing en afscheiding van de sociaal-culturele omgeving scoren Hare Krishna, Children of God en de Verenigingskerk het hoogst. De ontwikkeling van een beweging van audience cult tot client cult en cult movement wordt geïllustreerd met Scientology als voorbeeld.

In aansluiting op Weber wordt vervolgens de positie van de charismatische

leider in de nieuwe religieuze bewegingen besproken. In de hindoeïstische bewegingen is de goeroe als charismatisch leider vooral een voorbeeld en een helper op de weg naar de 'Verlichting', in de christelijke bewegingen is het charisma meer profetisch van karakter: de vernieuwing van de oorspronkelijke boodschap. Veel van de meer omstreden verschijnselen in en om de nieuwe religieuze bewegingen (persoonlijke afhankelijkheid van de leden, het opgeven van een normaal bestaan, de afdracht van geld, e.d.) kunnen geïnterpreteerd worden als functioneel voor het charismatische leiderschap. Besproken worden de routinisering en inscenering van het charisma, het bijzondere probleem van de levende charismatische leider en de beperkte plaats voor charismatisch leiderschap in de moderne samenleving. De verbinding tussen charisma en zelfstigmatisering wordt geplaatst in het kader van de discussie over de mate van spanning met de sociaal-culturele omgeving, zoals die al bij de kerk-sekte-typologie aan de orde is geweest.

Zelfstigmatisering kan leiden tot een poging tot revolutie, tot sociaal isolement en de ontwikkeling van een alternatieve samenleving, tot maatschappelijke inkapseling en tenslotte tot neutralisering en opheffing van het stigma. Zelfstigmatisering kan de uitdrukking zijn van een behoefte zich te onderscheiden, het kan ook het ongewilde gevolg zijn van de keuze voor een bepaalde overtuiging.

V. Monisme, mystiek en meditatie

In dit hoofdstuk gaat het over de aantrekkingskracht die met name het Hindoeïsme op mensen uit het westen kan uitoefenen. De aandacht voor het Hindoeïsme is er al bijna twee eeuwen en concentreert zich vooral op de aspecten, waarin het Hindoeïsme zich nadrukkelijk onderscheidt van de christelijke godsdiensten. Belangrijke verschillen zijn vooral het morïstische karakter van het Hindoeïsme (het christendom is dualistisch), het regelgeleide karakter (het christendom is geloofgeleid), het sterke individualisme, de nadruk op ervaring en oefening, de afwezigheid van een schuld- en zondebesef. In het Hindoeïsme is de godsdienst psychologie geworden en het geloof is een praktijk van regels en technieken geworden.

Dit komt vooral tot uitdrukking in de Hindoe-mystiek. Enkele aspecten daarvan worden besproken, de hathayoga van de Transcendente Meditatie, de bhaktiyoga van Hare Krishna, het Tantrisme van Bhagwan (in combinatie met Westerse therapeutische technieken). Mediteren is een vorm van mystiek, die geleerd kan worden en waarvoor men een leermeester, een goeroe, nodig heeft. De ook in India voorkomende vergoddelijking van de goeroe is voor de Westering bijzonder riskant, omdat hij een ander en veel verder strekkend godsbegrip heeft en zich meestal niet in de directe omgeving van zijn goeroe bevindt. De kritische reflectie op het mediteren en op de goeroe ontbreekt daardoor vaak.

Het rationele en leerbare karakter van de meditatie komt vooral tot uitdrukking in de Transcendente Meditatie, een techniek die toegepast kan worden zonder iets van de filosofie erachter te hoeven weten of aanvaarden. TM presenteert zich ook als een wetenschappelijk verantwoorde methode ter bevordering van de lichamelijke en geestelijke gezondheid. Het is echter een vorm van alledaagse mystiek en de aantoonbare effecten op de gezondheid zijn bescheiden.

VI. Een overzicht van het psychologische en psychiatrische onderzoek naar leden en ex-leden van nieuwe religieuze bewegingen

Veel goed onderzoek is er niet gedaan, maar er is met name over de aanhangers van Divine Light Mission, de Verenigingskerk, de Children of God en Ananda Marga toch wel het een en ander bekend uit Amerikaans, Engels, Duits en Nederlands onderzoek. Dat onderzoek wijst allemaal in de richting van een periode van onbevredigd en ongelukkig zijn vóór de bekering en van een duidelijke verbetering van de situatie nadien. De resultaten van deze onderzoeken worden besproken tegen de achtergrond van de narcismediscussie in de psychoanalyse, het sociologische concept van de totale en de gulzige institutie en de bekeringsstheorie van Lofland en Stark.

Onderzoek onder ex-leden van sekten, vooral in Amerika, geeft zeer uiteenlopende resultaten te zien. De indruk bestaat dat de grote psychische problemen waarvan in een aantal gevallen sprake is, vooral voorkomen in die gevallen, waarin het verlaten van de sekte onvrijwillig is gebeurd (onder druk van de sekte zelf of door ingrijpen van bijvoorbeeld de ouders). Dat het lidmaatschap van de sekte zelf grote psychische schade met zich meebrengt, kon niet worden aangetoond. De sekte lijkt voor veel leden eerder een persoonlijke oplossing voor heel verschillende persoonlijke problemen te zijn. Enkele conclusies:

1. mensen die lid worden van een sekte, hebben bij hun intrede vaak wel psychische klachten, maar vertonen slechts zelden psychiatrische symptomen;
2. mensen die lid zijn van een sekte, voelen zich psychisch vaak beter dan voor hun intrede of vergeleken met een controlegroep van niet-leden; en functioneren ook sociaal gemiddeld beter, al kan het verblijf in een sekte zelf wel weer tot de nodige spanning en conflicten aanleiding geven (mede afhankelijk van de rol van de leider);
3. mensen die geen lid meer zijn van een sekte, hebben meer problemen met de sociale aanpassing en voelen zich psychisch ook slechter, als ze de sekte niet uit eigen beweging maar gedwongen verlaten hebben;
4. mensen die lid zijn van een sekte, waar het leven in groepsverband en volgens groepsnormen centraal staat en in die sekte goed geïntegreerd zijn, hebben meer dan anderen in psychisch opzicht voordeel van hun lidmaatschap;
5. mensen die lid zijn van een bepaalde sekte, onderscheiden zich qua psychische problematiek en persoonlijkheid niet of nauwelijks van de mensen die lid zijn van andere sekten.

VII. Hulpbehoefte, hulpvraag en hulpverlening

Uit een onderzoek van het Nationaal Centrum voor Geestelijke Volksgezondheid blijkt, dat maar weinig officiële instanties in Nederland (politie, rechterlijke macht, kinderbescherming, inspectie volksgezondheid) enige ervaring hebben met het optreden van sekten en religieuze bewegingen. Het aantal klachten is gering, het aantal zaken vrijwel nihil.

