

Wat voor rol speelt literatuur in de samenleving? Dat is het type vraag dat telkens weer intrigeert, terwijl ieder weet dat een algemeen geldend antwoord niet mogelijk is. De omgang met een vraag als deze kan verfijnd en gestimuleerd worden door inzicht in de geschiedenis van de literatuur. Dat laat literatuurhistorica *Marijke Spies*, hoogleraar aan de Letterenfaculteit aan de VU, in het eerste essay van deze aflevering zien. Ze bespreekt enkele voorbeelden van de rol die literatuur speelde in de zeventiende-eeuwse Nederlanden.

Waarom irriteren theologen zich toch zo geweldig aan New Age-achtige religiositeit? Zegt die irritatie niet ook wat over een gevoelige plek bij theologen zelf? Godsdienstfilosoof *Anton van Harskamp* tast in het tweede essay die plek af, om tenslotte aan te komen bij de vraagtekens die bij nieuwe religiositeit te plaatsen zijn.

In academische ziekenhuizen worden patiënten soms gevraagd om mee te doen aan experimenteel medisch onderzoek. Dat betekent voor de behandelende arts-onderzoekers dat ze zo zorgvuldig mogelijk moeten nagaan hoe het verlangen naar onderzoek zich verhoudt tot hun plicht om de patiënt volgens de eed van Hippocrates naar beste weten en vermogen te behandelen. Wat er bij zo'n afweging komt kijken, welke vragen en twijfels dan op kunnen komen, wordt aan de hand van een experiment bij een bepaald type diabetes-patiënten indringend uit de doeken gedaan door arts-onderzoeker *Maureen M.J. Jansen*.

De Franse filosoof René Girard is vooral bekend door zijn analyse van de menselijke neiging zondebokken aan te wijzen. Vanuit het Bezinningscentrum van de VU bestudeert en bediscussieert al jaren lang een groep mensen het intrigerende werk van Girard. Uit deze kring komt het volgende essay van VU-universiteitspastor *Jannet Delver* voort. Het essay laat zien dat de theorie van Girard niet alleen een verklarende kracht kan hebben voor werken uit de wereldliteratuur en de klassieke mythologie, maar ook voor heel recente gebeurtenissen, als die rond de dood van prinses Diana.

Idealen zijn altijd omstreden. Al was het maar omdat nogal wat mensen menen dat in deze tijd alleen nog wereldvreemde figuren idealen hebben. Is dat zo? Zijn idealen niet meer nodig? Of hebben misschien juist realisten ook idealen nodig? Waarom op die laatste vraag 'ja' geantwoord moet worden, laat ethicus *Bert Musschenga* in zijn bijdrage zien.

In België, Frankrijk, Duitsland zijn 'sekten' een hot item in de publiciteit. Recent besteedde men zelfs vanuit de parlementen van die landen ruim aandacht aan het verschijnsel. In Nederland lijken we wat dat betreft het hoofd meer koel te houden. Maar, betoogt *Wim Haan* in de laatste bijdrage, dat betekent niet dat we niet stil moeten staan bij de aantrekkingskracht die radicale religieuze groepen kunnen hebben. We moeten dan wel proberen te vermijden om in allerlei karikaturen en sjablonen te vervallen.

*Marijke Spijs*

In 1649 verscheen er in Amsterdam een klein boekje met de titel *Olyf-Krans der Vreede*. Het bevatte een verzameling teksten die een jaar eerder ter gelegenheid van de Vrede van Munster - die een eind maakte aan onze Tachtigjarige Oorlog - waren verschenen: Vondels toneelstuk *Leeuwendalers*, dat speciaal voor die gelegenheid was geschreven, en een hele reeks gedichten en redevoeringen, allemaal over de nu eindelijk definitief bezegelde vrijheid en zelfstandigheid van de Republiek der Verenigde Nederlanden en over de lang verbeide vrede, die voorspoed en welvaart brengen zou. De uitgever had ze, ongetwijfeld uit welbegrepen eigenbelang, bijeen laten zoeken en bracht ze nu in één verzameluitgaafe op de markt.

Dat was op zichzelf niets bijzonders. Na de verovering van 's Hertogenbosch door Frederik Hendrik in 1629 - een van diens meest bejubelde wapenfeiten - was hetzelfde gebeurd. En evenmin bijzonder was het, dat de bijeengebrachte teksten voor het merendeel geschreven waren door zogenaamde 'dissidente' auteurs, dat wil zeggen: auteurs die geen lidmaten of zelfs maar sympathisanten waren van de officiële gereformeerde kerk, maar remonstrant of doopsgezind of, wat nog erger was, katholiek. Er zat zelfs een tekst in die geschreven was door een katholieke pastoor.

De inhoud van sommige van deze teksten loog er al evenmin om. De dichter Jacob Westerbaan schreef:

Zo bloeie Nederland en proev' de zoete vruchten  
Der *Gulden Vrijheid*, gekocht door zo veel bloeds,  
Geen praam [=klem] op het Gewis [=geweten] doe d'ingezeten vluchten,  
't Geloof zy ieder vrij naar 't getuigen zijns gemoeds.

En wat Westerbaan als wens formuleerde - vrijheid van godsdienst - werd even verderop door pastoor Augustijn Bloemaart geschetst als de feitelijke situatie:

Uit alle hoeken der wereld vloeit hier, als uit een razende en gevaarlijke zee, zulk een menigte van mensen door liefde tot de vrijheid de haven in, dat Holland met al zijn huizen kwalijk [=moeilijk] zo vele duizenden kan herbergen. [...] Hier wonen ze oopen gepakt, die uit reden van godsdienst en wetten elkaar zouden haten; evenwel nemen ze hun burgerplicht waar zonder overhoop te liggen. [*enz.*]

Dit beeld van religieuze verdraagzaamheid was in directe tegenspraak met de officiële besluiten van de Staten-Generaal. Die hielden in dat de niet-gereformeerde protestantse geloofsrichtingen slechts werden 'gedoogd' - wat onder meer betekende dat de beoefening ervan niet in het openbaar mocht plaatsvinden en dat ze zich niet mochten uitbreiden - en dat de katholieke godsdienst officieel verboden was. Maar het Amsterdamse stadsbestuur lapte dat alles meestal aan zijn laars.

Elders was dat wel anders. In Leiden was bijvoorbeeld nog in 1640 de remonstrantse dominee Bysterius gevangen gezet

en vervolgens voor eeuwig uit de stad verbannen en in Kampen was in 1648 de zoon van de Amsterdamse remonstrantse hoogleeraar Curcellaeus gearresteerd en beboet, beiden voor het leiden van religieuze bijeenkomsten. En in het dorp Zijdewind in Noord-Holland verstoorde de schout op 23 augustus 1649 een rooms Katholieke bijeenkomst van wel drieduizend mannen, vrouwen en kinderen, die daar uit de handen van een priester het sacrament van het vormsel zouden ontvangen. Een gebeurtenis die trouwens aanleiding was tot een nogal honend gedicht van de vrijzinnige dichter Joachim Oudaan.

Maar in Amsterdam, in Rotterdam, in Den Haag, in Haarlem en in nog een aantal andere steden heerste, althans in de praktijk, een voor die tijd vergaande vrijheid van geloof en zelfs van meningsuiting.

## FUNCTIE VAN LITERATUUR

Het voorgaande moge dienen als illustratie van de functie die de literatuur in die situatie had. Literatuur, poëzie, had over het algemeen in die tijd de expliciet geformuleerde taak de mensen op te voeden tot goed maatschappelijk en persoonlijk gedrag en hen de juiste religieuze instelling bij te brengen. Wát 'goed' en wát 'juist' was, daar konden de meningen danig over verschillen. Maar dát literatuur lezers de 'les' diende te lezen - al was dat dan, in de woorden van Horatius, op aangename wijze -, daarover was iedereen, ook buiten Nederland, het wel eens.

Speciaal in de zeventiende-eeuwse Republiek speelde de literatuur daardoor een grote rol in de algemene 'discussie-cultuur', die daar dankzij de relatief grote vrijheid van drukpers bestond. Een 'vrijheid', overigens, die vooral werd veroor-

zaakt door het vrijwel ontbreken van enige centrale juridische macht, én door het commerciële inzicht van het stadsbestuur van - alweer - Amsterdam, waar verreweg de meeste uitgevers en drukkers gevestigd waren.

Maar dat niet alleen. Niet minder belangrijk was dat literatuur ook een grote rol speelde in de bevestiging van de eigen identiteit van iedere afzonderlijke groep.

## PLURIFORMITEIT

Die rol was belangrijk, omdat er wellicht in geen land in Europa een groter pluriformiteit heerste dan hier. In andere landen was de eenheid van staat en levensovertuiging een vanzelfsprekendheid, en waar die door de reformatie was verstoord, werd hij in de loop van de 17e eeuw zo goed en zo snel mogelijk hersteld. Maar in de Republiek was dat toen niet meer mogelijk. In de periode van de eerste reformatorische groei hadden verschillende protestantse geloofsrichtingen te zeer vaste voet aan de grond gekregen, en tijdens de opstand en de daarop volgende oorlog met Spanje hadden men te zeer een beroep moeten doen op de solidariteit van allen, inclusief de nog altijd vele rooms Katholieken. Toen de vijand eenmaal tot aan de grensgebieden teruggedrongen was, was er geen sprake meer van dat één confessie werkelijk de dienst uit kon maken.

Die pluriformiteit was vooral een kwestie van diversiteit. Geen gewest, ja zelfs geen stad en geen dorp vertoonde hetzelfde religieuze patroon: op de Zeeuwse eilanden was soms wel 95% van de mensen 'liefhebber' van de gereformeerde kerk, terwijl op het platteland van Noord-Holland tussen de 45 en 55% katholiek gebleven was; De

Rijp en sommige andere dorpen in de Zaanstreek waren geheel doopsgezind, Amsterdam telde zo'n 15% lutheranen, Rotterdam eenzelfde percentage remonstranten. Om maar enkele voorbeelden te noemen. Daarbij kwamen de buitenlanders. Eerst, in de 16e eeuw, uit de Zuidelijke Nederlanden: dat waren eigenlijk landgenoten, slachtoffers van 'onze' eigen Opstand. Maar in de loop van de 17e eeuw volgden anderen. De eerste joden, meest rijke Sefardim uit Spanje en Portugal, kon men nog zien als handelspartners met een zelfstandige vestiging. Zoals men in het 16e eeuwse Antwerpen de Duitse 'natie' had gehad, en de Engelse, de Italiaanse en de Spaanse, elk met een eigen gebouw en een eigen intern bestuur, zo had men in Amsterdam de 'Portugese natie'. Maar rond het midden van de eeuw begon de grote stroom veel armere Asjkenazim uit Oost-Europa binnen te komen, voorafgegaan door Duitsers die al vanaf de jaren twintig op de vlucht gingen voor de verschrikkingen van de Dertigjarige Oorlog in hun land, en Denen, op de vlucht voor de armoe, en wie niet al. Met uitzondering van de Vlamingen hadden al deze groepen uiteraard met de Nederlandse literatuur niets van doen. Maar hoe afgezonderd van de anderen zij zich vaak ook hielden - of misschien beter: gehouden werden - zij maakten wel deel uit van een maatschappij waarin verschillen als iets normaals werden gezien.

## VOORWAARDEN

Al die verschillen, en al die diversiteiten van verschillen, konden alleen blijven bestaan op twee voorwaarden. Elke groep moest, op straffe van desintegratie en daaruit volgende agressie, zich veilig en thuis

kunnen voelen in zijn eigen entiteit. En tussen de groepen moest, uit pure maatschappelijke noodzaak, een minimum van communicatie plaatsvinden: ieder mocht het houden bij zijn eigen kerk, vermaning of synagoge, maar de stad moest bestuurd, het schip gelost en de buurvrouw bijgestaan bij de bevalling. Daartoe was ook nodig een gevoel van gemeenschappelijkheid, van, hoe rudimentair ook, 'Nederlander' zijn, van eenzelfde manier van zich gedragen in gemeenschappelijke situaties...

Bij de realisatie van beide voorwaarden heeft de literatuur een rol gespeeld van niet te onderschatten betekenis. Er was een hele literaire productie die zich richtte tot de eigen confessie of groep. De Duitsers in Amsterdam schreven en preekten in het Duits en de Sefardim hadden hun eigen Portugese literatuur, met toneelstukken en al. Maar ook de katholieken, de gereformeerden en de doopsgezinden hadden elk hun eigen canon van liedboekjes en traktaaten. Men schreef onderling gelegenheids-gedichten, op de inwijding van een kerkgebouw, het overlijden van een predikant. Gemeenschappelijke dichtbundels ook: in 1658 verschijnt er een bundel onder de titel '*t Gebed onzes Heeren*', waarin negen gereformeerde dichters elk een regel van het Onze Vader uitwerken tot een gedicht.

Maar belangrijker waren eigenlijk nog de teksten die de barrières doorbraken. Gelegenheidsgedichten, die in de loop van de eeuw door steeds meer mensen in steeds groter aantallen werden geschreven, dienden een onderlinge sociabiliteit die vaak ver over de religieuze grenzen heenreikte. Lof- of hekeldichten op oorlogsdaden en vredessluitingen, op vorsten en stadhouders, op zeehelden en dominee's dienden de politieke of religieuze discussie. De toneelstukken van P.C. Hooft droegen bij aan de vorming van zoiets als een alles en ie-

dereen overkoepelend nationaal besef, en de tragedies van Vondel stuurden de religieuze en zedelijke vorming van alle toeschouwers, ongeacht hun confessie. Hetzelfde gold voor de liederen van de dissidente dominee-dichter Dirck Rafaelsz. Camphuysen, die blijkens de vele, vele herdrukken door gelovigen van alle richtingen gekocht en genoten moeten zijn. Opmerkelijk is ook dat de twee bloemlezingen *Verscheyde Nederduytsche gedichten* van 1651 en 1653, waarin werk van de meest vooraanstaande Nederlandse dichters gebundeld werd, met duidelijke aandacht voor juist de confessionele spreiding samengesteld zijn. En de werken van Jacob Cats leerden álle jongelieden hoe zij zich hadden te gedragen in de liefde en het huwelijk.

De maatschappelijke en levensbeschouwelijke waarden die in teksten als deze neergelegd waren, werden verder verbreid via populaire zangbundeltjes, rijmprenten en tekstjes in almanakken. Een aardig voorbeeld vormen de drie Amsterdamse doolhoven, populaire uitgaansgelegenheden voor de gewone man, compleet met herberg en opgeluisterd met fonteinen en bewegende beeldengroepen. Daar zag men de helden uit de recente vaderlandse geschiedenis en de Dertigjarige Oorlog, maar ook beroemde liefdesparen uit de literatuur,

naast bijbelse figuren als David en Goliath, koning Salomo, Herodes en Salomé.

## LESSEN?

Zo droeg de literatuur bij zowel tot de verscheidenheid als tot de maatschappelijke coherentie. Mij als literatuurhistorica interesseert het vooral hoe dat proces zich heeft voltrokken, hoe de transmissie van ideeën, zienswijzen en gevoelens via de literatuur plaatsgevonden heeft. Ik denk dat onze cultuur van vandaag de dag daaraan wat kan hebben. Niet, om er regelrecht van te leren. Elke tijd is weer anders, de media zijn andere, de betrokkenen zijn anderen. Maar als een soort geestelijk perspectief, dat ons in staat stelt hedendaagse situaties en problemen te relativiseren zonder ze te minimaliseren.

Daartoe is het niet nodig dat iedereen op school teksten uit het verleden te lezen krijgt. Daartoe is het wel nodig dat er leraren letterkunde voor de klas staan die enig besef hebben van dat perspectief, die erover kunnen vertellen en er zo nu en dan ter illustratie ook een voorbeeld bij kunnen halen. Dat zo'n voorbeeld dan een tekst is die ook door de hedendaagse lezer vaak nog gewoon mooi gevonden kan worden, dat is dan mooi meegenomen.

---

## HOE IRRITANT IS NIEUWE RELIGIOSITEIT?

---

*Anton van Harskamp*

Nieuwe religiositeit kan christelijke theologen geweldig irriteren. Vooral wanneer het om New-Age-achtige religiositeit gaat. Het kost geen moeite om in theologische literatuur oordelen te vinden die uitdrukking geven aan die irritatie. Het zijn oordelen als 'nieuw heidendom', 'laat-modern gnosticisme', 'irrationele gevoelsculen', 'quasi-religieuze zelfservice', 'pragma-religiositeit', enzovoort.

Waarom werkt nieuwe religiositeit eigenlijk zo irriterend? En, belangrijker nog: wat zegt dat over het bedrijven van theologie zelf? We mogen immers aannemen dat wie zich irriteert, op een gevoelige plaats geraakt wordt. Welke plaats is dat?

