

SEKTE, RELIGIE EN GODSDIENST

Een antropologische invalshoek

*Rik Pinxten*¹

SUMMARY – Sekten zijn groeperingen die zich op zo'n wijze situeren tegenover de dominante godsdiensten dat ze als hinderlijk of gevaarlijk worden aangezien. Ik betoog dat de inhoudelijke discussie over de aard en de toelaatbaarheid van sekten enkel kan gevoerd worden vanuit de ene of de andere religionistische positie. Daarom is die discussie niet zinvol voor de wetenschapper. Daarentegen kan de onderzoeker wel peilen naar de criminele aard van gedragingen van dergelijke (zoals van alle) groeperingen. Bovendien kan de wetenschapper voorstellen doen over de integratie van deze groepen in een hedendaagse gemengde maatschappij.

1. Inleiding

Ik heb grote moeite met de steeds maar aangedragen argumenten of vermaningen ten aanzien van het fenomeen 'sekte', vergelijkbaar met de irritatie die ik voel wanneer bepaalde religieuze tradities andere dergelijke kringen het epitheton 'fundamentalisme' toedichten en zichzelf vooral beginselvast noemen. Ik ben van oordeel dat we hier op zich belangrijke en bovendien moreel-politiek invloedrijke fenomenen bespreken, en als sociale wetenschapper (met een basisstudie ethiek) kan ik niet anders dan kritisch en doordacht dit conceptuele mijnenveld tegemoet treden.

In algemene bewoordingen zie ik volgend probleem:

- vanuit een godsdienstvergelijkend perspectief zijn sekten een 'probleem' voor mediterrane godsdiensten, zoals blasfemie en ketterij dat ook zijn. Ze zijn dit niet, of bestaan zelfs niet voor de talloze andere religies in de wereld.
- als dit het geval is, dan moeten we het intrinsiek fundamentalisme van deze godsdiensten onderzoeken om te begrijpen wat 'sekte' genoemd zal worden en wat niet.
- als politiek en juridisch probleem kunnen sekten dan alleen bekeken worden vanuit een onontwikkeld standpunt van scheiding tussen politiek en religie. De vraag wordt dan niet meer: wat is een sekte en wat niet? Maar de vraag wordt noodzakelijkerwijze dezelfde als die voor de beoordeling van gelijk welk groepsgedrag: hebben we te maken met misdadig gedrag of niet (de juridische vraag) en hoe past deze vorm in het politieke project en de socioculturele context?

In de rest van het artikel zal ik proberen deze punten en hun logisch verband verder te ontwikkelen.

¹ De auteur is gewoon hoogleraar aan de Universiteit Gent en doceert cultuurwetenschappen en antropologie.

1. Omschrijvingen van sekte

De meest bekende analyses van sekten komen uit de christelijke theologie. Ik bespreek hier kort de visie van E. Troeltsch, die geldt als de grootste autoriteit op dit vlak. Troeltsch (1981) gaat uit van de stelling dat religie zich manifesteert in twee fundamentele organisatievormen. Deze twee vormen lopen parallel met de functie van priester tegenover die van profeet: de kerk komt overeen met de functie van de priester, terwijl de sekte aansluit bij de functie van de profeet. Volgens deze theoloog drukken deze organisatievormen verschillen uit in religieuze waarden en klemtonen, en wijzen ze op verschillende manieren om met de omringende seculiere wereld en de macht in die wereld om te gaan.

Een kerkelijke organisatie erkent het bestaan en de noodzaak aan seculiere macht, volgens Troeltsch, maar zoekt toch invloed uit te oefenen. Daarbij wenst de kerk geen onmiddellijk resultaat, maar gelooft in duurzame en geleidelijke invloed. De seculiere macht wordt dan aanvaard als een gegeven, maar moet en kan door een kerk bekritiseerd worden. De kerk is dan de organisatievorm van het religieuze die zoekt naar een compromis tussen de eigen visie en de seculiere macht.

De sekte, daarentegen, geeft op een andere manier gestalte aan religiositeit. De leden van een sekte delen een scherp gevoel van deprivatie en aliënatie. De sekte keert zich af van de seculiere maatschappij (en van de compromisoplossingen van de kerk) en zoekt naar een radicalere organisatie van het religieuze. De socioloog van de godsdienst M. Yinger (1970) is hierop doorgegaan en stelde dat drie verwante, maar toch verschillende stijlen van sektevorming bestaan, opgehangen aan drie verschillende religieuze leiderstypes:

- de profeet (cfr. Troeltsch) voelt zich buiten de machtsstructuren geplaatst en ervaart een aliënatie ten opzichte van de sociale structuren. De profeet reageert door macht na te streven over het woord, dat hij alleen zou bezitten of zelfs incorporeren.
- de asceet ziet zich volgens Yinger vooral buiten het culturele systeem geplaatst. Hij is dus gealiëneerd van de waarden van de omringende gemeenschap. Hij zal oproepen om een andere levenswijze te volgen, weg van de dominante maatschappij.
- de mysticus, ten slotte, ziet zichzelf als buitenstaander ten opzichte van het motivatiesysteem van de omringende maatschappij, zegt Yinger. Dit is in de eerste plaats een subjectieve of psychologische zaak: er is aliënatie bij de mysticus ten opzichte van zichzelf. De mysticus mist de morele kracht om een tegenmacht op te bouwen en trekt zich op zichzelf terug.

