

**Laisistisk panikk eller legitimt vern
om individ og samfunn?**

*En studie av bakgrunn, framvekst og menneskerettslige implikasjoner
av den franske anti-sektpolitikken siden 1995
– truer laïcismen religionsfriheten?*

Kristine Rødstøl



Hovedoppgave ved Det samfunnsvitenskapelige fakultet

Institutt for statsvitenskap

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2006

Forord

Grensene for staters legitime regulering av nye religiøse bevegelser er et ukonvensjonelt tema for en hovedfagsoppgave ved Institutt for statsvitenskap. Ikke desto mindre er det et høyst betimelig tema innen statsvitenskapen. Religiøse minoriteter har alltid vært en kime til sosial og politisk uro. Denne oppgaven vil vise at dette ikke har endret seg, selv om den ”trusselen” som nye religiøse bevegelser hevdes å utgjøre i dag kanskje kommer i en noe forskjellig innpakning sammenlignet med tidligere tider.

Det er mange som fortjener en takk i forbindelse med mitt arbeid med denne oppgaven – først og fremst min engasjerte og motiverende veileder, Bernt Hagtvet. Takk for alle gode innspill!

Anti-sektproblematikken ble først introdusert som tema for en hovedoppgave av Forum 18, formidlet via Vitenskapsbutikken ved UiO. Forum 18 fortjener en stor takk for god starthjelp i den innledende runden av studien.

Jeg ønsker også å takke stiftelsen Fritt Ord, som gjorde det mulig for meg å foreta feltstudier, bl.a. intervjuer av sentrale aktører i den franske anti-sektdebatten (mai og juni 2004). Disse aktørene – politikere, akademikere, offentlige tjenestemenn og aktivister – fortjener også en stor takk for deres villighet til å rydde plass i agendaen til en student fra Norge. De har gjort den franske sektdebatten langt mer håndgripelig.

Videre vil jeg takke for den tiden jeg var tilknyttet Senter for menneskerettigheter. Særlig takk til Ingvild T. Plesner og Tore Lindholm for all støtte og gode innspill. Takk også til alle som gjorde mitt gjesteopphold ved Senter for menneskerettigheter til en sosial opplevelse!

Det sosiale aspekt ved studiene er svært viktig, og gode venner – særlig Berit, Camilla, Lillian, Mari, Siri og Thea – har gjort studietiden til en unik sosial erfaring!

Til slutt vil jeg takke mine foreldre, Lisbeth og Knut Rødstøl, for deres ubetingede kjærlighet, tålmodighet og støtte i løpet av min studietid.

Jeg vil understreke at eventuelle feil og mangler i oppgaven er mitt fulle ansvar.

Kristine Rødstøl

Oslo, april 2006

Innhold

FORORD	III
INNHold	V
FORKORTELSER OG OVERSETTELSER	IX
1. INNLEDNING	1
1.1 RELIGIONEN SOM MAGNETFELT FOR POLITISK KONFLIKT I FRANKRIKE	1
1.2 ET NYTT ÅRHUNDRE OG EN NY RELIGIONSPOLITIKK	3
1.3 PROBLEMSTILLING	5
1.4 OPPGAVENS FORMÅL OG AVGRENSNING	5
1.5 TEMAETS AKTUALITET INNEN STATSVIDenskapELIGE RAMMER	7
1.6 KJERNEBEGREPER I OPPGAVEN.....	10
1.6.1 'Moral Panic' – et sentralt begrep for å forstå Frankrikes frykt for sekter	10
1.6.2 Politisk kultur.....	11
1.7 DET NORMATIVE RAMMEVERKET FOR RELIGIØSE RETTIGHETER.....	12
1.8 OPPGAVENS METODOLOGISKE UTFORDRINGER	13
1.8.1 Metodisk tilnærming.....	13
1.8.2 Kilder	14
1.9 OPPGAVENS STRUKTUR	15
2. BAKGRUNNEN: FRANSK SEKULARISME – LAÏCITÉ	18
2.1 RELIGIONSPOLITISK BAKGRUNN FOR FRAMVEKSTEN AV LAÏCITÉ	18
2.2 LAÏCITÉ - DEN SPESIFIKT FRANSKE FORMEN FOR SEKULARISME	21
2.2.1 Laïcité som separasjonsdoktrine	22
2.2.2 Laïcité som samvittighetsdoktrine (samfunns moralsk doktrine)	24
2.3 (POST)MODERNISME, SEKULARISERINGSTEORI OG RELIGIONENS REFORTRYLLING AV SAMFUNNET	26
2.4 REGULERINGEN AV DET RELIGIØSE MARKED I FRANKRIKE – ET BEHOV FOR KONTROLL.....	30
3. PROBLEMET: ”SEKTFENOMENET” SOM ET UTTRYKK FOR DET DEREGULERTE RELIGIØSE MARKED	35
3.1 ”SEKTER” ELLER ”NYE RELIGIØSE BEVEGELSER”? BEGREPSBRUK OG DEFINISJONER	35
3.2 HVA KJENNETEGNER ”SEKTFENOMENET”?	38
3.3 DEN AUTORITÆRE PERSONLIGHET	40
3.4 ”HJERNEVASKING” – SOSIOLOGISK KONTROVERS OG METODOLOGISK PROBLEM	41
3.5 EN KATEGORISERING AV NYE RELIGIØSE BEVEGELSER MED HENSYN TIL FARLIGHETSGRAD.....	44

3.6	ILLIBERALE RELIGIØSE GRUPPER I LYS AV LIBERALISMEN	45
3.7	ISLAM SOM UTTRYKK FOR FRANKRIKES DEREGULERTE RELIGIØSE MARKED	46
3.7.1	Stasi-rapporten – en tilstandsrapport.....	46
3.7.2	Fraværet av fokus på islamistiske grupper i den franske anti-sektpolitikken	49
3.8	NYE RELIGIØSE BEVEGELSER OG SEKULARISERINGEN AV RELIGION	50
4.	LØSNINGEN: FRANKRIKES ANTI-SEKTPOLITIKK	52
4.1	ØKENDE OPPMERKSOMHET OVERFOR NYE RELIGIØSE BEVEGELSER I EUROPA.....	52
4.1.1	Jonestown - et historisk vendepunkt?	52
4.1.2	Ulike europeiske tilnærminger til sektproblematikken	52
4.1.3	To typer sektrapporter og deres innvirkning på fremveksten av en moralsk panikk	55
4.2	FRANSKE MYNDIGHETERS POLITISKE RESPONS TIL ”SEKTFENOMENET”.....	57
4.2.1	Gest-Guyard-rapporten: ”Sekter i Frankrike” (1995)	57
4.2.2	Sektproblematikkens aktualitet i Frankrike på midten av 1990-tallet.....	57
4.2.3	Problemet med å definere ”sekte” juridisk og politisk.....	58
4.2.4	Nye religiøse bevegelser i Frankrike – i tall og over tid	59
4.2.5	En presentasjon av noen av de mest fremtredende ”sektene” i Frankrike	61
4.2.6	Amerikansk imperialisme eller franske konspirasjonsteorier?.....	63
4.2.7	Juridisk praksis i tråd med den reelle fare?.....	65
4.3	ADMINISTRATIVE TILTAK I KJØLVANNET AV GEST-GUYARD-RAPPORTEN.....	67
4.3.1	Implementeringen av Gest-Guyard-rapportens anbefalinger	67
4.3.2	Forsøk på å eksportere den franske anti-sektpolitikken	68
4.3.3	Guyard-Brard-rapporten – Les sectes et l’argent (1999)	69
4.3.4	Overgangen fra MILS til MIVILUDES	71
4.3.5	MIVILUDES.....	73
4.4	DEN JURIDISKE RESPONSEN TIL ”SEKTFENOMENET”	75
4.4.1	Prosessen med å utforme ”About-Picard”-loven.....	75
4.4.2	”About-Picard”-loven i sin endelige utforming	77
4.4.3	”About-Picard” – en anti-sektlov?	80
4.4.4	”About-Picard”-loven i praksis	82
4.5	SENTRALE AKTØRER I DEN FRANSKE ANTI-SEKTDEBATTEN	84
4.5.1	Anti-sektorganisasjonenes relasjoner til offentlige myndigheter	84
4.5.2	Politisk enhet overfor ”sektene”?.....	85