Dat zijn een paar kwesties die ik wil verkennen. Ik zal me niet bezig houden met wat deze of gene theoloog over nieuwe religiositeit te berde brengt, maar ik ga op zoek naar mogelijke, onderliggende oorzaken van die irritatie.

### WAAR HEBBEN WE HET OVER?

Laten we beginnen met de vraag wat we onder die New-Age-achtige nieuwe religiositeit moeten verstaan.

Antwoord geven op die vraag is op het eerste gezicht niet gemakkelijk. De wereld die buitenstaanders doorgaans met New Age associëren lijkt immers zo veelkleurig, vertoont zoveel uiteenlopende praktijken en overtuigingen. De religiositeit die er aan te treffen is, kan zich bijvoorbeeld uiten in heel verschillende sociale vormen,

in 'wereldmijdende' gemeenschappen, maar ook in 'wereldconforme' centra, waar men zich zo aangepast mogelijk gedraagt aan wat de meeste mensen als gewoon beschouwen. Ieder die Oibibio of een ander Nieuwe-Tijdscentrum wel eens bezocht heeft, kan dat bevestigen. Mensen kunnen verder hun nieuw-religieuze verlangens bevredigen in spiritueel-therapeutische groepen, al of niet op commerciële basis, maar ook in puur individueel gedrag. Ieder kent immers wel de man of vrouw die zich niet aan een groep wil binden of een aangepast leerstelsel onderschrijft, maar wel vindt dat er krachten en energieën in de kosmos zijn die maken dat 'alles samenhangt'. Het is de man of vrouw die zo nu en dan een cursus volgt in een Nieuwe Tijdscentrum, wel eens naar New Age-muziek luistert, of getroffen wordt door *De Celestijnse Belofte*.

De politieke attitudes in New Age lopen ook sterk uiteen. Het gaat van groen radicalisme of zachte eco-spiritualiteit tot de zogenaamde 'prosperity New Age', dat is de wereld waar geld en carrière beschouwd worden als middelen voor spirituele zelfontplooiing, soms zelfs als een bewijs daarvoor.

En dan zijn er nog de vele verschillende praktijken die op het eerste gezicht onmogelijk in een systeem gebracht kunnen worden: channelling en pendelen bijvoorbeeld, of (Oosters) kaartleggen, en allerlei soorten van therapeutische 'healing' als, om er maar enkele te noemen, oerschreeuw-, edelsteen- en regressie-thera-

pie. En om het beeld nog verwarrender te maken, zijn er in New Age ook nog elementen herkenbaar uit vele bronnen, niet alleen uit de wereldgodsdiensten, maar ook uit de natuurwetenschappen bijvoorbeeld, en uit zogenaamde neo-paganistische, theosofische en astrologische bronnen.

En toch, binnen de cultuur- en godsdienstsociologie tekent zich de laatste jaren een zekere consensus af over de mogelijkheid om al die verschijnselen onder één noemer te brengen. Daar bestaat de neiging om datgene wat wij als New Age-religiositeit betitelen, in de eerste plaats te zien als een cultureel vertoog, als een taal. Essentieel is dan, dat de inhoud waarnaar die taal verwijst, ook de concrete praktijken, in dienst staan van het streven om door te dringen tot de diepste kern van zichzelf. Daarmee is New Age een taal van zelf-spiritualiteit. De kerngedachte is, dat we in ons leven door machten van buiten, maar vooral door gewoonten en conventies die we zelf ontwikkeld hebben, niet bij ons ware 'zelf' zijn. We zouden vast zitten in de vreemde rollen, leven naar idolen die ons door anderen in de samenleving opgedrongen worden. En vele New Agers vertonen de neiging om te zeggen dat die vervreemding in laatste instantie haar oorzaak heeft in de falende verwerking van het 'zelf'.

New Age kunnen we zo interpreteren als de spiritualisering van de behoefte aan het ware 'zelf'. De taal die New Age is, zou volgens deze theorie een flink aantal mensen helpen om over dat door ieder gezochte 'zelf' met elkaar te communiceren, om het zo telkens opnieuw vast te stellen, vooral ook om het te 'helen', dat wil zeggen de verscheurdheid op te heffen tussen wat elk individu ten diepste, echt zou zijn en de rollen en functies die het in de wereld vervult.

Die spiritualisering geschiedt doordat de zoektocht naar het 'zelf', zeg maar vragen als 'wat is de kern van mijn bestaan, mijn verhouding tot de mensen en de dingen om me heen?', ingekaderd wordt in een aantal basisovertuigingen. Vaak zijn die globaal, om niet te zeggen, banaal. Veel aanhangers zijn ook niet zozeer geïnteresseerd in begripsmatige precisie, als wel in de vraag of de overtuigingen en praktijken hen helpen bij het vaststellen en 'helen' van hun 'zelf'.

De meest bekende van die basisovertuigingen is de gedachte dat ons rationalistisch en mechanistisch wereldbeeld het voelen en denken verarmt, en dat we, om dat wereldbeeld te overwinnen, moeten uitgaan van een onderliggende geestelijke werkelijkheid. Die werkelijkheid is oorsprong van alles wat bestaat, terwijl we haar tegelijkertijd kunnen voorstellen en ervaren als een kosmische energie die al het bestaande samenhoudt. In sommige varianten van New Age kunnen geestelijke wezens, om het eens paradoxaal te zeggen, die energie 'belichamen', zelfs berichten doorgeven. Op die gedachte is 'channeling' gebaseerd, het ontvangen en doorgeven van informatie die komt van een bron die buiten de gewone menselijke sfeer ligt.

In vrijwel alle varianten speelt verder de gedachte een hoofdrol dat de beweging naar het 'zelf', of dat nu gebeurt via ontplooiing naar binnen toe of naar buiten toe, in werk, carrière, sport e.d. - of beide tegelijkertijd - de koninklijke weg is om contact te krijgen met die kosmische energie.

In wetenschappelijke studies over het verschijnsel 'nieuwe religiositeit' wordt nogal eens gewezen op het westerse karakter ervan, niettegenstaande het vaak voorkomende beroep op 'oosterse' bronnen! Dat komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in

het geloof dat de kosmische energie een evolutionaire tendens vertoont: we zouden met z'n allen op weg zijn naar steeds hogere niveaus van vervolmaking. Vooral waar reïncarnatie een rol speelt, is dat heel opvallend. Want terwijl men in godsdiensten die hun oorsprong in het Oosten hebben, doorgaans vindt dat reïncarnatie naar de kringloop van het leven wijst en het doel juist het verdwijnen van de persoonlijke identiteit zou moeten zijn, daar wordt in de nieuw-religieuze sfeer reïncarnatie meestal als een lineaire vooruitgang beschouwd, en als een mogelijkheid voor verrijking en uitbouw van de diepste kern van het persoon-zijn.

Overigens, reïncarnatie is niet een 'leerstuk' dat voor alle varianten van New Age wezenlijk is. Vaak is het geloof erin zo vanzelfsprekend, dat het paradoxaal genoeg geen uitdrukkelijke rol speelt. En ieder weet dat dit geloof niet alleen binnen de meer of minder georganiseerde sfeer van New Age aangehangen wordt. Het is wellicht het meest kenmerkende element van de diffuse religiositeit, die ieder die er oog voor wil hebben in zijn of haar directe omgeving kan waarnemen. De meest voorzichtige schattingen voor West-Europa zijn dat tussen de 10% en 25% van de volwassen bevolking het reïncarnatiegeloof als een grondpijler van de eigen levensinstelling beschouwt! Het percentage mensen dat er 'wel wat in ziet' is vermoedelijk veel hoger.

## FUNCTIONELE RELIGIOSITEIT?

Het is niet moeilijk om al uit deze globale beschrijving af te leiden waarom theologen geïrriteerd raken.

Laten we voorbijgaan aan de meer triviale irritaties, aan het gevoel bijvoorbeeld dat New Age 'raar', 'zweverig', 'afwij-

kend' is. Een andere bron van irritatie heeft ongetwijfeld te maken met het gegeven dat zich hier een vorm van geloof manifesteert die uitdrukkelijk niet gebonden is aan de oude, vertrouwde, kerk-achtige inkadering; sterker nog, het is een vorm van geloof die zich vaak uitdrukkelijk afzet tegen kerken en instituties, omdat die zouden staan voor 'vreemd' gezag, dat over het 'zelf' van de individuele gelovige uitgeoefend wordt. En voor de meeste theologen is, zoals bekend, de band tussen religiositeit/geloof en een of andere vorm van kerk wezenlijk. Laten we ook maar aan deze bron van irritatie voorbijgaan.

Een interessantere en dieper gelegen bron van irritatie heeft er vermoedelijk mee van doen, dat New Agers onverfroren kunnen aangeven dat ze vanuit een pragmatische instelling denken en handelen: ten behoeve van hun hoogsteigen zoektocht naar een geheel 'zelf'. We hebben dus te maken met een vorm van religieus geloof die naar zeggen van de aanhangers zelf, bij uitstek functioneel is.

Daarmee is voor veel theologen deze vorm van religiositeit onmiddellijk gediskrediteerd! In de theologie werkt men nogal eens met de tegenstelling tussen behoefte en verlangen, en tussen wat Levinas noemt een 'religion du besoin' en een 'religion du désir'. In het eerste geval zouden we te maken hebben met een religiositeit en een religie die geheel in het verlengde liggen van de menselijke behoeften aan veiligheid, erkenning, zelfbevestiging e.d. Dat zijn behoeften waaraan in de gedachten- en gevoelswereld van veel theologen vaak ook negatieve connotaties kleven, zoals behoefte aan macht en beheersing, of het onvermogen om schuld te erkennen. In het tweede geval, bij verlangen dus, zouden we te maken hebben met een innerlijke beweging in de mens die wijst naar een echte overschrijding van het beperkte ei-

genbelang, een beweging die gericht zou zijn op inordening in een alles transcenderende zin bijvoorbeeld, of op een sfeer waarin het waarlijk andere - of *De Ander* - zich kan aankondigen. De religie die op dat verlangen gebaseerd is, zou een religie zijn waarin geleerd wordt, en daarnaar gehandeld, dat het individu pas tot het ware 'zelf' komt, zodra het ontdekt dat 'het zelf' van buitenaf geschonken moet worden.

Toch zouden theologen op dit punt hun irritatie wat moeten temperen. Al was het maar omdat een radicale afwijzing van elke functie van geloof onzinnig is. Geloof en religiositeit die echt functieloos zijn, dus letterlijk nergens goed voor zijn, kunnen ook in zichzelf simpelweg niet goed zijn. We zouden over een puur functie- en nutteloze religiositeit overigens niet eens kunnen praten, er zelfs niet eens iets van kunnen aanvoelen. Tegelijk valt niet te ontkennen, dat in de New-Age-achtige religiositeit wel degelijk inzichten leven die ook veel theologen positief zullen vinden, dat wil zeggen, werkzaam en functioneel: het accent op de noodzaak van doorleefde ervaringen bijvoorbeeld, of het verzet tegen de traditionele dualismen als dat van lichaam en geest.

Dit maakt het zinvol om een onderscheid aan te brengen tussen de uitspraak dat een vorm van religiositeit geheel in dienst staat van beperkt menselijke of al te menselijke behoeften en de uitspraak dat religiositeit ergens goed voor is - functioneel dus, voor zelfontplooiing bijvoorbeeld of humaniteit. In het eerste geval zou religiositeit geheel gereduceerd kunnen worden tot de sfeer van het menselijk belang, in het tweede geval zeggen we niet meer dan dat religiositeit goed is voor bijvoorbeeld gevoelens van bevrijding, voor zelfontdekking en zelfontplooiing wanneer het om New Age gaat. Maar daarmee doen we geen uitspraak over de motieven achter of

over de uiteindelijke gerichtheid (intentionaliteit) van de religiositeit.

Dit is dus een onderscheid tussen een reductionistisch en een niet-reductionistisch spreken over functie. Dat onderscheid is uiteraard begripsmatig van aard. Maar het waarschuwt ons om in de praktijk voorzichtig te zijn met het oordelen over nieuwe religiositeit op basis van haar functie. Ook al omdat het niet veel moeite zal kosten om ook van kerk, christelijk geloof en theologie psychische, sociale of politieke functies te noemen. En niet te vergeten: het is ons in de praktijk zelden gegeven om, als het ware met de meetlat in de hand, precies aan te wijzen waar bij anderen sprake is van al te menselijke behoefte, en waar van verlangen. Ook al omdat ieder van ons uit eigen ervaring beseft, dat een menselijke behoefte die op het eerste gezicht lijkt voort te komen uit een beperkt eigenbelang, in een levensgeschiedenis over kan gaan in verlangen.

## SUBJECTIVISME

Een vaak direct met het verwijt van 'functionalisme' meekomende kritiek op nieuwe religiositeit - en een bron van irritatie -, is dat hierin 'het religieuze' radicaal gesubjectiveerd wordt. Nu is 'subjectivisme' onder theologen een beladen woord. De grootste theoloog van onze eeuw, Karl Barth, is daarvan een hoofdgetuige. In zijn studies over de voorgeschiedenis van de moderne theologie analyseert hij onder meer het subjectivisme van het vroeg-moderne piëtisme, maar dat gebeurt op zo'n manier dat het wel lijkt of hij tegelijkertijd de grondintenties van de laat-moderne nieuwe religiositeit wil ondermijnen. Barth wil in deze studies een analyse geven van de religiositeit van de Verlichting, zeg maar van de pogingen om 'het religieuze'

op een moderne manier vorm te geven. En die vormgeving werd in hoofdzaak bepaald door de nieuwe positie die 'de' mens als mondig en autonoom wezen ten tijde van de Verlichting aan het veroveren was. Nu is er veel voor te zeggen dat onze late-moderneiteit een radicalisering is, en daarin ook een problematisering, van die mondigheid en autonomie van 'de' mens. Net zoals er veel voor te zeggen dat juist New Age te interpreteren valt als bij uitstek een poging om 'het religieuze' antwoord te laten geven op de problemen die veel mensen met het huidige laat-moderne leven hebben. In die zin mogen we vermoeden dat Barth in zijn analyse van het subjectivisme van de Verlichting ook iets zegt over het subjectivisme van de nieuwe religiositeit. Anders gezegd: we kunnen Barth lezen alsof hij ook de hoofdlijn van de hedendaagse theologische kritiek op de 'religie van het subject' weergeeft.

Volgens hem is het effect van de op zichzelf gerechtvaardigde poging om geloof en moderne subjectiviteit met elkaar in verband te brengen, uiteindelijk heel negatief. Dat effect is namelijk dat alles wat 'gegenständlich' is, dus alles wat voor het voorstellen en denken weerstand biedt en vreemd is voor het 'zelf', verinnerlijkt wordt. Daarmee, meent Barth, werpt de individuele mens zich heimelijk op als rechter over alle mensen en dingen in zijn wereld. Het is hooguit nog de puur op eigenbelang van het subject gerichte berekening, die het individu nog tot zoiets als erkenning van het andere kan brengen.

Barth leest die machtsgreep van het subject onder meer af uit de houding tegenover tijd en verleden. In de verinnerlijkte religiositeit streeft het subject ernaar de afstand in de tijd ongedaan te maken. Barth zelf refereert aan de inzet van het piëtisme om de historische Jezus in het leven van de enkeling tot een onmiddellijke ervaring van

een puur innerlijke Christus te maken. Het mechanisme dat hij signaleert, gaat ook op voor nieuwe religiositeit. Ook daar wordt elke verwijzing naar het verleden, naar lezaren, teksten, gebeurtenissen van lang geleden, omgezet in onmiddellijke ervaringen van het 'zelf', zonder rekening te houden met tijdsafstand en 'vreemde' historische omstandigheden.

Een ander negatief kenmerk is de houding ten opzichte van kerk en gemeenschap. De gemeenschap, geeft Barth aan, mag het subject in dit type van religiositeit niet verontrusten, niet aanmanen, niet corrigeren, alleen bevestigen. Ook dit is heel karakteristiek voor New Age. Ieder die een Nieuwe-Tijdscentrum bezoekt of meedoet aan een quasi-religieuze, op ontdekking van het 'zelf' gerichte therapeutische groep, merkt dat de boodschap telkens weer is: "je hoeft niet deel uit te maken van onze groep omwille van de groep, je moet je niet overgeven, noch aan ons, noch aan een leraar, noch aan een tekst, maar alles, ook wij als groep, staan alleen in dienst van jouw weg naar jouw authentieke 'zelf', jouw innerlijke kern".

Andere kenmerken, ook door Barth naar voren gehaald, vloeien hieruit voort. Daar is bijvoorbeeld het culturele proces dat tegenwoordig nogal eens ont-traditionalisering wordt genoemd. Dat proces houdt niet in dat voor de gesubjectieerde religiositeit geen tradities meer bestaan. Integendeel, men roept in de wereld van de 'Nieuwe Tijd' juist bij voorkeur tradities aan, ook met name tradities uit de grote godsdiensten. Maar de essentie van een traditie, namelijk dat ze een vanzelfsprekend gezag heeft, die is geheel verloren gaan. Het subject meet zich zagezegd zelf het gezag aan om vast te stellen welke delen uit welke tradities nog waarde hebben.

