

SEKTEN, GODSDIENSTVRIJHEID EN DE STAAT

De buigzaamheid van het Europese model

Rik Torfs¹

Inleiding

Esoterische boeken verkopen als zoete broodjes. Reïncarnatie schijnt menig medeburger minder onwaarschijnlijk toe dan weleer. Tegelijk bestaat in onze samenleving een groot wantrouwen jegens nieuwe religieuze bewegingen of sekten. Sekten hebben iets sektairs, dat blijkt uit het woord alleen al. Sektair en dus gevaarlijk, ongrijpbaar, nauwelijks te controleren. De laatste jaren zagen we in Europa een trend om sekten ook op juridisch vlak kordater te lijf te gaan. Frankrijk spande de kroon. België, vooral onder impuls van Franstalige politici, toonde zich redelijk volgzzaam, zoals blijkt uit het parlementaire onderzoeksrapport van 1997 en de oprichting van een blits klinkend *Informatie- en Adviescentrum inzake de schadelijke sektarische organisaties*.

Uitgangspunt bij het denken en handelen was vaak: hoe leggen we die sekten aan banden? Volstaat het bestaande arsenaal aan strafwetten? Of is er nood aan nieuwe delicten, waarop dan meteen ook nieuwe straffen staan? In de lijn van het misdrijf *mental kidnapping* dat in de Verenigde Staten af en toe werd aangeprezen, zo'n dertig jaar geleden dan. De benadering van het sektenvraagstuk is doorgaans uitgesproken defensief. Ze zijn gevaarlijk en moeten bestreden worden, maar hoe?

In deze bijdrage wil ik kort stilstaan bij de vraag of die aanpak de enige mogelijke of zelfs maar de beste is. Want hoe dan ook, voor een buitenstaander is de Europese aanpak een beetje raar. Amerikanen kijken er met grote ogen naar. In de Verenigde Staten doken de sekten of nieuwe religieuze bewegingen (daar vaak NRMs genoemd) enkele decennia vroeger op dan bij ons. De tijd van de eerste reacties is er voorbij. Kunnen we daar iets uit leren?

Vervolgens beschrijf ik kort het Europese model zoals dat met betrekking tot de verhoudingen tussen staat en religie zowat algemeen gangbaar is. Dit model zit vrij ingewikkeld in elkaar. Het houdt alleszins meer in dan eenvoudige noties zoals *godsdienstvrijheid* en *scheiding tussen kerk en staat*. Maar misschien biedt een wat complexer systeem precies kansen om het vraagstuk van de nieuwe religieuze bewegingen op een genuanceerde manier aan te pakken. Positief omgaan met nieuwe religieuze bewegingen, zonder naïef te zijn, zonder de eventuele gevaren ervan lichtzinnig terzijde te schuiven, kan dat? Het is de bedoeling van deze bijdrage om precies deze gedachte op haar haalbaarheid te testen, met inbegrip van haar kansen in een typisch Belgische context.

¹ De auteur is gewoon hoogleraar en doceert kerkelijk recht aan de K.U. Leuven.

1. Een verrassende blik op Europa

In de Verenigde Staten kenden nieuwe religieuze bewegingen of sekten een groeiend succes vanaf het einde van de tweede wereldoorlog. Vijfhonderd tot zeshonderd van zulke bewegingen doken op. De oorzaken van dit verschijnsel waren meervoudig. Er was de sociale onrust onder jongeren ten tijde van de Vietnamoorlog. *Make love, not war* was af en toe een wegwijzer naar de sekten toe. Meer in het algemeen speelde de zoektocht naar alternatieve levensstijlen een rol, vooral in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Een aantal ontsporingen bleef daarbij niet uit, met de collectieve zelfmoorden in Jonestown, in 1978, als sinister hoogtepunt in de seventies. Deze gebeurtenis trok de aandacht van de publieke opinie en was het vertrekpunt voor allerlei angstreacties. Sinds het begin van de jaren zeventig was er sprake van een echte *anti cult movement* in de Verenigde Staten. Het ging om een heel actieve beweging die op allerlei manieren, ook langs juridische weg, de nieuwe religieuze bewegingen poogde te bestrijden. De beweging ging in het opsporen en ‘deprogrammeren’ van slachtoffers zover, dat ze volgens sommigen op haar beurt sektarische trekken begon te vertonen. Nu, bijna dertig jaar later, zijn de gemoederen bedaard. De Amerikaanse publieke opinie is er zich van bewust dat de meeste nieuwe religieuze bewegingen niet schadelijk zijn, dat ze de sociale orde niet echt bedreigen, en dat mogelijke problemen gemakkelijk kunnen worden opgelost binnen het bestaande juridische systeem. Als er misdrijven worden begaan, wordt opgetreden. Problemen worden, waar ze zich voordoen, aangepakt. Maar van een collectieve angst tegenover nieuwe religieuze bewegingen is in de Verenigde Staten niet langer sprake, toch niet op grote schaal, terwijl in Europa de angst nog niet is weggeëbd. Hoe komt dat? Waar liggen tussen Europa en Amerika de verschillen die een uiteenlopende aanpak helpen verklaren?

De bekende Amerikaanse onderzoeker W. Cole Durham delft na enig graafwerk vijf mogelijke redenen op².

Een eerste reden zou kunnen zijn dat sekten in Europa een stuk gevaarlijker zijn dan in Amerika. Cole Durham veegt deze mogelijkheid als ongeloofwaardig van de tafel. Wel stelt hij vast dat nieuwe religieuze bewegingen die een tijdlang actief zijn, twintig jaar bijvoorbeeld, de spelregels van de samenleving beter onder de knie hebben en daardoor handiger worden in het vermijden van problemen. De kinderziekten zijn overwonnen.

