

Georganiseerd ritueel misbruik. Een sociaalwetenschappelijke analyse

Johanneke Kroesbergen
Radboud Universiteit Nijmegen

In opdracht van

Tijdelijke Onderzoekscommissie Georganiseerd Sadistisch Misbruik
van Minderjarigen (Commissie Hendriks)

21 december 2022

Inleiding

Een altaar met kaarsen en duivelse symbolen waarop door mensen, gekleed in gewaden, bloedige offers worden gebracht en seksuele handelingen worden verricht – dit is de setting van de mishandelingen die door veel slachtoffers van ritueel misbruik wordt gerapporteerd.¹ Dit rapport biedt een sociaalwetenschappelijk perspectief op verhalen over en beschuldigingen van (satanisch) ritueel misbruik. Het bevat een analyse van deze verhalen vanuit cultureel perspectief. Als verhalen telkens terugkeren, kan dat betekenen dat ze een bepaalde functie vervullen in de samenleving. Historici, sociologen en antropologen analyseren de betekenis van dergelijke verhalen vanuit de maatschappelijke context waarin ze ontstaan. Ook worden verhalen over ritueel misbruik besproken vanuit een minder grootschalig perspectief, als een manier om betekenis te geven aan persoonlijk leed. Voor deze analyses volgt echter eerst een begripsbepaling van wat er in dit rapport bedoeld wordt met satanisme.

Satanisme

Geruchten over ritueel misbruik worden vaak geassocieerd met satanisme. Satanisme is een term die op veel verschillende manieren gebruikt wordt. Het is daarom belangrijk om te beginnen met een overzicht van betekenissen van deze term.

Satanisme kan gedefinieerd worden als (1) het aanbidden van de figuur die Satan of Lucifer genoemd wordt in de Bijbel (2) door groepen met op zijn minst een minimale vorm van organisatie en hiërarchie (3) via rituele of liturgische praktijken.² Deze definitie omvat verschillende vormen van Satanisme als alternatieve religieuze of levensbeschouwelijke praktijk, zoals de bekende Church of Satan die in de jaren zestig gesticht is door Anton LaVey. Vaak leggen religieuze satanisten de nadruk op de vrijheid van het individu en een non-conformistisch leven.

Historisch gezien is satanisme als alternatieve levensbeschouwing een vrij nieuw fenomeen. De figuur van Satan of Lucifer staat in het christendom voor het ultieme kwaad. Pas toen na de Verlichting het geloof in het bestaan van de duivel als figuur met bijna goddelijke macht afnam, kwam er ruimte voor een herinterpretatie van Satan. In de negentiende-eeuwse Romantiek begonnen schrijvers en kunstenaars Satan te zien als interessant karakter, iemand die opstaat tegen beknellende dogma's. Vanuit deze herwaardering van Satan als personificatie van het non-conformisme kon het religieuze satanisme ontstaan.

¹ Zie bijvoorbeeld Young et al. (1991). 'Patients Reporting Ritual Abuse in Childhood: A Clinical Syndrome Report of 37 Cases', *Child Abuse & Neglect* 15, 181-189.

² Massimo Introvigne (2016). *Satanism: A Social History*. Leiden: Brill, 3.

Het satanisme van deze levensbeschouwelijke groepen heeft weinig tot niets te maken met het christelijke beeld van de duivel. In de geschiedenis van het christendom zijn verschillende groepen bestempeld als duivelaanbidders, zoals de katharen, een religieuze gemeenschap met ideeën die afweken van het orthodoxe christendom, en de heksen die in de zestiende en zeventiende eeuw vervolgd werden. Deze groepen zagen zichzelf niet als satanisten, maar werden zo genoemd vanuit het christelijke perspectief van hun vervolgers. Om deze beschuldiging van satanisme te onderscheiden van satanisme als levensbeschouwing, wordt in de academische literatuur gesproken van satanisme en anti-satanisme. Satanisme staat dan voor satanisme als levensbeschouwing zoals het sinds de twintigste eeuw bestaat, en anti-satanisme voor beschuldigingen van satanisme die door een groep over een andere groep geuit worden.