De opvattingen van Troeltsch (uitgewerkt tussen de twee wereldoorlogen) en Yinger lijken me nog steeds opgang te maken, tenminste binnen christelijke kringen. Voor ik andere visies in de discussie betrek vraag ik me eerst af wat de implicaties zijn.

Het is duidelijk dat Troeltsch een theologisch dispuut voert, waarbij hij enkel oog heeft voor de christelijke vormgeving van religieus bezigzijn. Vergelijkend onderzoek, zoals dat van de anglikaan N. Smart (1996), toont ons dat de organisatievormen van het religieuze lang niet beperkt kunnen worden tot kerk of sekte, eens we buiten de context van de Middellandse Zee gaan. Bovendien zijn de religieuze specialisten ‘profeet’ versus ‘priester’ helemaal niet representatief voor de duizenden andere tradities in de wereld. Ik vermoed niet dat Troeltsch dit euvel kan geduid worden, omdat hij enkel de

bedoeling had om een hanteerbaar begrip 'sekte' te ontwikkelen voor het christendom. Tegelijk kan ik natuurlijk niet anders dan opmerken dat de impliciete reductie van het religieuze tot de gekende christelijke organisatievormen een politiek geladen beweging is in de bredere context van de wereld. Waar de dominantie van een westers-christelijk perspectief op religie en existentiële vormgeving in de tijdsgeschiedenis van de jaren 1920-1940 nog enigszins verdedigbaar kon lijken, is de situatie vandaag onherroepelijk veranderd. Na de wredeheden van de Tweede Wereldoorlog, na de dekolonisatie en de globalisering in het huidige wildkapitalisme is de gedachte aan superioriteit van de westerse (of christelijke) visie in verhouding tot (andere) seculiere macht, verre van evident geworden. Voorafgaand aan dit oordeel is er echter de vaststelling dat de organisatievormen van religie zelf veel meer gevarieerd zijn dan Troeltsch of Yinger voorstonden (Pinxten, 2000). De schier onoverzienbare veelheid aan vormen wordt duidelijk bij ernstige sociaalwetenschappelijke studie van de religieuze manieren van bezigzijn in de wereld: vele religies hebben geen kerken, en meestal speelt ook de doctrine een geringere rol dan in de godsdiensten van het boek. Het onderscheid seculier-religieus, dat een veronderstelde is in de visies van beide auteurs is een lokale dichotomie, gekoppeld aan een particuliere kosmologie, en geen universeel gegeven. Enzomeer.

Zelfs binnen de categorieën van de christelijke godsdienst zijn de onderscheiden die Yinger uitwerkt niet neutraal wetenschappelijk te noemen. In zijn visie verschijnt de mysticus in de eerste plaats als een psychologisch probleem: een onaangepaste, die met zichzelf niet goed weg weet. Dit zal zeker door een institutioneel tegenspeler als een kerk herkend worden, maar het is wel de vraag of een dergelijk perspectief ons iets leert over religiositeit in plaats van enkel over een sociopolitiek dominant standpunt. Het loont de moeite even na te gaan hoe de figuur van Jezus Christus zou begrepen kunnen worden in een dergelijke theorie: ik denk dat de evangeliën voldoende gegevens bevatten om hem nu eens als een mysticus te bekijken (hij trekt zich terug in de woestijn en ontmoet Satan), dan weer als een asceet (als een volgeling van de cynikoi, volgens Mack, 1993), en ten slotte als een profeet (zeker in de rol van Koning van de Joden). De sekte die hij dan, volgens deze criteria gesticht zou hebben, zou daardoor een driedubbele handicap hebben om tot een kerk uit te groeien.

In de sociale en menswetenschappen vindt men een hele reeks studies vanuit particuliere disciplines om het fenomeen sekte te beschrijven. Ik stip enkele gegevens aan.

De psychologie en de sociale psychologie van de godsdienst hebben zich vooral bezig gehouden met de studie van persoonlijkheidskenmerken en van interpersoonlijke relaties. Dat wil zeggen, zowel de analyse van de psychologische structuur van de religieuze leiders (profeet, mysticus of andere) als van de volgelingen is ingrijpend bestudeerd. Aansluitend werd dan onderzocht hoe bekering en conformiteitsdruk werken, waaruit belangwekkende inzichten resulteerden over het groepsdynamisch en politiek gebruik van geloofsopvattingen. Uit beide types van studies kunnen met grote waarschijnlijkheid nuttige suggesties gehaald worden om 'slachtoffers' van sekten te begrijpen en te helpen. De zogenaamde 'de-programmeringscursussen' die op oud-leden van sekten toegepast worden door andere oud-leden kunnen gebaseerd worden op dergelijke psychologische studies. Rogge (2001) geeft een overzicht van kenmerken van sekteleiders:

- de leider eist overgave en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid van de volgeling. Daarbij kunnen mechanismen gevonden worden die gaan van geheimdoenerij ('the

more secretive the leader's sayings the better') tot expliciete vernedering van de discipel.