In de geestelijke gezondheidszorg (psychiatrische ziekenhuizen, ambulante geestelijke gezondheidszorg) is men vaker met de problematiek van sekteleiden en ex-sekteleiden geconfronteerd, evenals in de maatschappelijke dienstverlening, het studentenpastoraat. Wel zijn er een aantal individuele hulpverleners die contact hebben met (ex-)sekteleiden en er is ook een oudervereniging van sekteleiden, die

zich actief inzet tegen het optreden van sekten. In 1979 had deze vereniging enkele tientallen leden, inmiddels zijn het er waarschijnlijk zo'n 100. In 1981 werd een stichting opgericht, die zich ten doel stelt ex-sekteleden hulp en begeleiding te bieden. Apart melding gemaakt moet nog worden van de Subcommissie Onderzoek Sekten van de Vaste Commissie voor Volksgezondheid van de Tweede Kamer. Deze commissie stelt een onderzoek in naar o.a. de behoefte aan hulpverlening in de geestelijke volksgezondheid voor ex-sekteleden.

Vergelijking met de situatie in de Bondsrepubliek levert voor wat betreft de behoefte aan hulpverlening de conclusie op, dat die behoefte erg gering is. De bijzondere voorzieningen die er op dit gebied zijn (Beratungsstellen, Rehabilitationszentrum) werden slechts door weinigen gebruikt. Overheid en kerken voeren in Duitsland overigens wel een actief antisektenbeleid, echter niet op basis van een feitelijk inzicht in de omvang en de aard van de problemen.

De conclusie van het hoofdstuk is dat er in Nederland op dit moment geen voldoende aangetoonde behoefte is aan een bijzondere vorm van hulpverlening voor (ex-)sekteleden. Naar schatting zijn er enkele tientallen mensen in de problemen geraakt, maar het is onduidelijk of dat aan de invloed van de sekte moet worden toegeschreven en het is evenzeer onduidelijk of die problemen van dien aard zijn dat er een eigen voorziening voor geschapen moet worden. Het hoofdstuk besluit met het advies voor de ontwikkeling van een beleid op het gebied van psychotrainingen en groeigroepen, zoals die onder andere door enkele van de nieuwe religieuze bewegingen gegeven worden.

VIII. Hersenspoeling, snapping of bekering?

Nieuwe religieuze bewegingen wordt nogal eens verweten hersenspoeling op hun leden toe te passen en in feite mensen door middel van hersenspoeling van zich afhankelijk te maken. Het verwijt wordt meestal ondersteund met een verwijzing naar het onderzoek dat Lifton heeft gedaan naar de hersenspoelingsmethoden van de Chinezen ten tijde van de Koreaanse oorlog. Aangetoond wordt dat deze verwijzing ten onrechte geschiedt. Lifton schreef over mensen die niet wilden, maar moesten veranderen en de uit zijn boek aangehaalde passages hebben geen betrekking op hersenspoeling, maar op de kenmerken van ideologisch totalisme. De in Nederland actieve nieuwe religieuze bewegingen vertonen die kenmerken maar in zeer beperkte mate.

Een moderne variant van de hersenspoelingstheorie is de 'snapping' hypothese van Conway en Siegelman: terugval in een staat van totale afhankelijkheid als oplossing voor een verstoring van de normale informatieverwerkende kanalen. Aangetoond wordt dat Conway en Siegelman hun hypothese niet empirisch hard kunnen maken.

De conclusie van het hoofdstuk is dat er onvoldoende argumenten zijn om ten aanzien van het lidmaatschap van een nieuwe religieuze beweging te spreken van hersenspoeling of snapping: de bekeringstheorie van Lofland en Stark daarentegen voldoet uitstekend en laat de bekering tot een sekte zien als het resultaat van het samengaan van een aantal dispositionele en situationele factoren.

IX. Deprogrammeren: de duivel uitdrijven met Beëlzebub

Deprogrammeren is het proces dat erop gericht is iemand ertoe te brengen de

opvattingen, praktijken en geloofsinhouden van de religieuze groep, waar hij eerst een trouw lid van was, volledig te verwerpen en af te zweren. Deprogrammeren is een in Amerika tot ontwikkeling gekomen praktijk, waarbij sekteleiden tegen hun wil uit hun omgeving worden weggehaald en op een geïsoleerde plaats in hun geloof ondermijnd en in hun identiteit aangetast worden. Deprogrammering vertoont gelijkenis met exorcistische rituelen en met een inquisitie-achtige procesvoering. In zijn onderzoek naar de Chinese thought-reformtechnieken komt Lifton tot de opstelling van een model van 'death and rebirth', dat een opmerkelijke gelijkenis vertoont met deprogrammering: deprogrammering is dat wat in het algemeen sinds Lifton onder hersenspoeling wordt verstaan.

Deprogrammering betekent een crisis in het bestaan van een sektelid en op deze crisis volgt een rouwproces, waarvan de verwerking zeer moeilijk is. Er zijn argumenten voor de stelling dat de psychische problemen die wel bij ex-sekteleiden geconstateerd worden, juist het gevolg zijn van het deprogrammeren en niet van het lidmaatschap van de sekte zelf. In dit verband is de betekenis van deprogrammering in de relatie tussen ouders en kind van bijzondere betekenis. Deprogrammering verschijnt dan als element in de narcistische collusie van ouders en kind.

Aandacht wordt tenslotte gegeven aan de eenzijdige en negatieve beeldvorming over nieuwe religieuze bewegingen, zoals die door de 'anticultmovement' (ouders, deprogrammeurs, ex-leden) in de pers en de publieke opinie bevorderd wordt. De rechtvaardiging van het deprogrammeren lukt beter, naarmate men er beter in slaagt een negatief beeld van de nieuwe religieuze bewegingen en hun invloed te schetsen. De conclusie van het hoofdstuk is dat deprogrammeren een praktijk is, die op morele en psychohygiënische gronden verworpen moet worden.

X. De toekomst van godsdienst, kerken en sekten in Nederland

In tegenstelling tot wat soms wel gedacht wordt, is de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen niet de meest opvallende ontwikkeling op godsdienstig vlak in Nederland. De belangrijkste ontwikkeling is de snelle en nog steeds voortdurende toename van de niet-kerksheld en de onkerkelijke gebondenheid (1979 al bijna tweederde van de bevolking). Vooral de katholieke en de hervormde kerken zijn hier het slachtoffer van. Daarnaast, maar van veel geringere omvang, moet de opkomst van de immigrantengodsdiensten (de Islam is nu de vierde godsdienst in Nederland) en de verschijning van importkerken genoemd worden (vooral de Pinkstergemeenten groeien snel). Bij een afkalkende kerkelijke gebondenheid leidt dat tot een nog toenemend religieus pluralisme en kerkelijke pluriformiteit. Uit de cijfers blijkt, dat een importkerk meer kans heeft aanhang te winnen, wanneer de geloofsleer een conservatief christelijk stempel draagt, de moraal traditioneel en persoongericht is, en de organisatie het karakter heeft van een vereniging met intensief sociaal contact. De nieuwe religieuze bewegingen die in dit boek zijn besproken, zullen uiteindelijk zeer weinig aantrekkingskracht blijken te bezitten.