En dan is er ook nog het kenmerk, dat het besef voor datgene in het leven wat

niet-herleidbaar, niet-meer-verder-verklaarbaar is, voor het mysterie dus, niet meer de dingen of verhoudingen in de wereld betreft, maar in de eerste plaats het 'zelf'. Daar, in het 'zelf' ligt datgene wat aantrekt, ook wel enigszins beangstigt. Dat 'zelf' heeft daarmee feitelijk het karakter van een sacrale, want mysterieuze en alles beslissende werkelijkheid.

## DE GEVOELIGE PLEK

Deze kritiek van de 'aartstheoloog' Barth zoals hij wel genoemd wordt - die in deze kritiek overigens meer een 'wijsgerig antropoloog' is, een denker over 'de' mens, dan een theo-loog, een denker over God - onthult de grondlijnen van de kritiek die vandaag de dag vele theologen op nieuwe religiositeit hebben, of ze nu barthiaan zijn of niet. De vraag of de kritiek terecht is, is op dit moment niet aan de orde. Aan de orde is de vraag waarom de hedendaagse kritiek vanuit een sfeer van irritatie geschiedt.

Het kortst mogelijke antwoord verwijst naar de gedachte - geuit als vermoeden - dat het subjectivisme dat zo fel bekritiseerd wordt, niet alleen de nieuwe religiositeit tekent, maar in de grond van de zaak en onvermijdelijk ook alle hedendaagse vormen van theologie en christelijk geloof!

Deze gedachte is simpel, maar heel verstrekkend. Ondersteuning van die gedachte vinden we overigens vrijwel nooit bij theologen, wel bij denkers met een cultuurkritische en sociaal-wetenschappelijke gevoeligheid. Bijvoorbeeld bij Georg Simmel, een van de vaders van de moderne sociologie. Volgens hem kunnen we onze moderne wereld pas gaan begrijpen wanneer we ons realiseren dat 'psychologisme' - wij noemen dat 'subjectivisme' - niet meer een keuze is. Het is geen optie meer die we

kunnen aannemen of verwerpen, zoals Barth nog meent, maar niets minder dan de essentie van onze moderne cultuur. We kunnen dus volgens Simmel niet anders dan onze wereld ervaren en interpreteren overeenkomstig de behoeftes en de reacties van ons innerlijk leven; waarmee we ook moeten verdisconteren dat alles wat ooit vast en zeker was, in menselijke subjectiviteit los en beweeglijk wordt gemaakt.

Het onvermijdelijke karakter van deze tendens tot 'subjectivisme' heeft te maken met wat we de 'versplintering' van onze leefwereld over verschillende levenssferen kunnen noemen. Die versplintering over de sferen van bijvoorbeeld werk, ontspanning, vriendschap, gezin, politiek e.d. heeft verschillende, vaak moeilijk te vatten effecten. Moeilijk vooral, omdat we die effecten doorgaans nauwelijks bewust ervaren, zo vanzelfsprekend zijn ze.

Daar is bijvoorbeeld in de eerste plaats de al eerder genoemde 'ont-traditionalisering'. Dat effect komt erop neer, dat juist omdat we zo vaak in ons leven switchen van de ene levenssfeer naar de andere, we als vanzelfsprekend zijn gaan aannemen dat niemand van ons zich meer kan verschuilen achter het gezag van een bepaalde traditie, een bepaalde gewoonte of evidentie. Die zijn immers gebonden aan één levenssfeer, die van de religie bijvoorbeeld, of die van het gezin, of het werk. Ieder kan natuurlijk nog altijd kiezen om te leven volgens een traditie, maar we moeten goed beseffen dat het dan altijd onze keuze is. We kunnen, zeker als het om religies en levensbeschouwingen gaat, eenvoudigweg niet niet-kiezen. En wanneer we dan gekozen hebben, kunnen we daarvan niet anders rekenschap afleggen dan door te wijzen naar onze hoogsteigen subjectieve voorkeuren en gevoelens en naar de belevenissen waardoor die voorkeuren en gevoelens in ons levensverhaal gevormd zijn.

Dat verlies van het vanzelfsprekende gezag van tradities levert in onze cultuur - dit in de tweede plaats - het ook weer vanzelfsprekende ideaal op, dat heel het leven ons werkstuk zou moeten zijn, een project van het individu (en dus ook diens verantwoordelijkheid). Relaties, gezondheid, voorkomen, kinderen, werk, ontspanning, alle invulling en vormgeving daarvan zou in het ideale geval een kwestie van keuze en ontwerp van het individu moeten zijn.

In de derde plaats moeten we volgens sommigen aannemen dat wij, als steeds van levenssfeer veranderende individuen, een soort algemene, objectloze angst ingescherp krijgen (nogmaals: zonder dat we het doorgaans beseffen). De Amerikaanse cultuursocioloog Edward Shils spreekt van een verborgen 'metafysische vrees' in onze cultuur. Het is de vrees voor het zich uitleveren aan iets dat vreemd is aan het 'zelf'. Er bestaat volgens hem in het Westen een algemeen gedeeld gevoel, dat er diep in ieder van ons een unieke potentie ligt, die maakt dat het de belangrijkste taak van ieder mens is om zichzelf zonder ophouden te ontplooien, zo nodig tegen de regels en conventies van de samenleving in. Dat gevoel over die potentie en vooral over die daaruit voortvloeiende taak, lijkt in onze cultuur vanzelfsprekend, maar is het allerminst. Volgens Shils kunnen we dat gevoel het best verstaan tegen de achtergrond van die 'metafysische vrees', die we door nooit ophoudende ontplooiingsactiviteit willen bedwingen. Maar of we nu geloof hechten aan die onderliggende vrees in onze cultuur of niet, we mogen zonder meer aannemen dat wij allen, niet alleen New Agers dus, ervan uitgaan, dat ieder zichzelf van een door externe invloeden gevormd mens, moet vormen tot een waarlijk 'zelf', hetzij door ontplooiing van ons innerlijk, hetzij door ontplooiing van ons uiterlijk leven, het liefst natuurlijk allebei

tegelijk.

In de vierde plaats is er de verwarrende omstandigheid dat hetzelfde proces van versplintering dat ons dwingt een 'zelf' te worden, dat 'zelf' dat het subject zou moeten zijn van die vele keuzes die we steeds moeten maken, tegelijkertijd het kiezen veel moeilijker maakt. Simpelweg omdat die versnippering ons als het ware meerdere personen doet zijn. Daardoor schijnt het individu aan substantie te verliezen, dus aan een duidelijk voelbaar en ervaarbaar 'zelf'. Bij dit proces van verlies van substantie knopen de postmoderne denkers aan, die vinden dat ieder mens zo vergaand uitgestrooid is, dat er geen centrale kern meer overblijft, sterker nog, dat het ook geen zin heeft om zichzelf bijeen te rapen. De gefragmenteerde samenleving, het versplinterde leven dat we leiden, zouden volgens deze denkers leren dat het 'zelf' een illusie is.

Met die laatste opmerking dreigen we in de buurt te komen van een abstract wijsgerig debat. Maar hoe abstract ook, in de kern gaat het om de vraag of in ieder van ons nu wel of niet een min of meer vast 'zelf' ligt, een meta-sociaal, meta-psychisch of meta-linguïstisch wezen. En dat is een vraag die heel gemakkelijk te vertalen is in een problematiek waar nogal wat mensen mee zitten, een problematiek die samengevat kan worden in twee vragen: 'Wie ben ik nu eigenlijk, of ... is die vraag onzinnig?'

Het is hier niet nodig - en niet mogelijk - om positie in te nemen in dat debat, laat staan een antwoord te geven. Het is voldoende om te zien dat subjectivisme onvermijdelijk is, of men nu meent dat ieder een vastomlijnd en ervaarbaar 'zelf' heeft, of dat het 'zelf' een illusie is die maakt dat wij allen hybride, tegenstrijdige personen zijn - 'bastaard-iks' om met Rushdie te spreken. Want zelfs de meest overtuigende

post-modernist, kortweg degene die de vraag naar het 'zelf' onzin vindt, of die vindt dat elke persoon een nooit vast te leggen 'dialogical self' is, zal aangeven dat het toch altijd ieders subjectieve belevingen en ervaringen zijn, die de beslissende ruimte vormen waarbinnen de wereld om ons heen gevoeld, waargenomen en geïnterpreteerd wordt. Om het in postmodern jargon te zeggen: de wereld wordt, ook wanneer de idee van een stabiel subject geconstrueerd is, altijd weer opnieuw door ons, eindige wezens, narratief en biografisch geconstrueerd. Het subjectivisme, zo zouden we kunnen zeggen, wordt door het post-modernisme niet weggenomen, maar juist gedynamiseerd en uitvergroot.

Volgens sommigen maakt de onvermijdelijkheid van het subjectivisme ook de populariteit van woorden als 'wereldbeeld' en 'zingeving' begrijpelijk. Althans, wanneer we die termen letterlijk nemen. Beide termen zijn betrekkelijk moderne woorden, laat-negentiende eeuws. En ze geven iets aan van een culturele sfeer volgens welke onze wereld niet meer door voorgegeven tradities, of door een goddelijke instantie geordend is. We gaan er volgens deze gedachtegang stilzwijgend van uit, dat onze sociale wereld, en in vergaande mate ook onze natuurlijke wereld weliswaar door mensen geordend en 'gemaakt' is, maar dat onder die menselijke constructies de chaos ligt, een chaos waarin we met alle menselijk-subjectieve macht een plaats en houvast willen zoeken. Dat doen we door letterlijk eerst een wereldbeeld te ontwerpen, om met behulp daarvan vervolgens na te gaan of we betekenis en zin ontwaren. Zo zijn wij het, menselijke subjecten, die letterlijk onszelf beschouwen als zingévers.

Maar ... en nu komen we terug bij de vraag waar de geïrriteerde plek ligt van de theologie, we moeten beseffen dat we nu, gezien vanuit bijbel en christelijke traditie

een groot probleem hebben. Om het maar kort door de bocht te zeggen: alleen door aan te nemen dat wij het zijn die vanuit onze belevenissen, ons levensverhaal, een wereldbeeld ontwerpen en zin geven, zeggen wij wanneer het om geloof gaat, niet slechts dat het geloof alleen voor ons als waar en goed *geldt*, maar dreigen we ook zelf inhoudelijk vast te leggen wat dat geloof *is*. Kenmerkend voor het christelijk geloof, voor wat ons in Jezus geopenbaard is als de weg, de waarheid en het leven, is echter dat we die wel kunnen aanvaarden of verwerpen, dat we in die waarheid kunnen 'wandelen' of ervan af kunnen dwalen, maar dat we die waarheid nooit zelf kunnen bepalen en vaststellen, nooit ontwerpen zoals we een beeld ontwerpen. Simpelweg omdat het van oudsher tot de kern van de geloofservaring hoort, dat de waarheid waarin we 'wandelen', zich van buitenaf in ons, als het radicaal andere, te kennen heeft gegeven. Anders gezegd, geloven, leven vanuit God, kwam in de traditie altijd voort uit niet anders kunnen, uit iets dat per se niet in eigen macht lag, maar dat het subject overkwam.

Dus waar ligt precies die irritatie? Hier vermoedelijk: dat hét bezwaar van theologen tegen nieuwe religiositeit subjectivisme is, terwijl de 'versplinterde' cultuur waarin we leven het onvermijdelijk maakt dat ook theologen 'subjectivisten' zijn. Daardoor ontdekken theologen in nieuwe religiositeit een vreemd, ander geloofssysteem, dat in de grond van de zaak hen zelf wijst op ongemakkelijke vragen naar hun eigen subjectivisme.

## GEEN KRITIEK MEER MOGELIJK?

Betekent dit dat kritiek van de theologie op nieuwe religiositeit niet meer mogelijk is, en dat de weg naar relativisme open ligt?

Het antwoord moet volgens mij 'nee' zijn. Ofschoon we moeten erkennen dat de aantrekkingskracht van religieus relativisme groot is, van dat berustend makend inzicht dat tegelijk zo ongelooflijk vervelend is, namelijk dat 'nu eenmaal ieder op eigen wijze gelooft'. Met de uiteenzetting hierboven is echter niet meer gezegd, dat theologen voorzichtiger zouden kunnen zijn in hun kritiek. In de eerste plaats omdat de problematiek waarop nieuwe religiositeit antwoordt, ook de problematiek van geloof en theologie is. In de tweede plaats omdat nieuwe religiositeit niet zozeer een algemeen leerstelsel is, dat we met algemeen geldige oordelen kunnen be- en veroordelen, maar eerder - echter niet uitsluitend - een pragmatisch middel om eigen ervaringen op te doen, een hoogsteigen weg van ontdekking van zichzelf en de wereld. Wat dus ook betekent dat we in de kritiek erop rekening moeten houden met een eindeloze variatie aan uitdrukkingsvormen. Anders gezegd: het is niet mogelijk om in algemene zin oordelen uit te spreken over 'de' beweging of stroming die New Age zou zijn.

Maar nadat dat gezegd is, kunnen we wel op zoek gaan naar de vraagtekens die we zouden kunnen zetten, zodra we met concrete en specifieke uitingen van nieuwe religiositeit te maken krijgen. Vraagtekens, die pas een oordeel of kritiek kunnen worden, zodra we met het onderzoek van concrete verschijnselen bezig zijn. Het noemen van vraagtekens is dus nog geen veroordeling van nieuwe religiositeit. Laat ik vier groepen van die vraagtekens aanwijzen. Meer dan 'aanwijzen', beter nog, wijzen vanuit de verte, is het uiteraard niet.

De eerste groep heeft te maken met het ervaringsgegeven dat waar 'subjectivisme' gevierd wordt, kansen liggen voor een dubbelzinnige of oneerlijke verhouding ten op-

zichte van 'de wereld', of het nu een individu of een groep betreft.

In het 'gewone' leven, het leven in onze zogenaamde 'geïndividualiseerde' cultuur, weet ieder van het gevaar om cynisch met de buitenwereld om te gaan, bijvoorbeeld met de wereld van werk, politiek en gemeenschap. Dat 'cynisme' komt voort uit de neiging ons ware, eigenlijke 'zelf' eerder in ons innerlijk dan daarbuiten te zoeken. Die neiging is in de subjectivistische religiositeit begrijpelijkerwijs minstens zo groot. En dat brengt een groep vraagtekens met zich mee die cirkelen rond de vraag of men zich als individu of groep afsluit van 'de wereld', of die cynisch gebruikt, of alleen maar als een bedreiging, of als een eigenlijk niet ter zake doende werkelijkheid ziet e.d. Wanneer het om een groep gaat, schuilt er nog een bijzonder gevaar in het subjectivisme. En dat is dat waar 'het subject' gevierd wordt en op de troon gezet, het gevaar van onderschikking aan een groep, zelfs aan een leider, mogelijk wordt. Radicaal 'subjectivisme' kan opmerkelijk genoeg tot 'objectivisme' leiden, soms zelfs tot verborgen groepstotalitarisme. Dat maakt, dat we in concrete gevallen een aantal algemene vragen kunnen stellen. Het zijn vragen als: Is er sprake van een devaluering, minachting of cynisch gebruik van de buitenwereld? Welke zijn de kenmerken van de groep of de groepen waarin men verkeert? Worden daarin discussies en echte verschillen van mening aanvaard en gestimuleerd, of geldt er het onuitgesproken gezag van de groep, of erger nog, van een leider? Zijn, met andere woorden, de manieren waarop men met anderen omgaat, doorzichtig?

De tweede groep van vraagtekens heeft te maken met de nieuw-religieuze, 'holistische' kijk op de werkelijkheid. Er zijn verschillende varianten van 'holisme', maar in vrijwel elke variant domineert de neiging

om de beslissende, geestelijke werkelijkheid met metaforen als ‘overvloed van leven’, ‘overstromende bron’, vooral ‘energie’ aan te duiden. Door contact te leggen met, en deel te nemen aan dat leven, die bron of die energie, zou elke persoon zich kunnen, ja zelfs zich *moeten* transformeren tot een waarlijk ‘zelf’. Hier liggen gevaren die alle te herleiden zijn tot de weigering een grens, een weerstand te erkennen. Denken we nog even aan wat hierboven gezegd is over het traditionele bezwaar tegen subjectivisme in de religieuze zin van het woord: het bezwaar dat in echt religieus geloof het subject ‘overmocht’ wordt, de intellectuele en spirituele macht van het subject overwonnen. Welnu, door aan te nemen zoals we hierboven deden, dat subjectivisme onvermijdelijk is geworden, zeggen we niet dat de macht van het subject het een en het al is. Maar het gevaar bestaat dat dit vanuit een holistisch perspectief wel verkondigd wordt. Er is het gevaar bijvoorbeeld dat het individu zich verplicht gaat voelen tot mateloze zelfverwerkelijking. Als ik immers product en manifestatie van een universele energie ben, is er principieel geen grens aan mijn mogelijkheden om mijn ‘zelf’ te verwerkelijken. Het grootste bezwaar tegen die mateloze zelfverwerkelijking, tegen de nooit eindigende opdracht om hoe dan ook belemmerende regels, pijn, schuldgevoelens ook, op te ruimen, is dat in de praktijk juist hierdoor een geweldige last op de schouders van het individu gelegd kan worden. De bevrijdende mogelijkheden om een authentiek mens, het ‘zelf’ te realiseren, kunnen omslaan in een neerdrukkende verplichting (en nieuwe vormen van schuldgevoelens).