4.5.3	De etablerte kirkenes respons	87
4.5.4	”Sektenes” respons	89
4.5.5	Responsen fra akademia	91
4.5.6	Responsen fra media	93
4.5.7	Responsen fra nasjonale og internasjonale organer	94
4.6	DAGENS ANTI-SEKTPOLITIKK – ET BRUDD MED FORTIDEN?	96
5.	FRANSK ANTI-SEKTPOLITIKK I LYS AV DET INTERNASJONALE MENNESKERETTIGHETSREGIMET	98
5.1	RELIGIØSE RETTIGHETER INNEN DET INTERNASJONALE MENNESKERETTIGHETSREGIMET	98
5.2	RELIGIØSE RETTIGHETER UNDER DEN EUROPEISKE MENNESKERETTIGHETS DOMSTOLEN	99
5.2.1	Rekkevidden av rettighetene beskyttet under EMKs artikkel 9(1)	101
5.2.2	Artikkel 9(2)s begrensninger på rettighetene framsatt i artikkel 9(1)	103
5.2.3	<i>Sahin mot Tyrkia</i> og konsekvensene for fransk religionspolitikk	105
5.3	FORHOLDET MELLOM RELIGIØS TOLERANSE OG KIRKE/STAT-IDENTIFIKASJON	107
5.3.1	Fransk religionspolitikk i lys av Durhams ”religiøs toleranse”-loop	111
5.3.2	Franske myndigheters syn på religions- eller trosfrihet	112
5.3.3	Det autoritære aspekt ved den franske religionspolitikken	113
6.	AVSLUTNING OG OPPSUMMERING	115
6.1	INNLEDNING	115
6.2	RELIGIONSHISTORIENS AVGJØRENDE ROLLE FRANSK POLITISK KULTUR	116
6.3	”ABOUT-PICARD”-LOVEN – ET LIBERALISTISK PARADOKS	116
6.4	DEN FRANSKE ANTI-SEKTPOLITIKKEN OG INTERNASJONALE MENNESKERETTIGHETER	118
6.5	FRANKRIKES RELIGIONSPOLITIKK: UTTRYKK FOR DEN LIBERALE LAÏSISTISKE SEPARASJONADOKTRINE – ELLER EN AUTORITÆR ANTI-AUTORITARIANISME?	119
6.6	INTERNASJONALE IMPLIKASJONER AV DEN FRANSKE ANTI-SEKTPOLITIKKEN	119
	KILDELISTE	121
	VEDLEGG	134

Forkortelser og oversettelser

CCMM: *Centre de documentation, d'éducation Contre les Manipulations Mentales* – senter for dokumentasjon og utdanning mot mental manipulering (også kalt *Centre Roger Ikor*, etter senterets grunnlegger).

CFCM: *Conseil français du culte musulman* – det muslimske råd i Frankrike.

EHESS: *École des hautes études en sciences sociales*, Paris.

EMD/Domstolen: Den europeiske menneskerettighetsdomstol.

EMK: Den europeiske konvensjon om beskyttelse av menneskerettighetene og de grunnleggende friheter (Den europeiske menneskerettighetskonvensjon).

EPHE: *École Pratique des hautes Études*, Paris.

FPF: Den franske protestantiske føderasjon.

IHF: Den internasjonale Helsingforsføderasjonen.

Kommisjonen: Den europeiske menneskerettighetskommisjonen.

MILS: *Mission interministérielle de lutte contre les sectes* – ”interministeriell komité for bekjempelse av sekter”.

MIVILUDES: *dérives sectaires* – kan oversettes som ”interministeriell komité for årvåkenhet og kamp mot sektaktige avarter”.

RG: *Renseignements Généraux* – det franske hemmelige politi.

SP: Den internasjonale konvensjon om sivile og politiske rettigheter.

UNADFI: *Union Nationale des Associations de Défense des Familles et de l'Individu* er den sentraliserte, nasjonale unionen av lokale ADFI-organisasjoner (for eksempel ADFI Paris). Det gir imidlertid best mening å snakke om UNADFI sentralt, ettersom det hovedsakelig er dette organet som representerer ADFIene politisk.

Verdenserklæringen: Verdenserklæringen om menneskerettighetene.

1. Innledning

1.1 Religionen som magnetfelt for politisk konflikt i Frankrike

Religion går som en definerende akse gjennom fransk historie og politikk.

Som konfesjonelt splittet land har spørsmålet om statens forhold til trossamfunnene vært høyt oppe på den statlige og offentlige dagsorden helt siden reformasjonens tid. På 15- og 1600-tallet representerte organisert protestantisme den fremste trussel mot det sterke, sentraliserte monarkiet i landet. Reformasjonen rystet kongelig autoritet over hele Europa, men særlig i Frankrike. For der hadde staten i form av monarkiet støttet seg til den katolske kirken som en alliert i maktutøvelsen, dels som kilde til inntekter for krigføring og dels som ledd i sin styring av landet. Derfor ble også de to store kildene til folkelig motstand mot regimet nettopp det protestantiske opprøret mot den katolske kirkes autoritet og motstanden mot statlige skattepålegg for å finansiere det franske monarkiets dynastiske ambisjon hinsides landets grenser (Tilly 1995:150). Årsaken til så mange av Frankrikes revolusjoner finner vi her: i protest mot futen, i kombinasjon med protest mot pavekirken som futens forlengede arm. Sammensmeltingen av religiøse og økonomiske motiver er også bakgrunnen for at den religiøse splittelsen i Frankrike ble så *politisk* brennbar. Her ligger også mye av bakgrunnen for den forbitring vi ser av politisk konflikt i Frankrike i historisk tid – med tråder fram til vår tid.

I århundret etter 1560 framsto kampen mellom katolikker og protestanter som stadige forsøk fra Romerkirkens side på å nedkjempe protestantiske lokalsamfunn. For tilhengerne av Luther, Calvin og Zwingli var dette i første rekke et spørsmål om å knuse en kirke de mente var nedsyldt i korrupsjon og vranglære.

I århundrene fram mot 1789 truet disse religiøse stridighetene å rive landets territorielle enhet i stykker. Særlig i perioden fra 1562 til 1598 ble religionen også intimt knyttet sammen med enda et politisk problem: arvefølgerproblemet. Protestantene prøvde å sette bourbonerne på tronen, katolikkene grenen Valois. I den første religionskrigen, fra 1562-3, sto kongemakten mot protestantiske bysamfunn, særlig Rouen og Lyon. Her ble et mønster satt: militære felttog en sesong eller to

mellom de to trosfrontene, deretter fred rundt det overgripende spørsmål om adgang til troen, og så edikter om toleranse som få trodde ville vare. I neste runde (1567-8) ble også internasjonal politikk blandet inn. Deretter fulgte et mønster fra 1568 til -98 med drap, avtaler, opprør og massakrer som nådde sitt klimaks i 1572 med massakrene under St. Bartolemeusnatten – i løpet av denne natten ble kanskje så mange som 13 000 protestanter drept landet rundt. Nantes-ediktet i 1598 sementerte et slags *modus vivendi*. Protestantene ble med dette innvilget en viss grad av religiøs frihet, i et forsøk på å stabilisere staten. Ediktet ble imidlertid trukket tilbake i 1685 av Ludvig XIV, i hans i stadige forsøk på å redusere protestantiske rettigheter (ibid:150-56).

Revolusjonsarven fra 1789 betydde først og fremst en sementering av statens anti-klerikale karakter. Forsterket av Dreyfus-saken (1894-1906) og striden om skillet stat/kirke (1901-5) – en direkte følge av anti-katolsk mobilisering fra radikalt og sosialistisk hold – ble religionen midlertidig bilagt som stridsemne utover på 1900-tallet. Men bare tilsynelatende. Religionen ble mer å forstå som en slags underliggende skillelinje, et mentalt spor som kunne åpenbares plutselig og i kombinasjon med andre, sosiale og politiske krefter (eks. katolisismens renessanse i form av sosial reaksjon under Pétains Vichy-regime fra 1940-44). Religiøse stridigheter i Frankrike var ikke lenger knyttet til konflikten mellom protestanter og katolikker, men til forholdet mellom kirke og stat (ibid:183).

Det vi kan se er at religiøse spørsmål i Frankrike bærer i seg en sprengkraft og en symbolladning som vi ikke i samme grad ser i andre europeiske land. Nettopp denne særegne energi, ja noen vil si forbitring, er en historisk arv som vi skal møte igjen i det som er denne oppgavens tema: hvordan håndtere nye religiøse bevegelser i et land med slike sterke anti-klerikale tradisjoner. Å se Frankrike på denne historiske bakgrunn og samtidig ha et blick for sammenlikninger med tilsvarende utfordringer i andre vestlige land, gir oss et interessant inntak til et sammenliknende studium av *politisk kultur*. For i møtet med andre religiøse doktriner, enten det dreier seg om nye religiøse bevegelser eller verdensreligioner, har den franske republikken framvist særegne linjer som både er av interesse i og for seg selv – og som symptom på et underliggende mentalt og politisk landskap med dype historiske røtter.

1.2 Et nytt århundre og en ny religionspolitikk

Laisitetsprinsippet, som framstår som et uangripelig og absolutt element innen fransk politikk og offentlig liv, utfordres i dag av to faktorer:

For det første ser man at voksende misnøye blant Frankrikes muslimske minoritetsbefolkning, hovedsakelig emigranter fra de tidligere koloniene, utgjør en betydelig utfordring for den sekulære franske stat. En feilslått integrasjonspolitik med marginalisering og stagnering i levestandard som resultat har ført til at denne minoriteten nå befester sin kulturelle og religiøse identitet blant annet ved å kreve retten til å bære religiøse klesplagg eller symboler i det offentlige rom. Dette kan leses som aktiv motstand og opposisjon mot laisitetsprinsippets strenge religionsnøytralitet, og har hovedsakelig ført til konflikter i den offentlige skolen, hvor unge muslimske jenter de siste par tiår i økende grad har krevd retten til å bære hijab.