De betekenis van de actieve werving van leden door importkerken wordt besproken tegen de achtergrond van de traditionele toestand van pacificatie tussen de kerken in Nederland. Tenslotte wordt erop gewezen, dat het toenemende verlies aan geloof en aan kerkelijke gebondenheid niet gepaard gaat met het zoeken naar alternatieven. De behoefte aan een geloof of een alomvattend betekenisstelsel is geen antropologische constante, maar een

historisch produkt, dat zijn waarde snel aan het verliezen is.

XI. De kernculturele behoefte aan een paracultureel aanbod

In dit hoofdstuk worden de nieuwe religieuze bewegingen geplaatst in het kader van een bredere stroming, die zich van de traditionele waarden van de Westerse cultuur afwendt en zijn heil zoekt in irrationalisme, esoterisme en exotisme. Betoogd wordt dat in de Westerse cultuur het esoterisme al zeer lang als onderstroom en tegenstroom aanwezig is en dat het esoterisme niet alleen als een regressieve tendentie gezien moet worden.

Tussen de vragen die de wetenschap open moet laten en de vragen waar de gevestigde godsdiensten een antwoord op kunnen geven, ligt een ruimte, die gevuld kan worden met een aanbod dat uit andere bronnen (esoterisme) gevoerd wordt. Het is een aanbod voor het persoonlijke leven en aan het individu, het voorziet in vragen die vanuit de kerncultuur gesteld worden en geeft daar een paracultureel antwoord op. Dat antwoord is een consumptief bedoeld aanbod, dat bestaat uit methoden voor zelfontplooiing en zelfverwerkelijking, methoden voor zelfbehoud en zelfbescherming en methoden voor zelfkennis en zelfinzicht. Het aanbod is geen alternatief voor de kerncultuur, maar is er een aanvulling op. De opkomst van het huidige paraculturele aanbod wordt verklaard uit de gelijk-tijdige ontwikkeling van een verzorgingsstaat en een welvaartsamenleving. Het aanbod op zich is niet nieuw, wel nieuw is de grote schaal van de consumptie van dit aanbod. De verbinding tussen kerncultuur en het paraculturele aanbod wordt gedemonstreerd aan de algemene sacralisering van de gezondheid, de geringe maatschappelijke betekenis van het aanbod wordt gedemonstreerd aan de bereikbaarheid van het bijgeloof, zoals dat onder meer in de astrologie tot uitdrukking komt.

XII. Op zoek naar een nieuwe verhouding tussen kerk en staat

Traditioneel heeft de Nederlandlandse staat zich altijd erg terughoudend opgesteld in de relatie met de kerken. Religieuze tolerantie in de samenleving was de enige mogelijkheid om een situatie van religieus pluralisme te laten bestaan en op het niveau van de staat drukte die tolerantie zich uit in een min of meer gelijke behandeling van alle kerken. Dat was al zo vóór de Grondwet van 1815, die de scheiding van kerk en staat evenals de vrijheid van godsdienst vastlegde. Na de aanvaarding van de liberale Grondwet van 1848 werd de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland hersteld. Het rumoer daaromheen, de Aprilbeweging, leidde tot de merkwaardige Wet op de Kerkgenootschappen van 1853, die in feite nauwelijks meer inhield dan wat al in de Grondwet stond. De vrijheid van godsdienst is bevestigd in het Europees Verdrag van 1954, dat overigens wel meer mogelijkheden tot beperking van de vrijheid geeft dan de Nederlandse Grondwet.

De Nederlandse wetgever heeft nooit gedefinieerd wat een kerkgenootschap is, in de jurisprudentie bestaat daar overigens een redelijke overeenstemming over. Kerkgenootschappen genieten in de praktijk een niet onaanzienlijk aantal voorrechten en begunstigen (deze worden in hoofdstuk XII geïnventariseerd). Geconstateerd moet worden, dat de staat de kerkgenootschappen op veel punten zeer ter wille is en dat de overheid zeer voorzichtig is in de benadering van de kerkgenootschappen. 'Neutraal' is de houding zeker niet, reactief bevorderend

zeker wel. De nieuwe religieuze bewegingen hebben net als de gevestigde kerken voordeel van deze houding.

In alle opzichten is de situatie van de Nederlandse kerken en de Nederlandse staat sinds 1848/1853 veranderd (alleen al het aantal geregistreerde kerkgenootschappen steeg sindsdien van nauwelijks tien tot 277) en dat brengt ook de noodzaak van een reflectie op de verhouding kerk-staat nu met zich mee. Gewezen wordt op de bijzondere verantwoordelijkheid van de overheid voor de gezondheid van de burger, ook als dit in strijd zou komen met godsdienstige overtuigingen en gepleit wordt voor een normalisering van de betrekkingen tussen kerk en staat, die tot een neutrale houding van de staat zou kunnen leiden. Daartoe dienen alle in de loop van de tijd ontstane bijzondere bepalingen ten behoeve van kerkgenootschappen of levensovertuigingen te worden afgeschaft, terwijl de instelling van een onafhankelijke Commissie voor de Vrijheid van Gedachte, Geweten en Godsdienst ervoor zou kunnen zorgen dat deze vrijheid noch door de overheid, noch door de kerken of levensbeschouwelijke organisaties zelf zou kunnen worden aangetast of onderdrukt.

zusammenfassung

Zwischen Stigma und Charisma. Psychohygienische Aspekte der neuen religiösen Bewegungen. Eine Analyse

I. Neue religiöse Bewegungen und Psychohygiene

Der Aufschwung, den die Sekten und neuen religiösen Bewegungen, die vor allem aus den Vereinigten Staaten und Indien nach West-Europa gekommen sind, gefunden haben, hat in den letzten zehn Jahren in der Öffentlichkeit viel Aufsehen erregt und auch viel Unruhe zuwegegebracht. Vor allem der Massenselbstmord der 1000 Mitglieder der People's Temple hat hierzu beigetragen. In der Presse sind die sogenannten 'Jugend' Religionen zu einem regelmässig zurückkehrenden Thema geworden, und aus einer Analyse einiger hunderter Berichte in den Tageszeitungen und Wochenblättern geht hervor, dass es immer die gleichen namentlich bekannten Gruppierungen sind, die als gefährlich angesehen werden (Hare Krishna, Children of God, Vereinigungskirche, Scientology), und dass es auch immer dieselben Vorwürfe sind, die ihnen gemacht werden. (Abhängigkeit der Mitglieder, Ausbeutung, Gehirnwäsche und Versuche zur Veränderung der Identität der einzelnen Mitglieder.) Seitens der Behörden wird aber, zumindest in den Niederlanden, auf die immer dringendere Frage nach Massnahmen nur mit äusserster Zurückhaltung reagiert. Das Grundrecht der Glaubensfreiheit macht es praktisch unmöglich einzugreifen, wenn nicht die Vermutung eines Strafdeliktens naheliegt. Dies ist aber nur ganz selten der Fall.