- de leider weekt de volgelingen los van de maatschappij door een eigen jargon te introduceren en eventueel op te leggen.
- de leider spreekt 'profetisch'. Dit komt erop neer dat hij uitspraken buiten hun context plaatst, waardoor ze een universeel of eeuwig karakter worden toegeschreven.
- de eigen beweging wordt voorgesteld als een unieke weg naar verlossing, waardoor de in-groep en de binding aan de leider worden benadrukt.
- de leider stelt bekering voor, op voorwaarde dat aan hem (en eventueel de ingewijden) de vroegere fouten of zonden worden bekend. Opnieuw is er daardoor binding aan zijn persoon.
- de leider maakt predicties over toekomstige gebeurtenissen. Als die niet blijken uit te komen, dan worden ze omgebogen, eventueel nog verscherpt. In een spiraal van herinterpretaties kan eventueel tot collectieve zelfmoord aangezet worden.
- de in-groep relaties worden voortdurend verstevigd door woorden (inzichten, geheimen) en acties die eigen zijn aan de groep en de leider en die niet in de buitenwereld terug te vinden zijn. Daarbij vervullen de gevraagde offers en ook de financiële geheimdoenerij een functie als afscherming naar binnen en afbraak van de relaties met de buitenwereld.
- de mogelijkheid om eruit te stappen wordt beperkt doordat de leider de keuze tussen loyauteit aan hem of uitsluiting benadrukt: de uitgestotene wordt een paria, die niet meer gekend wordt (gegroet, opgezocht) en bijvoorbeeld als een typische foute beslisser voorgesteld wordt (durft de loyauteit tegenover de leider niet aan, kiest voor de buitenwereld door zwakheid, enzovoort).

Wat uit deze gegevens blijkt is dat een ingrijpend mechanisme van beïnvloeding en macht beschreven wordt, waarbij de autoriteit van één persoon tegenover de anderen fundamenteel is. Autoriteit, afhankelijkheid en onderschikking zijn intrinsieke kenmerken. De religieuze inhouden zijn, volgens deze studies, van gering belang in vergelijking met de persoonlijkheidskenmerken van leider en volgeling en de karakteristieken van de machtsrelatie tussen beiden. Het is duidelijk dat deze focus op autoriteit en afhankelijkheid niet onkritisch kan toegeschreven worden aan alle religieuze groepen ter wereld. Vanuit een vergelijkend cultureel onderzoek kan ik er enkel op wijzen dat precies deze focus perfect past in een context van godsdienstige structuren zoals we die vinden in de Middellandse Zeereligies, waar de aanvaarding van een geopenbaarde waarheid al een uitgangspunt is. Het wordt moeilijker in te beelden wat deze focus kan zijn in het geval van bijvoorbeeld een boeddhist die op zoek is naar de leegheid. Ik bedoel, het lijkt me duidelijk dat zelfs in het geval van boeddhistische kloostergemeenschappen een groepsregel belangrijk is, maar ik heb nergens een mechanisme van autoriteit gevonden dat door schier onaantastbare 'leiders' wordt gehanteerd. Typisch zal dan in de meester-discipel gevallen het leerproces tot een opheffing van de relatie leiden, eens de leerling zelf meester wordt. Aan de andere kant vinden we vormen van stratificatiedenken, waar een emancipatie tussen discipel en leider niet mogelijk is of in elk geval niet nagestreefd wordt omdat de ongelijkheid aangeboren of maatschappelijk geconsolideerd is. In eerste instantie denk ik hier aan vormen van kastensystemen en aan de erfelijke sociale strata uit de predemocratische periode van

Europa. In die gevallen is door geboorte, door traditie of door een andere onveranderbare autoriteit het onderscheid tussen leider en volgeling structureel. Ik denk aan voorbeelden zoals het bestaan van een priesterkaste of gesloten groep, die intrinsiek onvervreembare privileges en inzichten heeft. Ik denk aan de uitverkorenheid van pausen en Dalai Lamas, die een structurele leiderschapsstatus invullen, of aan kastensystemen in diverse culturen waaraan per definitie, en door geboorte binnen het sociale stratum een bepaalde autoriteit wordt toegeschreven. Vermits geboortestatus niet door andersgeborenen kan verworven worden hebben we hier te maken met een absolute autoriteitsvorm. Dit punt is delicaat, omdat ook bij een aantal kwesties in de christelijke praktijk regelmatig naar het niet-democratische karakter van de kerk verwezen wordt (Schmidt, 2000).

Een tweede groep studies, voornamelijk in de sociologie van de godsdienst, peilt naar kenmerken van de groepen of gemeenschappen zelf. Belangrijke onderzoeken, zoals Vernon (1962) zetten de bakens voor deze studie.

Een wezenlijk punt is de zelfidentificatie van een groep, in contrast met andere groepen en in de eerste plaats in tegenstelling tot de meerderheidsgroep.: “(a sect is) a small group that has broken away from a larger group which the sect members believe no longer teaches ‘the true religion’.” (Vernon, 1962: 162). Typisch voor de sekte is dat de groep zich opstelt als een elite, in de zin dat ze als enige de (echte) waarheid bezit.

Het conformisme binnen de groep is zeer sterk: de in-groep wordt verheerlijkt en de buitenwereld wordt als duivels en verwerpelijk voorgesteld. De leider is daarbij een centrale figuur die een nagenoeg onbediscussieerbare autoriteit heeft over de groepsleden.