Het onderscheid tussen satanisme en anti-satanisme kan gemaakt worden vanuit een neutraal, onbevooroordeeld perspectief. Om een voorbeeld te geven: in de negentiende eeuw zagen sommige christelijke zendelingen in Afrika alles wat niet christelijk was als behorend tot Satan. Traditionele Afrikaanse goden werden door hen bestempeld als duivels. Wanneer men die overtuiging dat alles wat niet christelijk is satanisch is tussen haakjes plaatst en neutraal kijkt naar Afrikaanse religies, wordt echter duidelijk dat Afrikaanse goden niets te maken hebben met de Bijbelse figuren van Satan of Lucifer, en dat het hun volgelingen ook niet ging om het aanbidden van het kwaad. Een groep die door een andere groep beschuldigd wordt van satanisme verdient deze onbevooroordeelde blik.

Tussen satanisme en anti-satanisme in staat het zogenaamde *folk*-satanisme.³ Losjes georganiseerde groepen van criminelen of adolescenten nemen de ideeën die in de samenleving leven over satanisme over en geven er uitvoering aan. Voorbeelden zijn criminele organisaties die in het kwaad van Satan inspiratie vinden voor hun eigen criminele activiteiten, of opstandige jongeren die zich uit recalcitrantie vereenzelvigen met het idee van de slechte duivelaanbidder. Wanneer in rechtszaken blijkt dat een criminele handeling te maken heeft met satanisme, komt die nagenoeg altijd uit de hoek van het *folk*-satanisme.⁴

Georganiseerde vormen van religieus satanisme, zoals de Church of Satan, zijn nooit in verband gebracht met beschuldigingen omtrent ritueel misbruik.⁵ Hoewel vormen van *folk*-satanisme geassocieerd zijn met criminele handelingen, gaat het daarbij niet om ritueel misbruik van kinderen. In dit rapport worden verhalen over satanisme dan ook vooral

³ Introvigne, *Satanism: A Social History*, 8f.

⁴ David Frankfurter (2006). *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*. Princeton: Princeton University Press, 199f.

⁵ Frankfurter, *Evil Incarnate*, 213; Jean La Fontaine (2016). *Witches and Demons: A Comparative Perspective on Witchcraft and Satanism*. New York: Berghahn, 13f; David Bromley (1991). 'Satanism: The New Cult Scare,' in James T. Richardson, Joel Best and David G. Bromley (eds.), *The Satanism Scare*. New York: Walter de Gruyter, Inc., 61.

besproken als vorm van anti-satanisme of satanisme dat toegeschreven wordt aan bepaalde groepen.

Verhalen over een kwaadaardige organisatie

Christenen hebben in het verleden regelmatig anti-satanisme bedreven door verschillende groepen te beschuldigen van satanisme. Deze beschuldiging past in een traditie van verhalen over een groep die het ultieme kwaad belichaamt. In deze beschuldigingen worden telkens dezelfde elementen herhaald: de beschuldigde groep komt bijeen voor verdorven rituelen die over het algemeen te maken hebben met mensenoffers, kannibalisme en perverse seksuele handelingen.

In de eerste en tweede eeuw na Christus waren het bijvoorbeeld juist de christenen die door de Romeinen beschuldigd werden van dergelijke praktijken. Christelijke bronnen uit die tijd beschrijven hoe de Romeinen hen zagen, namelijk als aanbidders van een god met het hoofd van een ezel. Tijdens hun inwijding moesten nieuwe leden een baby, verborgen in een laag deeg, doodsteken en daarna opeten. Het ritueel eindigde met een orgie waarbij vaders en dochters, broers en zussen, en moeders en zoons gemeenschap hadden met elkaar.⁶