Een tweede verklaring schuilt in het feit dat Amerika altijd al pluralistischer is geweest dan Europa. Religieuze vervolging in het oude continent was voor velen trouwens een doorslaggevende factor om naar de Verenigde Staten te emigreren. Cultureel en historisch staan de Verenigde Staten alleszins open voor verschillende religieuze bewegingen en tradities, toch zeker sinds de tijd van Thomas Jefferson. Ofschoon dit argument ook in de ogen van Cole Durham niet volslagen waardeloos is, neemt het toch in betekenis af. In Europa wordt de samenleving alsmaar pluralistischer. Europese steden moeten qua veelkleurigheid niet altijd voor Amerikaanse onderdoen.

Een derde verschil met mogelijk enige relevantie vindt Cole Durham in de specifieke benadering die Europa er op het gebied van staat-kerk-verhoudingen op nahoudt. Er is

² DURHAM C. (1998), ‘The United States’ Experience with New Religious Movements’, *European Journal for Church and State Research*, 213-237. De hier becommentarieerde ideeën ontwikkelt de auteur vanaf pag. 232.

vaak een vrij grote mate van verstrengeling tussen kerk en staat. Er is onafhankelijkheid, zeer zeker, maar toch ook verstrengeling. Grote kerken hebben in vele landen structurele banden met de profane overheid. Deze laatste beschikt over een ruime traditie in het analyseren en bestuderen van religieuze vraagstukken. Een duidelijk voorbeeld daarvan bieden de orthodoxe landen. Kerk en staat leven er ook nu nog hand in hand, waarbij de staat zich opwerpt als een beschermer van de orthodoxe religie tegen aanvallen van buiten uit. Zelfs in EU-land Griekenland zijn van deze benadering nog heel wat sporen te vinden.

Cole Durham vindt een vierde mogelijke verklaring in het respect en het verwachtingspatroon dat de Europeanen zouden koesteren tegenover de staat. Amerikanen hebben de neiging hun eigen boontjes te doppen. Europeanen kijken naar de overheid om hun leefkader behoorlijk en beoorlijk te maken. Daar zit wel iets in: Europeanen die zich enerzijds als anarchisten van het zuiverste water tegen de staat afzetten, verwachten anderzijds dat diezelfde staat alle crisissen ogenblikkelijk weet te bedwingen.

Een vijfde en laatste factor ziet Cole Durham in de Europese geschiedenis. Terwijl Amerikanen altijd al een visie aangaande godsdienstvrijheid hebben gehad waarin ruimte was voor vele en dus ook voor nieuwe participanten, worden de Europese verhoudingen vaak gekenmerkt door een delicaat evenwicht tussen verschillende groepen. Delicaat, want fijnmazig, *tailor-made*. Dat evenwicht werd vaak pas bereikt na bitse strijd. Ruimte creëren voor nieuwe spelers betekent in een Europese context dus meteen dat een duur bevochten evenwicht dreigt te worden verstoord.

De benadering van Cole Durham is interessant omdat ze Europa een spiegel voorhoudt. Centraal in de analyse van de Amerikaanse waarnemer – overigens zelf mormoon en hoogleraar aan de Brigham Young University in Provo, Utah – staat niet zozeer een vermeend nobel streven van de staat om de burgers voor alle sektarisch onheil te behoeden. Dat zou eerder een Europese aanpak zijn. Cole Durham laat andere dingen zien. Wat wij *bescherming* noemen, beschouwt Cole Durham eigenlijk als een wat krampachtige reactie, ingegeven door bijvoorbeeld de geschiedenis of de vrees om het wankele status-quo te doorbreken.

De impliciete kritiek die Cole Durham op Europa uitoefent is zeker niet geheel onterecht. Enerzijds beschikt Europa niet over heel veel ervaring met betrekking tot nieuwe religieuze bewegingen, anderzijds heeft het meteen duidelijke antwoorden klaar. Het gemak waarmee negatief over sekten wordt gesproken, steekt schril af tegenover de zorg en studie die vele overheden, overigens volkomen terecht, aan de positie van migranten besteden. Daar gaat het ook om een vrij recent fenomeen met aspecten die de grenzen van het bestaande Westerse denkpatroon overschrijden.

Maar laten we nu eens proberen de overwegingen van Cole Durham vanuit een andere gezichtshoek te benaderen.

Het is wellicht waar dat de wat angstige houding van Europeanen tegenover nieuwe religieuze bewegingen historisch is bepaald. De huidige situatie is wat zij is. Een vraag die ik hierbij zou willen stellen is echter of het ‘Europese model’ naast een aantal negatieve kenmerken die tot angstige reacties leiden, ook positieve elementen in petto heeft met het oog op een constructieve behandeling van het sektenvraagstuk. Anders uitgedrukt: houdt de specifieke benadering die Europa er op het vlak van verhoudingen tussen staat en kerk op na houdt, naast wat valstrikken en aanzetten voor mogelijke uitschuivers, ook kansen in? Kan het Europese model, gekleurd door de geschiedenis, behulpzaam zijn om nieuwe religieuze bewegingen in de maatschappij te integreren, bij

de samenleving te betrekken? Deze punten komen aan bod in het nu volgende hoofdstuk.

2. Staat-kerk verhoudingen: het Europese model

Wie enigszins slordig, met wat wazige blik, naar de verschillende nationale wetgevingen aangaande de verhoudingen tussen staat en religie in Europa kijkt, komt uit op grote verschillen. Het Franse model lijkt op een regelrechte scheiding aan te sturen. Nederland eigenlijk ook, hoewel met minder verbale aandrang. In Engeland, Denemarken of Finland bestaan er staatskerken. Landen als Italië en Spanje kennen concordaten. En in België of Luxemburg worden religieuze bewegingen guller financieel gesteund dan bijvoorbeeld in Nederland of Ierland. Hoe belangrijk de verschillen ook lijken, hoezeer zij ook verklaarbaar zijn vanuit een historisch oogpunt, achter alle façade gaan heel wat gelijkenissen schuil. Het is zeker niet vermetel te spreken over een *Europees model* van verhoudingen tussen de staat en kerken, een model dat in alle lidstaten van de Europese Unie aanwezig is, zij het met andere accenten en nuances. Het Europese model wordt gekenmerkt door het bestaan van twee verschillende niveaus waarop juridische verhoudingen tussen de staat enerzijds en religieuze gemeenschappen anderzijds hun beslag krijgen³.