De derde groep van vraagtekens sluit hier direct bij aan. Die hebben te maken met de ‘ethiek’. Het feit dat we in onze tijd op religieus terrein onvermijdelijk vanuit

‘het subject’ vertrekken, de erkenning dat daar de intellectuele en spirituele macht ligt, sluit niet apriori uit dat die macht doorbroken kan worden. Door de aanblik van een ander gezicht bijvoorbeeld, of door, wat Schillebeeckx en anderen een contrastervaring noemen. Dat is kortweg gezegd een ervaring waarin we door het lijden van anderen ons intellectuele en geestelijke houvast kunnen verliezen. We mogen misschien wel die ander of dat andere waardoor in zo’n ervaring een beroep op mij gedaan wordt, direct in verband brengen met de openheid voor de Ander. Het is echter de vraag of in het holistische denken van de nieuwe religiositeit dat soort ervaringen niet als vanzelf ingepast worden en onschuldig gemaakt.

Wat ons bij de vierde en laatste groep van vraagtekens brengt. Die heeft te maken met de subjectieve instelling in de nieuwe religiositeit. We zouden kunnen zeggen dat het het lot van het christelijk geloof is - misschien moeten we van ‘noodlot’ spreken -, dat we vanwege ons inzicht in de onvermijdelijkheid van het subjectivisme, niet meer in termen van zekerheid over het goddelijke kunnen spreken. Dat betekent dat we, hoe vaag het ook klinkt, alleen nog kunnen geloven in de *modus* van vragen en wachten, van schroom ook, en van openhouden van de komst van Gods openbaring. De Nederlandse theoloog Anton Houtepen heeft pas een bundel gepubliceerd, waarin in de grond van de zaak deze boodschap de enige en beslissende is, namelijk dat in de schroom, in het blijven vragen en verlangen naar God, ons mogelijkterwijs de ogen geopend worden voor God. Welnu, wie met de wereld van nieuwe religiositeit in aanraking komt, krijgt niet zelden het gevoel dat daar juist die schroom, dat wachten ontbreekt, en dat juist daar weer de kansen aanwezig zijn, dat in het verzet tegen belasting van het individu, dat individu weer

nieuwe lasten en nieuwe zekerheden opgelegd worden.

In een volgend opstel in dit tijdschrift hoop ik van dat laatste een voorbeeld te geven. Ging het hier vooral om de vraag wat nu eigenlijk de gevoelige plek van de theologie is wanneer het om nieuwe religiositeit gaat, in dat andere opstel hoop ik aan de hand van een analyse van een belangrijk boek in New Age-kringen, *A Course in Miracles*, een soort nieuw-religieuze bijbel, duidelijk te maken, dat er wel degelijk voor de theologie redenen zijn om sommige varianten van New Age met kracht af te wijzen.

#### *Selectie van geraadpleegde literatuur*

K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Band 1: Vorgeschichte, Zürich 1975.

J.W. Becker/J. de Hart/J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Rijswijk (Sociaal en Cultureel Planbureau) 1997.

P. Chatelion Counet, *Over God zwijgen: Postmodern bijbellezen*, Zoetermeer 1998.

W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, Utrecht (diss.) 1995.

P. Heelas, 'De-traditionalisation of Religion and Self', in: K. Flanagan/P.C. Jupp red., *Postmodernity, Sociology and Religion*, Londen etc. 1996, 64-82.

*The New Age Movement*, Oxford etc. 1996.

M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes',

in: Id., *Holzwege*, Frankfurt/M 1980. 73-110

L. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid: Over de filosofische vraag naar God*, Amsterdam/Meppel 1995.

H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen: Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg etc. 1994.

A. Houtepen, *God, een open vraag*, Zoetermeer 1997.

K. van der Kooi, *Heil en verlangen: Centrale thema's in het geding tussen christelijk geloof en nieuwe-tijdsdenken*, Zoetermeer 1995.

R. Kranenborg, 'New Age en het christelijk geloof', in: M. Moerland red., *De kool en de geit in de Nieuwe Tijd: Wetenschappelijke reflecties op New Age*, Utrecht 1996, 70-81.

J.R. Lewis/J.G. Melton red., *Perspectives on New Age*, Albany (NY) 1992.

J.B. Metz, 'Versuch zur "geistigen Situation der Zeit"', in: Id. e.a., *Diagnosen der Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92.

R. Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*, Gütersloh 1996.

E.A. Shils, *Tradition*, Londen 1981.

W. Weyns, 'Het "meervoudig individu"', in: *Tijdschrift voor sociologie* 16 (1995) nr. 4, 363-375.

B. Voorsluis, 'De verguisde authenticiteit', in: A.Th. Brüggemann-Kruijff e.a. red., 'Levensecht en bescheiden': *Essays over authenticiteit* (Afscheidsbundel ter ere van prof.dr. Johan van der Hoeven), Kampen 1998, 83-102.

*Maureen M.J. Janssen*

Discussies en werkcolleges over ethiek tijdens de medische studie hebben vaak betrekking op grote onderwerpen, zoals euthanasie of abortus. De overstap van studie naar praktijk levert echter allerlei andere, minder voor de hand liggende, ethische problemen aan. Eén van deze problemen betreft de morele kant van experimenteel medisch onderzoek.

De belangrijkste taak van de arts is om patiënten zo goed mogelijk te behandelen, volgens de eed van Hippocrates ‘naar beste weten en vermogen’. De arts als onderzoeker daarentegen stelt patiënten soms bloot aan onaangename, niet geheel risicovrije ingrepen, die niet diagnostisch of therapeutisch noodzakelijk zijn. De ethische problemen die hieraan verbonden zijn wil ik illustreren aan de hand van ervaringen tijdens mijn eigen onderzoek, een onderzoek naar de waarneming van hypoglycemie door patiënten met type 1 diabetes mellitus.

### HET WAARNEMEN VAN HYPOGLYCEMIE

Type 1 diabetes (ook wel ‘jeugddiabetes’ genoemd) is een ziekte waarbij de alveesklier niet meer in staat is om het hormoon insuline aan te maken. Insuline zorgt ervoor dat glucose (‘bloedsuiker’) uit het bloed wordt opgenomen door de lichaamscellen. De afwezigheid van insuline leidt tot een stijging van het glucosegehalte in

het bloed. Dit heeft een groot aantal schadelijke gevolgen voor het lichaam en kan uiteindelijk tot de dood leiden. Type 1 diabetes patiënten moeten zichzelf daarom behandelen met insuline, toegediend door middel van onderhuidse injecties. Een groot nadeel van deze behandeling is echter dat het bloedglucosegehalte soms teveel daalt. Ook een te laag bloedglucosegehalte kan schadelijke gevolgen hebben voor het lichaam en uiteindelijk tot de dood leiden. Een te laag bloedglucosegehalte wordt hypoglycemie genoemd.

Hypoglycemie kan gepaard gaan met een groot aantal verschillende symptomen, zoals honger, zwaktegevoel, moeheid, moeite met concentreren, duizeligheid, trillen, coördinatiestoornissen, hartkloppingen, warmtegevoel en zweten. Hoewel ze onaangenaam zijn hebben deze symptomen een belangrijke functie als waarschuwingssignalen, die de patiënt aanzetten tot het nemen van suiker. Bij patiënten met een lange diabetesduur en bij patiënten die vaak last hebben van hypoglycemieën blijken de genoemde symptomen echter vaak niet of pas bij een zeer laag glucosegehalte op te treden. Dit probleem wordt wel aangeduid met de Engelse term ‘hypoglycemia unawareness’, het niet meer (tijdig) waarnemen van hypoglycemie. Het grote gevaar van deze verminderde waarneming is dat patiënten hierdoor soms niet meer in staat zijn hun hypoglycemie zelf te behandelen en bewusteloos raken. Het is dan ook van groot belang om de exacte oorzaken en de

mogelijkheid van behandeling van dit probleem te bestuderen.

De oorzaken van een verminderde hypoglycemiewaarneming kunnen in de eerste plaats worden bestudeerd door patiënten vragen te stellen over de verandering of afname van symptomen in de loop van de tijd. Deze methode levert echter slechts beperkte informatie op. In 1987 werd een geheel nieuwe, experimentele methode geïntroduceerd om de hypoglycemiewaarneming van patiënten te kwantificeren: de 'hypoglycemische clamp'. Tijdens dergelijke experimenten wordt het bloedglucosegehalte kunstmatig, door toediening van insuline via een infuus, tot een bepaalde waarde verlaagd en vervolgens gedurende een bepaalde periode (bijvoorbeeld een uur) vastgehouden oftewel 'geclampt'. Vaak wordt stapsgewijs de glucosewaarde steeds verder verlaagd en opnieuw vastgehouden. Op deze manier kunnen zowel de hypoglycemische symptomen als een groot aantal biologische veranderingen objectief worden gemeten. Het grote nadeel van dit type experiment is de zware belasting voor de patiënt. In verband met de vergelijkbaarheid van de experimenten worden alle patiënten de avond en nacht voorafgaand aan het experiment opgenomen in het ziekenhuis. Tijdens de nacht wordt het bloedglucosegehalte geregeld met insuline via een infuus. Tijdens het experiment zelf ondergaat de patiënt een hypoglycemie, hetgeen gepaard kan gaan met onaangename symptomen.

## ETHISCHE TOELAATBAARHEID

Volgens Bergkamp wordt de ethische toelaatbaarheid van een medisch experiment in feite bepaald door twee normen: de toestemming van de proefpersoon en de rede-

lijkheid van het experiment. In hoeverre is het hypoglycemische clamp-experiment ethisch toelaatbaar?

In de richtlijnen voor de toelaatbaarheid van medische experimenten die werden opgesteld tijdens de strafprocessen tegen de Nazi-artsen te Neurenberg geldt de vrijwillige toestemming van de proefpersonen als belangrijkste eis. Er moet sprake zijn van 'informed consent': de proefpersoon moet voldoende informatie hebben ontvangen over het onderzoek om een gefundeerde beslissing te nemen. Maar wanneer is er sprake van voldoende informatie? In het geval van de hypoglycemische clamp-experimenten is het ondoenlijk om een volledige lijst te geven van alle mogelijke gevolgen van hypoglycemie. Tijdens één van de experimenten uit mijn onderzoek ontwikkelde een patiënt een weinig voorkomende complicatie: een verlamming van een oogspier (gelukkig herstelde dit zich na enige tijd volledig). Het is heel waarschijnlijk dat informatie over deze mogelijkheid vóór het experiment zijn toestemming zou hebben beïnvloed. Het is dus niet altijd gemakkelijk te definiëren wat voldoende informatie is.

De Beaufort gaat zelfs nog verder, door te stellen dat 'informed consent' op zich niet toereikend is. Zij introduceert het begrip 'weerbare toestemming'. Weerbare toestemming houdt in dat iemand goed begrijpt waar het onderzoek om gaat, goede redenen voor deelname heeft en een zelfstandige, vrije beslissing neemt. Er is geen sprake van weerbare toestemming als iemand geen echte bezwaren tegen het onderzoek heeft maar ook geen echte redenen om eraan deel te nemen, zich laat beïnvloeden door wat anderen vinden, meedoet uit verveling of om de dokter (of de afdeling) een dienst te bewijzen. In feite heeft de arts-onderzoeker dus de morele plicht om

bij de proefpersoon die instemt met deelname na te gaan of deze een gefundeerde beslissing heeft genomen. In de praktijk is dit echter ondoenlijk, omdat de arts-onderzoeker er belang bij heeft om voldoende proefpersonen te vinden voor het onderzoek. Bovendien is er vaak sprake van een deadline. Zo werd mijn eigen onderzoek uitgevoerd in opdracht van een farmaceutisch bedrijf. In de periode waarin ik patiënten zocht die wilden deelnemen aan het onderzoek werd ik door een vertegenwoordiger van dit bedrijf zeer regelmatig gebeld met de vraag hoeveel proefpersonen er in het onderzoek waren bijgekomen, gevolgd door de aanmaning om meer haast te maken. Het was duidelijk dat ik niet aan patiënten die mee wilden doen zou gaan vragen hoe ze tot dit besluit gekomen waren.

Een groot aantal voorwaarden voor een gefundeerde toestemming van proefpersonen is op het moment goed geregeld door middel van de eisen van de medisch-ethische commissies, die goedkeuring aan een onderzoek moeten verlenen voordat het mag worden uitgevoerd. Zo dient de informatiebrief duidelijke informatie te bevatten, evenals passages over de rechten van de proefpersoon (zoals het recht om deelname aan het onderzoek te allen tijde te staken zonder gevolgen voor de verdere behandeling). Wat niet goed geregeld kan worden is het mondelinge overleg tussen arts-onderzoeker en patiënt. Naar mijn mening kan dit toch heel bepalend zijn. Het is verleidelijk om patiënten met lichte twijfel over de streep te trekken.

Met de redelijkheid van het experiment wordt bedoeld dat het wetenschappelijk belang en de mogelijke voordelen van het onderzoek opwegen tegen de belasting en de risico's voor de proefpersonen. Ik ben van mening dat het wetenschappelijk belang van deze experimenten groot is, aangezien

het onderzoek zich richt op een belangrijk klinisch probleem, de verminderde waarneming van hypoglycemie. Een andere onderzoeksmethode die minder belastend is en evenveel informatie oplevert is op het moment nog niet beschikbaar. Rechtstreekse voordelen voor de individuele patiënt biedt het onderzoek niet. Wel kunnen op de langere termijn voordelen verwacht worden. Het moeilijkste deel van de afweging is naar mijn mening de inschatting van belasting en risico's voor de proefpersonen. Het merendeel van de patiënten die ik benaderde in verband met het onderzoek wenste niet mee te werken. De testen werden als te zwaar beoordeeld, waarbij de lange duur, de infusen en de overnachtingen in het ziekenhuis meestal nog zwaarder wogen dan de kern van het onderzoek, het kunstmatig opwekken van een te laag bloedglucosegehalte. De mening van de patiënten die deelnamen aan het onderzoek was zeer wisselend. Veel patiënten vonden de testen zwaar en vermoeiend, maar toch acceptabel met het oog op het onderwerp: de waarneming van hypoglycemie. Eén patiënte vond de test veel belastender dan ze tevoren had ingeschat en verzocht om het experiment vroegtijdig te stoppen. Een andere patiënte had een tegenovergestelde reactie. Toen ik haar aan het einde van het experiment vroeg hoe het met haar ging vroeg ze me of ik eigenlijk zelf wel eens een hypoglycemie had doorgemaakt, want 'zo erg was het nu ook weer allemaal niet'. Niet alleen de patiënten, ook de collega's van mijn afdeling hadden verschillende meningen over de redelijkheid van de experimenten. Eén van de diabetesverpleegkundigen had er moeite mee dat er bij deze patiënten doelbewust een hypoglycemie wordt opgewekt. Normaal gesproken wordt er bij de behandeling en begeleiding van de patiënten alles aan gedaan om hypoglycemieën te

voorkomen en om ze in ieder geval zo snel mogelijk te behandelen, juist vanwege het risico op schadelijke gevolgen.