For det andre, og sentralt for denne oppgaven, kan man peke på en generell nyreligiøsitet¹ som i økende grad har preget vestlige samfunn over de siste tiår. Denne nyreligiøsiteten har gitt seg utslag i en global spredning av alternative nye religiøse grupper som gir mindre konvensjonelle svaralternativer til livets fundamentale spørsmål enn de eldre religionene.

Disse to faktorene, en generell nyreligiøsitet og en voksende muslimsk minoritet, utgjør til sammen et betydelig religionspolitisk problem for den franske republikk. De nye religiøse bevegelsene blir sett på som en trussel mot individet, demokratiet og samfunnet, mens bruken av ”iøynefallende” religiøse symboler i det offentlige rom blir ansett som et brudd på laisitetsprinsippet. Avhengig av hvilket standpunkt man inntar i debatten, kan franske myndigheters politikk i begge disse tilfellene sees på både som *forsvar av* og *brudd på* laisitetsprinsippet. Både med hensyn til den såkalte ”About-Picard”-loven fra 2001 og loven mot bruken av ”iøynefallende” religiøse symboler i skolen fra 2004 er myndighetenes mål å sikre individets mot utilbørlig

¹ Nyreligiøsitet er ifølge *Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon* en ”betegnelse for i hovedsak nye religioner og nye religiøse trender i Vesten, særlig om religioner som i og for seg er gamle, men som er nye når det gjelder å ha tilhengere i Vesten” (Henriksen og Eriksen 2005-). Begrepet nyreligiøsitet omfatter nye religiøse bevegelser, som betegnelsen blir brukt i denne oppgaven.

påvirkning fra religiøse grupper. På den andre siden, sett i lys av de samme konstitusjonelle prinsipper som de to lovene begrunnes med, er det langt fra uproblematisk at franske myndigheter vedtar juridiske begrensninger på religiøs praksis.

Frankrikes anti-sektpolitikk må ikke bare vurderes i lys av landets religionshistoriske arv, men også knyttes spesifikt til den rekken av sekttragedier som har berørt Frankrike i senere tid. Den gamle kollektive frykten for sekter som destabiliserende faktor og trussel mot det etablerte samfunnet ble for alvor reaktivert² i Frankrike på midten av 1990-tallet, etter at medlemmer av Soltempelets Orden, en religiøs New Age bevegelse, begikk kollektivt selvmord/massedrap ikke bare i Frankrike, men også i andre fransktalende land med sterke bånd til Frankrike. Rekken av kollektive selvmord/massedrap innen denne religiøse bevegelsen startet i Sveits og Canada 4. oktober 1994, da 53 medlemmer av bevegelsen omkom i brann. I desember 1995 begikk ytterligere 16 medlemmer av Soltempelets Orden selvmord, denne gangen i Vercors i sørøst-Frankrike. I tillegg til disse tragiske hendelsene nært knyttet til Frankrike, så man i løpet av 1990-årene en rekke lignende hendelser andre steder i verden; blant annet døde 80 tilhengere av David Koresh i en politiaksjon i Waco i Texas i april 1993, og i mars 1995 ble 12 mennesker drept og nærmere 5000 skadd i Aum Shinrikyo-sektens gass-angrep på Tokyo's undergrunn³. I mars 1997 ble ytterligere fem medlemmer av Soltempelets Orden funnet omkommet i Quebec⁴, samme måned som 39 medlemmer av bevegelsen Heaven's Gate begikk selvmord i California. Disse begivenhetene førte til at fokuset på nye religiøse bevegelser som potensielt farlige, samfunnsfiendtlige sekter blusset opp i en rekke land. Reaksjonen var imidlertid særlig sterk i Frankrike – disse hendelsene må sees som en viktig katalysator for den franske anti-sektpolitikken som er tema for denne oppgaven.

² "Reaktivert", fordi frykten for "sektene" og en generell kollektiv frykt for religiøse minoriteter også har preget fransk samfunn tidligere i historien – blant annet under de blodige religionskrigene, hvor protestantismen utfordret det nære båndet mellom den katolske kirke og monarkiet, under Den franske revolusjon og fra slutten av 1800-tallet og framover, da jødehatet dominerte og blant annet utgjorde bakteppet for Dreyfussaken og franske erfaringer under 2. verdenskrig.

³ Gruppen var også ansvarlig for 23 eller flere mord forut for angrepet på Tokyos undergrunn (Dawson 2003:182).

⁴ For detaljer rundt Soltempelets Orden, se Mayer (2003).

1.3 Problemstilling

Oppgavens problemstilling er todelt:

- i. Hva forklarer fremveksten av den franske anti-sektpolitikken? Hvilke samfunnsmessige dilemmaer forsøkes håndtert gjennom "About-Picard"-loven, det fremste virkemidlet i statlig hånd på dette feltet, og hvem er de sentrale politiske aktørene? Hva forteller denne debatten som helhet om fransk politisk kultur?
- ii. Hvordan / i hvilken grad kan denne politikken vurderes i lys av Frankrikes forpliktelser vis à vis det internasjonale menneskerettighetsregimet?

1.4 Oppgavens formål og avgrensning

Anti-sektholdninger er ikke noe nytt fenomen, verken i nyere tid eller i fransk historie. Når jeg i denne oppgaven avgrensner mitt fokus til den anti-sektpolitikken som har vokst fram i Frankrike siden begynnelsen av 1990-tallet, er dette både relatert til begrensningene på oppgavens størrelse, og ikke minst den intensiteten som særpreger den anti-sektpolitikken man har sett i Frankrike i løpet av det siste tiåret.

Formålet med oppgaven er å belyse den nye franske religionspolitikken som særlig siden begynnelsen av 1990-tallet har rettet seg mot "sekt", eller nye religiøse bevegelser⁵. Studien tar utgangspunkt i to sentrale dokumenter: den såkalte Gest-Guyard rapporten fra 1995, og den såkalte "About-Picard"-loven, vedtatt 12. juni 2001⁶. Jeg vil bruke denne loven som illustrasjon på oppgavens overordnede tema: religioners polariserende effekt i fransk politikk.

Gest-Guyard kommisjonen ble satt sammen av representanter for den franske nasjonalforsamling, og hadde som mandat å vurdere "sektfenomenets" ekspansjon i Frankrike, de potensielle farer som sektene representerer, og i hvilken grad det eksisterende lovverket var tilstrekkelig for å regulere disse bevegelsene. Den påfølgende rapporten var imidlertid i stor grad basert på vag og feilaktig informasjon, og gjennom publiseringen av en liste over 173 "farlige sekt" bidro denne rapporten til en betydelig stigmatisering av religiøse bevegelser over en stor skala.

⁵ Negativt ladede ord som "sekt" og "kult" blir i akademisk arbeid gjerne erstattet av den mer nøytrale betegnelsen "New Religious Movements" – nye religiøse bevegelser. Se avklaring av disse begrepene senere i oppgaven, punkt 3.1.

⁶ Lov nr. 2001-504 av 12. juni 2001. "About-Picard"-loven er oversatt til engelsk av Cesnur, og kan konsulteres i sin helhet på http://www.cesnur.org/2001/fr_law_en.htm.

Gest-Guyard rapporten førte til en rekke administrative og politiske tiltak som ledet fram til voteringen av "About-Picard"-loven i 2001. Denne loven gjør det blant annet mulig å oppløse "sekterske avarter"⁷ som kan hevdes å utgjøre en trussel mot individet eller samfunnet, dersom bevegelsens *de jure* eller faktiske leder gjentatt gjør seg skyldig i ett eller flere nærmere definerte lovbrudd. Til tross for at loven er forsøkt utformet i generelle termer er det, både i lys av lovens tittel og kontekst, innlysende at den retter seg mot nye og alternative religiøse bevegelser, bevegelser som i Frankrike gjerne omtales som sekter. Ideen om at visse religiøse bevegelser "hjernevasker"⁸ sine tilhengere, med den hensikt å utnytte disse personene økonomisk eller på andre måter, synes å være et bærende argument i den franske anti-sektpolitikken.

I denne oppgaven vil jeg gjøre rede for fremveksten av denne franske anti-sektpolitikken, belyse de sentrale aktørers innflytelse i prosessen, og vurdere de historiske og strukturelle faktorene som kan bidra til å forstå hvorfor nettopp Frankrike har reagert så mye sterkere overfor veksten innen nye religiøse bevegelser enn andre vesteuropeiske land. Videre vil jeg problematisere hvorvidt Frankrike her går utover de legitime begrensninger som stater i lys av internasjonale menneskerettighetsnormer kan pålegge religiøse bevegelser.

Jeg vil understreke at begrepsbruken innen både den politiske og den faglige tilnærmingen til "sektfenomenet" er langt fra uproblematisk, noe jeg vil komme tilbake til i detalj i oppgavens kapittel 2. Emnet er politisk brennbart, og faren for "overtalende definisjoner", og dermed emotiv argumentasjon, er stor. En vag term, som for eksempel "sekt", har et uskarpt skille mellom termens *deskriptive betydning*, og det den *antyder* gjennom negative konnotasjoner (Stevenson 1944:206). Dette danner grunnlaget for "overtalende definisjoner": etisk ladede definisjoner som bevisst eller ubevisst blir brukt i forsøk på å påvirke folks holdninger, gjennom å

⁷ Betegnelsen "sektersk avert" (*dérive sectaire*) har et stykke på vei erstattet bruken av termen "sekt" i den offentlige franske sektdebatten, særlig i offisielle rapporter og i "About-Picard"-loven.