Die Frage nach dem psychischen Schaden, der die Mitgliedschaft in einer Neureligion für die Mitglieder oder Jünger zu Folge haben kann, und nach dem Schaden, dem die Neureligionen der Gesellschaft in psychohygienischem Sinne zufügen könnten, bestimmt das Thema dieses Buches. Der Ansatz zur Beantwortung dieser Frage wird in einem von dem Sozialpsychiater Trimbos entwickeltem Modell gefunden. Dieses Modell beschreibt psychische Gesundheit nacheinander als Qualität im Leben des Einzelnen, als Objekt in der Forschung und Lehre, als Aufgabe eines institutionalisierten Versorgungsangebots und als Ziel eines gesellschaftlichen Strebens, und stellt einen Zusammenhang zwischen diesen Bereichen dar. Die Trimbossche Auffassung einer psychischer Gesundheitslehre als wissenschaftliches Programm der psychosozialen Versorgung wird hier von einer Auffassung abgelöst, die das von Trimbos entworfene Programm der psychohygienischen Bewegung, also dem gesellschaftlichen Streben nach einer besseren psychischen Gesundheit für die Bürger insgesamt, zuordnet. Das Programm zielt sowohl auf die Identifizierung der die psychische Gesundheit bedrohenden Wirkungen eines Phänomens (hier: neue religiöse Bewegungen), als auch auf die Identifizierung der sich eher positiv auswirkenden Merkmale jenes Phänomens ab. Die Frage wäre dann, ob und in welchem Masse die neuen religiösen Bewegungen die psychische Gesundheit ihrer Mitglieder positiv oder

negativ beeinflussen und wie sie sich auf den Stand der Psychohygiene in der Gesellschaft auswirken. Bei der Beantwortung dieser Frage werden auch Haltung und Verhalten der Gesellschaft – oder Teilgruppen der Gesellschaft – den neuen religiösen Bewegungen gegenüber berücksichtigt.

Das Buch setzt sich aus einer Reihe von Teiluntersuchungen zusammen. Die einzelnen Kapitel stützen sich zum Teil auf eine Analyse der einschlägigen Fachliteratur, zum Teil auch die Ergebnisse eigener empirischer Forschung. Es wurde der Versuch unternommen, das Thema unter Anwendung von sehr unterschiedlichen theoretischen Ansätzen (soziologischen, psychologischen, juristischen, usw.) von mehr als nur einer Seite zu beleuchten.

II. Neue religiöse Bewegungen in den Niederlanden

In diesem Kapitel werden die Entstehung, Entwicklung, Lehre und Verbreitung der einzelnen Bewegungen kurz beschrieben. Es stellt sich heraus, dass es fünf Bewegungen mit einem hinduistischen Hintergrund gibt (Divine Light Mission, Transzendente Meditation, Hare Krishna, die Bhagwan-Jünger, Ananda Marga). Neben diesen von einem Guru geleiteten Bewegungen gibt es Bewegungen, die aus dem Christentum hervorgegangen sind (Children of God) oder noch immer als genuin christlich bezeichnet werden können (Youth for Christ, Campus Crusade und Navigators – fundamentalistische Jugendbewegungen evangelischer Prägung).

Die christlichen Jugendbewegungen, obwohl wegen ihrer strikten Moralauffassung sicher nicht unumstritten, sind im Rahmen dieser Arbeit vor allem als Vergleichsmaterial herangezogen worden. Sie sind zwar in vielem den Sekten sehr ähnlich, aber unterscheiden sich auch in manchen Hinsichten, die in den späteren Abschnitten des Buches näher erörtert werden. Die Vereinigungskirche des Sun Myung Moons hat zwar christliche Elemente in sich aufgenommen, kann aber nicht als eine christliche Bewegung angedeutet werden. Die Scientology Kirche hat als eine laientherapeutische Bewegung angefangen und sich erst später in eine noch immer betont säkular orientierte Kirche umgewandelt.

Neben den oben genannten Bewegungen gibt es noch eine ganze Reihe anderer in den Niederlanden aktiver Sekten, Neureligionen und marginale Weltanschauungen (z.B. die Mormonen, Gruppen von Buddhisten, Pfingstgemeinden, Zeugen Jehovas). In der Öffentlichkeit erregen sie aber kein besonderes Aufsehen, zum Teil weil man mit ihnen schon länger vertraut ist, zum Teil auch weil sie sich selber besser den holländischen Verhältnissen angepasst haben, sich sehr unauffällig benehmen oder sich nicht besonders auf Jugendliche richten.

III. Die Hinwendung zu den neuen religiösen Bewegungen

Im Gegensatz zu den allgemein gängigen Erwartungen, erfreuen sich die neuen religiösen Bewegungen bei den Jugendlichen keines besonderen Zulaufs. Die meisten Bewegungen sind sehr klein. Gerade die am gefährlichsten zu betrachtenden Bewegungen (Divine Light Mission, Hare Krishna, Vereinigungskirche, Children of God) können in den Niederlanden nicht mehr als einige Dutzende von echten Mitgliedern aufweisen. Beträchtlich grösser ist die

Mitgliedschaft in solchen Bewegungen wie die Scientology Kirche, die Transzendente Meditation oder die Bhagwansche Sannyas-Bewegung (einige Hunderte bis einige Tausende Mitglieder, in mehrheit Erwachsene mit mittlerer und höherer Ausbildung). Sehr viel grösser sind die zum Vergleich herangezogenen evangelischen Jugendbewegungen, die sich ausserhalb der christlichen Kirchen entwickelt haben.

Die neuen religiösen Bewegungen stellen sich meist aus einem kleinen Kern von sehr involvierten Mitgliedern und aus einer Peripherie von Beteiligten und Interessierten zusammen. In manchen Fällen ist die Peripherie im Verhältnis zum Kern sehr ausgedehnt. im Falle Transzendentaler Meditation zum Beispiel einige Hunderte zum Kern gehörender Leute und ungefähr 50.000 Initiierte —, manchmal ist die Peripherie selbst auch klein, zum Beispiel bei Hare Krishna, Children of God und die Vereinigungskirche. Aus den zur Verfügung stehenden Zahlen geht hervor, dass sich der Kern der in der Presse immer wieder als gefährlich auftauchenden Sekten insgesamt auch nicht mehr als 300 Menschen zusammenstellt und dass sich um den Kern noch eine Gruppe von höchstens 600 involvierten Jüngern befindet, die aber schon der Peripherie zugerechnet werden müssen.