Consequent met voorgaande punten is emotionele binding en het appel op gevoelsverbondenheid in de sekte belangrijker dan rationele analyse en argumentatie. Het is niet te verwonderen dat, met deze kenmerken, de sekte politiek een zeer radicale factor kan vormen: tegen verzoening, voor exclusiviteit, vijandig tegenover de buitenwereld en autoritair bindend binnen de groep.

Beide voorgaande benaderingen zijn interessant in de mate dat men bij onderzoek eventueel regelgeving rond sekten binnen de culturele sfeer van de Middellandse Zeegodsdiensten blijft. Ik bedoel: het is duidelijk dat het onderscheid tussen (absoluut) goed en (absoluut) kwaad, net zoals de strenge gehoorzaamheidshouding die uit deze analyses steeds opnieuw naar voren komt, perfect begrijpbaar zijn in de traditie van de monotheïstische systemen:

- Paulus wordt aangeduid als de vroegste bron voor wat het gebruik van ‘heresie’ betreft (Peters, 1990). In Titus (3: 9-10) spreekt Paulus over de ketters. Twee eeuwen later (bij Cyprianus) is sectarisme aan de orde van de dag: ‘God is one, and Christ is one, and his Church is one; one is the faith and one the people harmoniously cemented together into the strong unity of a body.’ (Peters, 1990: 739). De nadruk op eenheid, ‘gecementeerd’ in en door de kerk, wijst bijzonder duidelijk op de specificiteit van de sekte-omschrijving: sekte is wat tegen ‘ons’ instituut indruist en de eenheid verstoort. Mijn stelling is dat de psychologische en sociologische theorieën impliciet van dezelfde noties uitgaan wanneer ze de karakterisering van sekten aanvatten.
- De confrontatie met andere tradities maakt dit inzicht nog scherper. Rosemont is een leidinggevende onderzoeker in het veld van de oost-west-vergelijkingen. Hij poneert, al of niet terecht, dat alle grote religieuze figuren ter wereld een gemeen-

schappelijke bekommernis voor de hele mensheid hebben getoond en ‘a profound empathy for human suffering...’ (Rosemont, 2001: 4). Maar, en hier treden de fundamentele verschillen aan het licht, enkel de Middellandse Zee-godsdiensten streven een zingeving en consistente interpretatie van de wereld na. Voor de monotheïsmen: ‘the universe is explanatorily intelligible’ (Rosemont, 2001: 5). Rosemont stelt heel nadrukkelijk: in India of China (zijn specialiteit) vindt men deze verklaringsdrang niet, ook niet in de religieuze vormen.

Beide argumenten (een ondersteunende analyse vanuit de studie van de monotheïsmen, en een ontkennend onderzoek vanuit de niet-westerse religies) bevestigen mijn uitgangshypothese voor dit eerste punt: sectarisme ‘als probleem’ moet worden gesitueerd in de context van de Middellandse Zee-godsdiensten, en niet als een universeel menselijk probleem. Dit houdt geen waardeoordeel in, maar is een verdere illustratie van de uniforme verklaringseis waarover de auteurs het hebben.

Als we dit eenmaal gezegd hebben, dan volgt daaruit dat sekten niet als zodanig of op inhoudelijke gronden kunnen veroordeeld worden, tenzij we een of andere religieuze standpuntname onderschrijven. Of: slechts vanuit een religionistische positie kan een sekte als afwijkend of in se foutief gekenmerkt worden. Feitelijk betekent dit, als we Rosemont mogen geloven, dat enkel in de monotheïsmen van het Middellandse Zeebekken sekten als een ‘probleem’ kunnen geïdentificeerd worden. Voor de onderzoeker is dit uiteraard een ongeoorloofd toelaten van vooroordeel. De taak van godsdienstwetenschappelijk onderzoek is analyses te brengen die niet religionistisch vertekend zijn.

Meer dan dit meen ik, dat het problematische van sekten slechts bestaat (als religieus probleem) binnen de context van de eengemaakte en uniforme religie, zoals we die vinden in deze regio. Dat is natuurlijk op zich enkel een vaststelling, en geen oordeel. Voor de onderzoeker betekent het echter dat de focus moet verlegd worden. Het is mijns inziens niet zozeer zaak om een sekte als een realiteit of een technisch begrip te leren identificeren. Dus is ook het opstellen van welkdanige ‘lijst’ van sekten (als onderscheiden van godsdiensten, levenswijzen of wat dan ook) niet prioritair. Wel wordt het zeer belangrijk om gedragvormen en groeperingen die zich met de vermelde bijzonderheden manifesteren binnen de spelregels van deze maatschappij te kunnen beoordelen. Er rest de onderzoeker de taak om toelaatbaarheid en sanctionering te overwegen van zogenaamde sekten op grond van het overtreden van gedragsregels (wetten, culturele regels) van deze gemeenschap. Daarover handel ik in de rest van deze bijdrage.