Vooreerst is er niveau A, het basisniveau. Niveau A is het niveau waarop het beginsel der godsdienstvrijheid, zowel individueel als collectief, in de praktijk wordt omgezet. Deze eis is dwingend: nationale grondwetten en internationale verdragen vinden godsdienstvrijheid terecht een onmisbaar mensenrecht. Concreet gaat het daarbij om een erg omvattende godsdienstvrijheid, die onder meer het recht bevat om al dan niet lid te worden van een religieuze gemeenschap, het recht om van godsdienst te veranderen, het recht van kerken en religieuze gemeenschappen om zich intern naar eigen goeddunken te organiseren. Natuurlijk is de vrijheid niet grenzeloos. Maar die grenzen worden niet door discretionaire nationale maatregelen bepaald. Richtinggevend is bijvoorbeeld artikel 9 §2 van het EVRM. De beperkingen van artikel 9 §2 blijven uiteraard behoorlijk vaag. Wanneer is de openbare veiligheid in het geding? Wat is openbare orde, gezondheid of moraliteit? Er is op dit vlak een belangrijke rol voor de rechtspraak weggelegd. Maar het is al even waar dat, overal in Europa, bepaalde traditionele rechtsregels, die gezien hun wat versteend karakter nauwelijks onder druk komen te staan, wellicht niet erg lang meer zullen kunnen worden gehandhaafd. Zo deel ik de mening van Silvio Ferrari, wanneer hij stelt dat de verplichting om een religieus huwelijk te laten voorafgaan door een burgerlijk, niet met een gezond begrepen godsdienstvrijheid te verzoenen valt⁴. Nochtans blijft dit systeem voorsnog in meerdere landen zoals Nederland, Duitsland, België of Frankrijk overeind.

³ In twee eerdere bijdragen heb ik deze constructie meer in detail toegelicht: TORFS R. (1998), 'European Nationalism. Co-existence in a Multi-ethnic and Multi-religious Society', in MORAN G. (ed.), *Nacionalismo en Europa. Nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Universidade da Coruña, La Coruña, 117-147; TORFS R. (1999), 'Die Rechtsstellung von Religionsgemeinschaften in Europa', *Österreichisches Archiv für Recht & Religion*, 14-45.

⁴ FERRARI S. (1995), 'Church and State in Europe. Common Pattern and Challenges', *European Journal for Church and State Research*, 152.

Uiteraard zijn er diverse concrete voorbeelden van nationale rechtssystemen die door toedoen van het EVRM onder druk kwamen te staan. Vooral Griekenland diende, naar aanleiding van al dan niet vermeende schendingen van de vrijheid van godsdienst, geregeld op het beklaagdenbankje plaats te nemen.

De eerste formele nederlaag voor het Europese Hof voor de Rechten van de Mens te Straatsburg leed Griekenland op 25 mei 1993 inzake Kokkinakis⁵. Kokkinakis was een getuige van Jehova die een strafrechtelijke veroordeling opliep wegens proselitisme. Het Hof was van oordeel dat geen enkel materieel element dat in het dossier werd aangehaald, beantwoordde aan de kwalificatie van proselitisme als strafrechtelijke inbreuk. Met deze uitspraak bleef het Hof eigenlijk nog gematigd. Het volgde niet de opinie van sommige rechters die het loutere bestaan van een strafwet die proselitisme betuogelt al als een aantasting van artikel 9 van het EVRM beschouwden, al was het alleen maar wegens de vage wettekst die geen enkele rechtszekerheid biedt. Sindsdien werd Griekenland nog vaker veroordeeld, waarbij meestal, doch niet uitsluitend, de getuigen van Jehova in het geding waren.

Het correct garanderen van minimale godsdienstvrijheid op niveau A is trouwens niet altijd een vanzelfsprekende zaak. Zo ontstond enkele jaren geleden in Duitsland deining rondom de vraag of leden van de *Scientology Church* toegang tot de openbare dienst mogen hebben⁶. Uiteraard, zou ik zeggen. De overheid kan alleen maar ingrijpen indien het betrokken personeelslid, om religieuze of om andere redenen, zijn ambtsopdracht niet behoorlijk vervult. Structurele obstakels die de toegang tot de functie verhinderen, en die dus tegelijk iemand zouden verplichten openlijk voor zijn of haar religieuze overtuiging uit te komen, zijn in ieder geval met de basisvrijheid van niveau A onverenigbaar.

Uit wat voorafgaat blijkt duidelijk dat een volledige garantie van de godsdienstvrijheid op basisniveau evidentier lijkt dan dat ze in werkelijkheid is. Een aantal vragen blijft ter tafel liggen. Juist omdat de vigerende wetgevingen met betrekking tot kerk en staat zo diep in de geschiedenis van elk land geworteld zijn, worden bepaalde vormen van discriminatie en overtredingen van mensenrechten niet steeds als dusdanig onderkend. Wat voor sommigen nationale traditie lijkt, een brok folklore, zou wel eens een inbreuk op de mensenrechten kunnen zijn.