Het motief van een geheime religie die de heiligste waarden van de samenleving bedreigt komt steeds terug. Toen het christendom zelf staatsgodsdienst werd, werden vergelijkbare verhalen verteld over joden of ketters zoals de katharen. De bekendste beschuldigingen in dit genre zijn die tegen heksen. Net als de christenen, joden en ketters voor hen werden heksen beschuldigd van incestueuze orgies, het doden van kinderen en kannibalisme. Heksen werden er bovendien van beschuldigd dit alles te doen uit naam van hun aanbedding van Satan. Deze beschuldigingen leidden in de zestiende en zeventiende eeuw tot langdurige en wijdverspreide heksenvervolgingen in Europa en de Verenigde Staten. Tegenwoordig gaan historici ervan uit dat een organisatie van duivelaanbiddende heksen nooit heeft bestaan en dat de beschuldigingen van hekserij meer te maken hadden met veranderingen in de samenleving.

Het verhaal over het bestaan van duivelaanbidders verdween niet na de heksenvervolgingen. Rond de tijd van de Franse Revolutie deden geruchten de ronde over een geheime organisatie van satanisten die de macht in Frankrijk wilden overnemen.⁷ In de koloniën die later de Verenigde Staten zouden worden was het idee dat de oorspronkelijke bewoners van het continent Satan aanbeden en waarschijnlijk kinderooffers brachten wijdverspreid.⁸ Aan het begin van de negentiende eeuw waren katholieken een veelvuldig

⁶ Norman Cohn (1976). *Europe's Inner Demons*. St Albans: Paladin, 1.

⁷ Introvigne, *Satanism: A Social History*, 71f.

⁸ Jesse Walker (2013). *The United States of Paranoia: A Conspiracy Theory*. HarperCollins ebooks, 26f.

mikpunt van dergelijke beschuldigingen in de Verenigde Staten. Er verschenen bijvoorbeeld boeken waarin nonnenkloosters werden afgeschilderd als bordelen waar nonnen deelnamen aan orgies en eventuele kinderen zouden doden.⁹ Bekender zijn de beschuldigingen van satanisme richting vrijmetselaars in Europa aan het einde van de negentiende eeuw. In een ooggetuigenverslag beschrijft auteur Leo Taxil hoe vrijmetselaars Satan aanbidden in seksuele orgies. Taxil werd later ontmaskerd als bedrieger en fantast.¹⁰

Ook in de twintigste eeuw kwamen telkens verhalen terug over een organisatie die een bedreiging vormt voor de waarden van de samenleving en waarin rituelen worden ondernomen die te maken hebben met seksuele perversies, kannibalisme en kindermoord. De geruchten over satanisch ritueel misbruik van kinderen in de jaren tachtig en negentig hadden de grootste invloed. Heel recent zijn de Pizzagate-geruchten waarin de Amerikaanse politieke elite, waaronder Hillary Clinton, wordt geassocieerd met een organisatie van satanisten die kinderen misbruiken.

Verhalen over een kwaadaardige organisatie zijn te beschrijven als een genre met bepaalde kenmerken. In deze verhalen is er steeds 'iets' met ontvoerde en mishandelde of geofferde kinderen, 'iets' met een geheime anti-religie die erop uit is de samenleving te corrumperen en 'iets' met seksuele handelingen die afwijken van de norm.¹¹ Ook in de beschrijvingen van hedendaagse slachtoffers van ritueel misbruik komen deze elementen telkens terug.

Een opvallend kenmerk van deze verhalen over een kwaadaardige organisatie is dat ze gebruikmaken van omkering. De verhalen roepen het beeld op van een Ander die een omgekeerde versie is van alles wat de samenleving ziet als goed en gepast. Deze Ander aanbidt geen goede, liefhebbende God, maar de heer van het kwaad, Satan. De rituelen van de Ander zijn afschuwelijke spiegelbeelden van de gepaste manier om God te aanbidden. En misschien nog wel het ergste: in plaats van te houden van en zorgen voor kinderen misbruikt en doodt de Ander ze, eet hij hun vlees en drinkt hij hun bloed.