Aus den Ergebnissen einer Meinungsumfrage lässt sich schliessen, dass die neuen religiösen Bewegungen in ziemlich weiten Kreisen der Bevölkerung bekannt sind, aber dass ihnen nur von einem prozentual kaum feststellbaren Teil der Bevölkerung sympathischen Gefühlen entgegengebracht werden. Adoleszenten und junge Erwachsene unterscheiden sich in dieser Hinsicht kaum von den älteren Gruppen in der Bevölkerung. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass die neuen religiösen Bewegungen eine besondere Anziehungskraft auf Jugendliche ausüben. Es gibt sogar keinerlei Anzeichen dafür, dass die Bewegungen sich starker Zuwachsraten erfreuen können. Im Gegenteil, einige Bewegungen sind schon auf dem Rückzug. Die Ausnahme bilden wieder die evangelischen Jugendbewegungen und es lässt sich vermuten, dass auch die mit der humanistischen Psychologie verbundenen 'psychosalvation Movements' (EST, Psychosynthese, usw.) wohl noch einen weiteren Aufschwung erleben werden. Von Sekten oder neuen religiösen Bewegungen kann man im letzteren Fall doch wohl nur noch in metaphorischem Sinne sprechen.

Die Situation in den Niederlanden scheint sich übrigens nicht grundsätzlich von der bundesrepublikanischen Situation zu unterscheiden. Auch in der BRD sind die Gruppen meist klein bis sehr klein und quantitativ verhalten die verschiedenen Gruppen sich zu einander etwa so wie in den Niederlanden.

IV. Sekte oder Kult? Charisma oder Stigma?

Zunächst bietet das Kapitel einen Überblick der religionssoziologischen Diskussion über die Entwicklung einer Typologie von Kirche und Sekte. Angesetzt wird dann bei der Typologie, die vor kurzem von Stark und Bainbridge entwickelt worden ist. Diese Typologie führt das Konzept der Sekte erst an der Stelle ein, wo das Verhältnis von Religion und sozial-kultureller Umwelt ein bestimmtes und hohes Mass an Spannung erreicht hat. Religiöse Bewegungen, die darauf hinauslaufen, dass die Spannung zur Umwelt sich immer weiter steigert, können als sektarische Bewegungen angemerkt werden; Bewegungen, die das Mass an Spannung zu lindern versuchen, können als kirchliche oder Verkirchlichungsbewegungen betrachtet werden. Darüber hinaus möchten Stark

und Bainbridge den Terminus Sekte ausschliesslich für Schismen in den etablierten, christlichen Kirchen reservieren; in allen anderen Fällen (innovativen Bewegungen, Neugründungen, importierten Religionen) verwenden sie den Terminus 'Kult'. Beim Kult kann man dann wieder zwischen einem 'Audience Cult', einem 'Client Cult' und einem 'Cult Movement' unterscheiden. Stark und Bainbridge stellen die Hypothese auf, dass ein Kult sich mit der Gesellschaft und der herrschenden Kultur solange ziemlich problemlos vertragen kann, bis er anfängt, sich zu einem 'Cult Movement' zu entwickeln und sich gleichsam als Alternative zur etablierten Kultur hochstilisiert.

Die neuen religiösen Bewegungen lassen sich leicht in der Stark-Bainbridge Typologie unterbringen und dabei ergibt sich, dass alle diese Bewegungen als voll oder halb entwickelte 'Cult Movements' betrachtet werden können. Gemessen am Grad der Abweichung, Abweisung und Abtrennung im Verhältnis zu ihrer sozial-kultureller Umwelt, vermitteln Hare Krishna, Children of God und die Vereinigungskirche am meisten das Bild einer fast vollkommener Entfremdung.

Im zweiten Teil des Kapitels wird am Beispiel der Scientology Kirche die Entwicklung einer Bewegung, die als Audience Cult angefangen hat und sich über einen Client Cult zu einem echten 'Cult Movement' weiterentwickelt hat, dargestellt. In der Entwicklungsgeschichte der Scientology Kirche spiegelt sich auch die Tendenz von der etablierten Gesellschaft immer mehr Distanz zu wahren, bis auf dem Punkt, wo die normale Gesellschaft nur noch als negativer Kontrast denkbar ist.

Im Anschluss an die diesbezüglichen Überlegungen von Max Weber wird im dritten Abschnitt des Kapitels das Problem der charismatischen Herrschaft in den neuen religiösen Bewegungen angesprochen. In den hinduistischen Bewegungen wird der Guru als charismatischer Führer vor allem als ein Vorbild und als ein Lehrer verstanden: ein 'directeur de l'âme', der den Jünger zum Stadium der Erleuchtung führt. In der christlichen Tradition wird der charismatische Führer eher als Prophet betrachtet, als Vermittler und Erneuerer der ursprünglichen Botschaft Gottes. Die evangelischen Jugendbewegungen weisen auch jetzt diese Art von charismatischer Führung auf, die synkretistischen (Vereinigungskirche, Children of God) und innovativen (Scientology) Bewegungen weisen sowohl Züge eines exemplarischen als auch eines prophetischen Charismas auf.

Viele Verhaltensweisen und Sitten, die die neuen religiösen Bewegungen so unangenehm auffallen lassen (Pflicht des Gehorsams, totaler Einsatz der eigenen Person, Aufgeben der eigenen Individualität, Abtragung von Einkommen, Namensänderung, usw.) hat Weber schon als die typischen Folgen und Begleiterscheinungen der charismatischen Herrschaft erkannt. Diese Aspekte werden unter Einbeziehung der folgenden Probleme in den unterschiedlichen Paragraphen näher ausgearbeitet: die Routinisierung des Charismas, die Inszenierbarkeit des Charismas, das rundere Problem des noch lebenden charismatischen Führers, die nur noch sehr beschränkten Möglichkeiten, die es in einer modernen hochentwickelten Gesellschaft für die charismatische Herrschaft noch gibt, die exotische Herkunft als eine zusätzliche Legitimierung des Charismas.

Die Verbindung zwischen Charisma und Selbststigmatisierung wird im Rahmen der im ersten Abschnitt des Kapitels schon geführten Diskussion über das Mass an Spannung zwischen Sekte oder Kult einerseits und der Gesellschaft andererseits näher erörtert. Aus dieser Diskussion ergibt sich nicht nur eine Einsicht in die Beschränktheit der charismatischen Ausstrahlung in der modernen Gesellschaft, sondern auch eine Einsicht in die für die Entstehung eines Charismas günstigen Ausgangsbedingungen.

Selbststigmatisierung in Verbindung mit einer charismatischen Qualität kann in den seltensten Fällen zu einem Revolutionsversuch führen. Eher zu erwarten sind Versuche, sich von der Gesellschaft zu trennen und sozial und geographisch von der alten Gesellschaft getrennt eine Alternative zur Entwicklung zu bringen. Solchen Versuchen tritt die Gesellschaft entweder entgegen oder aber sie kapselt sie derart ab, dass sie sich nicht weiter verbreiten können. Selbststigmatisierung kann als gesellschaftliches Problem auch dadurch gelöst werden, dass die gefährdete Identität sich gleichsam von dem ihr anhaftenden Stigma löst und ohne weiteres akzeptiert wird als eine Identitätsmöglichkeit unter anderen. Endlich soll dann auch noch darauf hingewiesen werden, dass Selbststigmatisierung nicht nur das ungewollte Ergebnis eines Entscheidungsprozesses in Lebensfragen zu sein braucht, sondern auch als Entscheidung an sich denkbar ist und als solche einem Bedürfnis zur Distanzierung oder einem Protestverhalten entsprechen kann.