Mijn eigen mening over de redelijkheid van de experimenten varieerde gedurende het verloop van het onderzoek. Na het experiment waarin een patiënt een tijdelijke oogspierverlamming opliep, realiseerde ik me wel dat het experiment het niet waard zou zijn geweest als dit een blijvend gevolg was gebleken. Ook werden twee patiënten tijdens de test extreem misselijk. Eén van hen bleef na herstel van de bloedglucosewaarden nog 2 uur lang overgeven en kon pas laat in de avond, bijna 24 uur na de start van het experiment, naar huis. Wanneer een dergelijke test echter werd gevolgd door een goed verlopend, probleemloos experiment, verdwenen de twijfels weer snel naar de achtergrond. Het hypoglycemische clamp-experiment wordt bovendien door tientallen onderzoekers in Europa en Amerika uitgevoerd, en is in feite een standaardmethode geworden. Ook dit draagt denk ik bij aan een mildere beoordeling van de belasting en de risico's. Waarschijnlijk is het voor arts-onderzoekers heel bepalend is wat er in eigen groep en in de tijdschriften 'normaal' wordt gevonden. Toch staan er in diezelfde tijdschriften soms ook experimenten die ik persoonlijk niet toelaatbaar vind. Een gerenommeerde Amerikaanse onderzoeker op het gebied van hypoglycemiewaarneming voerde deze experimenten uit bij proefpersonen die de hele test plat op de rug moesten blijven liggen aangezien er infusen waren aangebracht in de halsvaten om de doorbloeding van de hersenen tijdens een te laag bloedglucosegehalte te meten. Waarschijnlijk is het gemakkelijker om een negatief oordeel te vellen over de ethische toelaatbaarheid van onderzoek waar je zelf niet bij betrokken bent. Met betrekking tot

het redelijkheidsargument is het naar mijn mening heel moeilijk om absolute grenzen te trekken. Waarschijnlijk zou niemand een glucoseverlaging tot 1.0 mmol per liter ethisch toelaatbaar vinden, omdat de patiënt bij deze waarde meestal bewusteloos raakt en er een reëel gevaar van hersenbeschadiging bestaat. Maar hoe zit het met een waarde van 1.5 of zelfs 2.0 mmol per liter? (Ook bij 2.0 mmol per liter kunnen sommige patiënten een bewustzijnsdaling krijgen). Anders dan bij de toestemmings-eis kunnen ook de medisch-ethische commissies op dit punt waarschijnlijk geen absolute richtlijnen bieden.

## TOT SLOT

In de uitgebreide literatuur over dit onderwerp kwam ik slechts één referentie tegen die de ethische toelaatbaarheid van de hypoglycemische clamp-experimenten ter sprake brengt. Het hoofdargument van de auteurs is dat het optreden van een te laag bloedglucosegehalte leidt tot een gestoorde waarneming van een volgende hypoglycemie. Met andere woorden: de patiënt kan door het experiment bij een volgende hypoglycemie in levensgevaar worden gebracht. De schrijvers van de brief vinden dus dat er niet aan de redelijkheidsnorm kan worden voldaan. Het is echter ironisch dat het argument dat ze gebruiken juist ontdekt is door middel van dit type experiment. Hierdoor is ook bekend dat patiënten hypoglycemieën zoveel mogelijk moeten vermijden om de waarneming te verbeteren, een belangrijk gegeven bij de behandeling. Nog steeds is niet duidelijk, of de verminderde waarneming ten gevolge van een voorafgaande hypoglycemie reversibel is (een aantal onderzoeken suggereert dat dit zo is), of, op lange termijn, blijvend.

Indien dit laatste ooit het geval blijkt, denk ik dat de auteurs gelijk hebben en het experiment niet meer ethisch toelaatbaar is.

#### *Literatuur*

Amiel, S.A., Simonson, D.C., Tamborlane, W.V., De Fronzo, R.A., Sherwin, R.S., Rate of glucose fall does not affect counterregulatory hormone responses to hypoglycemia in normal and diabetic subjects, *Diabetes*

1987, 36, p. 518-522.

Bergkamp, L., Ethische en juridische aspecten van medische experimenten met mensen, in: De Beaufort, I.D., Dupuis, H.M., *Handboek gezondheidsethiek*, Assen/Maastricht 1988, p. 549-562.

De Beaufort, I., *Ethiek en medische experimenten met mensen*, Assen/Maastricht 1985.

Hirst, J., Hill, J., Ethics and validity of hypoglycaemia unawareness studies. *Lancet* 1996, 347, p. 1343-1344.

*Jannet Delver*

Toen enkele maanden geleden in Engeland plaatsbewijzen werden verkocht voor een herdenkingsbijeenkomst ter gelegenheid van de vorig jaar omgekomen Lady Di, was de voorraad van enkele duizenden kaarten binnen een paar dagen uitverkocht. Dat be- wees eens te meer dat het gebeuren in sep- tember 1997 de gemoederen nog steeds be- zighoudt. Naast films en boeken worden Diana-postzegels uitgebracht, zelfs Diana- parfums en andere snuisterijen. Verder ver- schijnen er artikelen waarin wordt nage- dacht over het verschijnsel van de omvang en aard van de reacties bij de dood van Diana. Reden om nog eens terug te kijken op de gebeurtenissen van toen, die de neuzen over de gehele wereld in een richting lieten wijzen.

### WAT GEBEURDE ER?

Tienduizenden mensen stonden meer dan twaalf uur in de rij voor het tekenen van het condoléanceregister, de uitvaart- plechtigheid telde behalve de zevenduizend genodigden ruim vier miljoen aanwezigen buiten de kerk en ongeveer een miljard kij- kers over de gehele wereld. Die kijkers be- stonden natuurlijk voor een deel uit men- sen die het gebeuren met verbazing gade- sloegen en zich afvroegen wat er aan de hand was. Wat betekent het als mensen rondlopen met een spandoek 'people's Diana in heaven', of titels bedenken als 'de moderne moeder Teresa' en 'Queen of

Hearts'?

De media betrokken in hun analyses de reputatie van het Britse koningshuis en de functie die Diana daarin speelde. Maar de hoofdrol was weggelegd voor de media zelf. Welke rol speelde de pers bij de onge- lukkige dood van Diana? Er was geweld in het spel, maar was het noodlottig of bewust geweld? En in hoeverre was Diana, Princess of Wales, hieraan zelf schuldig?

De Franse filosoof René Girard heeft een theorie ontwikkeld met betrekking tot het ontstaan en de functie van geweld in menselijke verhoudingen en met name het ontladen van geweld in samenlevingen. Omdat geweld een rol speelde bij de dood van Diana, is de theorie van Girard wel- licht interessant. In dit essay zullen eerst zijn ideeën nader worden gezien en vervol- gens wordt een poging gedaan deze toe te passen op het fenomeen 'Diana'.

### GIRARD

René Girard (1923) is emeritus-hoogleraar Franse taal, letterkunde en cultuur van - onder meer - de bekende Stanford Univer- sity in Californië. In zijn omvangrijke oeuvre op met name het gebied van litera- tuurkritiek, exegese, psychoanalyse en an- tropologie, ontwikkelt hij een analyse van de oorsprong en functie van geweld in de cultuur. Deze theorie lijkt op het eerste ge- zicht eenvoudig en schematisch, maar blijkt bij nadere beschouwing complex.

Ofschoon Girard zich richt op het geweld in de literatuur, met name in de klassieke en hedendaagse 'grote' literatuur, maar ook in de antieke mythen, lijkt zijn theorie universeel toepasbaar. De theorie is in het kort als volgt weer te geven.

Ieder mens is betrokken in relatiepatronen, die gevoed worden door de wens te willen zijn zoals de ander, vanwege diens bezit aan kwaliteiten of materiële goederen. Deze mimetische, of imitatieve rivaliteit, deze begeerte tot nabootsing, veroorzaakt irritatie, verontwaardiging, jaloezie, afgunst, haat en tenslotte fysiek geweld en wederzijdse wraak. Als deze processen van rivaliteit tussen individuen zich verspreiden over hele gemeenschappen, dan ontstaat een algemene crisis die zo sterk wordt, dat de situatie onhoudbaar wordt. Op het hoogtepunt van een dergelijke mimetische crisis weet niemand meer precies wie of wat het voorwerp is van de rivaliteit en richten mensen hun woede op elkaar. Dat veroorzaakt een proces van polarisatie binnen de gemeenschap, totdat er uiteindelijk een persoon of een groep mensen overblijft, die zich bij geen van beide rivaliserende groepen heeft aangesloten. Op dit ene slachtoffer nu richt zich de gezamenlijke woede. De zondebok is hiermee gevonden. Deze wordt geëlimineerd, waarop een catharsis volgt, zodat de orde zich kan herstellen en het proces zich van voren af aan weer langzaam kan ontwikkelen.

Het hier beschreven proces is gesitueerd in het stadium van een samenleving waar (nog) geen rechtsstelsel is. Is dat wel het geval, dan is dit zich herhalend proces ingebed in een rechtsstructuur, waardoor het geweld beheersbaar blijft en een totale chaos kan worden voorkomen.

Het begrip 'zondebok' is een vrij algemeen begrip voor een onschuldig slachtoffer. Maar Girard geeft aan dat begrip een

uitgewerkt profiel. De zondebok bevindt zich volgens Girard altijd in een uitzonderingspositie. Invaliden, gebrekkigen, armen, of juist rijken en vreemdelingen zijn notoire zondebokken, omdat zij als aanwijsbare vormen van onbalans de crisis in de samenleving kunnen vertegenwoordigen. Zij kunnen juist vanwege hun marginale positie als slachtoffer dienen en de spiraal van geweld doorbreken, omdat niemand het voor hen zal opnemen en wraak zal eisen.

Typend voor de figuur van de zondebok is ook, dat deze schuldig wordt bevonden, terwijl na de eliminatie en nadat de rust is weergekeerd, het slachtoffer als onschuldig wordt erkend, verheerlijkt en zelfs vergoddelijkt.

Een bijzonder voorbeeld van een structuur waarin de min of meer cyclische spiraal van geweld voorkomt, wordt gevonden in de zogenaamde kroningsmythen, die afkomstig zijn uit het antieke Middelenland gebied, maar die ook wel gevonden zijn in Afrikaanse culturen. Deze mythen beschrijven een oerscenario, waarbij de koning de zondebokfiguur is. Elk voorjaar wordt de regerende koning geofferd ten gunste van een nieuwe koning. Daartoe wordt de oude koning schuldig bevonden aan een of ander misdrijf, dat in sommige gevallen min of meer geënceneerd is, door bijvoorbeeld bepaalde privileges van de koning in verboden te veranderen. Overtreedt de koning een dergelijk verbod, dan is hij schuldig en kan ter dood worden veroordeeld. Duidelijk wordt hiermee, dat achter elke zondebokfiguur twee gezichten kunnen schuilgaan, dat van de koning tegenover dat van de misdadiger, oftewel het model dat navolging oproept en het obstakel dat uit de weg geruimd dient te worden. Het is het monster, waarin de heilige schuilt en omgekeerd.

Cruciaal voor Girard is, dat de zondebokfiguur zelf geen deel heeft aan dit proces van stigmatisering. De twijfelachtige eer gestigmatiseerd te worden, komt onontkoombaar over hem of haar als individu, of als vertegenwoordiger van een groep heen.

## LADY DI

Wanneer we deze theoretische inzichten van Girard in verband brengen met Diana, komt een aantal aspecten van het zondebokprincipe in aanmerking.

Diana is als lid van de koninklijke familie in zekere zin maatschappelijk gezien van marginale betekenis. Tegelijkertijd is Diana binnen de koninklijke familie een marginale figuur, omdat ze onvoldoende afstand houdt van de boulevardpers. Daarnaast is in Diana, die als negentien-jarige kleuterleidster trouwt met de kroonprins, een sprookjesideaal werkelijkheid geworden, een ideaal waar menigeen mee is opgegroeid.

Dat zijn gegevenheden die in het licht van de theorie van Girard aannemelijk maken waarom het volk al jaren lang via de pers op haar jaagt: 'to get her down', om de droom te zien mislukken. Maar wanneer het koningshuis haar dan eenmaal uitstoot, wordt ze geliefd bij het volk. Ook al omdat ze niet alleen het koninklijk protocol doorbreekt - denk aan haar presentatie in de pers -, maar ook contacten onderhoudt met de wereld van commercie, mode en entertainment, wat onder meer tot uiting komt in haar relatie met 'glamourkoning' en moslim Dodi Al-Fayed.

Tekenend voor de reacties bij haar dood is dat feitelijke onzekerheden en details uitvergroet worden en dat de oorzaak wordt gezocht in een opzettelijke daad. In de eerste reacties al wordt gesproken van moord.

Het onder invloed zijn van medicijnen en alcohol door de chauffeur wordt aanvanke-lijk ontkend. Er wordt gezocht naar daders. De persfotografen worden 'paparazzi' genoemd, als mogelijke daders aangewezen en in voorlopige hechtenis genomen. Stemmen gaan zelfs op die het Britse koningshuis als dader aanwijzen, omdat het zich bedreigd zou voelen en de mogelijkheid van een binding met de Arabische wereld in de vorm van een telg uit de nieuwe relatie van Diana en Dodi Al-Fayed wilde uitsluiten.

Even leek het alsof na haar dood gezocht werd naar een volgende zondebok. Er klonken speculaties dat de zittende koningin zou moeten aftreden en Charles als opvolger zou moeten worden gepasseerd ten gunste van de oudste zoon, die zo op haar leek. Daarin klinkt het begin door van het zich afzetten door het Britse huis van Spencer tegen het huis van Windsor, dat immers gedeeltelijk van Duitse afkomst is. Girard spreekt bij een dergelijke ontwikkeling van een offercrisis. Als het offer om de een of andere reden niet voldoet, vindt geen afdoende ontlading plaats en wordt een reeks slachtoffers gezocht. De orde kan zich niet herstellen, de chaos wordt alleen maar groter.

De begrafenisplechtigheid kan gezien worden als het afrondend ritueel, waarin de catharsis niet opgeroepen wordt door een traditionele, heilige liturgie, religieuze liederen, of door een toespraak van een belangrijke geestelijke, maar door de tekst van popzanger Elton John en de toespraak van Diana's broer. Graaf Spencer prijst in zijn toespraak niet alleen zijn zuster om haar daden en wijze van leven, maar adviseert de toehoorders letterlijk haar niet als heilige te zien. Daarmee verklaart hij haar impliciet echter juist heilig! Door de stellige wijze waarop hij verklaart borg te zul-

len staan voor de opvoeding van de beide kinderen volgens de opvattingen van Diana, vermoordt hij als het ware in metaforische zin de regerende koningin en plaatst zijn zuster in de vorm van haar kinderen op de toekomstige troon. Op dat moment klinkt het applaus als vruchtbare regen buiten de kerk, het applaus dat wordt overgenomen door de aanwezigen in de kerk ... op de koningin na.

Terwijl velen tijdens haar leven haar levensperikelen nauwlettend en kritisch volgden, wordt Diana na haar dood geïdoleerd en geprezen. Van een onzekere, gescheiden vrouw met psychische moeilijkheden, die zich ver buiten de geldende grenzen waagt van wat voor een lid van het koningshuis toelaatbaar wordt geacht, wordt Diana als bij toverslag 'Queen of Hearts', haar situatie 'Candle in the wind' genoemd, haar opstelling die van een 'moderne moeder Teresa'. Kortom Diana wordt in populaire zin heilig verklaard.

## MEER DAN ROUW?

De feiten mogen wijzen op een noodlottig ongeval, de wijze waarop zo massaal en theateraal gereageerd is op de dood van Diana, laat zien, dat deze gebeurtenis meer is geweest dan rouw om de persoon zelf. Diana was voor velen een mogelijkheid tot projectie en vertegenwoordigde meer dan haar eigen persoon, een ideaalbeeld en riep dus ook de spanningen op die daarmee gepaard gaan.

Zo gesteld is de vraag interessant voor welke mimetische rivaliteit Diana's dood als ontlading diende. Wat kan de achterliggende reden geweest zijn om dit toch min of meer toevallige gebeuren door massale aandacht te verheffen tot een ritueel, dat zelfs enigszins doet denken aan dat van de

antieke kroningsrituelen?

In het leven van Diana komt een aantal rivaliserende bewegingen bij elkaar, die wellicht iets van een mimetische crisis in onze cultuur laten zien. In de pendelbeweging die zij maakte van de allerrijksten der aarde naar de allerarmsten van moeder Teresa en de ellende van landmijnen en van aids, zien we de poging weerspiegeld van de westerse cultuur om materiële rijkdom en welvaart te laten samengaan met idealen van opoffering ten gunste van de armen en misdeelden. Ook weerspiegelt het leven van Diana de moderne moraal ten aanzien van huwelijk en seksualiteit, zeker als men een vergelijking trekt met koningin Elisabeth, die met prins Philip en haar drie kinderen destijds, in de vijftiger jaren, als toonbeeld gold van een modelgezin voor de Britse burger. Diana gold als een fantasische, moderne moeder, die door de zelfstandige houding na haar scheiding, de bemoeienis met aidspatienten en haar interculturele relatie de grenzen van de burgerlijke moraal had doorbroken. Ten slotte strijden in het leven van Diana het traditionele koningschap, met eeuwenoude waarden en vastgelegde regels, en 'the kingdom of commerce', gebaseerd op een vrij spel van vraag en aanbod, om de voorrang.

## EEN 'MONSTERLIJK DUBBEL'?

Volgens de opvatting van Girard is de zondebok niet alleen een kwetsbaar, onschuldig slachtoffer. De koning in de kroningsmythe heeft een misstap begaan, ook al was deze min of meer geënceneerd. In het drama *Oedipus Rex* van Sophocles begaat Oedipus ongewild en onwetend de misdaden van incest en vadermoord. Ook is de zondebokfiguur nooit een totale buiten-

staander, vreemdeling, gehandicapte, of welke marginaliteit dan ook van toepassing kan zijn. Er is een zekere verbinding nodig, waardoor men zich met de zondebokfiguur kan identificeren. Daarom draagt de zondebokfiguur een dubbelheid, schuldig en niet schuldig. Hij, of zij, is monster en heilige tegelijk. Op het hoogtepunt van de offercrisis is vaak niet meer duidelijk welke rol zich laat zien.