Doch ook al blijft er op niveau A nog (een beetje) werk aan de winkel, het is in Europa niet het enige niveau. Europa kent niet alleen het niveau van de vrijheid (niveau A), maar ook dat van de relaties tussen staat en kerken (niveau B). Niveau A waarborgt weliswaar godsdienstvrijheid in ruime zin, maar volledige gelijkheid tussen de godsdiensten en religieuze gemeenschappen hoort er niet altijd bij. Er is ook nog een tweede niveau, dat van de verhoudingen tussen kerk en staat, niveau B dus. Daar is ruimte voor iets wat bij een eerste aanblik niet echt sympathiek oogt: een stukje typisch Europese ongelijkheid.

Niveau B, en deze opmerking is belangrijk, verkrijgt slechts een legitiem karakter indien de basisvrijheid op niveau A afdoende is gewaarborgd. Dan en alléén dan kan op niveau B aan bepaalde, dus niet noodzakelijk aan alle, godsdiensten of levensbeschou-

⁵ Hof Mensenrechten, arrest Kokkinakis / Griekenland, van 25 mei 1993, Publ. Eur. Court H.R., Serie A, nr. 260-A.

⁶ CREMER W. en KELM T. (1997) 'Mitgliedschaft in sog. 'Neuen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und Zugang zum öffentlichen Dienst', *Neue Juristische Wochenschrift*, 832-837.

wingen een reeks voordelen worden toegekend, voornamelijk op het materiële vlak. Daarbij wordt dus wel degelijk tussen de verschillende religieuze groeperingen een onderscheid gemaakt. Precies hier wordt Europa typisch Europa: in de Verenigde Staten zou zo'n 'voorkeursbehandeling' van bepaalde groepen volstrekt onaanvaardbaar zijn. Financiële steun aan religieuze bewegingen strookt niet met de Amerikaanse invulling van godsdienstvrijheid. En men is er banger dan in Europa om religieuze groepen een gedifferentieerde behandeling te geven. Maar ook in Europa blijft zo'n positieve discriminatie een heikele kwestie. Men zal alleszins de naam pogen te vermijden en benadrukken dat er van ongelijkheid geen sprake is: men behandelt gelijken gelijk en ongelijken ongelijk, zo heet het dan. In onze samenleving is de notie ongelijkheid of alles wat in die richting tendeeft immers nauwelijks *politically correct*. Dat laatste impliceert meteen dat de concrete organisatie van elke gedifferentieerde behandeling erg zorgvuldig dient te verlopen. Ze moet minimaal zo worden geconcipieerd dat ze de godsdienstvrijheid zoals die wordt gewaarborgd op niveau A, niet bedreigt. Bovendien dient ze op zo'n wijze te worden uitgebouwd dat ze op termijn al te grote verschillen uitvlakt. Maar over die laatste doelstelling, de doelstelling van de afnemende ongelijkheid in de behandeling van de erediensten, is discussie mogelijk. Bepaalde behoudende protestantse of katholieke beoefenaars van het Duitse *Staatskirchenrecht* zullen het op dat terrein flagrant met mij oneens zijn.

Wat in ieder geval niet kan, en hier baat het niet om met noties zoals traditie en geschiedenis te schermen, is dat positieve discriminatie van sommige godsdiensten zou leiden tot een terugvallen van andere onder het minimum dat door niveau A wordt gewaarborgd. Of, anders uitgedrukt, bepaalde vormen van ongelijkheid zijn aanvaardbaar, maar dan uitsluitend in de veronderstelling dat elke religieuze of levensbeschouwelijke gemeenschap onverkort van de godsdienstvrijheid geniet zoals ze op niveau A wordt gegarandeerd.

Wanneer deze garantie aanwezig is, rijst, netjes chronologisch, de volgende vraag. Op welke basis, aan de hand van welke criteria mag tussen de verschillende religies een onderscheid worden gemaakt? Want inderdaad, ook al is positieve discriminatie geoorloofd, dan nog blijft het noodzakelijk (vrij) objectieve criteria te hanteren om tussen de verschillende religies een selectie door te voeren. Welke criteria kunnen dat zijn?

In het verleden werden er heel wat criteria als plausibel naar voren gebracht. Een aantal ervan is erg betwistbaar, omdat het verlangen naar het eeuwige status-quo erin zichtbaar wordt. Een voorbeeld: de eis dat de betreffende godsdienst al een aantal jaren, tien, twintig, dertig bijvoorbeeld, op het territorium van de staat aanwezig is. Oudere groepen kunnen op die manier al te gemakkelijk nieuwkomers afhouden. Eigenlijk is er maar één criterium dat boven elke vorm van kritiek verheven lijkt: het aantal gelovigen. Een religieuze beweging die veel leden telt, kan eerder aanspraak maken op overheidssteun dan een groep waartoe slechts weinigen behoren. Alle andere criteria lijken enigszins wankel.

Een beetje dubbel is de relevantie die aan historische criteria moet worden toegekend. Zijn zij helemaal onaanvaardbaar? Ofschoon een benadrukken van het historische op een conservatieve reflex zonder veel inhoud kan wijzen, is dat toch ook weer niet altijd het geval. Het feit bijvoorbeeld dat de joodse eredienst in de raad van bestuur van bijvoorbeeld de openbare televisie-omroep in Duitsland is vertegenwoordigd en dat louter getalsmatig misschien niet verantwoord zou zijn, kan bezwaarlijk als onrechtvaardig worden gevoeld. Integendeel, een vertegenwoordiging van de joodse ere-

dienst die uitsluitend op getallen is gebaseerd, is in de specifieke, Duitse context uiterst cynisch.

Kortom, de criteria die op niveau B worden aangewend om aan bepaalde religieuze gemeenschappen staatssteun of andere voorrechten toe te kennen, moeten permanent worden in vraag gesteld en verdienen af en toe een opfrisbeurt. Ondanks deze praktische bezwaren blijft het bestaan van niveau B geoorloofd. Het zal, naar ik vermoed, ook in de toekomst een typisch kenmerk van de Europese kerk-staat-verhoudingen blijven, misschien wat minder geprononceerd, mogelijk wat moderner in zijn uitwerking.