2. Het politieke en juridische probleem

Uit voorgaande analyse blijkt dat ik de mening aanhoud dat sekten niet kunnen geïdentificeerd worden als onderscheiden van godsdiensten volgens enig objectief en relevant criterium. Slechts in de termen van de ene of de andere godsdienstige traditie (dus in de eerste plaats binnen de mediterrane godsdiensten) wordt een dochtergroepering als sekte gekenmerkt. Voor de wetenschapper is deze discussie enkel interessant als studieobject. Hij kan er echter geen substantiële bijdrage aan leveren zonder zelf in de religionistische val te trappen, dat wil zeggen zonder zelf vanuit een

godsdienstig a priori te redeneren. Wat rest zijn de juridische en de politieke vragen. De juridische vraag gaat erover welke gedragingen van religieuze groeperingen die door concurrenten 'sekten' worden genoemd als misdadig moeten bestempeld worden. Ik ga hierop niet in en verwijs naar de specialisten terzake: het lijkt me evident dat straf-rechterlijke regels voor groepen onverkort worden aangehouden wanneer het religieuze groepen (in casu sekten) betreft. Dat hierbij het grondwettelijk principe van godsdienstvrijheid moet geëerbiedigd worden is hiermee niet in strijd, tenminste als een niet-vooringenomen en democratische interpretatie van godsdienstvrijheid wordt aangehouden. Daarmee beland ik meteen bij de politieke discussie. De grondwettelijke vrijheden drukken een politieke basisfilosofie uit, waarbij gelijkheid, vrijheid en een vorm van solidariteit voor alle burgers van de politieke ruimte worden vormgegeven. De politieke analyse zal de rest van deze bijdrage in beslag nemen.

In de Europese context van vandaag beleven we een opbloei van religieuze bewegingen die tevoren niet het terrein bezetten. Volgens de universele mensenrechten die de Europese landen (zeker binnen de EU) als basisrechten voor maatschappelijk samenleven erkennen heeft iedere burger godsdienstvrijheid. Tegelijk is iedereen vrij en gelijk voor de wet. Als we deze rechten even aanhouden en tegelijk de veranderende politieke structuren en bewegingen schetsen, dan kunnen we bepaalde politieke spelregels afleiden, waarzonder samenleven binnen deze basisrechten sociologisch en politiek onmogelijk wordt, meen ik. Ik schets enkele kenmerken van de nieuwe gemeenschap en gebruik dan de politieke theorie van Margalit (1996) om bepaalde premissen van samenleven te problematiseren.

Na een periode van enkele eeuwen van nationalistische staatsvorming belandden we in het Europa na 1945 in een aangehouden poging om het verleden van nationalistische belangen en tegenstellingen te overwinnen door een politieke transnationale eenheid, de Europese Unie. Deze politieke eenmaking emaneert ongetwijfeld vanuit grote economische belangen, zoals blijkt uit haar geschiedenis (van een gemeenschap rond 'kolen en staal', over een landbouwnunie, naar een vrijhandelszone). Maar hoe dan ook wordt de politieke eenheid langzaam een feit, met het wegvallen van de interne grenzen, de afspraken rond een gemeenschappelijk politieel systeem, de aanzet tot een gemeenschappelijke buitenlandse politiek, een gemeenschappelijke munt, enzovoort. Het Europa van de Europese Unie vordert traag en verenigt nu vijftien en binnen het decennium een twintigtal oude natiestaten. Daarnaast, en misschien als voorbereiding voor toetreding tot de politieke en economische EU, is er het politieke orgaan van de Raad van Europa als verzameling van buitenlandministers: deze club verenigt niet minder dan 41 staten, waaronder verschillende islamitische staten en Rusland. Deze structuur wil een groter, veiliger en duurzaam Europa met vreedzame coëxistentie in een zo breed mogelijke belangenregio. De eisen van samenwerking en de toetredingsvoorwaarden zijn geringer dan binnen de EU, maar historisch leidde lidmaatschap van de grote politieke groep op termijn vaak tot volledig lidmaatschap van de EU.

In beide politieke structuren worden gradueel meer prerogatieven van de natiestaten verlaten ten voordele van de federale transnationale eenheid (zoals buitenlandpolitiek, afspraken van samenwerking rond politiewerk, enzovoort). Dat betekent, zeker voor de EU, dat de nieuwe politieke ruimte in steeds toenemende mate een pluriforme, meertalige en multiculturele ruimte wordt. De nationalistische ideologie blijft meer of minder spelen, maar wordt toch regelmatig bijgestuurd door Europese, transnationale projecten (zoals de munteenheid, ontwikkelingsbeleid, onderwijsinitiatieven, enzo-