Elementen die horen bij onbetwiste en geaccepteerde religieuze handelingen, zoals het gebruik van een altaar en kaarsen, het dragen van bepaalde kleding die hoort bij de functie van religieus specialist en het delen van een maaltijd met een symbolische betekenis, worden door de groep van de kwaadaardige Ander ook gebruikt, maar dan om leed te veroorzaken en een kwade god te aanbidden.

De algemene kenmerken van dit verhalengenre over een kwaadaardige organisatie zijn wijdverspreid in de hedendaagse samenleving. Men hoeft geen overlever van satanisch misbruik te zijn om een beschrijving te geven van wat er zou kunnen gebeuren tijdens een

⁹ Walker, *United States of Paranoia*, 32.

¹⁰ Introvigne, *Satanism a Social History*, 158ff.

¹¹ Frankfurter, *Evil Incarnate*, 5.

satanisch ritueel. Iedereen die weleens een Hollywoodfilm zoals *The Exorcist* heeft gezien of heeft geluisterd naar volksverhalen over satanische samenzweringen heeft de basiskennis van dit genre.

Voor sommigen vormen de hier genoemde overeenkomsten tussen verhalen over een kwaadaardige organisatie het bewijs dat deze organisatie daadwerkelijk bestaat en oud en machtig is. Zij spreken bijvoorbeeld over transgenerationale satanische groepen die een hechte, internationale, ondergrondse beweging vormen.¹² In een artikel uit 1989, tijdens het hoogtepunt van de paniek rond satanisme in de Verenigde Staten, vergelijken de auteurs berichten over satanische rituelen van de periode tussen 400 en 1200 na Christus met verhalen uit de jaren 1980.¹³ Het valt op dat dezelfde elementen steeds terugkomen, en ze concluderen hieruit dat er in ieder geval rekening mee moet worden gehouden dat deze verhalen waar zijn vanwege hun lange geschiedenis. Bij deze aanname past echter niet dat het steeds verschillende groepen zijn die beschuldigd worden van satanisme. Christenen, joden, heksen, katholieken en vrijmetselaars zijn in de loop van de geschiedenis allemaal beschuldigd van satanisme. Deze opeenvolging van beschuldigingen kan niet eenvoudigweg gelezen worden als de geschiedenis van één aloude kwaadaardige organisatie.

Veeleer gaat het hier om een verhaal dat verbonden is met onze cultuur en samenleving en dat nu eens gekoppeld wordt aan een bepaalde groep en dan weer aan een andere groep. Waar een dergelijk verhaal opduikt is het van belang om niet alleen te doen aan waarheidsvinding, maar ook aandacht te besteden aan de mogelijke betekenis en functie van het verhaal.¹⁴ Om een analogie te geven: wanneer kinderen al eeuwenlang bang zijn voor het monster onder hun bed of in de kast, is dat nog geen bewijs dat een dergelijk monster daadwerkelijk bestaat. Wel geeft het aan dat kinderen de neiging hebben bang te zijn in het donker. Op een vergelijkbare manier betekent het telkens weer opduiken van een verhaal over een kwaadaardige organisatie die iets te maken heeft met duivelaanbidding, kannibalisme, kindermoord en seksueel afwijkend gedrag niet noodzakelijkerwijs dat deze organisatie echt bestaat. Er kunnen andere redenen bestaan voor de populariteit van een dergelijk verhaal.

¹² Jesper Aagaard Petersen (2005). 'Modern Satanism: Dark Doctrines and Black Flames,' in James R. Lewis and Jesper Aagaard Petersen (eds.), *Controversial New Religions*, Oxford: Oxford University Press, 441.

¹³ Sally Hill and Jean Goodwin (1989). 'Satanism: Similarities between Patient Accounts and Pre-Inquisition Historical Sources,' *Dissociation: Progress in the Dissociative Disorders* 2(1), pp. 39-44.