⁸ "Hjernevasking" er en høyst kontroversiell term som gir sterke negative konnotasjoner overfor de gruppene som med ujevne mellomrom anklages for å benytte seg av denne "teknikken". De sosiologiske fagmiljøene er sterkt uenige i hvorvidt "hjernevasking", eller de sosialiseringsteknikkene som begrepet eventuelt skal betegne, eksisterer. Dette spørsmålet vil jeg komme tilbake til i oppgavens punkt 3.4.

endre termens deskriptive betydning innenfor grensene for dens vanlige vaghet (ibid:210).

Når denne oppgaven fokuserer hovedsaklig på nye religiøse bevegelser og sekter med grunnlag i kristendommen, buddhismen, New Age o.l. , er det utelukkende fordi det er denne typen bevegelser som er fokus for den franske anti-sektlovgivningen. Likevel burde den nye anti-sekt lovgivningen uroe også Frankrikes imamer og muslimske samfunn, på lik linje med de øvrige etablerte kirkesamfunnene. Den panikken som brer om seg i forhold til de franske ”sektene” er utvilsomt en viktig mekanisme også i forholdet mellom den muslimske minoriteten i Frankrike og den religionsnøytrale franske hovedkulturen.

Formålet med dette første kapittelet er å gi en kort introduksjon til oppgavens tema, struktur og metode, og formidle inntrykket av den polemikken som preger den franske anti-sektdebatten. De underliggende holdningene hos de sentrale aktørene kommer klart frem gjennom språkbruken overfor de nye religiøse bevegelsene som berøres av den franske anti-sektpolitikken. Temaet for oppgaven er innfløkt; det er ingen ”god” eller ”ond” side her, selv om de ulike fraksjonene i debatten gjerne liker å fremstille det på den måten. Myndighetene har blitt kritisert for å føre en ekstremt offensiv politikk mot de nye religiøse bevegelsene, en politikk som ligger på grensen av hva som normalt er akseptert i lys av internasjonale menneskerettigheter, og på den måten kan ”sektene” sees som ”ofre” for myndighetenes politikk. Likevel er det tydelig at flere marginale religiøse grupper følger en religiøs eller påstått religiøs praksis som må sees som høyst bekymringsverdig i lys av individuelle rettigheter.

1.5 Temaets aktualitet innen statsvitenskapelige rammer

Tilstedeværelsen av et visst mangfold av nye religiøse bevegelser har vekket et betydelig politisk engasjement i Frankrike, og ført til en rekke politiske prosesser: Utarbeidelse av flere parlamentariske rapporter, opprettelse av offentlige organ, og etableringen av en ny lov. Dette alene gjør den franske tilnærmingen interessant å studere fra en statsvitenskapelig synsvinkel. Disse prosessene blir ekstra interessante i lys av andre liberale staters langt mer avslappede tilnærming til ”sektfenomenet”.

David G. Bromley (2004:156-59) peker på en rekke juridiske og politiske problemstillinger knyttet til nye religiøse bevegelser og vold, og han oppfordrer til videre studier av disse bevegelsene innen samfunnsvitenskapene. Disse problemstillingene kan uten tvil også sees som argumenter for at nye religiøse bevegelser absolutt *bør* være i offentlige myndigheters søkelys.

For det første ser Bromley det som svært sannsynlig at den type sekttragedier som foranlediget den franske anti-sektpolitikken på 1990-tallet vil skje igjen. Antallet voldelige episoder vil imidlertid holde seg på et lavt nivå, selv om mangfoldet av nye religiøse bevegelser har økt betydelig over de siste tiårene. Han ser det som avgjørende at man tar lærdom av 1990-tallets sekttragedier, uten å se på disse verken som et forutsigbart atferdsmønster eller som unike hendelser.

Videre peker Bromley på at nye voldelige episoder innen nye religiøse bevegelser vil være ekstremt vanskelige å forutse, og at det er lite grunnlag for å si noe om hvilke bevegelser som vil være involvert i voldelige episoder. Det har vist seg at de største, mest synlige og mest mistroddede bevegelsene har ikke vært voldelige. Det har derimot små, isolerte og relativt ukjente grupper, som Aum Shinrikyo, Heaven's Gate og Soltempelets Orden. Kun et lite antall av de gruppene som eksisterer i dag har blitt studert, og selv disse gruppene kan endre natur ganske raskt uten at andre enn de nærmest ledelsen i gruppen er klar over det. Bromley mener at generelle strategier for å kunne hansktes med flyktige bevegelser vil være den beste løsningen for å kunne løse konflikter uten bruk av vold (ibid). Det Bromley kaller 'Dramatic Denouement' har størst sjanse for å inntreffe når forholdet mellom bevegelsen og samfunnet er preget av konflikt og sterk polarisering (Bromley 2002).

Som en følge av denne usikkerheten peker Bromley på nødvendigheten av å skaffe seg en nøyaktig vurdering av gruppers voldspotensial. Bromley viser til fem typer "sektovervåkningsgrupper": anti-sektbevegelser, motsektbevegelser, forskningsorienterte grupper, menneskerettighetsgrupper, og sektforsvarende grupper (se også Barker 2002). Spesielt har anti-sektbevegelsene og de forskningsorienterte gruppene konkurrert om oppmerksomhet fra politiske og juridiske myndigheter, en konflikt jeg kommer tilbake til senere i oppgaven. Bromley (2004:157) understreker

at alle disse ”sektovervåkningsgruppene” sitter på verdifull informasjon om nye religiøse bevegelser som kan være nyttig for politikere og politimyndigheter.

For det fjerde peker Bromley på at også myndighetene kan medvirke til nye religiøse bevegelsers voldsutøvelser, gjennom både handling og mangel på handling. Det å finne en likevekt mellom tilbakeholdenhet og inngripen må derfor være et hovedansvar for kontrollmyndighetene. Dette kan best oppnås ved å dra nytte av troverdige, uavhengige informanter, og ved at myndighetene unngår å opptre provoserende overfor nye religiøse bevegelser. Kontrollmyndighetenes tilbakeholdenhet kommer ofte av frykt for å krenke religiøse rettigheter.

Til slutt peker Bromley på komplikasjoner i forholdet mellom myndigheter og nye religiøse bevegelser som en følge av at mange nye religiøse bevegelser svært tidlig etablerer seg internasjonalt. Internasjonale organisasjoner i en globalisert verden skaper problemer for nasjonalstaten, og hvordan skal offentlige myndigheter forholde seg til bevegelser som begår lovbrudd i et annet land? Studiet av nye religiøse bevegelser viser imidlertid at nasjonale avdelinger ofte utvikler sin egen distinkte kultur, og at samholdet på internasjonalt nivå er relativt begrenset⁹. Politiske beslutningstakere og rettsmyndigheter må ha en mye mer nyansert forståelse av dette, samtidig som de må erkjenne at internasjonale forskjeller i kontrollmyndigheters respons kan ha alvorlige følger for bevegelsene. Myndigheters provosering av en gruppe i ett land kan føre til voldelige episoder internasjonalt (Bromley 2004:158-59).

Det er med andre ord tydelig at stater i rimelig grad bør engasjere seg i framveksten av nye religiøse bevegelser, uten at man dermed ukritisk inntar en negativ holdning til disse bevegelsene.

⁹ Unntaket her er for eksempel Soltempelets Orden, hvor mord/selv mord ble koordinert internasjonalt. For detaljer rundt Soltempelets Orden, se Mayer (2003).

1.6 Kjernebegreper i oppgaven

1.6.1 'Moral Panic' – et sentralt begrep for å forstå Frankrikes frykt for sekter

Moralsk panikk som sosiologisk term ble utviklet på 1970-tallet for å forklare hvorfor visse sosiale fenomener eller problemer blir overkonstruert. Resultatet blir en overdreven sosial frykt, disproporsjonal med den faktiske trusselen fenomenet utgjør.

Moralsk panikk kommer gjerne til uttrykk gjennom "en tilstand, episode, person eller gruppe" (Cohen 2002:1) som blir stereotypisk presentert gjennom massemedia og politiske fora. Denne oppfattede trusselen mot de gjeldende verdier og interesser i samfunnet utløser et moralsk engasjement fra "redaktører, biskoper, politikere og andre rettenkende" (ibid), og "avviket" blir møtt med en samlet motreaksjon, etter at samfunnets eksperter har kommet med sine diagnoser og forslag til løsning av problemet. Fenomenet som satte i gang den moralske panikken vil i følge Cohen etter hvert enten forsvinne, gå under, eller oppløses og normaliseres. Noen ganger er fenomenet som skaper den moralske panikken nytt, mens det andre ganger har eksistert lenge, før det plutselig fremstår som en trussel. Den moralske panikken kan forsvinne helt, og overleve kun i den kollektive hukommelsen, mens den andre ganger fører til grunnleggende endringer i for eksempel utformingen av juridisk og sosial politikk, eller i selve måten et samfunn oppfatter seg selv på (ibid).