meer). Het politieke project van Europees burgerschap wordt mijns inziens nog onvoldoende prioritair ingevuld, wat een gevaarlijke situatie van antidemocratisch neo-communautarisme schept (Pinxten & Verstraete, 2002), maar men kan hopen dat dit enkel een kinderziekte is en geen intrinsiek kenmerk van de nieuwe structuur. Het is een feit dat, in meerdere of mindere mate, een Europese politieke ruimte ontstaat, die tenminste samenwerking kan realiseren waar eeuwen lang nationalistische oorlogen hebben gewoed. Die samenwerking is verankerd in een groeiend besef dat de populatie van de EU per definitie transnationaal is en reeds daarom multicultureel, plurireligieus, en multilinguïstisch. Deze kenmerken worden, bij mijn weten, slechts in vraag gesteld door de communautariërs. In de nationalistische traditie was een dergelijke houding ondenkbaar. Bovendien kent deze nieuwe politieke ruimte sinds de val van de Berlijnse muur en de instorting van de Sovjetunie een gestage instroom van vluchtelingen en nieuwe migranten uit de rest van de wereld (en vooral uit Centraal en Oost-Europa). Met de nakende toetreding van verschillende Centraaleuropese landen tot de EU wordt een groot deel van deze mensen medeburgers met dezelfde rechten als de huidige EU-burgers. Dit leidt tot een grotere diversiteit. De regels van de democratie en van de mensenrechtenconstructie die de EU voorhoudt te zijn moeten toelaten dat die diversiteit ook kan beleefd worden door de nieuwe burgers. De andere nieuwkomers zullen zeer waarschijnlijk blijven en ook blijven toestromen, waardoor de oproep luider wordt dat Europa zichzelf een identiteit van immigratiegebied zou moeten aanmeten (een kleine stad als Gent bijvoorbeeld ontvangt nu mensen van een 70-tal verschillende taalgebieden, en voor Brussel gaat dit naar ca. 170, – eigen onderzoek binnen het Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie).

Ik schets enkele lijnen van deze nieuwe politieke context om aan te geven dat het uniciteitsdenken en het exclusiviteitsdenken waaruit onze streken voortkomen, heel snel verouderen en mogelijks gevaarlijk worden. In mijn appreciatie heeft de geschiedenis van de laatste vijfhonderd jaar een verkramping laten zien waaruit we moeten ontwaken: de godsdienstoorlogen hebben reusachtige bloedsporen getrokken in Engeland, de Lage Landen, Spanje en Duitsland, met niet te vergeten slachtingen onder de autochtone bevolkingen in naam van kerstening en beschaving in de Amerika's (Boone et al., 2002). De dwang van het monoculturele, monoreligieuze en monolinguisitische politieke denken heeft zeker een motiverende rol gehad in de waanzinnige nationalistische oorlogen tot vijf decennia geleden, en zien we nog verder geïllustreerd in recente gewelddadige conflicten aan de rand van Europa (zoals de Balkanoorlogen). Voor het eerst wordt in de politieke ruimte van de Europese Unie getracht om die monomentaliteiten tegen te gaan, en de Europese rechten van de Mens en van de Burger zijn daartoe een instrument, zoals ook de gemeenschapsinstituten (niet in het minst het Europees Parlement). Toegegeven dat dit alles relatief moeizaam schijnt te gaan en dat de oude minnares die het nationalisme bleek te zijn slechts langzaam sterft, maar tenminste is een trend ingezet die hiermee breekt. De nieuwe politieke eenheid kan niet anders dan multicultureel, multireligieus en multilinguïstisch zijn, maar hoe die diversiteit kan beleefd worden na vele eeuwen van exclusiviteit, is niet altijd duidelijk. Dat is, heel in het kort, mijn inschatting van de huidige situatie, waartegen ik de discussie rond sekten wil situeren.

Met andere woorden, niet alleen meen ik dat sekten maar kunnen geduid worden als een apart fenomeen (onderscheiden van godsdiensten) vanuit een religionistisch standpunt, en dus niet door de wetenschapper die zichzelf respecteert. Maar bovendien stel ik dat

dit onderzoek moet geplaatst worden in een fundamenteel veranderde en veranderende politieke context voor Europa: voor het eerst is exclusiviteit, uniciteit en mono-ideologisch denken niet meer een positief goed, maar minstens een handicap voor de ontwikkeling van de samenlevingsvorm die ontstaat. Dat diverse vormen van fundamentalisme zullen optreden, binnen oude godsdiensten zoals binnen nieuwe religieuze verenigingen, is te verwachten; omdat verandering na een periode van exclusiviteitsdenken en -handelen voorspelbaar tot nostalgische reacties en tot verstrengde fundamentalistische reflexen zal leiden. Het andere was immers heel lang het verwerpelijke dat vanuit eigen gelijk zelfs mocht vernietigd worden. Als dat eigen gelijk vrij plots een handicap wordt en een antimaatschappelijke houding (volgens de rechten en vrijheden van de transnationale unie) dan zal een gebrek aan begeleiding van dit veranderingsproces waarschijnlijk aanleiding geven tot 'krampreacties' en een verstrakking van de verouderde utopie. In tweede instantie kan een nieuw aanbod van alternatieve zingevingssystemen verwacht worden om de niet langer adequate ideologieën te vervangen.

De vernieuwde belangstelling voor sekten kan tegen deze achtergrond gezien worden, meen ik. Tegelijk met de ontkerkelijking waarvan reeds enkele decennia sprake is (Dobbelaere, 1972) en de globalisering groeit de sociale en de existentiële onzekerheid. Zogenaamde sekten, zoals godsdiensten in het algemeen (Rosemont, 2001), spelen hierop in.

Als deze korte analyse hout snijdt, dan kan nu nog een aanzet gegeven worden voor een constructieve en politiek verantwoorde aanpak van sektegedrag binnen de nieuwe Europese ruimte. Ik laat me daarbij vooral inspireren door de politieke filosofie van Avishai Margalit.