¹⁴ Jojada Verrips (1991). 'Ik kan je wel opvreten.' En(i)ge notities over het thema kannibalisme in westerse samenlevingen,' *Etnofoor* IV(1), 20.

De samenleving en de kwaadaardige Ander

Wetenschappers hebben verschillende interpretaties gegeven aan verhalen over een kwaadaardige organisatie. Sommige interpretaties zijn meer psychologisch van aard, terwijl andere meer gericht zijn op de context van de samenleving.

Een belangrijke benadering kijkt naar de rol van de Ander in de identiteitsformatie. Verhalen over een kwaadaardige organisatie draaien om het beeld van de Ander. Deze Ander is letterlijk anders: niet ons, niet zoals ons. De Ander is in deze verhalen een omgekeerde versie van alles wat een samenleving ziet als goed en gepast. Hoe een bepaalde samenleving deze Ander ziet hangt af van hoe de samenleving zichzelf ziet of wat de identiteit van de samenleving is. Men zou kunnen stellen dat elke samenleving een Ander nodig heeft om de eigen identiteit te bevestigen. Wat wordt met deze uitspraak bedoeld?

Stel dat we een samenleving of een groep mensen groep A noemen. Groep A heeft bepaalde waarden en opvattingen over wat gepast is. Groep A is ervan overtuigd wat goed en kwaad is, hoe men zich moet kleden, wat men wel en niet kan eten, hoe religieuze rituelen uitgevoerd moeten worden, enzovoort. Sommige van deze overtuigingen, bijvoorbeeld rond de waarde van leven en de zorg voor kinderen, zijn haast universeel. Andere opvattingen verschillen van groep tot groep, zoals over voedsel, kleding, seksualiteit en religie.

Groep A is zich ervan bewust dat er ook andere groepen bestaan. Eén van deze groepen is groep B. Vanuit het perspectief van groep A is groep B alles wat zij niet zijn. Groep A weet wat gepast is en groep B doet alles verkeerd. In plaats van leven te beschermen, doodt groep B uit willekeur. In plaats van te zorgen voor kinderen, misbruiken zij hen. Misschien eten ze hen zelfs wel op. Hun seksualiteit is pervers. In plaats van God te aanbidden, volgen ze Satan. Voor groep A is groep B haast onmenselijk.

Combinaties van een groep A en een groep B zijn welbekend in de geschiedenis. Voor de Romeinen in de eerste en tweede eeuw na Christus waren de christenen een groep B. Voor de protestantse kolonisten in Noord-Amerika waren zowel de oorspronkelijke bewoners als rooms-katholieke kolonisten voorbeelden van groep B. In de hedendaagse samenleving is een ondergronds netwerk van satanische kindermishandelaars een voorbeeld van een groep B.

Van een afstandje bezien zijn al deze verschillende groepen B op dezelfde manier verbeeld, namelijk als omgekeerde versies van de standaarden van groep A. In deze omgekeerde wereld is Satan God, worden kinderen misbruikt en medemensen geofferd en gegeten.

Omdat deze omgekeerde wereld met name bestaat in de verbeelding van groep A, hoeft groep B niet eens werkelijk te bestaan. Sommige groepen die verbeeld werden als de Ander

bestonden, zoals christenen, joden en rooms-katholieken, maar hun manier van leven werd zo vervormd door hun rol als Ander dat ze haast niet meer herkenbaar waren. Aan het bestaan van andere groepen wordt getwijfeld, zoals heksen in de zestiende en zeventiende eeuw en satanische samenzweringen in de twintigste eeuw.