Kan het zijn dat achter de zo op het oog sympathieke Diana, die kiest voor het volk en voor de armen en verdrukten in de wereld, in feite een 'monsterlijk dubbel' schuilgaat, dat zich wellustig begeeft in tegenovergestelde richting? In dat geval staat Diana niet buiten de rivaliserende partijen, maar verenigt beide juist in zich. De twee extremen die gespannen rivaliserend tegenover elkaar staan, blijken in werkelijkheid twee aspecten te zijn van een geheel. Zo ontstaat een verwarrend beeld waarbij de tegenstellingen elkaar bevestigen en de spanning niet wordt opgeheven, maar in tegendeel juist vergroot.

Diana mag dan 'Queen of Hearts' genoemd worden als antagonist van de 'Royal Queen', zij is ook de protagonist van de 'kingdom of commerce and glamour'. Ze zou een 'monsterlijk dubbel' kunnen zijn, waaraan onze cultuur zich spiegelt, dat als de draak uit mythen en sagen van tijd tot tijd gevoed moet worden om rustig gehouden te worden. De culturele spanning die zij vertegenwoordigt, wordt bij haar dood niet doorbroken of opgeheven, maar slechts voor even worden de tegenstellingen onderling verwisseld. In dat geval was de wereld bij alle aandacht voor Diana in de ban van een hallucinatie, die eerder slachtoffers eist en chaos teweeg brengt dan dat zij orde scheidt.

De strijd om de voorrang tussen rijk en arm, de spanning tussen de oude moraal en de bevrijding daarvan en de rivaliteit tussen hiërarchie en democratische gelijkheid lijken in het leven van Lady Di bij elkaar te komen. Wellicht is het narcisme en het onvermogen tot communicatie, dat zich uit in exhibitionistisch gedrag in de media, voor deze spanningen typerend.

Met deze vingeroefeningen op de theorie van René Girard is een poging gedaan om een concrete situatie te analyseren. Uiteraard is Diana geen centrale zondebokfiguur zoals Girard die waarneemt in een gestalte als Oedipus of in de hoofdpersonen uit de antieke kroningsmythen. Maar het lijkt er wel op dat een aantal aspecten rond de dood van Diana door een analyse in de lijn van Girard een verrassende belichting kan krijgen. Die analyse doet ons op z'n minst afvragen of er in onze cultuur meer 'monsterlijke dubbels' zijn.

#### *Gebruikte literatuur*

- René Girard, *God en Geweld*, Tielt 1993 (vert. van *La violence et le sacré*, 1972).  
Id., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, Kampen 1990 (vert. van *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978).  
R.J. Colsan, *René Girard and Myth*, New York/London 1993  
P. Pelckmans/G. v. Vanheeswijck red., *René Girard: Het labyrint van verlangen*, Kapellen 1996.  
Wouter van Beek red., *Mimese en geweld: Beschouwingen over het werk van René Girard*, Kampen 1988.  
A. Lascaris/H. Weigand red., *Nabootsing: In discussie over René Girard*, Kampen 1992.

---

# IDEALEN IN EEN GEÏNDIVIDUALISEERDE SAMENLEVING

---

*Bert Musschenga*

Idealen, hebben we die nog? Of is dat iets van de jaren zeventig? Moeten we ze hebben? Waar zijn ze goed voor? Zijn idealisten betere, minder zelfzuchtige mensen of juist gevaarlijk omdat ze desnoods ten koste van alles hun dromen willen verwezenlijken? Over dit soort vragen wil ik het hebben.

Laat ik beginnen met een omschrijving van het begrip 'idealen'. Een ideaal is de voorstelling van een situatie waarin een of meer verlangens of waarden verwezenlijkt zijn.<sup>1</sup> Daarbij gaat het om verlangens en waarden die niet totaal in woorden te vatten zijn, maar wel een sterke zeggingskracht hebben. Idealen geven richting aan ons handelen en motiveren ons tot handelen. Abstracte waarden als zodanig doen dat niet. Vandaar de noodzaak om je een voorstelling te maken van een situatie waarin ze verwezenlijkt zijn. Wie geen fantasie, geen verbeeldingskracht heeft, heeft ook geen idealen. Tegelijk weet je dat ze nooit verwezenlijkt, maar alleen benaderd kunnen worden. De redenen daarvoor zijn dat we de werkelijkheid nooit volledig naar onze hand kunnen zetten, dat onze voorstelling van zo'n situatie altijd beperkt en gebrekkig is en dat we beperkte en onvolmaakte mensen zijn. Wie zich dat niet realiseert, is niet alleen een idealist maar ook een fanaticus.

Een ideaal hebben impliceert ook een kritische houding tegenover de bestaande werkelijkheid. Die voldoet of helemaal niet

of onvoldoende aan de voorstelling van de gewenste toestand. Idealen hoeven echter niet altijd haaks te staan op de bestaande werkelijkheid. Wel overstijgen ze die altijd. Aan de sociale en politieke werkelijkheid van onze samenleving liggen idealen ten grondslag. Die hebben een voorlopige, onvolmaakte gestalte gekregen in wetten, instituten en regelingen.

## IDEALEN EN UTOPIËN

Idealen heb je in soorten. Ze kunnen betrekking hebben op de-mens-die-je-wilt-zijn, op het soort leven dat je wilt leiden, maar ook op de fysische, sociale en politieke werkelijkheid om je heen. Ze kunnen klein en nuchter, maar ook alles omspannend en bevlogen zijn. In het laatste geval kom je in de buurt van de utopie. Utopieën zijn een speciaal soort idealen. Utopieën geven een voorstelling van een gewenste samenleving. Niet slechts een voorstelling in grote lijnen, maar tot in de kleinste details. Utopieën zijn blauwdrukken. In een utopie staat het sociale geheel centraal, niet het individu. Utopieën impliceren ook een radicale breuk met het bestaande, een geheel nieuw beginnen. Utopisten gaan ervanuit dat een dergelijke breuk mogelijk is. Ze denken dat de werkelijkheid in hoge mate maakbaar is. Hoewel utopieën altijd idealen omvatten, zijn idealen niet per definitie utopieën.<sup>2</sup>

## I DEALEN MAKEN ONRUSTIG

Idealen zijn prachtig, zullen sommigen zeggen. Maar het zijn woorden. Het rijk van vrede en gerechtigheid waarin wolf en lam in vrede samenleven, waarin er harmonie tussen mensen onderling en tussen mens en natuur is... Ach, was het maar zo. Hoe moeten we daar komen? Het is mooi om daar 's zondags in de kerk over te dromen. Of op vakantie. Of met je vrienden achter een goed glas wijn. Het leven van alledag neemt ons immers door de week in beslag. Niet de idealen bepalen ons leven, maar onze agenda. Onze gebodsborden zijn onze afspraken, deadlines en tentamendata. We hebben geen tijd om over idealen na te denken. En idealen mogen wel mooi zijn, ze kunnen ons ook neerdrukken omdat ze ons confronteren met het onvolkomene, het onvolmaakte.

Dat is waar, maar vluchten we soms ook niet weg in het leven van alledag? Door idealen op een voetstuk te plaatsen en als groots en onbereikbaar voor te stellen, kunnen we ze ons ook van het lijf houden.

Idealen kunnen zin en richting aan ons leven geven. Idealen en zingeving hangen ten nauwste met elkaar samen. Juist, zal iemand zeggen. Maar net zoals het geen zin heeft om je af te vragen wat *de* zin van *het* leven is, heeft het ook geen zin om je druk te maken over idealen. Kijk toch om je heen. Grijp wat het leven te bieden heeft. Je altijd maar druk maken over wat onvolmaakt is en over wat niet of nog niet is, maakt je maar ontevreden en blind voor het goede om je heen.

Zijn idealisten ontevreden mensen? Een gezegde van vroeger, waarschijnlijk afkomstig uit een tabaksreclame, luidt: 'Een tevreden roker is geen onruststoker'. Het is waar, idealen maken onrustig en idealisten zijn zelden tevreden mensen. En tevreden mensen zijn juist vaak gezellig en aange-

naam in de omgang. Ze hebben weinig te wensen en alleen maar te verliezen. Tevreden mensen hebben hun ambities afgestemd op wat mogelijk is. Het zijn realisten en geen idealisten.

Laat ik terugkeren naar het leven van alledag. Daarin moeten we voortdurend keuzes maken. Sommige daarvan zijn triviaal, andere zijn van groter gewicht, omdat ze de koers zetten voor je leven. Welke studie wil ik volgen? Wat voor werk wil ik straks gaan doen? Hoe besteed ik m'n vrije tijd? Wil ik wel of niet met deze man of deze vrouw op wie ik verliefd ben m'n leven delen? Op welke partij ga ik stemmen? Dat zijn allemaal keuzen waarbij idealen nodig zijn als richtingwijzers. Dat kunnen kleine idealen zijn, maar het zijn idealen. Je hebt ze nodig als je niet stuurloos ten onder wilt gaan.

'Oké,' zal iemand zeggen, 'als je dat met idealen bedoelt. Dat soort idealen heb ik ook. Maar ik pas er voor om grootse idealen na te streven. Daar word je alleen maar moe van. En uiteindelijk brengt het je niets.' 'Maar,' werp ik dan tegen, 'waarom ben je dan zo bang voor grootse idealen? Ben je dan werkelijk zo tevreden over de werkelijkheid zoals die is - dichtbij je bed en veraf?' 'Nee, maar ... wat kan ik daaraan doen?' Idealen maken onrustig omdat ze je confronteren met het onvolmaakte in jezelf en in de wereld. Maar dat sluit niet uit dat je tevreden bent met wat er wél is, met wat al wél bereikt is. Tevredenheid omwille van de tevredenheid echter is eigenlijk een vorm van resignatie, van je neerleggen bij het bestaande.

## I DEALISME EN REALISME

'Laten we toch alsjeblieft realistisch zijn,' hoor ik iemand roepen. 'Je hebt het zelf al gezegd. Idealen zijn niet realiseerbaar. Je

mag ze “wenkende perspectieven” noemen, maar voor mij is een ideaal net zoiets als een horizon. Het wijkt voortdurend. Het wenkende perspectief blijkt uiteindelijk een fata morgana. Rationele mensen zoeken niet naar het maximale, maar naar het optimale. Ze maken er het beste van. Niet meer en niet minder.’

Dat is een interessant punt. Zijn mensen die idealen nastreven irrationeel bezig? Mensen met een rationeel-realistische kijk op onze samenleving zullen als volgt redeneren: ‘We leven in een welvarende samenleving. We hebben een heel grote welvarende klasse. Ook een klasse van belachelijk rijke mensen. En een klasse van mensen die zich sociaal en economisch niet goed kunnen handhaven. Maar wat wil je? Je moet de slimme en getalenteerde mensen zo veel mogelijk ruimte geven. Daar wordt de samenleving als geheel beter van. Oké, sommigen veel minder dan anderen of helemaal niet, maar zo zit de sociale en economische werkelijkheid in elkaar. Voor welvaart is vrijheid nodig. En vrijheid - economische vrijheid - leidt tot sociale en economische ongelijkheid. Meer dan gelijkheid van kansen kunnen we niet garanderen. Je hebt nu eenmaal mensen die weinig meegekregen hebben, van moeder natuur of van hun sociale milieu. Welvaart en geluk voor iedereen is nu eenmaal niet mogelijk. Besef dat toch! Vrijheid en sociale gelijkheid bijten elkaar.’

Het is waar dat er waarden zijn die elkaar bijten. Maar dit soort realistische verhalen kan ook gebruikt worden om de bestaande toestand te legitimeren. Als ook in vroegere tijden alle mensen geloofd zouden hebben dat hun samenleving misschien wel niet ideaal, maar wel de best mogelijke was, zouden we dan gekomen zijn waar we nu zijn? In het verleden zijn er mensen geweest die geloofden dat slaven voor een welvarende samenleving nodig waren. Een

belangrijke reden voor sommigen om zich te verzetten tegen de onafhankelijkheid van Nederlands-Indië was het idee dat Nederland zonder Indië economisch in de afgrond zou storten. De geschiedenis heeft ons geleerd dat die veronderstellingen onjuist waren.

De filosoof Nicholas Rescher heeft zich in zijn boekje *Ethical Idealism* beziggehouden met de vraag naar de verhouding tussen optimisme en rationaliteit.<sup>3</sup> Je hebt optimisten die ervan overtuigd zijn dat de dingen in de toekomst beter zullen gaan en beter zullen worden dan ze nu zijn. Ze denken bijvoorbeeld de wetten van de geschiedenis te kennen en doen op basis daarvan hun voorspellingen. Dat soort optimisme is ongerechtvaardigd. Je hebt ook optimisten die hopen dat de dingen beter zullen worden. Bij hen is dat een houding, en geen vaste overtuiging, geen zeker weten. Maar ook het hebben van zo’n houding kan de loop der dingen beïnvloeden. Wie mensen benadert vanuit de instelling dat ze betrouwbaar en eerlijk zijn, zal meer betrouwbaarheid en eerlijkheid ontmoeten dan wie zich laat leiden door een fundamenteel wantrouwen. Het is niet helemaal onzinnig om over de kracht van positief denken te spreken. Het kan heel verstandig en rationeel zijn om je met optimisme aan een bepaalde klus te zetten, ook al zijn de kansen op succes klein.

Sceptische realisten trekken de betekenis van idealen in twijfel omdat ze niet realiseerbaar en ‘dus’ zinloos zijn. Maar hoewel idealen min of meer fictieve voorstellingen zijn van een wenselijke stand van zaken en geen doeleinden die we denken te kunnen realiseren, geven ze wel een richting aan ons handelen. Als het ficties zijn, dan werkzame ficties. Idealen heffen ons uit boven de werkelijkheid van onszelf en de werkelijkheid om ons heen. Mensen hebben idealen. Dieren zijn gericht op

overleven en voortplanting. Mensen die geen idealen hebben omdat ze te realistisch zijn, of die de confrontatie met het onvolkomene niet aandurven, doen zichzelf te kort. Het is het streven naar idealen, naar wat je uittilt boven het bestaande, dat volvoering kan schenken. Het is niet alleen belangrijk wat je in je leven bereikt, maar ook wat je poogt te bereiken.

## DE MAAKBAARHEID VAN DE SAMENLEVING

Een belangrijk bezwaar dat vooral tegen maatschappelijke idealen en maatschappelijk idealisme wordt ingebracht, is dat de samenleving niet maakbaar is. Het planningsdenken van het oude socialisme is in diskrediet geraakt. Het mislukken van socialistische experimenten is het beste bewijs dat de samenleving niet maakbaar is. Dichter bij huis wordt gewezen op het falen van de verzorgingsstaat.

Wat waren de idealen van de verzorgingsstaat? Zo gelijk mogelijke welvaart door spreiding van macht, kennis en inkomen. Wat was het resultaat? Een onbetaalbaar geheel van verzorgingsarrangementen die van mensen afhankelijke en tegelijk calculerende burgers maakte en hen be-roofde van prikkels om zelf initiatieven te nemen. Door mensen welvaart te geven, maak je ze nog niet gelukkig. Want geluk hangt af van dingen die zich per definitie aan beïnvloeding van buiten onttrekken. Bijvoorbeeld van een goede relatie met een partner.

De verzorgingsstaat is inderdaad het product van bepaalde idealen. Maar ik vind dat de ervaringen rond de verzorgingsstaat helemaal geen bewijs zijn van de stelling dat de samenleving niet maakbaar is. We hebben geleerd dat ingrepen in het maat-

schappelijk leven effecten kunnen hebben die we niet voldoende hebben voorzien. Bij de vormgeving van de idealen achter de verzorgingsstaat zijn andere idealen in de verdrukking gekomen; idealen zoals zelfzorg en persoonlijke verantwoordelijkheid. Daaruit hebben we lering moeten trekken. Nu moeten we zoeken naar wegen waarbij aan die waarden beter recht gedaan kan worden. Velen denken dat de vrije markt een beter mechanisme is om bepaalde idealen te verwezenlijken. Maar de markt kan pas zijn werk doen als aan bepaalde voorwaarden is voldaan. Er moet heel wat gemaakt en geregeld worden om dat te bewerkstelligen.