Religiøse minoriteter, fra muslimske grupper til *New Age*, må kunne sies å være et perfekt utgangspunkt for en moralsk panikk. Enhver moralsk panikk baserer seg til en viss grad på objektive forutsetninger og reelle farer, og det er uten tvil en viss grad av objektivitet i oppfatningen om at medlemmer innen noen religiøse bevegelser gjør seg skyldige i kriminelle handlinger, for eksempel svindel og fysiske og psykiske overgrep. Dette betyr ikke nødvendigvis at den moralske panikken står i forhold til problemets omfang (Introvigne 1998). Overgrep og svindel forekommer også i samfunnet for øvrig, og et sentralt spørsmål i debatten rundt "sektene" er om de kriminelle handlinger som blir begått innen nye religiøse bevegelser stiller i en egen kategori som krever en revisjon av lovverket i form av en ny lov. På dette punktet kan diskusjonen rundt anti-sektlovgivningen sammenlignes med debatten rundt hvorvidt det er nødvendig med en egen terrorlovgivning.

Denne oppgaven fremhever imidlertid *laïcité* og den laïkistiske samvittighetsdoktrine som avgjørende for fremveksten av den franske anti-sektpolitikken. På bakgrunn av dette velger jeg å modifisere Cohens 'moral panic'-begrep, og heller betegne den alarmisme som har preget fransk religionspolitikk siden midten av 1990-tallet for en *laïkistisk* panikk. Bakgrunnen for dette vil komme tydelig fram særlig i oppgavens kapittel 2, som tar for seg den franske sekularismen som bakgrunn for framveksten av en anti-sektpolitikk i Frankrike, og i kapittel 4, som blant annet omhandler den politiske og juridiske responsen til sektfenomenet siden midten av 1990-tallet.

1.6.2 Politisk kultur

Begrepet 'politisk kultur' knyttes først og fremst til Almond og Verbas sentrale studie fra 1963, *The Civic Culture* (1989). Gjennom denne komparative studien av fem nasjoner, ønsket forfatterne å studere "demokratiets politiske kultur", det de kaller *civic culture*, og "de sosiale strukturer og prosesser som opprettholder det" (ibid:1). Begrepet '*civic culture*' er en kombinasjon av tre idealtyper politisk kultur¹⁰. Hos Almond og Verba omfatter et samfunns politiske kultur *det politiske systemet som det er internalisert i befolkningens kunnskaper, følelser og evalueringer* (ibid:13). Almond og Verbas omfattende studie er sterkt preget av datidens behavioristiske trend, og politisk kultur blir forsøkt belyst ved å kartlegge et sett av individuelle psykologiske tilstander ved hjelp av surveyundersøkelser. Studien trekker sterke veksler på andre samfunnsvitenskapelige fagdisipliner som antropologi og psykologi.

'*Civic culture*'-begrepet har møtt kritikk, blant annet på grunn av sin sviktende forklaringskraft, og har blitt revidert en rekke ganger siden 1960-tallet. Dette har ført til en utvidelse av begrepet til å omfatte større deler av det sosiale liv, til å se kultur som en institusjonaliseringsprosess, og til å se kulturbegrepet som en diskurs som stadig må fortolkes og brukes (Street 1994:111-13).

¹⁰ *Parochial political culture* (provinsiell politisk kultur med diffuse politiske roller), *subject political culture* (politisk "undersått" kultur, individet har ingen påvirkningskraft i det politiske systemet), og *participant political culture* (deltakende politisk kultur hvor individet reflekterer over sin egen rolle i det politiske systemet) (Almond og Verba 1989:11-26).

Jeg vil i denne studien ikke benytte meg av omfattende surveyundersøkelser for å redegjøre for den franske politiske kultur. Derimot vil jeg gjennom en redegjørelse for den spesifikke franske sekularismen – *laïcité* – hevde at den avgjørende rollen som *laïcité* har spilt, og fortsatt spiller både i fransk politikk og som samfunnsdoktrine for franskmenn generelt, plasserer begrepet sentralt i den franske politiske kultur.

1.7 Det normative rammeverket for religiøse rettigheter

Sentralt for denne oppgaven er det universelle menneskerettslige rammeverket som sikrer individer og grupper deres fundamentale religions- eller trosfrihet. Denne friheten blir ivaretatt av en rekke internasjonale konvensjoner og traktater, hvorav de mest sentrale er Verdenserklæringens (i særdeleshet art. 18), Den internasjonale konvensjonen om sivile og politiske rettigheter (SP), 1981-deklarasjonen om utryddelse av alle former for intoleranse og diskriminering basert på religion eller tro, og Den europeiske konvensjonen for beskyttelse av menneskerettighetene og fundamentale friheter (EMK). I debatten rundt nye religiøse bevegelser er det også interessant å vise til FNs menneskerettighetskomité's generelle kommentar nr. 22 (48), som setter den normative standarden for tolkning av SPs artikkel 18. Denne generelle kommentaren omtaler spesifikt nye religioner og trossamfunn, og maner til en svært vid fortolkning av rettighetene som garanteres i SPs artikkel 18.

I "Facilitating Freedom of Religion or Belief" (Lindholm et al.:xxxvi-xxxix) sammenfattes den normative kjernen i religions- eller trosfrihet i 8 punkt:

1. *Intern frihet*: Alle har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet; denne retten inkluderer friheten for alle til å ha, adoptere, beholde eller endre religion eller tro.
2. *Ekstern frihet*: Alle har frihet til, enten alene eller i fellesskap med andre, offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro i lære, praksis, tilbedelse og overholdelse.
3. *Fravær av tvang*: Ingen skal være utsatt for tvang som ville svekke hans eller hennes frihet til å ha eller adoptere en religion eller tro av hans eller hennes valg.
4. *Ikke-diskriminering*: Stater er forpliktet til å respektere og til å sikre alle individer innefor deres territorium og under deres jurisdiksjon retten til religions- eller trosfrihet uten noen forskjell av noe slag, som rase, farge, kjønn, språk, religion eller tro, politisk eller annen oppfatning, nasjonal eller annen bakgrunn, eiendom, fødselsstatus eller annen status.

-
5. *Foreldre og foresattes rettigheter*: Stater er forpliktet til å respektere friheten til foreldre, og når det er tilfelle, juridisk foresatte, til å sikre deres barns religiøse og moralske utdanning i overensstemmelse med deres egne overbevisninger, gitt at beskyttelsen av hvert enkelt barns rett til religions- eller trosfrihet er konsistent med utviklingen av barnets evner.
 6. *Korporativ frihet og juridisk status*: Et vitalt aspekt ved religions- og trosfriheten, særlig i dagens kontekst, er at religiøse samfunn har status og institusjonelle rettigheter til å representere sine rettigheter og interesser som samfunn. Det vil si at religiøse samfunn selv har religions- eller trosfrihet, inkludert retten til uavhengighet i interne saker. Selv om religiøse samfunn ikke nødvendigvis ønsker å dra fordel av den formelle status som juridisk enhet, er det nå allment akseptert at de har rett til å få status som juridisk enhet som en del av sin religions- eller trosfrihet, og i særdeleshet som et aspekt av friheten til å manifestere religiøse overbevisninger ikke bare individuelt, men i samfunn med andre.
 7. *Grenser for akseptable restriksjoner på ekstern frihet*: Frihet til å manifestere en religion eller tro kan underlegges bare de restriksjoner som er foreskrevet ved lov, og er nødvendig for å beskytte offentlig sikkerhet, orden, helse eller moral eller andres fundamentale rettigheter.
 8. *Ufravikelighet*: Stater kan ikke avvike fra retten til religions- eller trosfrihet, selv ikke under offentlig unntakstilstand.

Disse åtte punktene sammenfatter minimumskravene for beskyttelse av religions- eller trosfrihet representert i de viktigste internasjonale menneskerettighetskonvensjonene. Punkt 2 (ekstern frihet), 6 (religiøse samfunns institusjonelle rettigheter) og 7 (grensene for akseptable restriksjoner på ekstern frihet) vil vise seg å være særlig aktuelle i diskusjonen av den franske anti-sektpolitikken.

1.8 Oppgavens metodologiske utfordringer

1.8.1 Metodisk tilnærming

Den franske anti-sektpolitikken kan til en viss grad sees som et unikt tilfelle, og for å belyse dette har jeg valgt å benytte en normativ, kvalitativ tilnærming i denne oppgaven. Andre land har riktignok også behandlet sektproblematikken på politisk nivå, og særlig kan Belgias tilnærming minne om den franske. Jeg har inkludert visse komparative betraktninger med hensyn til andre europeiske staters reaksjoner til "sektfenomenet" i oppgavens tredje kapittel. Likevel har man på dette tidlige stadium i studiet av staters respons til "sektfenomenet" ikke muligheten til å vurdere den franske tilnærmingen i lys av noen helhetlig modell. Dette utelukker ikke at videre

studier av historiske og strukturelle faktorer innen et utvalg europeiske stater muligens vil kunne danne grunnlag for generaliseringer basert på forskjeller i strukturelle og historiske faktorer. Dette er imidlertid en for omfattende studie for denne oppgaven, og jeg vil derfor nøye meg med et eksplorerende og deskriptivt fokus på bakgrunnen og utformingen av Frankrikes anti-sektpolitikk. For å kunne gi et mest mulig komplett bilde av den franske anti-sektpolitikken, synes triangulering av ulike typer kilder å være en hensiktsmessig metode.