De voorstelling van een duidelijk gedefinieerde *outgroup*, een groep die fundamenteel anders is dan de eigen groep op basis van religie, etniciteit of sociale positie, kan de identiteit en samenhang van een groep versterken. De beschrijving van de eigen gemeenschap en die van de Ander – oftewel groep A en groep B – hangt met elkaar samen. Verhalen over de omgekeerde wereld bekrachtigen de identiteit van de gemeenschap doordat ze duidelijk maken wat de scheidslijnen zijn tussen wij en zij en tussen goed en kwaad. Zo bevestigt het beeld van de Ander de normen en waarden van de gemeenschap.¹⁵ Wie hoort over een groep die alles doet wat verboden is in de eigen samenleving, wordt automatisch herinnerd aan wat goed en kwaad is volgens de normen van die samenleving.¹⁶ Het hebben van een gemeenschappelijke vijand versterkt bovendien de banden binnen de samenleving.¹⁷

Het vertellen van verhalen over een kwaadaardige groep heeft dus het effect dat de gezamenlijke identiteit bekrachtigd wordt. Historici, sociologen en antropologen hebben vastgesteld dat deze verhalen vaak juist populair worden in tijden dat de identiteit van een groep bedreigd wordt. Wanneer mensen voelen dat er iets mis is in de samenleving, dat er te snel te veel veranderingen zijn en wanneer ze gefrustreerd zijn over instituten en autoriteitsfiguren, komen verhalen over een kwaadaardige organisatie op.

Er is een raakvlak tussen deze verhalen over kwaadaardige organisaties, samenzweringstheorieën en geruchten in het algemeen. Geruchten zijn ook wel gedefinieerd als 'geïmproviseerd nieuws'.¹⁸ Vaak komen geruchten op na een gebeurtenis die de dagelijkse gang van zaken in de war schopt of die verreikende gevolgen zal hebben. Hoe belangrijker en hoe verontrustender een gebeurtenis is, hoe groter de vraag om nieuws over deze gebeurtenis wordt.¹⁹ Geruchten ontstaan wanneer de vraag om nieuws het aanbod overstijgt. In deze situatie waarin mensen staan te springen om nieuws, maar het niet krijgen, wordt er naar elkaar gekeken voor theorieën over de gebeurtenis en hoe

¹⁵ Pamela J. Steward and Andrew Strathern (2004). *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press, 37.

¹⁶ Stuart Clark (1997). *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 27.

¹⁷ Véronique Campion-Vincent (2005). 'From Evil Others to Evil Elites: A Dominant Pattern in Conspiracy Theories Today,' in Gary Allan Fine, Véronique Campion-Vincent and Chip Heath (eds.), *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*. New Brunswick: Aldine Transaction, 103.

¹⁸ Tamotso Shibutani (1966). *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

¹⁹ Shibutani in Patricia A. Turner (1992). *I Heard it through the Grapevine: Rumor in African-American Culture*. Berkeley: University of California Press, 46,80.

daarmee om te gaan.²⁰ Wanneer er geen nieuws is, improviseert men eigen nieuws, en dat geïmproviseerde nieuws noemen we geruchten. Bij dit proces van improvisatie wordt gebruikgemaakt van gedeelde overtuigingen, zoals de verbeelding van een groep die helemaal anders is dan de eigen samenleving.

In de ontwikkeling van geruchten is een specifieke, vaak lokale gebeurtenis de katalysator. In de ontwikkeling van samenzweringstheorieën en verhalen over kwaadaardige organisaties is het moeilijk om een precieze gebeurtenis aan te wijzen waarmee het allemaal begon. Samenzweringstheorieën gaan vaak over grootschalige sociale en politieke ontwikkelingen,²¹ zoals snelle veranderingen in de samenleving die mensen laten twijfelen aan bestaande machtsstructuren en gedragspatronen.²² Samenzweringstheorieën geven een verklaring voor deze ontwikkelingen en maken ze daarmee meer behapbaar. Dit heeft als effect dat de onzekerheid die verandering met zich meebrengt beheersbaar wordt en dat onspecifieke onrust vertaald wordt in een gerichte angst.²³ Men zou kunnen zeggen dat de ontwikkeling van samenzweringstheorieën een manier is waarop de samenleving omgaat met verandering.²⁴