In alle sectoren van het maatschappelijk leven wordt tegenwoordig gesproken over kwaliteitszorg, quality-management, aansturen en dergelijke. Die begrippen zouden niet zo populair zijn als wij niet zouden geloven in maakbaarheid. Het leidende ideaal in veel sectoren is dat van de tevredenheid van de klant, 'consumer satisfaction'. Het ideaal dient te zijn: de klant bieden wat hij hebben wil. Maatschappelijke idealen zijn dus niet verdwenen. Ook achter het realisme van het marktdenken schuilt een ideaal, dat echter niet als ideaal wordt erkend en zich zo aan een discussie onttrekt.

## IDEALEN IN EEN MODERNE, GEINDIVIDUALISEERDE SAMENLEVING

Idealen zijn nodig. Maar hebben we nog idealen of houden we er alleen nog maar realiseerbare doeleinden op na? Ik denk dat we nog steeds wel idealen hebben maar dat (a) het karakter van onze samenleving het niet gemakkelijk maakt om er boven-individuele en meer omvattende idealen op na te houden, dat (b) in het maatschappelijke

leven we niet worden beoordeeld op ons hoge streven maar op succes, dat (c) het relativisme en ons tolerantiedenken ons dwarszitten: idealen draag je uit en we vinden dat we anderen niet moeten lastigvallen met onze idealen, en dat (d) het 'dat' van idealen, de kwaliteit van ons engagement daarmee, belangrijker lijkt te zijn geworden dan de inhoud daarvan.

Ad (a). Eerst iets over het karakter van onze samenleving. We leven in een geïndividualiseerde samenleving. Individualisering is een onderdeel van het moderniseringsproces, en dat proces heeft zowel structurele als culturele aspecten. Dat wil zeggen dat modernisering zowel veranderingen in de organisatievormen van een maatschappij omvat als ook in wereld- en levensbeschouwing. Ook het deelproces van individualisering kent die beide aspecten. De term 'individualisering' zal ik nu gebruiken om zowel naar de structurele als ook naar de culturele aspecten te verwijzen.<sup>4</sup>

Individualisering is een proces waarin het individu zich in toenemende mate losmaakt van traditionele 'nabije' sociale verbanden, maar tegelijk en afhankelijker wordt van anonieme en verder weg gelegen sociale verbanden. Een gevolg is dat mensen steeds minder als deel van een sociaal geheel behandeld worden, maar als op zichzelf staand. Denk bijvoorbeeld aan de individualisering van allerlei uitkeringen.

In zekere zin wordt het individu de centrale sociale eenheid. Het individu maakt deel uit van een veelheid van sociale verbanden. Omdat het niet totaal opgaat in één sociale rol binnen één sociaal verband, maar via verschillende sociale rollen met meerdere sociale verbanden relaties onderhoudt, verwerft het individu zich een bepaalde mate van onafhankelijkheid. Juist

doordat het meerdere sociale rollen vervult, kan en hoeft het zich niet met een daarvan te identificeren. De socioloog Thomas Luckmann spreekt in dit verband over roldistantie als kenmerk van een moderne samenleving.<sup>5</sup> De fragmentering van de samenleving vindt dus haar pendant in de fragmentering van het sociale leven van de enkeling. Het sociale leven speelt zich minder af in gemeenschappen dan in sociale netwerken waarin mensen contacten onderhouden met steeds wisselende personen.

Roldistantie maakt vrijheid mogelijk. Het pendelen tussen allerlei groepen die zich verenigd hebben rond specifieke interesses en deelbelangen is uitdrukking van die vrijheid. Distantie en engagement laten zich echter moeilijk verenigen. Idealen veronderstellen, zo zagen we, een commitment aan een zaak. Idealen doortrekken vaak iemands gehele leven. Boven-individuele idealen kun je ook niet in je eentje verwezenlijken. Daarvoor zijn groepen van mensen nodig die elkaar goed kennen, regelmatig zien, ondersteunen etc. Mensen die een gefragmenteerd sociaal leven leiden waarin ze met veel mensen vluchtig contact onderhouden, zullen er niet zo snel toe komen samen met anderen aan maatschappelijke idealen te gaan werken. Voor hen is de samenleving niet meer dan een sociale infrastructuur voor hun persoonlijke leven.

Individualisering houdt in dat niet alleen 'nabije' sociale verbanden, maar ook historische verbanden veel minder belangrijk worden. Wie mensen primair als individuen beschouwt, vindt omvattende gehelen minder belangrijk dan de individuen die daarvan deel uitmaken. En niet alleen gemeenschappen zijn omvattende gehelen, de geschiedenis is dat ook. Geïndividualiseerde personen zullen niet zo snel zeggen

dat de zin van hun inspanningen gelegen is in het leveren van een bijdrage aan de verwezenlijking van idealen waaraan generaties voor hen gewerkt hebben en waaraan nog talrijke generaties na hen moeten werken. Zin geven aan wat je doet, houdt in dat je in staat bent je inspanningen te verbinden met sociale en historische gehelen die jou in tijd en in ruimte overstijgen. Maar relateren is tegelijk relativiseren. In het licht van de geschiedenis zijn jouw prestaties minder belangrijk en is jouw falen minder dramatisch. Dat kan een troostende gedachte zijn. Maar zijn wij geïndividualiseerde mensen nog wel in staat om ons pogen, ons slagen en ons falen, kortom onszelf zo te relativiseren?

Ad (b). Dat brengt me bij het punt dat wij niet beoordeeld worden op ons streven maar op ons succes. In het bovenstaande kwam al aan de orde dat het niet in de allereerste plaats belangrijk is dat idealen verwezenlijkt worden. De kans daarop is vaak klein. Het streven daarnaar is belangrijk. Rescher zegt dat als we ons een oordeel vormen over het leven van iemand, we niet alleen naar haar successen vragen, maar ook naar wat zij poogde te verwezenlijken. Maar in onze cultuur is succes heel belangrijk. Mensen worden juist beoordeeld op hun successen en prestaties. Je telt pas mee als je succes hebt. En dan vooral succes op terreinen die in de huidige cultuur belangrijk gevonden worden. We wensen elkaar ook geen sterkte meer bij de dingen die we moeten doen, we wensen elkaar succes. Werken aan idealen leidt echter vaak niet tot snelle en zichtbare successen. En bij idealen die om een gemeenschappelijke inspanning vragen, is het vaak moeilijk om de bijdrage van enkelingen zichtbaar te maken. Een op persoonlijk succes gerichte cultuur is dus geen goede

voedingsbodem voor het werken aan lange-termijn idealen.

Ad (c). Relativisme en ons tolerantiedenken zitten ons dwars. Idealen - vooral de boven-individuele idealen - moet je uitdragen, want voor de verwezenlijking ervan ben je op anderen aangewezen. Die moet je dus van de waarde en het belang van die idealen overtuigen. Dat wordt moeilijk als je je op het standpunt stelt dat ieder zijn idealen heeft, dat jouw idealen niet beter of hoger zijn dan die van anderen en dat je daarom vindt dat we anderen niet moeten lastigvallen met onze idealen.

Ad (d). Tegen de boven geschetste achtergrond is het begrijpelijk dat, als we al idealen hebben, het idealen zijn die op onszelf en op onze privé-sfeer gericht zijn. Daar komt het al genoemde thema 'individualisering' naar voren. Hierboven zagen we dat de term 'individualisering' niet alleen verwijst naar structurele aspecten van een deelproces van modernisering, maar ook naar de culturele aspecten daarvan, naar het dominant worden van bepaalde waarden. Ik noem ze individualiteitswaarden. Belangrijke individualiteitswaarden zijn zelfontplooiing, uniciteit en authenticiteit. Zelfontplooiing verwijst naar een proces waarin we worden wat we ten diepste al zijn. De aandacht voor zelfontplooiing is mogelijk geworden door de toegenomen welvaart. Want wie de hele dag bezig is met de zorg voor het overleven van zichzelf en zijn kroost, heeft daarvoor geen tijd. Zelfontplooiing is geen plat hedonisme. Voor velen is het een dure plicht. 'In het zweet uws aanschijns zult gij uzelf ontplooien.' Met het idee van zelfontplooiing verweven is het idee dat ieder mens uniek is. Unicité is wat de mens kenmerkt en waardoor hij zich onderscheidt van an-

deren, en daarmee zijn waarden als authenticiteit en trouw aan jezelf verbonden.

Wat heeft dit te maken met ons onderwerp - idealen? Zelfontplooiing is een ideaal. Dat ideaal nastreven houdt niet noodzakelijk in dat mensen zich niet met zaken buiten zichzelf bezighouden. Maar alles wat ze doen is een uitdrukking van, of staat in dienst van dat ideaal van zelfontplooiing. Niet wat ze doen is van belang, maar of ze daarin en daardoor zichzelf kunnen ontplooiën, of het iets is wat echt van hen zelf, wat authentiek is. Idealen buiten zichzelf waarmee ze zich bezighouden, zijn afgeleiden van, staan in dienst van het ideaal van zelfontplooiing. Als mensen vooral beoordeeld worden op hun authenticiteit, dan wordt de eigenlijke inhoud van de idealen minder belangrijk.<sup>6</sup>

## BESLUIT

De inzet van dit betoog was aan te geven dat idealen onmisbaar zijn, en dat het niet irrationeel is om te streven naar idealen waarvan sceptici en realisten zeggen dat ze onhaalbaar zijn. Idealen horen bij het mens-zijn. Zij geven richting en zin aan het menselijk bestaan. Ik heb tevens duidelijk willen maken wat de invloed van het karakter van de moderne geïndividualiseerde samenleving op de inhoud van idealen is. Wie zich inzet of zelfs wegcijfert voor grootse boven-individuele idealen, hoeft, vrees ik, in onze samenleving niet op veel applaus te rekenen.

## Aantekeningen

1. Bij het zoeken naar een goede definitie van het begrip 'ideaal' en meer in het algemeen bij het schrijven van deze tekst heb ik gebruik gemaakt van enkele publikaties van Wibren van der Burg, met name diens: 'Idealen: We kunnen niet zonder', in: *Tijd voor idealen*. Een uitgave van de Algemene Doopsgezinden Sociëteit/Remonstrantse Broederschap/Vrijzinnige Geloofsgemeenschap Nederlandse Protestantenbond/Zwinglibond, Amsterdam 1996, 5-15.
2. Deze kenmerken heb ik ontleend aan: Hans Achterhuis, *De erfenis van de Utopie*, Baarn 1998.
3. Nicholas Rescher, *Ethical Idealism*, Berkeley 1987.
4. Zie voor een sociaal-filosofische introductie in het verschijnsel modernisering en de theorieën daarover: Willem van Reijen en Hans van der Loo, *Paradoxen van de modernisering*, Muiderberg 1993. Zie over individualiteitswaarden mijn: 'Individualisering: Processen, waarden en hun samenhang', in: *In de Marge* 3 (1994), no. 1, 21-28.
5. Thomas Luckmann, 'Persönliche Identität, Soziale Rolle und Rollendistanz', in: Odo Marquard (red.), *Identität*, München 1979, 293-313.
6. Over authenticiteit als moreel ideaal schrijft Charles Taylor in zijn: *Malaise van de moderniteit*, Kampen 1994. Zie ook mijn: 'Persoonlijke identiteit en authenticiteit', in: A.W. Musschenga e.a., *De mens die je bent. Over identiteit*, Kampen 1995, 78-100.

---

## FATALE AANTREKKINGSKRACHT ... ?

---

Over een (onverwachte?) opleving van de 'sekten-discussie'

Wim Haan

*Op 13 juni j.l. heeft in Driebergen een conferentie plaatsgevonden onder de titel 'Sektes of Nieuwe Religieuze Bewegingen: Inspiratie of bedreiging'. Wim Haan, lid van de redactie, heeft tijdens deze 'werkconferentie' een korte voordracht verzorgd. In het volgende geeft hij enige achtergrondinformatie over de conferentie en gaat hij nader in op de aantrekkingskracht van radicale religieuze groepen.*

Het is alweer 14 jaar geleden dat in Nederland een Onderzoekcommissie van de Tweede Kamer een omvangrijk rapport publiceerde over sekten, met als (globale) eindconclusie dat we met een fenomeen van doen hebben waarbij zich weliswaar incidentele excessen voordoen, maar waar geen sprake is van een voor de Nederlandse samenleving (en de overheid) verontrustende ontwikkeling.

In het buitenland echter kunnen we een opleving van de discussie waarnemen. In België werd in 1997 het verslag van de *Onderzoekcommissie 'Sekten'* geaccordeerd - een lijvig document van circa 650 pagina's - , na een heftige en emotionele discussie in de Belgische *Kamer van Volksvertegenwoordigers*. Eerder verscheen een rapport van de Franse *Assemblée Nationale* (december 1995). De Duitse *Bundestag* liet zich ook niet onbetuigd met de instelling van een *Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen"*, die in juli 1997 een 'Zwischenbericht' liet verschijnen. En tenslotte mocht in december 1997 het 'Verslag over de sekten in de Europese Unie' van de *Commissie openbare vrijheden en binnenlandse zaken* van het Euro-

pese Parlement het licht zien. Misschien is het zo dat Nederland niet kon achterblijven bij de opleving van de aandacht die zich in de ons omringende landen heeft voltrokken.

Kunnen we uit het feit dat Nederland vooralsnog buiten de woelige wateren van de opleving van de discussie is gebleven concluderen, dat ons recente gevaarlijke ontwikkelingen zijn ontgaan? Of is het zo dat wij ons hoofd koel houden, terwijl in de ons omringende landen de 'sekte-emoties' weer op hol zijn geslagen? Een aantal recente gebeurtenissen kunnen misschien enige helderheid verschaffen.

### RECENTE ONTSPORINGEN

De discussie is in ieder geval weer opgeblaaid door verontrustende gebeurtenissen in het buitenland. In Frankrijk, Zwitserland en Canada heeft de *Orde van de Zonnetempel* de burgers en de overheden verbijsterd met een aantal collectieve (zelf) moorden. De activiteiten van de *Aum-groepering* in Japan (gifgas in de metro van Tokyo) illustreerden het geweldspotentieel dat zich

incidenteel kan ontwikkelen in gesloten radicale religieuze stromingen. En tenslotte heeft de collectieve zelfdoding van de Amerikaanse *Heavens Gate* groepering veel mensen geschokt .

Wanneer we echter de enige tientallen doden van de genoemde gevallen afzetten tegen de duizenden doden die vallen door fundamentalistisch geweld (bijvoorbeeld in Algerije), terroristische aanslagen overal ter wereld en de talloze slachtoffers van maffia- of crimineel geweld, of tegen de duizenden zelfdodingen die zich jaarlijks voltrekken (soms onder mysterieuze omstandigheden), dan moeten we concluderen dat we met een onbetekenend verschijnsel van doen hebben. Maar toch halen ‘sekten’ iedere keer weer de voorpagina en lijkt het dat excessen in religieus verband langer blijven hangen in de herinnering van mensen dan het kwaad dat zich overal (en door de media letterlijk voor onze ogen) voltrekt. Mensen hebben blijkbaar iets met ‘sektarische wantoestanden’. Religieus gefundeerd geweld wordt door velen afschrikwekkender ervaren dan gewelddadigheden waarmee we iedere dag worden geconfronteerd en waarvoor we misschien al wat afgestompt zijn. Ook de media storten zich met graagte op de materie: de boeken zijn al verschenen en de laatste shot van de film is al genomen voordat het onderzoek is afgerond.

De genoemde excessen vormen echter slechts een deel van het verhaal, want ook zonder dat er (zelf)moord in het spel is heeft de aansluiting van iemand bij een radicale religieuze groepering een enorme impact op zijn of haar directe omgeving. Een impact op de onderlinge verhoudingen, die soms compleet verstoord raken, maar ook op het begripsvermogen van mensen:

men is verbijsterd over de onverwachte en onbegrijpelijke keuze.

## MACHTELOOSHEID

De vaststelling dat een bepaald probleem voor de samenleving als geheel geen verontrustende vormen heeft aangenomen, laat natuurlijk onverlet dat zich in individuele gevallen wel degelijk ingrijpende conflicten kunnen voordoen. En wanneer zich geen adequate hulpverleningsstructuur heeft ontwikkeld, dreigt de probleem-ontkenning nieuwe problemen op te leveren. Geen wonder dat de afgelopen jaren allerlei zelfhulpgroepen van betrokkenen en ‘lotgenoten’ zijn ontstaan, die in sommige landen de vorm van een (machtige) anti-sekten lobby hebben aangenomen. Wie de rapporten van de diverse genoemde overheden aandachtig doorleest treft op vele plekken de sporen van de anti-sekten beweging aan. Zo hebben we al een mogelijk verklaring voor de heroplevende aandacht ontdekt. De ervaringsverhalen van betrokkenen hebben op politiek verantwoordelijken een impact die het beste met de woorden ‘Hier moet wel iets van waar zijn’ kan worden aangeduid.