V. Monismus, Mystik und Meditation

Der rationelle und grundsätzlich lernbare und daher übertragbare Charakter der Meditation tritt im Falle der Transzendentaler Meditation in einer besonderen ausgeprägten Form hervor. Transzendente Meditation ist – allenfalls für Anfänger – eine einfache Meditationstechnik, die man ohne jegliche Einsicht in philosophische oder weltanschauliche Hintergründe anwenden kann. Transzendente Meditation präsentiert sich der Welt auch ausdrücklich als eine wissenschaftlich einwandfreie Methode zur Förderung des körperlichen und seelischen Wohlbefindens des Individuums. Es lässt sich aber nachweisen, dass die Transzendente Meditation wohl eine säkularisierte Form der Mystik, man könnte fast sagen, eine alltägliche Form der Mystik darstellt, darum aber noch keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann. Aus der Forschungsliteratur zu diesem Thema lässt sich schliessen, dass auch die vielfach wiederholten gesundheitsfördernden Effekte der Transzendentalen Meditation in Wirklichkeit doch recht bescheiden anmuten.

VI. Eine Übersicht über die psychologischen und psychiatrischen Forschungsergebnisse bei Mitgliedern und ehemaligen Mitgliedern der neuen religiösen Bewegungen

Wirklich bemerkenswerte Untersuchungen über dieses Thema fehlen noch fast vollständig, obwohl namentlich über die Anhänger der Divine Light Mission, der Vereinigungskirche, der Children of God und der Ananda Marga einiges bekannt ist, das vorwiegend aus amerikanischen, englischen, deutschen und niederländischen Untersuchungen stammt. Die Untersuchungsbefunde weisen allesamt aus, dass man sich vor der Bekehrung unzufrieden und unglücklich fühlte, während nach der Bekehrung eine merkbare Verbesserung der Lage auftrat. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen werden im Rahmen der *Narzissmus Diskussion* in der Psycho-Analyse, dem soziologischen Konzept der totalen und alles verschlingenden Institution, und der Bekehrungstheorie von Lofland und Stark nacheinander behandelt.

Die Forschungsergebnisse bei Ex-Mitgliedern von Sekten, vor allem in Amerika, sind sehr unterschiedlich. Es besteht der Eindruck, dass die grossen

psychischen Probleme, die in einer Anzahl von Fällen auftreten, vor allem dann vorkommen, wenn das Verlassen der Sekte auf unfreiwilliger Basis geschah (unter dem Druck der Sekte selbst oder durch den Eingriff von Eltern beispielsweise). Dass die Sektenmitgliedschaft selbst grosse psychische Schäden mit sich bringt, konnte nicht nachgewiesen werden. Die Sekte scheint für viele Mitglieder eher eine rein persönliche Lösung für viele verschiedene persönliche Probleme zu sein.

Schlussfolgerungen:

1. Diejenigen, die Mitglied einer Sekte werden, haben bei ihrem Eintritt oft psychische Beschwerden, aber zeigen nur selten psychiatrische Symptome;
2. Diejenigen, die Mitglied einer Sekte sind, fühlen sich selbst (oder verglichen mit einer Kontrollgruppe von Nicht-Mitgliedern) nach ihrem Beitritt psychisch oft besser als vorher, und funktionieren durchschnittlich auch sozial besser, obwohl der Aufenthalt in einer Sekte selbst wieder zu den nötigen Spannungen und Konflikten führt (dies ist u.a. abhängig von der Rolle des Führers);
3. Diejenigen, die nicht mehr Mitglied einer Sekte sind, haben mehr Probleme mit der sozialen Anpassung und fühlen sich psychisch auch schlechter, wenn sie die Sekte nicht aus eigener Bewegung, sondern gezwungenermassen verlassen haben;
4. Diejenigen, die Mitglied einer Sekte sind, in der das Leben in Gruppenverband und aufgrund von Gruppennormen einen zentralen Platz einnimmt, und die stark in die Sekte integriert sind, haben mehr als andere in psychischer Hinsicht einen Vorteil aufgrund ihrer Mitgliedschaft;
5. Diejenigen, die Mitglied einer bestimmten Sekte sind, unterscheiden sich aufgrund psychischer Problematik und Persönlichkeit nicht oder nur wenig von denjenigen, die Mitglied einer anderen Sekte sind.

VII. Hilfsbedürftigkeit und Hilfeleistung

Eine Untersuchung des 'Nationaal Centrum voor Geestelijke Volksgezondheid' ergab, dass nur wenige offizielle Instanzen in den Niederlanden (Polizei, Gericht, Kinderfürsorge, Gesundheitsbehörde) einige Erfahrung mit den Sekten und neuen religiösen Bewegungen aufweisen können. Beschwerden gibt's nur wenige und Prozesse fast keine.

In der seelischen Gesundheitsfürsorge (psychiatrische Krankenhäuser, ambulante seelische Gesundheitsfürsorge) ist man öfters mit der Problematik von Sektenmitgliedern und Ex-Mitgliedern konfrontiert worden. Dies gilt auch für die Sozialfürsorge und für das Studentenpastorat. Es gibt darüber hinaus noch eine Anzahl individuell Hilfeleistender, die Kontakt zu (Ex-)Sektenmitgliedern haben, und es gibt auch eine Elterngruppe von Sektenmitgliedern, die sich mit dem Auftreten von Sekten befasst. 1979 hatte diese Elterngruppe einige Dutzende Mitglieder, mittlerweile wird diese Zahl auf 100 angewachsen sein. 1981 wurde ein Verein gegründet, dessen Ziel es ist, Ex-Mitgliedern Hilfe zu bieten. An dieser Stelle muss noch erwähnt werden, dass es eine Subkommission in Fragen Jugendreligionen des permanenten Gesundheitsausschusses der Zweiten Kammer gibt. Diese Kommission geht unter anderem der Frage nach, wie gross die Hilfsbedürftigkeit bei Ex-Sektenmitgliedern ist. Bei einem Vergleich mit der Lage in der Bundesrepublik ergibt sich, dass die Hilfsbedürftigkeit sehr gering ist. Die entsprechenden Einrichtungen (Beratungsstellen, Rehabilitationszentrum) werden

nur von wenigen in Anspruch genommen. Staat und Kirche führen in Deutschland übrigens eine Anti-Sekten-Strategie, jedoch nicht aufgrund einer fundierten Einsicht hinsichtlich des Umfangs und der Art der Probleme.

Als Ergebnis dieses Kapitels kann gesagt werden, dass in den Niederlanden zum jetzigen Zeitpunkt die Hilfsbedürftigkeit von (ehemaligen) Sektenmitgliedern zu gering ist, dass man zu einer besonderen Form von Hilfeleistung übergehen müsste.