Verhalen over kwaadaardige organisaties hebben veel overeenkomsten met samenzweringstheorieën en wetenschappers hebben hun ontstaan op een vergelijkbare manier verklaard. Complottheorieën ontstaan wanneer mensen het gevoel hebben dat er iets mis is in de samenleving. Vaak zit er achter het complot een kwaadaardige organisatie. Door het verhaal van de samenzweringstheorie heeft de onbestemde onzekerheid, het gevoel van 'er is iets mis', een naam en een gezicht gekregen. Er is nog steeds iets mis, maar nu snapt men in ieder geval wat er mis is. Dit maakt het gemakkelijker om veranderingen te behappen.

Geruchten over satanisch ritueel misbruik zijn een voorbeeld uit het verhalengenre over kwaadaardige organisaties. In de jaren tachtig en negentig waren deze verhalen een respons op bijvoorbeeld veranderingen op de arbeidsmarkt, waardoor vrouwen vaker van huis waren en kinderen opgevangen werden in kinderdagverblijven.²⁵ De onbestemde twijfel over deze gang van zaken kreeg een naam en gezicht in de organisatie van kwaadwillende satanisten. Tegenwoordig kunnen deze beschuldigingen ook niet los gezien worden van een

²⁰ Gary Allan Fine and Bill Ellis (2010). *The Global Grapevine: Why Rumors of Terrorism, Immigration, and Trade Matter*. Oxford: Oxford University Press, 7.

²¹ Jovan Byford, (2011). *Conspiracy Theories: A Critical Introduction*, New York: Palgrave MacMillan, 21.

²² Jan-Willem van Prooijen and Karen M. Douglas (2017). 'Conspiracy Theories as Part of History: The Role of Societal Crisis Situations,' in *Memory Studies* 10(3), 324.

²³ Bradley Franks, Adrian Bangertter and Martin W. Bauer (2013). 'Conspiracy Theories as Quasi-Religious Mentality: An Integrated Account from Cognitive Science, Social Representations Theory, and Frame Theory,' in *Frontiers in Psychology* 4(424), 1.

²⁴ Bradley Franks, Adrian Bangertter, Martin W. Bauer, Matthew Hall and Mark C. Noort (2017). 'Beyond Monologicality? Exploring Conspiracist Worldviews,' in *Frontiers in Psychology* 8(861), 2.

²⁵ Bromley, 'New Cult Scare,' 68 en Frankfurter, *Evil Incarnate*, 100.

algemeen klimaat van wantrouwen ten opzichte van overheidsinstanties, de politieke elite, en de autoriteit van de wetenschap.²⁶

Betekenis aan persoonlijk leed

Tot dusver zijn verhalen over kwaadaardige organisaties, zoals de verhalen over satanisch ritueel misbruik, geïnterpreteerd op het niveau van de cultuur en de samenleving. Maar ook op een meer individueel niveau hebben deze verhalen een betekenis. In het algemeen wordt de figuur van de duivel vaak gebruikt als antwoord op het probleem van het kwaad.²⁷ Ook de overtuiging dat een kwaadaardige organisatie bestaat, kan gebruikt worden als verklaring voor persoonlijk leed.

Wanneer persoonlijk leed in verband wordt gebracht met verhalen over kwaadaardige organisaties heeft dat verschillende effecten. Het zoeken naar betekenis van een negatief voorval is een *coping*-mechanisme, een manier om leed hanteerbaar te maken.²⁸ Mensen in alle tijden en op alle plaatsen hebben moeite met de willekeur van ongeluk en kwaad. In Afrika is het gebruikelijk om bij een onverwacht overlijden te zoeken naar een schuldige die het overlijden met spirituele middelen, door hekserij, heeft veroorzaakt. Maar ook in het Westen bestaat de behoefte om persoonlijk ongeluk niet als domme pech op zichzelf te laten staan. Wanneer het persoonlijk leed een plaats krijgt in een groter verhaal, maakt dit het leed minder willekeurig en verkrijgt het waarde. In verhalen over georganiseerd ritueel misbruik kan dit een rol spelen. Het kwaad dat iemand is overkomen wordt in het kader geplaatst van een grootschalige samenzwering. Er is niet zomaar sprake van misbruik als geïsoleerd incident en domme pech voor het slachtoffer, maar het misbruik heeft betekenis op een internationale schaal.