3. Nieuwe religieuze bewegingen en het Europese model

Uit het voorgaande titeltje blijkt hoe Europese verhoudingen tussen staat en kerk, anders dan in de Verenigde Staten het geval is, worden gekenmerkt door intense contacten tussen kerk en staat. Cole Durham zinspeelde daar in zijn artikel ook al op. Maar kunnen we met dit gegeven, met de constatering dat er intense contacten tussen kerk en staat bestaan, wat beginnen? Is er iets creatiefs mogelijk met onze erfenis van het verleden, eventueel na het betalen van successierechten?

Aan de ene kant houdt het Europese model een aantal risico's in. Verlenen van steun aan bepaalde religieuze gemeenschappen impliceert automatisch dat andere groepen in de kou blijven staan. Vanaf het ogenblik dat wordt geopteerd voor enige vorm van overheidssteun, is het meteen onmogelijk om alle religieuze groepen op een exact gelijke wijze te behandelen. Zoiets kan pas wanneer elke vorm van effectieve steun achterwege blijft. Anders uitgedrukt, in het Amerikaanse model is het stukken gemakkelijker om een grote mate van gelijkheid tussen religies te handhaven, omdat actieve staatssteun nu eenmaal verboden is, althans in principe. Op de achterpoortjes die zelfs het Amerikaanse systeem te bieden heeft, ga ik hier niet in⁷.

Een nadeel dat aan het Europese systeem kleeft, is dus dat het gelijkheidsideaal nooit ten volle verwezenlijkt wordt. Jammer, maar *so be it*. Aan het Europese systeem zijn echter niet alleen nadelen verbonden. Het feit dat de overheid de gewoonte heeft om zich actief in te laten met de verhoudingen tussen staat en kerk, opent immers ook een aantal onverwachte perspectieven. Mijn centrale vraag is daarbij de volgende: houdt het interventionistische Europese model kansen in om de positie van nieuwe religieuze bewegingen in de samenleving en in het rechtssysteem zo positief mogelijk gestalte te geven? Met positief bedoel ik: beschikt het Europese staat-kerk-model over mogelijkheden en technieken om bestaande spanningen ten aanzien van nieuwe religieuze bewegingen weg te nemen of minstens te verminderen? Biedt een interventionistische traditie hiertoe geen uitgelezen kans? Al te vaak wordt vooral de weg van het repressieve optreden bewandeld, met het accent op pasklare oplossingen in het strafrecht. Is het zo gek om de blik wat te verruimen en eventueel te proberen om via het nemen van positieve maatregelen de scherpe kantjes van het optreden van nieuwe religieuze bewegingen een beetje af te ronden? Of nog: kunnen nieuwe religieuze bewegingen tot

⁷ De Amerikaanse *No-Preference Doctrine* is minder radicaal dan Europeanen soms denken. Cf. VON CAMPENHAUSEN A. (1997) 'Das bundesdeutsche Modell des Verhältnisses von Staat und Kirche', *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, 240, voetnoot 10.

een grotere maatschappelijke geloofwaardigheid worden gebracht via milde vormen van overheidssteun, in plaats van door middel van een eerder repressief optreden?

De keuze is een beetje vergelijkbaar met de strategieën die bij criminaliteitsbestrijding mogelijk zijn. Er is de repressieve aanpak. Er is ook de weg van de sociale integratie, door het aanbieden van goede opleidingen of het bouwen van sociale woningen. Natuurlijk, de constructie van fraaie huizen legt de Albanese maffia niet aan banden. Een combinatie van strategieën is wellicht aangewezen. Maar waarom zou dat op het terrein van de nieuwe religieuze bewegingen anders liggen? Waarom daar vooral repressie, maximaal informatie, vrijwel nooit steun en begeleiding? Enige reflectie hierover lijkt mij niet overbodig.

Een constructieve strategie gebaseerd op het Europese model houdt de eis in om zowel op het basisniveau van de godsdienstvrijheid, dus op niveau A, als op het niveau van de positieve steun aan bepaalde religieuze bewegingen, namelijk niveau B, met zinnige voorstellen voor de dag te komen.

Op niveau A is het vooral van belang er zorg voor te dragen dat de bescherming die nieuwe religieuze bewegingen genieten, niet terugvalt onder het minimale niveau dat door de internationaal erkende godsdienstvrijheid wordt gegarandeerd. Dit betekent dat geen bijzondere misdrijven mogen worden in het leven geroepen waardoor religieuze praktijken die vooral bij nieuwe religieuze bewegingen voorkomen, op een repressieve manier worden bestreden. Als religieuze groepen de strafwet overtreden, mag en moet de overheid uiteraard optreden. Specifieke misdrijven zijn echter uit den boze. Ook het oprichten van observatoria of informatiecentra is vanuit eenzelfde oogpunt niet meteen een aanbevelenswaardige zaak. Uiteraard kan men aanvoeren dat informatiecentra alleen maar doen wat hun naam lijkt te suggereren: informatie aanreiken, het publiek informeren, heel objectief uiteraard. Toch is het merkwaardig dat precies ten aanzien van nieuwe religieuze bewegingen informatie moet worden verschaft. Waarom niet met betrekking tot andere maatschappelijke verschijnselen, die minstens even nefaste effecten met zich mee kunnen brengen? Zijn godsdiensten gevaarlijker dan politieke partijen, multinationals en vakbonden?