Margalit (1996) ontwikkelt een theorie om te begrijpen hoe maatschappijen tegelijk ontwikkeld of 'beschaafd' kunnen zijn en indecent. Dat wil zeggen, een hooggeschoolde en industrieel sterke staat zoals het Duitsland van 1936 van de vorige eeuw kan in vele opzichten als beschaafd beschouwd worden: kunst en wetenschap scheren terug hoge toppen, en de technologische ontwikkelingen beloven een grote efficiëntie voor de aanpak van voeding en levensonderhoud van de burgers. Tegelijk 'militariseert' het land en worden de extreme uitsluitingen van groepen omwille van hun afkomst zichtbaar. In de termen van Margalit wordt de staat dan 'indecenter'. Of, om zijn voorbeeld te gebruiken: Tsjechoslovakije onder het communisme is beschaafd en indecent, terwijl Tsjechië vandaag vermoedelijk onbeschaafder, maar wel decenter is geworden. In zijn zoektocht naar een sterk en hanteerbaar criterium voor 'decentie' ontwikkelt Margalit een analyse van systematische of 'institutionele vernedering': wanneer een maatschappij systematisch en langdurig door haar instellingen mensen uitsluit van rechten en ontplooiingsmogelijkheden doet ze hen hun basiscontrole over de inrichting van hun leven verliezen. In de mate dat een institutie dit bewerkstelligt is ze indecent. Dit kan een fysieke vorm aannemen: mensen worden verplicht om op een bepaalde plaats te leven (apartheid, ghetto) of worden slechts toegang verleend tot bepaalde beroepen of opleidingen. De vrije keuze van vestiging, opleiding of beroep wordt hier systematisch aan de controle van de individuele burger onttrokken en is daarom indecent.

Wanneer we nu, zoals ik hierboven kort schetste, terugblikken op de geschiedenis van de Europese ruimte (om me daartoe weer te beperken), dan zien we een groei van rechten voor burgers gaande van legaal burgerschap (prioritair in de 18de eeuw), over

politiek burgerschap (in de grondwettelijke staten sinds de 19de eeuw) en sociaal burgerschap (prioritair in de 20ste eeuw) naar een scherpere profilering van 'symbolisch burgerschap' (Margalit, 1996: 9) op het einde van de vorige eeuw. Het recht op het delen van symbolische welstand krijgt vorm in de concrete eisen om controle te hebben over het delen van eigen taal, cultuur en religie. De opdracht voor deze bijdrage is dan om me af te vragen hoe die politiek-sociologische ontwikkeling van grotere zelfbeschikking en van systematisch terugdringen van institutionele vernedering tot een leefbaar politiek complex kan gedacht worden in de pluriculturele, plurireligieuze Europese ruimte, binnen de krijtlijnen van een 'decente' maatschappij. Mijn voorstel is om hierbij uit te gaan van de voorstellen van Margalit: die maatschappij kan, in de sociopolitieke realiteit van vandaag, enkel als een tolerante maatschappij gedacht worden. De pluraliteit moet bewaard blijven om decentie voor iedere groep te garanderen, en dat kan alleen door de superioriteit of dominantie van één waardensysteem te verhinderen: tolerantie is de prijs die de gemengde maatschappij betaalt om het menselijk leed van intolerantie te vermijden. 'A tolerant society is thus tolerant for reasons of prudence, not principle' (Margalit, 1996: 177). Dit doorgedreven pragmatisme dwingt de burgers in zo'n maatschappij om voorzichtige, maar ook vaardige beslissers te worden die tenminste een aantal politieke uitgangspunten moeten delen, om hun verdere verschillen voor elkaar leefbaar en respecteerbaar te houden. Dit is de toevoeging die ikzelf wil aanbrengen, bovenop de analyse van Margalit: de burger moet minstens opgevoed worden in de vaardigheid om met diversiteit om te gaan, en de politieke ruimte als een onderhandelingsruimte leren zien (Pinxten, 1997). Dat wil zeggen dat elke religieuze inspiratie, of die nu van een gevestigde godsdienst dan wel van een zogenaamde sekte afkomstig is, enkel onverkort kan gelden binnen de persoonlijke ruimte. Vanaf het ogenblik dat een groeps- of gemeenschapsaspect geïmpliceerd is, moet de burger bereid en vaardig zijn om over vorm en inhoud van zijn gedrag te negotiëren, om een maximale decentie voor de hele maatschappij te garanderen. Dat wil zeggen, de gemeenschappelijke politieke grond legt minimale, maar duurzaam geldende afspraken op, die de geldigheid van de eigen religieuze waarden en normen in die gemeenschapsruimte overstijgen. Het spreekt vanzelf dat ook die basisafspraken van de gemeenschappelijke politieke grond onderhandeld worden en op gestelde tijden opnieuw kunnen besproken worden. Hun primauteit is dan ook voorlopig, zij het relatief stabiel, gezien de mogelijkheden voor het inrichten van een decente maatschappij met het aangeduide gemengde karakter. Een voorbeeld mag dit verduidelijken. Binnen de Europese ruimte wordt het recht op gelijke behandeling op de beroepsmarkt als een minimaal gemeenschappelijk kenmerk aanvaard. Dat impliceert dat de uitsluiting van de arbeidsmarkt van vrouwen niet kan geduld worden en moet gezien worden als vorm van institutionele vernedering. Als we dit toepassen op gedrag van religieuze groepen, dan zien we onmiddellijk de concrete moeilijkheden: bijvoorbeeld zowel islamitische groepen (zoals de wahabieten), 'sekten' zoals Jehova's getuigen en godsdiensten zoals het rooms-katholicisme sluiten tot vandaag vrouwen uit van ambten op grond van religieuze waarden en regels. Binnen de onderhandelingsruimte van het Europese politieke project beantwoordt dan geen van hen aan het ideaal van een 'decente' maatschappij. Dat de burgers dit niet unaniem als zodanig aanvoelen en vervolgens aanklagen is een kwestie van gebrekkig inzicht en van onkunde. Het is, nog een stapje verder, geenszins een vorm van respect om de religieuze regels op dit punt te eerbiedigen, want dit respect leidt tot 'institutionele vernedering' van de helft van de