Schätzungsweise gibt es einige Dutzende Menschen, die als Problemfälle anzusehen wären, aber es ist unklar, ob dies dem Einfluss der Sekten zuzuschreiben ist, und es ist auch unklar, ob die Probleme derartig sind, alsdass man eine eigens dafür bestimmte Institution oder Einrichtung ins Lebens rufen müsste. Am Schluss dieses Kapitels wird eine Empfehlung zur Entwicklung einer Politik in Fragen von Psycho-training und Encounter-Gruppen gegeben, wie sie u.a. von einigen der neuen religiösen Bewegungen angeboten werden.

VIII. Gehirnwäsche, Snapping oder Bekehrung?

Neuen religiösen Bewegungen wird mitunter vorgeworfen, Gehirnwäsche bei ihren Mitgliedern zu betreiben, und gleichsam Menschen mittels Gehirnwäsche von sich abhängig zu machen. Dieser Vorwurf wird meistens dadurch gestützt, dass man sich auf Liftons Untersuchung beruft, die dieser nach den Methoden der Gehirnwäsche bei Chinesen zur Zeit des Koreanischen Krieges durchgeführt hat. Erwiesenermassen geschieht diese Berufung auf Lifton zu unrecht, denn Lifton schrieb über Menschen, die nicht wollten, sondern die sich verändern mussten. Die aus diesem Buch zitierten Passagen beziehen sich nicht auf Gehirnwäsche, sondern auf die Merkmale eines ideologischen Totalismus. Die in den Niederlanden aktiven neuen religiösen Bewegungen zeigen diese Merkmale nur in sehr begrenztem Masse.

Eine moderne Variante der Gehirnwäsche ist die 'Snapping'-Hypothese von Conway und Siegelman: Rückfall in eine totale Abhängigkeit als Lösung für eine Störung der normalen informationsverarbeitenden Kanäle. Es hat sich erwiesen, dass Conway und Siegelman ihre Hypothese empirisch nicht beweisen können.

Als Resultat ergibt sich aus diesem Kapitel, dass es zu wenig Argumente gibt, um im Zusammenhang mit der Mitgliedschaft bei einer neuen religiösen Bewegung von Gehirnwäsche oder Snapping zu sprechen. Die Bekehrungstheorie von Lofland und Stark dahingegen ist sehr gut anwendbar: hier wird davon ausgegangen, dass die Bekehrung zu einer Sekte das Resultat einer Anzahl ineinanderfließender dispositions- und situationsbedingter Faktoren ist.

IX. Deprogrammieren: Den Teufel mit dem Beelzebub austreiben

Deprogrammieren ist der Prozess, der darauf abzielt, jemanden dazubringen, die Auffassungen, Praktiken und Glaubensinhalte der religiösen Gruppe, deren treues Mitglied er erst war, völlig abzulehnen. Deprogrammieren ist eine in den Vereinigten Staaten zur Entwicklung gekommene Praxis, bei der Sektenmitglieder gegen ihren Willen aus ihrer Umgebung herausgeholt wurden und an einem isolierten Orte in ihrem Glauben untergraben wurden und in ihren Identität angetastet wurden. Deprogrammierung zeigt Übereinkünfte mit exorzistischen Ritualen und inquisitionsartiger Prozessführung. In seiner Untersuchung nach den

chinesischen 'Thought-Reform'-Techniken kommt Lifton zu der Erstellung eines 'death and rebirth'-Modells, das bemerkenswerte Übereinkünfte mit der Deprogrammierung zeigt: Deprogrammierung ist dasjenige, was im allgemeinen seit Lifton unter Gehirnwäsche verstanden wird.

Deprogrammierung bedeutet eine Existenzkrise eines Sektenmitgliedes, und auf diese Krise folgt ein Trauerprozess, dessen Verarbeitung sehr schwierig ist. Es gibt Argumente für die Hypothese, dass die psychischen Probleme, die bei Ex-Sektenmitgliedern festgestellt werden, gerade die Folge des Deprogrammierens sind und nicht die der Sektenmitgliedschaft selbst. In diesem Zusammenhang ist die Bedeutung des Deprogrammierens im Eltern-Kind-Verhältnis von besonderer Bedeutung. Deprogrammierung erscheint dann als Element in der narzisstischen Kollusion von Eltern und Kind.

Die Aufmerksamkeit richtet sich schliesslich auf die einseitige und negative Meinungsbildung hinsichtlich der neuen religiösen Bewegungen, wie diese von dem 'anticultmovement' (Eltern, Deprogrammierer, Ex-Mitglieder) in der Presse und der öffentlichen Meinung gefördert wird. Die Rechtfertigung des Deprogrammierens gelingt je besser, desto effektiver das negative Bild von den neuen religiösen Bewegungen ausfällt. Als Ergebnis dieses Kapitels kann angemerkt werden, dass das Deprogrammieren eine Praxis ist, die aufgrund moralischer und psychohygienischer Gründe verwerflich ist.

X. Die Zukunft der Religion, der Kirchen und Sekten in den Niederlanden

Im Gegensatz zu dem, was manchmal angenommen wird, ist das Entstehen von neuen religiösen Bewegungen nicht die am meisten auffallende Entwicklung auf religiösem Gebiet in den Niederlanden. Die wichtigste Entwicklung ist die schnelle und noch immer andauernde Zunahme der Nicht-Kirchengesonnenheit und der Unkirchlichkeit (1979 schon fast zwei Drittel der Bevölkerung). Vor allem die Katholische und die Reformierte Kirche sind davon betroffen. Daneben, aber in viel grösserem Umfange, müssen die aufkommenden Religionen der Immigranten (der Islam steht zur Zeit an vierter Stelle in den Niederlanden) und das Phänomen der Import-Kirchen genannt werden (vor allem die Pfingstgemeinden wachsen schnell). Bei einer abnehmenden kirchlichen Gebundenheit führt dies zu einem noch zunehmenden religiösen Pluralismus und zu kirchlicher Pluriformität. Aus den Daten geht hervor, dass eine Import-Kirche eine grössere Chance hat, Anhang zu gewinnen, wenn die Glaubenslehre einen konservativ-christlichen Stempel trägt, die Moral traditionell und individualistisch ist, und die Organisation den Charakter einer Vereinigung mit intensivem sozialen Kontakt hat. Die neuen religiösen Bewegungen, die in diesem Buch behandelt worden sind, werden denn auch letzten Endes wenig Anziehungskraft ausüben können.

Die Bedeutung der aktiven Mitgliedwerbung von Import-Kirchen wird im Rahmen des traditionellen Zustandes der Pazifikation zwischen den Kirchen in den Niederlanden behandelt. Schliesslich wird noch daraufhingewiesen, dass der zunehmende Verlust an Glauben und kirchlicher Gebundenheit nicht Hand in Hand mit der Suche nach Alternativen geht.