Ook op niveau B kan het Europese model tot verrassende strategische opties leiden. Vooral op niveau B. Waarom niet proberen om nieuwe religieuze bewegingen, wanneer ze aan bepaalde voorwaarden voldoen, voordelen te verstrekken die erg gelijken op wat traditionele godsdiensten, die historisch en numeriek in een bepaald land sterk vertegenwoordigd zijn, zoal kunnen verkrijgen? De gedachte lijkt op het eerste gezicht een beetje vreemd. Nieuwe religieuze bewegingen 'bestrijden' via het toekennen van voordelen...

Wat er ook van zij, Europa heeft een mooie traditie wanneer het op het verschaffen van voordelen aan minderheidsreligies aankomt. Twee voorbeelden.

De evangelisch-lutherse kerk geniet in Finland een geprivilegieerde positie⁸. Volgens gegevens uit 1991 is ongeveer 87% van de totale bevolking, iets meer dan 5 miljoen mensen, lid van deze kerk. Slechts iets meer dan 1% behoort tot de Grieks-orthodoxe kerk van Finland. Een weinig indrukwekkend percentage. Tegelijkertijd is er echter een sterke historische band tussen Finland en de orthodoxe kerk. Deze laatste was dominant tot de twaalfde en de dertiende eeuw, tot op het ogenblik dat het grootste deel van

⁸ HEIKKILÄ M., KNUUTILA J. EN SCHEININ M. (1996), 'State and Church in Finland', in ROBBERS G. (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 279-293.

Finland met Zweden werd samengevoegd. Dat historische feit luidde meteen een ommezwaai in. Finland ging voortaan tot de westerse christenheid behoren. Alleen een gedeelte van Karelië bleef onder de invloedssfeer van de orthodoxe kerk. Maar het desbetreffende territorium behoort vandaag grotendeels tot Rusland.

Toch geniet de orthodoxe kerk in Finland tot op heden van een bijzondere positie. Haar rechtsstatuut wordt door een parlementaire wet geregeld. Er zijn derhalve in Finland eigenlijk twee staatskerken, de lutherse en de orthodoxe. Dat betekent dat zowel de lutherse als de orthodoxe kerk gerechtigd zijn om belastingen te heffen onder hun leden. Een kerk met 87 % van de bevolking, een andere met 1 %.

Een ander interessant voorbeeld is de zogenaamde *Protestantengesetz* in Oostenrijk. Die werd uitgevaardigd in 1961. Ze is het sluitstuk van een langdurig denk- en onderhandelingsproces dat leidde tot een gelijke behandeling van de protestantse en de katholieke kerk, ook op het vlak van het toekennen van voordelen. Dat is, en was het zeker in 1961, een merkwaardige verwezenlijking in een land waarin ongeveer 78% van de bevolking katholiek is. Protestanten maken slechts 5% van de Oostenrijkse populatie uit. De bekende Oostenrijkse kerkjurist Karl Schwarz heeft de geschiedenis van deze wet tot in de details beschreven⁹. Onder meer de liberale houding die de katholieke kerk in 1952 jegens andere religies innam in het manifest van Mariazzell, heeft een belangrijke rol gespeeld in de langzame evolutie naar meer gelijkheid toe.

Het Finse en het Oostenrijkse voorbeeld tonen aan hoe relatief kleine groepen toch een geprivilegieerde rechtspositie kunnen bekleden. Zij delen eigenlijk mee in de voordelen die de meerderheidsreligie geniet. Overigens maken recente evoluties in Europa duidelijk dat de trend naar een 'democratisering' van de toegekende voordelen onverminderd verder gaat, bijvoorbeeld in traditioneel bijna homogeen katholieke landen zoals Italië en Spanje¹⁰.

Kortom, het toekennen van voordelen aan numeriek sterke godsdiensten hoeft niet *per se* te leiden tot een minder gunstige behandeling van de kleinere broertjes. Integendeel het Europese systeem geeft vaak een beeld te zien waarbij minderheidsgodsdiensten zich juist kunnen optrekken aan de geprivilegieerde positie die historisch en numeriek sterke godsdiensten al langer genieten. Er is sprake van een nivellering, niet naar beneden, maar naar boven toe.

Natuurlijk moeten de hier geschetste voorbeelden met de nodige voorzichtigheid worden behandeld. Zowel de protestantse kerk in Oostenrijk als de orthodoxe in Finland kunnen bogen op een lange traditie, om te beginnen wat hun loutere bestaan betreft, vervolgens met betrekking tot hun aanwezigheid op het grondgebied van respectievelijk Oostenrijk en Finland. Bovendien kan niet worden ontkend dat de waarden en ideeën die deze kerken huldigen in niets bedreigend zijn of zelfs maar lijken voor het bestaande rechtssysteem. De twee kerken waarover sprake zijn allebei christelijke kerken. Ze passen dus zowat naadloos in het bestaande politieke en religieuze patroon.

Het zou interessant zijn om na te gaan of ook nieuwe religieuze bewegingen kandidaten zijn om van een uitbreiding van de bestaande voorkeursbehandeling te genieten. Op het

⁹ SCHWARZ K. (1998), 'Chiesa libera in libero stato'. La loi autrichienne en faveur des protestants promulguée en 1961. Un exemple de partenariat entre l'état et l'église', *European Journal for Church and State Research*, 193-211.

¹⁰ Zie de door I.C. Ibán geschreven conclusies in FERRARI S en IBÁN I.C. (1997), *Diritto e religione in Europa occidentale*, il Mulino, Bologna, 198.

eerste gezicht voeren praktische bezwaren de boventoon. De nieuwe religieuze bewegingen zijn bijvoorbeeld dikwijls betrekkelijk onbekend, omdat ze nog maar sinds enkele jaren op het territorium van de desbetreffende staat actief zijn. Bovendien huldigen zij vaak ideeën en waarden die minder direct bij het heersende cultuurpatroon aansluiten. Vandaar wellicht af en toe enige scepsis vanwege de overheid. Een ander punt is of het ledenaantal in een flink aantal gevallen wel een voorkeursbehandeling rechtvaardigt. Redenen genoeg dus om uiteindelijk *niet* te opteren voor een gelijkstelling met numeriek sterke of historisch belangrijke godsdiensten. Nochtans gaat door een gemakkelijke afwijzing wellicht een unieke kans verloren. Het toekennen van voordelen zou immers gepaard kunnen gaan met het opleggen van een aantal vereisten waaraan de betreffende nieuwe religieuze bewegingen moeten beantwoorden.