1.8.2 Kilder

Mine primærkilder har hovedsakelig vært offentlige rapporter, rundskriv og lovttekster som omhandler "sektfenomenet" direkte, menneskerettslige rammeverk som Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK), dommer fra Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD) og uformelle intervjuer av sentrale aktører i den franske anti-sektdebatten¹¹. Ettersom disse intervjuene først og fremst gav uvurderlig bakgrunnsinformasjon om en uoversiktlig og opphetet debatt, har jeg kun i begrenset grad valgt å referere direkte til respondenter i oppgaven. I tillegg til disse nøkkelintervjuene har jeg også deltatt på seminarer og møter vedrørende sektproblematikken, som observatør¹².

Sekundærlitteraturen har i stor grad vært sosiologiske studier av nye religiøse bevegelser og sosiale bevegelser, religionssosiologiske analyser av den franske anti-sektpolitikken, og deler av den mediedekningen som sektkontroversen har fått i store franske aviser og magasiner. Jeg anser mediedekningen av "sektfenomenet" som et nyttig supplement til de øvrige kildene, ettersom den både gjenspeiler fenomenets nyhetsverdi i det franske samfunn, og bidrar til å forme opinionen. Totalt sett mener jeg at disse kildene gir et godt og variert innblikk i den politiske debatten rundt den franske sektproblematikken, og synliggjør myndighetenes håndtering av temaet.

Den metodologiske utfordringen ved arbeidet med denne oppgaven knytter seg hovedsakelig til kildematerialets reliabilitet. Den religionssosiologiske fagdebatten

¹¹ Som "aktører" regner jeg politiske beslutningstakere, administrativt ansatte som arbeider med religionsspørsmål generelt og anti-sektpolitikken spesielt, akademikere og representanter for anti-sektorganisasjoner.

¹² To forelesninger/paneldebatter i seminarrekken "*Sectes et laïcité*", arrangert av MIVILUDES og EHESS, og ett møte mellom UNADFI/ADFI Paris og M.-J. Aube-Lotte, representant for Justisministeriet (alle i mai/juni 2004).

har til tider vært problematisk å orientere seg i, ettersom det kan være vanskelig å se hvilke faglige bidrag som kan regnes som tilstrekkelig objektive til å kunne fremme det videre studiet av ”sektfenomenet”. En rekke av de religionssosiologer som det refereres til i denne oppgaven omtales vekselvis som ”sekt-forsvarere” (apologister) og ”sekt-hatere”, både i media og til en viss grad innen fagdebatten, alt avhengig av hvem som uttaler seg¹³.

Internett er et sentralt medium med hensyn til spredning av informasjon om ulike sekter og nye religiøse bevegelser, og både sektilhengere og -motstandere benytter seg i stor grad av mediet. Problemet med internett ligger imidlertid i mediets forræderske natur; det finnes ingen kontrollinstans for informasjon man finner på internett. Usikre kilder og det faktum at informasjon på internett kan fjernes eller modifiseres kan påvirke studiens reliabilitet. Likevel er det viktig å få et overblikk over den informasjonen som finnes tilgjengelig på internett – dog med forbehold om at denne informasjonen kan komme fra høyst usikre kilder. Elektroniske kilder som ikke er offentlige publikasjoner fra franske myndigheter, eller som er hentet fra anerkjente mediekkanaler eller organisasjoner har derfor hovedsakelig kun bidratt til å gi en verdifull innsikt i den mangefasetterte polemikken som preger kontroversen rundt ”sektene”.

1.9 Oppgavens struktur

Jeg vil i denne oppgaven hevde at Frankrikes unike religionshistorie utgjør en avgjørende bakgrunnsfaktor for framveksten av en repressiv anti-sektpolitikk, gjennom laïcistetsidealets forming av den franske politiske kultur. Dette vil bli underbygget i oppgavens kapittel 2, hvor jeg fokuserer på framveksten av *laïcité*, både som egalitær, liberalistisk separasjonsdoktrine og som samvittighetsdoktrine. I dette kapittelet gjør jeg også rede for forvitringen av de tradisjonelle religiøse institusjoner som tidligere har vært avgjørende for statlig regulering av religion i Frankrike. Vi skal se at det er her, som et uttrykk for et deregulert religiøst marked, at

¹³ Som jeg vil komme tilbake til i oppgavens kapittel 3 knytter den faglige uenigheten seg for eksempel til eksistensen av ”hjernevaskingsteknikker” innen nye religiøse bevegelser.

nye religiøse bevegelser i realiteten utgjør den største utfordringen for franske myndigheter.

Oppgavens kapittel 3 ser nærmere på nye religiøse bevegelser og det voldspotensialet som disse gruppene antas å representere, blant annet gjennom bruken av "hjernevaskingsteknikker". Vi skal imidlertid se at begrepet 'hjernevasking' er høyst kontroversielt innen religions sosiologien og psykologien. Problematiseringen av begrepet undergraver i stor grad anti-sektpolitikkens bærende argument: "sektenes" bruk av "hjernevaskingsteknikker" eller "mental manipulering" overfor sine medlemmer. I dette kapitlet vil jeg videre belyse liberale staters dilemma knyttet til reguleringen av illiberale religiøse grupper, og se nærmere på problemstillinger knyttet til Frankrikes voksende muslimske minoritet – et annet uttrykk for det deregulerte religiøse marked.

I oppgavens fjerde kapittel vil jeg først gi en kort komparativ presentasjon av flere vesteuropeiske staters tilnærming til sektproblematikken. Deretter vil jeg redegjøre for franske myndigheters politiske og juridiske løsning på det problemet som "sektfenomenet" representerer. Her er to sektrapporter sentrale: Gest-Guyard-rapporten og Guyard-Brard-rapporten. Disse rapportene førte til iverksettelsen av en rekke administrative og politiske tiltak, som i 2001 ledet fram til voteringen av "About-Picard"-loven. I dette kapitlet vil jeg også belyse ulike faktorer som har virket inn på forbitringen av anti-sektpolitikken i Frankrike, blant annet anklager om amerikansk imperialisme og konspirasjonsteorier innen visse politiske miljø. Til slutt i dette kapitlet vil jeg gjøre rede for den rollen andre sentrale samfunnsaktører har hatt i den politiske og juridiske prosessen med å utforme Frankrikes anti-sektpolitikk.

Kapittel 5 fokuserer på problemstillingens andre ledd, knyttet til religiøse rettigheter innen det internasjonale menneskerettighetsregimet. I dette kapitlet vil jeg først redegjøre for det internasjonale menneskerettighetsregimet, med fokus på religiøse rettigheter, før jeg ser på rekkevidden av disse rettighetene i lys av rettspraksis etablert gjennom Den europeiske menneskerettighetsdomstolen. Videre vil jeg se på W. Cole Durhams teoretiske rammeverk for relasjonen mellom graden av religiøs toleranse og graden av identifikasjon mellom kirke og stat, og vurdere hvor på denne toleranse-"loopen" Frankrike befinner seg. I lys av Frankrikes syn på

religions- eller trosfrihet og den egalitære laisistiske separasjonsdoktrinen som regulerer den franske stats relasjon til religion, vil jeg til slutt i kapitlet trekke fram det som kan kalles det autoritære aspekt ved den franske religionspolitikken.

Kapittel 6 gir en oppsummering av de faktorer presentert i oppgaven som kan belyse framveksten av den spesifikt franske tilnærmingen til ”sektfenomenet”, og et tentativt svar på de spørsmål som stilles i problemstillingen. Til slutt vil jeg rette fokuset mot de implikasjoner som den franske anti-sektpolitikken kan ha for andre lands tilnærming til sektfenomenet, et tema som jeg ellers kun vil berøre kort andre steder i oppgaven. Det er imidlertid her den videre studien av staters tilnærming til nye religiøse bevegelser må rette sitt fokus.

2. BAKGRUNNEN: Fransk sekularisme – *laïcité*

2.1 Religionspolitisk bakgrunn for framveksten av *laïcité*

Läisitietsprinsippet har vært sentralt i fransk politikk siden Den franske revolusjon, og ble i 1795 introdusert i det franske rettsvesen som en følge av revolusjonens blodige religiøse stridigheter. Dette første forsøket på et institusjonelt skille mellom stat og kirke kom i etterkant av *la Terreur*, en lengre og blodig konflikt mellom republikanere på den ene siden og presteskaper, adelsmenn og andre motrevolusjonære på den andre. Napoleon Bonaparte skjønnte imidlertid at religionen ikke kunne utrykkes fra vanlige menneskers liv verken med et pennestrøk eller med tvang, og gjeninnførte presteskaper med visse begrensninger etter sitt statskupp i 1799. Ved Napoleons kroning til keiser i 1804 deltok pave Pius VII, noe som var svært formålstjenlig for keiseren – alliansen med Roma ble gjennom denne handlingen gjenopprettet, i det minste offisielt (Le Tourneau 2000:85).