Daar komt nog wat bij. Er dreigt een vicieuze cirkel te ontstaan wanneer geen adequate hulpverlening beschikbaar is. Mensen komen uiteindelijk terecht bij ‘lotgenoten’ die de gruwelijkheid van het ‘sektarisch fenomeen’ alleen maar bevestigen. Ze komen ook terecht in een wereld waar relativering en ‘redelijke proporties’ niet meer tot de mogelijkheden behoren. Zo ontstaan in zichzelf opgesloten verbanden die het risico in zich dragen zelf trekken aan te nemen van hetgeen ze zo in de ‘sekten’ verafschuwen: verkettering van andere

meningen en de wereld enkel nog in zwart-wit tegenstellingen kunnen zien: “zij die onze problemen niet onderkennen, zijn tegen ons ...”

Het zou hypocriet zijn om te volstaan met een beschuldigend vingertje in de richting van de betrokkenen te wijzen. Het culturele isolement waarin ze verkeren, is niet alleen te wijten aan een gebrek aan hulpverlening, maar is ook voor een deel te wijten aan de bepaald arrogante opstelling die sommige wetenschappelijke kringen ten toon spreiden. Immers met een macrovisie op de problematiek worden individuele drama's soms compleet weggeredeneerd. Wanneer ouders wier kinderen seksueel zijn misbruikt door een op hol geslagen religieus leider van wetenschappers te horen krijgen dat in het overgrote deel van de religieuze groepen mensen fatsoenlijk met elkaar omgaan, werkt die vaststelling niet echt geruststellend.

Tenslotte kun je soms de indruk krijgen dat de overmaat aan *rücksichtslose* kritiek vanuit anti-sektenhoek, vanuit academische kring wordt beantwoord met een overmaat aan sympathie. Een gevolg is dat wetenschappers wel eens wordt verweten dat zij zich zo zeer inleven in de groepen waarover zij schrijven, dat zij zich tot echte medestanders ontpoppen. En dat maakt de kloof tussen een academische benadering van de problematiek en de ‘ervaringswijsheid’ van de antisektenbeweging welhaast onoverbrugbaar.

## CONFERENTIE

Wanneer je in het spanningsveld van bovengenoemde tegenstellingen een conferentie over de problematiek organiseert,

dienen zich als vanzelf grote valkuilen aan. Afhankelijk van welke ‘richting’ je bij de voorbereiding betreft, zal zich een onevenwichtigheid in het programma voordoen.

Het programma van het symposium ‘Sektes of Nieuwe religieuze bewegingen, inspiratie of bedreiging’ weerspiegelt duidelijk de invloed van een sterk negatieve invalshoek van de problematiek. Twee van de vijf sprekers zijn afkomstig uit de anti-sektenbeweging. Twee andere hebben politiek bemoeienis gehad met de problematiek (één vanuit de Belgische Kamer van Volksvertegenwoordigers, één vanuit het Europese Parlement), hetgeen een genuanceerde kijk op de materie niet vanzelfsprekend maakt. Dat alles hoeft natuurlijk niet aanleiding te zijn om de bijeenkomst bij voorbaat als mislukt te beschouwen.

## AANTREKKINGSKRACHT

Mijn invalshoek, ‘De aantrekkingskracht van radicale religieuze groepen’, staat niet toe om volledig recht te doen aan de complexiteit van het vraagstuk, zowel voor zover het gaat om positieve en kwalijke kanten van het lidmaatschap van dergelijke groepen, als waar het de antithesen tussen voor- en tegenstanders betreft. Het biedt wel de mogelijkheid om een middenpositie te kiezen tussen vóór en tégen, door te wijzen op aspecten van het aanbod van radicale religieuze groepen, die een serieuze kritiek inhouden op onze eigen vanzelfsprekendheden en die schaduwzijden van onze prestatiemaatschappij zichtbaar maken.

‘Those who do not remember the past, are condemned to repeat it ...’ stond op een groot bord in Jonestown, een enclave in Frans Guyana waar in 1978 circa 900 leden

van een religieuze groepering zelfmoord pleegden. Dat bord was daar door Jim Jones zelf neergezet. Dat deze tekst zo'n belangrijke rol speelde in de groepering die zich had gevormd rond de Amerikaanse predikant Jim Jones is eigenlijk dubbel wrang. In de tekst zit iets vanzelfsprekends, maar we kunnen er ook een waarschuwing in lezen die in verschillende richtingen wijst: naar diegenen die hun ziel en zaligheid overleveren aan radicale religieuze groeperingen, maar ook naar degenen die te vuur en te zwaard ten strijde trekken tegen een in hun ogen bijzonder gevaarlijk fenomeen.

## KARIKATUREN EN SJABLONEN

In algemene termen iets te berde brengen over de aantrekkingskracht van radicale religieuze groepen is eigenlijk onmogelijk. Het aanbod op de religieuze markt is dermate overweldigend en de verscheidenheid zo groot dat elke generalisering onzinnig lijkt. Wat voor Scientology geldt, kan moeilijk van toepassing worden verklaard op de Jehova's Getuigen, Transcendente Meditatie of de School voor Filosofie; de wervingstechnieken van de Hare Krishna beweging lijken in de verste verte niet op de rekruteringsstechnieken van Opus Dei (een radicale stroming van orthodox R.K. signatuur).

En dan hebben we het nog niet over de enorme spraakverwarring over wat nu wel en niet tot het 'fenomeen' gerekend moet worden. Wat de één religieus noemt, noemt de ander neutraal of therapeutisch. En geen enkele stroming zal verguld zijn met de aanduiding 'sekte'. In het boven genoemde rapport van het Belgisch parlement veroorzaakte de 'synoptische tabel' aan het eind

van het rapport met een opsomming van religieuze 'sekten' de meeste ophef. Te recht, dunkt me, want elke opsomming betekent een karikatuur van de complexiteit van de problematiek. Hoewel met man en macht werd geprobeerd het belang van de voornoemde lijst te bagatelliseren, is het toch wel veelzeggend dat *satansekte*, *charismatische vernieuwing*, *antroposofie*, *soefi* en *tai chi* broederlijk naast elkaar worden opgesomd.

Wanneer het om de aantrekkingskracht gaat van radicale religieuze groepen, wordt bij oppervlakkige beschouwing vooral gedacht aan de vermeende ingenieuze technieken die deze bewegingen er op na houden om 'nieuwe rekruten te ronselen'. Men is van mening dat er sprake is van een boosaardig complot van een gewiekste sekteleider, die de zwakheden van met name jonge mensen uitbuit om ze de sekte binnen te lokken, onder valse voorwendsels en met veel 'lovebombing'. Voordat het slachtoffer in de gaten krijgt dat hij/zij een 'gevaarlijke sekte' is binnengeloodst, is het al te laat. Met hersenspoelingstechnieken en psychische manipulatie is de rekrut al tot een willoze zombie getransformeerd, aldus menig horrorverhaal uit anti-sekte hoek.

Hoewel we hier te maken hebben met de perfecte ingrediënten van een spannende thriller, waarvan je de koude rillingen over de rug lopen, dragen zij niet veel bij aan een verklaring van de aantrekkingskracht van radicale religieuze groepen. Deze opvattingen houden helaas wel hardnekkig stand, misschien ook omdat het de meest eenvoudige verklaring vormt, een verklaring ook die onszelf (de 'buitenwereld') buiten schot laat. Problemen oplossen door een zondebok aan te wijzen is overigens niet zelden de reactie van de maatschappij

op eigen innerlijke onzekerheid.

Wanneer we ons eerst op die ‘buitenwereld’ richten, dan kunnen we vaststellen dat de keerzijde van onze open en gefragmentariseerde samenleving is dat ze met al die openheid, keuzevrijheid en verdeeldheid voor veel mensen een *verwarrende* samenleving is geworden. Daarbij komt nog dat mét alle geboden vrijheden toch tevens een sterk aanpassingsvermogen aan onze prestatie maatschappij wordt gevegd. En die aanpassingsdrang begint vroeg: binnen het onderwijssysteem moet in minder tijd meer worden gepresteerd. Bij de afweging van wat wel en niet een directe relevantie heeft voor het beroepsleven en de carrière-mogelijkheden, vallen zaken als levensbeschouwing en spirituele ontwikkeling al vrij snel uit de boot. Daartegenover staat de opvallende tendens dat een toenemende secularisatie met name bij jongeren zeker niet betekent dat de belangstelling voor levensbeschouwing en spiritualiteit afneemt.

Het succes en de aantrekkingskracht van radicale religieuze groepen zou voor een deel wel eens gebaseerd kunnen zijn op dat ‘tegen-karakter’. En dat ‘tegen’ bestaat in ieder geval uit een allesomvattend alternatief voor de vanzelfsprekendheden én de onzeker makende vrijheid van onze samenleving.

## HET GROTE ANTWOORD

Vrije keuzemogelijkheden beschouwen we in de regel als een groot goed. Veel aanbieders van kleine keuzemogelijkheden verdringen zich op de maatschappelijke markt met hun aanbod van een klein antwoord op een klein deelgebied van het leven. Grote antwoorden zijn suspect geworden. De grote vragen waar iedereen bij tijd

en wijle mee zit zijn echter niet verdwenen. En dat is nu meteen weer een ander aspect van de aantrekkingskracht van religieuze groepen. Het levensbeschouwelijk-spirituele antwoord dat wordt geboden heeft niet alleen betrekking op een deel-aspect van het leven, maar wordt gepresenteerd als een ‘overkoepelend’ antwoord op alle levensvragen. Het grote antwoord, waarnaar veel mensen - ondanks alles - nog steeds hunkeren. Het antwoord dat aan alle onzekerheid een einde maakt.

Een ander aspect van het protestkarakter van radicale religieuze groepen verdient nog onze aandacht: de maatschappelijke omgangsvormen zijn vaak dermate functioneel en doordrongen van de belangen-tegenstellingen waarbinnen eenieder zijn eigen rol vervult, dat ook het privéleven van veel mensen getekend wordt door functionaliteit en de daarbij horende vormen van communicatie. Men is zo gewend geraakt aan functionele relaties, afgestompt zelfs, dat het communiceren van mensen ongemerkt is afgegleden tot het koetjes-en-kalfjes niveau. Men leeft vele jaren functioneel samen, maar helaas vaak langs elkaar heen. Ook hier weer presenteren religieuze groepen een alternatief: relaties die gebaseerd zijn op ‘innigheid’ en ‘echtheid’, waarbij de totale persoon wordt aangesproken.

Voor nogal wat mensen is het een grote, veelal onaangename, verrassing wanneer ze van een bekende of familielid vernemen dat die is toetgetreden tot een radicale religieuze beweging. Sterker nog: men is verbijsterd omdat men geen enkel aanknopingspunt vinden kan, dat een verklaring zou kunnen leveren voor de keuze voor de totaal verschillende leefwijze en ideeën-wereld van de religieuze groepering. De verklaring dat er sprake zou kunnen zijn

van een soort hersenspoeling ligt voor de hand. Maar opnieuw: het is een makkelijke verklaring, die voorbijgaat aan meer wezenlijke aspecten, zoals de vraag of we elkaar wel echt kennen en weet hebben van elkaars verborgen wensen en behoeftes als warmte, geborgenheid en betrokkenheid.

## FASCINATIE

Wanneer je je al ongeveer twintig jaar intensief bezig houdt met een fenomeen waar velen schouderophalend aan voorbijgaan, dan doet zich natuurlijk de vraag voor wat voor jou persoonlijk de aantrekkingskracht is van de radicale religieuze groepen.

Greeley heeft het in zijn boekje over extase zo geformuleerd: 'Het bleek dat het geen vreemde vogels of krankzinnigen waren, geen pedante types, misantropen, of saaie, gelijkhebbende lomperds. Integendeel, ze behoorden tot de interessantste en aantrekkelijkste mensen die ik ooit ontmoet heb.' De formulering is me uit het hart gegrepen. Ik zie het ook een beetje als een variant op de slogan die de Stichting Pandora in de jaren zeventig propageerde: 'Ooit een normaal mens ontmoet ? ... en beviel het?' Mensen die het grote antwoord op alle vragen hebben gevonden, hebben een uitstraling die aanstekelijk werkt, nieuwsgierig en jaloers maakt. Ook wanneer je zelf gruwelt van die wereld van zekerheden en grote antwoorden.

Enigszins banaal misschien, maar ook in de *fysieke factor* ligt naar mijn vaste overtuiging één van de belangrijke redenen voor de aantrekkingskracht van radicale religieuze groepen. Wanneer je leden van radicale religieuze groepen vraagt wat ze nu precies hebben gevonden, dan verneem je

in de regel een legitimatie die ongeveer als volgt luidt: 'Ik heb de waarheid gevonden' (of één van de vele varianten van deze uitspraak). De echte motivatie, die je soms ontdekt wanneer je blijft doorvragen, blijkt vaak te maken te hebben met het feit dat de betrokkene smoorverliefd is geraakt op (de uitstraling van?) een lid van de groepering waarin men vervolgens zelf toetreedt. *Socio-affectieve stimuli* hebben wetenschappers dit aspect wel genoemd.

## HERKENNING EN ERKENNING

In het eerste boek van Karen Armstrong, *Door de nauwe poort*, beschrijft ze de zeven jaar die zij vanaf haar zeventiende tot haar vierentwintigste als non in een klooster heeft doorgebracht. Verbluffend zijn de overeenkomsten tussen haar ervaringen tijdens het kloosterleven en alle sjablonen die we kennen van de 'sekteproblematiek'. Armstrong schrijft in 1994, zo'n vijftwintig jaar later, dat ze nooit spijt heeft gehad van deze (meest traumatische) periode in haar leven. Zowel de ellende als de positieve ervaringen hebben haar gevormd en gesterkt en haar gemaakt tot de persoon die zij nu is.

Een soortgelijke boodschap, maar meer polemisch verpakt, treffen we aan bij Anne Morelli, docente aan het *Institut d'histoire des religions* aan de ULB te België, die een boekje schreef met de titel *Open brief aan de sekte van de sekte-tegenstanders*. Ook zij verwijst naar allerlei parallellen tussen het kloosterleven en radicale religieuze groepen. Het bestrijden van sekten neemt volgens Morelli vaak dezelfde vorm aan als het 'sektarische' wat men in radicale religieuze groepen meent waar te nemen.

Het is diep treurig dat zich allerlei problemen voordoen tussen mensen die in een radicale religieuze groepering geraken en hun familieleden en vrienden. Ik denk dat de problemen voor een deel opgelost kunnen worden door een groter vertrouwen: het vertrouwen dat mensen op eigen kracht hun weg vinden en op eigen kracht weer andere sporen kunnen inslaan, wanneer de frustraties over de gekozen weg te overheersend worden. Zowel op de (blijvende) relatie met de persoon die voor een religieuze beweging gekozen heeft, als op de relatie tussen de beweging en de buitenwereld zou zo'n vertrouwen positief kunnen uitwerken. Al te agressieve reacties zullen immers alleen maar contraproductief werken en radicale religieuze groepen in een nog groter isolement dringen. Zo bewerkstelligen de harde sektebestrijders juist het tegenovergestelde van wat ze willen. En dat is tragisch, in twee richtingen: zij die het verleden vergeten, zijn gedoemd het te herhalen ...

#### *Literatuur*

Armstrong, K., *Door de nauwe poort. Mijn zeven kloosterjaren – een spirituele ontdekkingsreis*, Amsterdam (Anthos) 1997.  
Greeley, Andrew M., *Extase. Een vorm van gewaarworden*, Haarlem (De Toorts) 1975.  
Morelli, Anne, *Open brief aan de sekte van de sekte-tegenstanders*, Berchem (EPO) 1997.

#### *De rapporten:*

Witteveen, T.A.M., *Overheid en nieuwe religieuze bewegingen* (rapport van de vaste commissie voor de volksgezondheid), Den Haag (SDU) 1984.

*Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes*, (président Alain Gest, rapporteur Jacques Guyard), Les rapports ASSEMBLEE NATIONALE, 22 december 1995.

(Internet: <http://lapphp0.in2p3.fr/~chopin/rapport/rapport.html>)

*Verslag Parlementair Onderzoek met het oog op de beleidsvorming ter bestrijding van de sekten en van de gevaren ervan voor de samenleving en voor het individu, inzonderheid voor de minderjarigen*, (rapporteurs: de heren A. Duquesne en L. Willems), Belgische Kamer van Volksvertegenwoordigers, Gewone Zitting van 28 april 1997. (Internet (downloadbaar van de Website van de Belgische Kamer van Volksvertegenwoordigers: <http://www.dekamer.be/> in PDF bestand)).

*Zwischenbericht der Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen"*, (Vorsitzende: Ortrun Schätzle), Deutscher Bundestag – D -P – Volltexte, 7 juli 1997. (Internet: <http://dip.bundestag.de/>, opvragen via zoekmachine van de Website).

*Verslag over de sekten in de Europese Unie*, Commissie openbare vrijheden en binnenlandse zaken, (Rapporteur: Maria Berger, voorzitter: Hedy d'Ancona). (Via e-mail op te vragen bij de informatieve afdeling van het Europese Parlement in Den Haag).