gemeenschap. Het symbolische gewicht dat aan een dergelijke problematiek verbonden kan zijn (als vorm van politieke inertie, vermoed ik) kwam goed in de schijnwerper bij de beslissing van de Anglicaanse Kerk om wel vrouwen toe te laten tot alle ambten, en de daaropvolgende beslissing van Paus Johannes Paulus II om dit binnen de katholieke kerk niet te doen. Ik zie de symboliek van het gebeuren tegen de achtergrond van een toename van 'culturele of symbolische rechten' in deze tijd, zoals hoger vermeld. Een ander voorbeeld is eveneens aan de orde van de dag: clitoridectomie is een gebruik dat vooral verspreid is in het noordoosten van Afrika, en dat daar door de lokale godsdiensten en/of sekten wordt gesteund. Binnen de Europese politieke ruimte lijkt een bestrijding van opzettelijke verminking van personen een basiswaarde. Bijgevolg kan noch op religieuze, noch op andere culturele gronden clitoridectomie binnen de Europese politieke constructie gedoogd worden. Een andere opvatting, die vaak voorkomt vanuit een bepaalde invulling van tolerantie en cultureel relativisme, is niet anders te begrijpen dan als een vorm van institutionele vernedering van de vrouw en dus als misplaatst progressisme of geveinsde tolerantie.

3. Besluit

Wanneer we dus, in een grotere en religieus gemengde Europese ruimte, de politieke rol van sekten en/of religies zullen moeten bespreken, dan zullen dergelijke keuzen en conflicten aan de orde van de dag zijn. In functie van het ideaal van een decente maatschappij moet een maximalisering van respect (dat wil zeggen voor iedere burger) en een minimalisering van vernedering daarbij noodzakelijk leiden tot het uitdenken van een minimale gemeenschappelijke politieke basis, waaraan de particuliere religieuze invullingen ondergeschikt zijn. Nog duidelijker gezegd: religieuze waarden en voorschriften houden op geldigheid te hebben waar de overkoepelende basisinvulling van de politieke ruimte geldt. Het spreekt vanzelf dat in een dergelijke gedachtegang het minimalistische en principieel genegotieerde en negotieerbare karakter van de gemeenschappelijke basis van het grootste belang is. In de juridische context beschikt Europa reeds over een haalbaar en historisch getoetst raamwerk: het Europese Verdrag van de rechten van de mens en van de burger. Politiek is de vertaling naar een minimalistische politieke invulling nog niet ver gevorderd en verschijnen vooral instellingen en wetsregels. Dit mag me echter niet verhinderen om de noodzaak en zelfs de onvermijdelijkheid van een dergelijk politiek denken te onderstrepen, meer bepaald om een plaats voor religieuze beleving te kunnen bepalen, binnen een omvattend kader van respect en ontplooiingskansen van een decente maatschappij.

Literatuur

BOONE M., DE MOOR M. & PINXTEN R. (eds. 2002), *Charles V as Empire Builder*, VUB Press, Brussel

DOBBELAERE K. (1972), *Sociologische studie van onkerkelijkheid in Vlaanderen*, Standaard, Antwerpen

- MACK J. (1993), *The Lost Gospel*, Claremont University Press, Claremont
- MARGALIT A. (1996), *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets
- PETERS F. (1990), *Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton
- PINXTEN R. (1997), 'IN and ICE as a Means to Promote a 'New Personhood' in Europe', *European Journal of Intercultural Studies*, 8, 2, 151-159
- PINXTEN R. (2000), *Goddelijke fantasie*, Houtekiet, Antwerpen
- PINXTEN R. & VERSTRAETE G. (2002), 'Modernities and cultural identity' in PINXTEN R. & VERSTRAETE, G. (eds., 2002), *Culture and Power*, Berghahn Publishers, Oxford
- ROGGE M. (2001), *On the Psychology of Spiritual Movements*, www.xs4all.nl/wichm/psymove.html
- ROSEMONT H. (2001), 'Whither the World's Religions in the Twenty-first Century?', *Religion East & West*, 1, 1, 1-16
- SCHMIDT P. (2000), *Vrijuit. Gesprekken met kardinaal Danneels*, Davidsfonds, Averbode
- SMART N. (1996), *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Harper, New York
- TROELTSCH E. (1981, oorspr. 1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*. Macmillan, New York
- YINGER M. (1970), *The Scientific Study of Religion*. Macmillan, New York
- VERNON G. (1962), *Sociology of Religion*, Mac Graw Hill, New York