Katolisismen gjenvant ikke sin tidligere dominerende rolle i samfunnet under Napoleon. Katolisismen ble underlagt det desentraliserte maktapparatet, og hadde ikke status som statsreligion, til tross for at den ble fastslått til å være religionen til ”majoriteten av franskmenn” (ibid:79). Den katolske kirke var likevel ikke mer svekket enn at konflikten mellom *les deux Frances* kom til å prege hele det 19. århundre. Denne konflikten stod ikke hovedsakelig mellom ”troende” og ”ikke-troende”, men mellom to visjoner av hva det moderne Frankrike skulle bygges på: katolisismen som kjernen i den franske identitet, eller de republikanske prinsippene fra 1789 (Bauberot 2004:443).

Georges Dupeux (1997:748-49) ser den dype konflikten mellom republikanerne og den katolske kirken som en del av en internasjonal sekulariserebølge, som tilspisser seg utover i det 20. århundre i alle land hvor den katolske kirke tradisjonelt sett har hatt en omfattende innflytelse og nytt godt av store privilegier. Likevel vedgår han at dette ikke er en tilstrekkelig forklaring på intensiteten i den konflikten mellom stat og religion som preget starten av den tredje republikk. Dupeux går så langt som å betegne de anti-klerikale strømningene som republikanerne styres av mot

slutten av 1800-tallet som en ny religionskrig. Konflikten karakteriseres som én tros opposisjon mot en annen, ett dogme i opposisjon mot ett annet – rasjonalismens utfordring av katolisismen.

Dupeux forankrer 1870-årenes rasjonalistiske strømning i Auguste Comtes verk *Système de politique positive*, utgitt i årene 1852-54. Han peker på at republikanerne var på desperat leting etter en samlende ideologi, og i Comtes *lov om de tre stadier*¹⁴ fant man svaret. Tanken var at for å kunne organisere et samfunn i den moderne æra måtte dette samfunnet baseres på positivistisk politikk, det vil si i henhold til ”fornuftens lover”. Den comtistiske positivismen kan sees som en forlengelse av Opplysningstidens tankegods, hvor darwinismen og evolusjonsteorien står sterkt, og denne filosofien, støttet både av republikanske ledere og radikale av alle nyanser, gav republikanerne den nødvendige ideologiske og teoretiske basis.

Positivismen ble kvasioffiell doktrine for en rekke tidligere tolerante bevegelser, f.eks. Frimurerlosjen, som nå ble et potent redskap for republikanernes antireligiøse politikk. I tillegg så man også en oppblomstring av fanatisme også innen visse katolske miljø, og de svake tendensene mot et kristent demokrati som kunne anes rundt midten av århundret var i 1870-årene som blåst bort. En total mangel på forståelse mellom katolikker og republikanere fortsatte å vokse og utviklet seg til et gjensidig hat som grenset til det ekstreme.

Mot slutten av århundret skulle den unge republikken preges av enda en religiøst ladet konflikt: den såkalte Dreyfussaken. I 1894 ble Albert Dreyfus, en jødisk kaptein i den franske hær, uskyldig anklaget og dømt for spionasje. Dette justismordet fikk tidens anti-semittisme, ikke minst den katolske, til å tre fram i all sin grellhet, og ga en forsmak på hva som var i vente av jødeforfølgelse i Europa. Maktapparatets overgrep overfor individet samlet imidlertid Europas intellektuelle elite til forsvar for den lille mann, til kamp for grunnleggende menneskerettigheter. *Ett menneskes sak er vår alles sak*, sa Clemenceau. Dreyfusaffæren og dens etterspill kan uten tvil sies å ha

¹⁴ Denne loven går ut på at menneskets bevissthet går igjennom tre tilstander: den teologiske tilstand (fiktiv); den metafysiske tilstand (abstrakt); og tilslutt den vitenskapelige tilstand (positiv).

vært en av de mest skjellsettende hendelsene som virket inn på den franske republikk mens den ennå var i støpeskjeen (Hagtvet 1998).

Denne anti-klerikale politikken hadde rundt århundreskiftet blitt presset så langt at et skille mellom kirke og stat virket uunngåelig. Med loven av 1905 avskaffes Napoleons *Concordat*, som siden 1801 hadde regulert forholdet mellom staten og de ”anerkjente religioner” i Frankrike. *Laïcité* innføres endelig i fransk lov. Senere skulle prinsippet delvis også innlemmes i den franske grunnlov, ved at grunnloven av 1946 fastslår at ”Frankrike er en udelelig, laïcistisk, demokratisk og sosial republikk”.

Separasjonsloven av 1905 skulle likevel dele folkets meninger i nesten like stor grad som Dreyfussaken; den statlige overtakelsen av kirkens eiendommer førte til sammenstøt mellom representanter for stat og kirke, og myndighetene måtte gripe inn med styrker for å forhindre begynnelsen på en borgerkrig (Dupeux 1997:758). Anti-klerikale strømninger blomstret, og en lang rekke nonne- og munkeordener ble oppløst – nonnene og munkene ble bedt om å dra hjem eller ganske enkelt forlate landet (Introvigne 2004:212).

Den katolske kirken så på separasjonen som en provokasjon mot Vatikanet, og som et tiltak fra kirkens motstandere for å marginalisere kirkens makt og hindre dens rekruttering (Dupeux 1997:758). Dupeux mener imidlertid at anti-klerikalismen mistet momentum ved separasjonen mellom kirke og stat, og at skillet mellom kirke og stat i stor grad har lagt grunnlaget for en fredelig sameksistens mellom den moderne franske republikk og den religiøse sfære. Grunnen var ganske enkelt at innføringen av dette institusjonelle skillet fjernet anti-klerikalismens viktigste argument: den trussel som kirkens menn utgjorde for staten. Bruddet mellom kirke og stat i 1905 skilte likevel ikke religiøse problemer fra politiske problemer, og det fantes fortsatt en viss politisk interesse av en videre sammenblanding av disse to domenene (ibid:758-59). Den høyrekatolske og sterkt anti-semittiske Vichy-regjeringens samarbeid med den tyske okkupasjonsmakten i perioden 1940-44 er et

greit eksempel på denne fortsatte sammenblanding av politikk og religiøse sympatier, og en del av Frankrikes historie som satte dype spor etter seg¹⁵.

2.2 *Laïcité* - den spesifikke franske formen for sekularisme

De to første artiklene i loven om skillet mellom kirke og stat fra 1905 lyder:

Artikkel 1: Republikken sikrer samvittighetsfrihet. Den garanterer den frie utøvelsen av religioner, kun underlagt de restriksjoner fastsatt heretter av hensyn til den offentlige orden.

Artikkel 2: Republikken verken anerkjenner, lønner eller subsidierer noen religion.

Loven av 1905 må sies å være et uttrykk for det klassiske liberale idealet om et skille mellom kirke og stat, basert på en egalitær og individualistisk rettsoppfatning som best kan forfølges ved at staten er fraværende i religiøse saker (Laborde 2005:308).

Det spesifikke franske laïcité-prinsippet må ifølge Laborde først og fremst tolkes som en distinkt *republikansk* fortolkning av forutsetningene for en liberal statsnøytralitet, en effekt av konflikten mellom de franske republikanske institusjonene og den katolske kirken (ibid:307). Samtidig skal vi se at den laïcistiske republikkens behov for å kontrollere religion har vært sterkt avhengig av den katolske kirke og dens struktur. Den laïcistiske doktrine har med andre ord oppstått i sterk opposisjon til den samme institusjon som til en viss grad har vært avgjørende for dens overlevelse. Her ligger det store historiske paradoks, kanskje kan man si den særegne franske løsningen på den truende religiøse pluralismens problem.

Skillet mellom den politiske og den offentlige sfære, religiøs toleranse og likhet for loven er blant de grunnleggende prinsippene i liberalismen. Laborde (ibid:305) peker på at sekularisme ”som en separasjonsdoktrine mellom den politiske og den religiøse sfære gav et tidlig, paradigmatisk uttrykk for den liberale ambisjonen om å kombinere beskyttelsen av individuelle friheter og mangfoldet i oppfatningene av det gode i samfunnet med felles normer for politisk medlemskap og lik status”. Framveksten av denne politiske filosofien kan i stor grad sies å være en motreaksjon til de religiøse konflikter som preget Europa i tiden etter Reformasjonen, og få

¹⁵ Da Charles Maurras, lederen for *l'Action française*, ble arrestert i 1944, utbrøt han: ”Det er Dreyfus’ hevn!” (Hagtvet

europiske land har gjennomlevd like store religiøse konflikter og politiske omveltninger som Frankrike. Reformasjonen utfordret den gjeldende oppfatningen av at tilhørighet til statsreligionen og lojalitet til staten var to sider av samme sak. Internasjonal fred krevde den gjensidige respekten for prinsippet *Cuius regio, eius religio* – hvert kongedømme sin religion (Barry 2001:25). Religionskrigene, Nantesediktet og dets oppheving, forfølgelse av den protestantiske minoriteten og presteskapets privilegerte stilling i samfunnet bidro imidlertid til at Opplysningstidens ideer og dens moralske visjon om universelle rettigheter, frihet og likhet fikk gode vekstvilkår i Frankrike.