Das Bedürfnis nach Glauben oder einem allumfassenden Bedeutungssystem ist keine anthropologische Konstante, sondern ein historisches Produkt, dessen Wert schnell abnimmt.

XI. Das kernkulturelle Bedürfnis nach einem parakulturellen Angebot

In diesem Kapitel werden die neuen religiösen Bewegungen in den Rahmen einer breiteren Strömung gesetzt, die sich von den traditionellen Werten der westlichen Kultur abwendet und ihr Heil im Irrationalismus, Esoterismus und Exotismus sucht. In der westlichen Kultur ist Esoterismus schon sehr lange als Unterströmung und Gegenströmung vorhanden und es gibt Argumente dafür, dass der Esoterismus nicht nur als eine regressiv Tendenz zu betrachten ist.

Zwischen den Fragen, die die Wissenschaft offen lassen muss, und den Fragen, auf die die traditionellen Religionen eine Antwort geben können, gibt es einen Leerraum, der mit einem Angebot, das aus anderen Quellen gespeist wird, ausgefüllt werden kann. Es ist ein Angebot, an das persönliche Leben und an das Individuum, es schafft Abhilfe in Fragen, die aus der Kernkultur herausgestellt werden und gibt darauf eine parakulturelle Antwort.

Die Antwort ist ein konsumptiv gemeintes Angebot, das aus Methoden zur Selbstentwicklung und Selbstverwirklichung besteht, aus Methoden zur Selbsterhaltung und zum Selbstschutz und aus Methoden zur Selbsterkenntnis und zur Einsicht in das eigene Ich. Das Angebot ist keine Alternative zur Kernkultur, sondern es ist eine Ergänzung dazu. Das Aufkommen des heutigen parakulturellen Angebotes erklärt sich aus der gleichzeitigen Entwicklung eines Fürsorgestaates und einer Wohlstandsgesellschaft.

Das Angebot an sich ist zwar nicht neu, wohl aber neu ist der Anklang, den dieses Angebot in weiten Kreisen der Bevölkerung findet. Die Verbindung zwischen Kernkultur und parakulturellem Angebot wird an der allgemeinen Sakralisierung der Gesundheit gezeigt. Die geringe gesellschaftliche Bedeutung des Angebotes wird an der verhältnismässig geringen Bedeutung des Aberglaubens gezeigt, wie dies u.a. auch in der Astrologie zum Ausdruck kommt.

XII. Auf der Suche nach einem neuen Verhältnis zwischen Kirche und Staat

Traditionsgemäss hat sich der niederländische Staat immer sehr zurückhaltend in Bezug auf die Kirchen verhalten. Religiöse Toleranz in der Gesellschaft war die einzige Möglichkeit, eine Situation des religiösen Pluralismus bestehen lassen zu können und auf Staatsniveau drückte diese Toleranz sich in einer mehr oder weniger gleichen Behandlung aller Kirchen aus. Das war schon so in der Zeit vor dem Grundgesetz von 1815, das sowohl die Trennung von Kirche und Staat als auch die Religionsfreiheit festlegte. Nach der Annahme des liberalen Grundgesetzes von 1848 wurde die bischöfliche Hierarchie in den Niederlanden wieder hergestellt. Die diesbezüglichen Proteste der Reformierten (die Aprilbewegung) führten zu dem merkwürdigen Kirchengesetz von 1853, das eigentlich nicht mehr beinhaltete, als dasjenige, was schon im Grundgesetz stand. Die Religionsfreiheit wurde im Europäischen Vertrag von 1954 bestätigt, der übrigens mehr Möglichkeiten zur Begrenzung der Freiheit zulässt, als das beim niederländischen Grundgesetz der Fall ist. Vom niederländischen Gesetzgeber wurde bisher nie definiert, was nun eigentlich unter Kirche als Glaubensgemeinschaft zu verstehen ist, in der Jurisprudenz aber ist man sich darüber einigermassen einig.

Kirchen geniessen in der Praxis nicht unansehnliche Privilegien und Vergünstigungen (diese werden in Kapitel XII inventarisiert). Es muss festgestellt werden, dass der Staat den verschiedenen Kirchen in vielen Punkten zu Willen ist,

und das die Behörden mit äusserster Vorsicht an sie herantreten. 'Neutral' ist dieses Verhalten sicher nicht, reaktiv förderlich sicher wohl.

Dieses Verhalten gereicht sowohl den neuen religiösen Bewegungen, als auch den traditionellen Kirchen zum Vorteile.

In allen Bereichen hat sich die Lage der niederländischen Kirchen und des Niederländischen Staats seit 1848/1853 verändert (allein schon die Anzahl der eingetragenen Kirchen stieg seitdem von kaum 10 auf 277) und dies bringt auch eine nötige Reflexion über das Verhältnis Kirche-Staat mit sich.

Es muss auf die besondere Verantwortung des Staates hinsichtlich der Gesundheit seiner Bürger hingewiesen werden, selbst wenn dies im Gegensatz mit religiösen Überzeugungen stünde, und es wird für eine Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche plädiert, die zu einer neutraleren Haltung des Staates führen könnte. Dazu müssten alle im Laufe der Zeit entstandenen Sonderbestimmungen bezüglich der verschiedenen Kirchen und Lebensüberzeugungen abgeschafft werden, während die Einrichtung einer unabhängigen Kommission für Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit dafür zu sorgen hätte, dass diese Freiheit weder vom Staat noch von den Kirchen oder lebensanschaulichen Organisationen selbst angetastet oder unterdrückt werden könnte.

curriculum vitae

Paul Schnabel, geboren 17 juli 1948 te Bergen op Zoom. Na in 1967 het eindexamen Gymnasium-A te hebben afgelegd aan het Onze Lieve Vrouwe Lyceum in Breda, volgde een studie sociologie aan het Sociologisch Instituut van de Rijksuniversiteit Utrecht. Kandidaats-examen in 1971, doctoraal examen in 1973 (cum laude). Daarna gedurende twee jaar postdoctorale studie interpretatieve sociologie en systeemtheorie aan de Universität Bielefeld (BRD).

Tijdens de studie assistentschappen in het doctoraalprogramma van het Sociologisch Instituut in Utrecht en bij het Wetenschappelijk Bureau van de Nederlandse Vereniging voor Sexuele Hervorming in Den Haag. Van 1973-1977 onderzoekscoördinator van de Vereniging Stimezo Nederland, in 1976 tevens parttime wetenschappelijk medewerker aan het Sociologisch Instituut in Utrecht. Sinds 1977 hoofd van de sectie Onderzoek van het Nationaal Centrum voor Geestelijke Volksgezondheid te Utrecht.

Ongeveer 75 publikaties (artikelen, onderzoeksrapporten, boek-bijdragen) op het gebied van de algemene en theoretische sociologie, sociale seksuologie, medische sociologie, demografie, medische ethiek, wetgeving, geestelijke gezondheidszorg en psychotherapie.