Een dergelijke gedachte roept herinneringen op aan een artikel dat de bekende Belgische jurist François Rigaux enkele jaren geleden schreef naar aanleiding van een rechtszaak over een katholieke bedienaar van de eredienst die door zijn bisschop werd ontslagen¹¹. Rigaux verdedigde toen de gedachte dat, wanneer bedienaars van de eredienst staatsbezoldiging genieten, het daarbij gaat om een burgerlijk recht. Godsdiensten die van een dergelijk recht willen genieten, moeten bereid zijn daarvoor wat in ruil te bieden. Zij moeten zich bijvoorbeeld, binnen hun eigen structuren, aan bepaalde principes van het EVRM houden.

Een dergelijke constructie zou kunnen worden toegepast met betrekking tot de eventuele financiële ondersteuning van nieuwe religieuze bewegingen in Europa. In ruil voor één of andere vorm van staatssteun, waarbij het zowel om de mogelijkheid tot het heffen van belastingen als om het verkrijgen van directe staatssteun kan gaan, zou kunnen worden geëist dat nieuwe religieuze bewegingen zich op één of andere manier maatschappelijk moeten conformeren. Dat betekent bijvoorbeeld: het aanvaarden van minimale regels van rechtsbescherming binnen de eigen structuren, het accepteren van de democratie als kader waarbinnen alle levensbeschouwelijke groepen en dus ook nieuwe religieuze bewegingen opereren.

Met andere woorden, ik pleit in deze bijdrage voor een nieuwe strategie. De klemtoon ligt daarbij niet meer uitsluitend op een zoektocht naar mogelijke overtredingen van de strafwet door nieuwe religieuze bewegingen of haar leden. Het gerechtsapparaat ligt niet op de loer tot het ogenblik komt waarop de nieuwe religieuze beweging fataal in de fout gaat. De uitgangspositie is helemaal anders. Overtredingen worden uiteraard nog steeds bestraft. Maar nieuwe, specifiek 'religieuze' misdrijven komen er niet. Daarnaast gaat heel wat aandacht uit naar een constructieve aanwending van niveau B. Een maatschappelijk wat aangepaster gedrag wordt niet nagestreefd door een repressief optreden, maar door aan nieuwe religieuze bewegingen de kans te gunnen om, onder bepaalde voorwaarden, te genieten van voordelen die de staat aan andere levensbeschouwelijke groepen doorgaans pleegt toe te kennen.

¹¹ RIGAUX F. (1996), 'Le respect des droits fondamentaux par les institutions non-étatiques' (noot onder Cass. 20 oktober 1994), *Revue critique de jurisprudence belge*, 124-129.

4. En België

Het Belgische systeem van financiering van erediensten is vastgelegd in artikel 181 van de grondwet. De wedden en pensioenen van de bedienaren van de eredienst komen ten laste van de staat. Niet van alle erediensten evenwel. Tot nog toe valt dat lot slechts zes erediensten te beurt, namelijk de katholieke, de protestantse, de anglicaanse, de orthodoxe, de joodse en de islamitische. Daarnaast worden sinds de grondwetsherziening van 1993 ook de wedden en pensioenen van de afgevaardigden van de door de wet erkende organisaties die morele diensten verlenen op basis van een niet-confessionele levensbeschouwing door de staat betaald.

De erkenning heeft doorgaans heel wat voeten in de aarde. Daar ze bij wet geschiedt, gaat het om een behoorlijk formele gebeurtenis die een grondige voorbereiding vergt. Een erkenning zal niet gemakkelijk lichtvaardig worden toegekend, omdat de weg terug zowat volkomen is afgesloten. Ik bedoel het volgende: in de loop van de geschiedenis zijn er wel bepaalde erkende erediensten bijgekomen, zoals de islam in 1974 en de orthodoxie in 1985, maar het omgekeerde fenomeen is vooralsnog onbekend. Een eredienst die zijn erkenning verliest, dat zou pas voor opschudding zorgen. Nochtans, waarom niet? In theorie is het mogelijk dat een eredienst numeriek dermate afkalft dat financiering niet langer te verantwoorden valt. Maar er kunnen ook andere redenen zijn die een verdere bezoldiging in de weg staan. Zo zou het kunnen dat een bepaalde eredienst ten prooi valt aan interne meningsverschillen en er niet meer in slaagt om een door iedereen aanvaarde gesprekspartner met de profane overheid aan te duiden. Zoiets dreigde een tijd geleden even met het protestantisme, toen interne meningsverschillen aan de oppervlakte traden. Natuurlijk moet alles worden gedaan om in zo'n geval de plooiën glad te strijken. Die inspanning moet van de betrokken eredienst zelf komen, maar ook de overheid kan en mag daarbij een stimulerende rol spelen. Het afschaffen van een erkenning om louter organisatorische redenen dient ten allen prijze te worden vermeden. Maar ze mag theoretisch niet worden uitgesloten. Als het mogelijk is, zoals voor de islam lange tijd het geval was, dat bepaalde vormen van financiering (de bezoldiging van imams bijvoorbeeld) worden onthouden zolang er *nog geen* instantie is die de betreffende eredienst bij de overheid kan vertegenwoordigen, dan moet het evenzeer mogelijk zijn om bestaande financiële steun op te schorten wanneer die vertegenwoordigende instantie er *niet meer* is.