In dit kader is het gebruik van het woord 'ritueel' interessant. Een ritueel is een terugkerende handeling waarvan de uitvoering voorgeschreven is binnen een bepaalde groep, vaak volgens de tradities die bij die groep horen.²⁹ Wanneer een misdaad aangeduid wordt als ritueel, tilt dit de daad naar een ander niveau. De dader is niet eenvoudig een misdadiger of psychopaat, maar iemand die hoort bij een kwaadaardige organisatie die zijn daad doet vanuit een ritueel of religieus motief.³⁰ Woorden als 'transgenerationeel' en

²⁶ La Fontaine, *Witches and Demons*, 23.

²⁷ Darren Oldridge (2012). *The Devil: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 4.

²⁸ Kenneth Pargament (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.

²⁹ Zie bijvoorbeeld Ronald L. Grimes (2014). *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press, 'Ritual is embodied, condensed, and prescribed enactment,' (2014:195) en 'Actions can become ritualized by traditionalizing them, for instance, by claiming that they originated a long time ago or with the ancestors, [...] repeating them—over and over, in the same way—thus inscribing them in community and/or self, [...] prescribing their details so they are performed in the proper way,' (2014:194).

³⁰ Frankfurter, *Evil Incarnate*, 74f en Bromley, 'New Cult Scare,' 58.

'georganiseerd' hebben dezelfde functie. Ze impliceren dat er een groep, een plan en een geschiedenis achter het misbruik zit.

De nadruk op het grote verhaal van de kwaadaardige organisatie kan ook nadelige gevolgen hebben. Het aangrijpende verhaal over satanisch misbruik kan de aandacht afleiden van de complexiteit van 'alledaagse' misbruiksituaties.³¹ Het genre van verhalen over kwaadaardige Anderen zit zo diep in onze cultuur verweven dat een dergelijk verhaal voor toehoorders soms te mooi is om niet waar te zijn.³²

Conclusie

Vanuit een sociaalwetenschappelijk perspectief horen geruchten over georganiseerd ritueel misbruik, waar vaak geen bewijs voor gevonden kan worden, bij het genre van verhalen over een kwaadaardige Ander. Deze verhalen hebben een functie in het definiëren van onze identiteit als samenleving en komen vaak op in tijden van maatschappelijke omwentelingen. Dergelijke verhalen zeggen vaak meer over de angsten die in de samenleving leven dan over de groep die beschuldigd wordt. Door een onbestemde dreiging te benoemen, het een naam en gezicht te geven, wordt deze onder controle gebracht. Het culturele repertoire van deze verhalen is zo wijdverspreid dat ook persoonlijk leed aan betekenis kan winnen door een associatie met dergelijke verhalen.

Deze interpretatie van verhalen over georganiseerd ritueel misbruik ontkent niet dat dit misbruik voor kan komen. Misbruik komt voor en kan rituele trekken hebben; in gevallen van bijvoorbeeld *folk*-satanisme kan het ook een associatie hebben met Satan. De interpretatie van verhalen over georganiseerd ritueel misbruik als behorend bij het genre van verhalen over een kwaadaardige Ander, die opkomen in tijden van sociale veranderingen, geeft wel een verklaring voor het gegeven dat de verhalen veel vaker lijken voor te komen dan dat er daadwerkelijk bewijs is voor dit type misbruik.

³¹ Frankfurter, *Evil Incarnate*, 223.

³² Fine and Ellis, *The Global Grapevine*, 5, 42, 177, 212.