Een andere reden om steun af te schaffen kan, lijkt mij, een al te frontale botsing met de democratische waarden zijn. Een eredienst die de democratie niet accepteert als het kader waarin hij functioneert en die mensenrechten verwerpt als zijnde des duivels, kan niet zomaar *rücksichtslos* op staatssteun aanspraak blijven maken. Ik weet het, deze principiële stellingname is in de praktijk niet gemakkelijk hard te maken. Waar beginnen de problemen met democratie en mensenrechten? Zijn polygame huwelijken (on)aanvaardbaar? Is discriminatie van de vrouw binnen de religieuze structuren op één of andere wijze acceptabel? En wat met bepaalde vormen van besnijdenis, wat *à la limite* met collectieve zelfmoorden (Jonestown revisited) of met mensenoffers? Het is duidelijk dat de hier gestelde vragen uiteenlopende antwoorden kunnen krijgen. Aan de ene kant mag de aanvaarding van de democratische waarden sterk worden gestimuleerd, aan de andere kant moet een vorm van krampachtigheid en politieke correctheid worden vermeden. Daardoor wordt immers elke levensbeschouwelijke veelkleurigheid afgevlakt.

Maar wat heeft dit alles nu met nieuwe religieuze bewegingen te maken? Zij zijn immers te klein, te nieuw, te onbekend en te onbetekenend om voor een eventuele erkenning bij wet in aanmerking te komen.

Dat laatste is ongetwijfeld juist binnen de huidige wetgevende praktijk in verband met erkenning. Die is nogal zwart-wit. Erediensten worden erkend of niet erkend. Ofwel krijgen erkende erediensten voor eens en voor altijd geld toegeschoven, ofwel zijn ze niet erkend en krijgen ze niets.

Ik vraag me af of er geen intermediair mechanisme kan worden ontwikkeld waarbij de overheid nieuwe religieuze bewegingen eventueel financieel kan steunen, zonder dat de weg terug wordt afgesloten en zonder elke vorm van toezicht op te geven. Bij de verkiezing van de moslimraad en de samenstelling van het executief speelde de overheid een actieve rol. Quota voor vertegenwoordiging werden vastgelegd, verkozenen met een te fundamentalistisch etiket kwamen het executief niet binnen. Puristen op het terrein van godsdienstvrijheid en staat-kerk-verhoudingen steigeren daarbij misschien, maar uiteindelijk vond België een pragmatische en werkbare formule, waar in het buitenland met belangstelling wordt naar gekeken. Niet uitzonderlijk voor bier en chocolade, wel voor een intellectueel product *made in Belgium*.

Waarom dan ook niet iets nieuws proberen voor religieuze bewegingen die niet belangrijk genoeg zijn om op individuele basis te worden erkend? Zou er niet kunnen aan worden gedacht om, naast de zes erkende erediensten en de niet-confessionele levensbeschouwing, een organisme in het leven te roepen dat elk jaar een beperkte subsidie uitdeelt aan religieuze bewegingen die enerzijds manifest op het Belgische grondgebied aanwezig zijn en anderzijds de democratische spelregels probleemloos accepteren? Bepaalde nieuwe religieuze bewegingen zouden op die manier van enige staatssteun kunnen genieten, zonder dat de zware procedure van een formele erkenning nodig is, zonder dat een schrapping van de subsidie naar de toekomst toe *de facto* onmogelijk wordt. Een dergelijke vorm van financiering zou enerzijds de band tussen de overheid en bepaalde nieuwe religieuze bewegingen sterker maken, en anderzijds de overheid legitieme controlemiddelen verschaffen. Vanuit een wel begrepen godsdienstvrijheid is het naar mijn aanvoelen erg moeilijk om allerlei observatoria op te richten die het reilen en zeilen van religieuze bewegingen minutieus in kaart trachten te brengen. Wanneer groeperingen staatssteun ontvangen, liggen de kaarten evenwel helemaal anders. Dan bevinden wij ons niet langer in een discours dat volledig door de godsdienstvrijheid wordt bepaald, maar ontstaat daarnaast ook een semi-contractueel discours, met ruimte voor het *do ut des*-principe, waarbij het accepteren van de democratische waarden een voorwaarde is om van staatssteun te kunnen genieten of die te behouden.

Ik ben er mij zeer wel van bewust dat het uitwerken van een dergelijke constructie geen sinecure is. Hoe moet het organisme dat aan bepaalde religieuze bewegingen subsidies uitdeelt, worden samengesteld? Op welke wijze worden de beschikbare gelden verdeeld? Staan er beroepsmogelijkheden ter beschikking voor bewegingen die worden afgewezen of na een bepaalde periode uit de boot vallen? Spontaan denk ik hier aan de heisa die op geregelde tijdstippen met het al dan niet subsidiëren van toneelgezelschappen gepaard gaat. Het spreekt vanzelf dat deze en andere vragen zorgvuldige reflectie vereisen. Bovendien zou het politiek niet wijs zijn om nieuwe religieuze bewegingen meteen al te gul te gaan financieren. Burgers zouden zich, niet geheel ten onrechte,

kunnen afvragen of dat nu een beleidsprioriteit moet zijn. Wat ik voorstel is dus niet voor morgen. Maar wie weet wel voor overmorgen.

Het Europese model in het algemeen en het Belgische systeem in het bijzonder bieden een kans om de problematiek van de nieuwe religieuze bewegingen te behandelen op een wijze die niet (louter) repressief is. Het verlenen van bescheiden overheidssteun, afhankelijk van een minimaal democratisch gehalte, schept de mogelijkheid om met nieuwe religieuze bewegingen in gesprek te treden, zonder dat zoiets per se in een sfeer van hel en verdoemenis dient te geschieden.