2.2.1 *Laïcité* som separasjonsdoktrine

Laïcité er et produkt av likhetsprinsippet, et prinsipp som utgjør grunnlaget for statens og den offentlige administrasjons nøytralitet. *Laïcité* kan sies å være anvendelsen av dette likhetsprinsippet på religiøse forhold. Laborde ønsker i sin artikkel å presentere den franske loven av 1905 om skille mellom kirke og stat som en form for statsnøytralitet som utgjør et egalitært rettsideal. For å synliggjøre dette belyser hun fire elementer som sammen utgjør den franske separasjonsdoktrinen: det liberalistiske prinsipp, det egalitære prinsipp, det agnostiske prinsipp, og det individualistiske prinsipp¹⁶.

Det liberalistiske prinsipp kommer klart til syne gjennom de vide religiøse rettighetene som sikres gjennom separasjonsloven av 1905. Staten tillater enhver religion, innen grensene for den offentlige orden og grunnleggende rettigheter, samtidig som den verken fremmer eller motarbeider bestemte religiøse trosretninger. Staten blander seg med andre ord ikke inn i religiøse forhold, og religiøse samfunn organiserer seg i henhold til tilhengernes organisatoriske kapasiteter og samfunnets oppslutning. Unntaket er spesielle tilfeller, som den offentlige finansieringen av prestekontorer i f.eks. militæret, fengsler eller kostskoler. Dette sikrer

1998).

¹⁶ De tre første prinsippene baseres på Robert Audi's *libertarian principle*, *equalitarian principle* og *neutrality principle* (Audi 1989:262-65).

religionsfriheten også i lukkede institusjoner hvor man ikke har mulighet til å delta i vanlige religiøse aktiviteter (Laborde 2005:308-09).

Det egalitære prinsipp sikrer i religiøse forhold likhet mellom tilhengere av alle religioner, og krever med andre ord at staten ikke fremmer én religion over en annen. Laborde understreker at dette prinsippet faktisk går utover grensene for det liberalistiske prinsipp, ettersom staten i prinsippet kan sikre ubegrenset religionsfrihet for alle religioner, og likevel gi noen religioner særskilte fordeler (ibid:309). Dette var tilfellet for den katolske kirke fra innføringen av Napoleon Bonapartes *Concordat* i 1801 og frem til dets oppheving i 1905. Vatikanets store motstand mot separasjonsloven, og den katolskes motstand mot å implementere endringene, førte imidlertid til at staten innrømmet den katolske kirke visse fordeler også etter 1905 – hovedsakelig fri bruk av statseide kirker. Dette blir imidlertid sett på som historisk uunngåelige avvik fra separasjonsdoktrinen.

Det agnostiske prinsipp innebærer at staten skal være nøytral med hensyn til religion i den forstand at troende og ikke-troende borgeres respektive krav og rettigheter vurderes likt. Staten skal være verken for eller mot religion – den skal ganske enkelt ikke befatte seg med religion. Grunnlaget for det sekulære offentlige ethos som ble institusjonalisert ved skillet mellom kirke og stat i 1905, ble lagt alt på 1880-tallet. Religion ble ikke lenger sett på som et særskilt gode for samfunnet, og potensielt ekskluderende religiøse symboler ble fjernet fra det offentlige rom. Sekulariseringen av samfunnet førte blant annet til at man på kommunale kirkegårder fjernet religiøse symboler som f.eks. kors – kun diskrete religiøse symboler ble tillatt. Det agnostiske prinsipp har f.eks. også gitt seg utslag i at kun sivile ekteskap er juridisk gyldig i Frankrike. I tillegg har personer uten religiøs tilknytning lik mulighet til å nekte militærtjeneste på samvittighetsgrunnlag som personer med en slik tilknytning (ibid:310-11).

Et fjerde markant prinsipp i den laïstiske separasjonsdoktrinen er det individualistiske prinsipp. Dette fastslår at gruppemedlemskap ikke skal kvalifisere til differensiert behandling av individer fra statens side, og at de rettigheter som tilkjennes grupper ikke skal kunne overstyre de individuelle rettighetene til gruppens medlemmer. Artikkel 1 i den franske grunnloven av 1958 sikrer alle borgere likhet

for loven, uten hensyn til bakgrunn, rase eller religion. Det franske *Haut Conseil de l'Integration*¹⁷ fastslo i 1991, med henvisning til prinsippene fra Den franske revolusjon og Menneskerettighetserklæringen av 1789, at den franske tilnærmingen til integrasjon bør følge en likhetslogikk, og ikke en minoritetslogikk. Disse prinsippene gjennomsyrrer den franske republikkens filosofi, og utelukker ifølge integrasjonsrådet en institusjonell anerkjennelse av minoriteter (ibid:313). Dette ”fraværet av minoriteter” er bakgrunnen for at man i Frankrike f.eks. ikke praktiserer kvotering av etniske minoritetsgrupper i arbeidslivet. Det finnes heller ingen offisielle tall over antall borgere som tilhører bestemte religioner eller etniske grupper, ettersom spørsmål om etnisitet eller religiøs overbevisning ikke inkluderes i folketellingen. Etniske karakteristikk generelt ansees som uhørt i den offisielle diskursen. Frankrike har reservert seg mot SPs artikkel 27 (vedrørende minoritetsrettigheter), og anser også Den europeiske pakt om regions- og minoritetsspråk som uforenlig med den franske grunnlov (ibid).

2.2.2 *Laïcité* som samvittighetsdoktrine (samfunnsmoralsk doktrine)

Det har blitt antydnet at Frankrikes demokratiske politiske kultur, landets *civic culture*, ikke ble konsolidert før etter general de Gaulles presidentperiode, ofte karakterisert som et ”permanent *coup d'état*” (f.eks. McMillan 1997). Den laïstiske borgerkultur, Republikkens sekulære identitet, vil jeg derimot hevde har vært – og er fortsatt – relativt sterk i Frankrike, til tross for at den nå kan synes å være utfordret av nye religiøse lojaliteter.

Denne republikanske, sekulære borgerånden, en arv fra Den franske revolusjon vedlikeholdt av Napoleon Bonaparte, begynte for alvor å konsolideres mot slutten av 1800-tallet og i begynnelsen av 1900-tallet. Allerede fra 1880-årene innførte man en rekke ”republikanske lover”, hvor den nye skolelovgivningen vedtatt i 1881-82 er den klart viktigste. Denne nye lovgivningen sekulariserte skolen og gjorde skolegang obligatorisk og gratis for alle barn mellom seks og tretten år. Loven om offentlig skolegang var ikke bare et forsøk på å fjerne kirkens innflytelse over barna, men også

¹⁷ Integrasjonsrådet.

et uttrykk for ønsket om å skape en *enhetsrepublikk*. Ved å gjøre skolegangen gratis ble regionale økonomiske forskjeller jevnet ut, og obligatorisk skolegang ble sikret også for jenter (Carpentier og Lebrun 1996:290-95; Dupeux 1997:738-48). Det viktigste aspektet ved denne skolereformen var likevel den bakenforliggende ideologien – gjennom den republikanske laïcistiske skolen skulle barna oppdras til å bli franske *borgere*, og internalisere en offentlig identitet som overgikk deres lokale, kulturelle og religiøse identitet. Den religiøse nøytraliteten i skolen innebar at man unngikk enhver religiøs referanse i undervisningen, samtidig som alle religiøse symboler ble fjernet fra klasserommene. Ifølge Jules Ferry, arkitekten bak den nye skolelovgivningen, skulle 'moralsk og *religiøs* utdanning' erstattes av 'moralsk og *borgerlig* utdanning' (Laborde 2005:323-24). Det offentlige skolevesenet i Frankrike har med andre ord hatt en høyst avgjørende betydning i kultiveringen av den franske samfunnsmoralske doktrine.

Den republikanske sekularismen skiller seg fra den politiske liberalismen ved å fremme en langt videre fortolkning av hva som utgjør den offentlige sfære, og en langt mer kompleks fortolkning av 'det offentlige selvet' (ibid:307). Dette innebærer at man som fransk borger har større forpliktelser med hensyn til å begrense private religiøse uttrykk i den utvidede offentlige sfære. Dette har tydelig kommet til uttrykk gjennom kontroversen rundt franske skolejentes bruk av hijab, men er også svært relevant i forhold til nye religiøse bevegelser, for eksempel med hensyn til proselytisme. Retten til å forkynne har, som jeg kommer tilbake til senere i oppgaven, blitt stadfestet i Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD 1993). Likevel er motstanden mot proselytisme stor i Frankrike, hvor dette blir oppfattet som et brudd på individets rettigheter og en trussel overfor den offentlige orden. Denne motstanden mot forkynnelse kan ledes så langt tilbake som til religionskrigene og Nantesediktet fra 1598, hvor den protestantiske minoriteten ble sikret en viss religiøs frihet, gitt at de holdt seg for seg selv og avsto fra proselytisme og religiøs propaganda (Laborde 2005:319). Willaime (2004 [intervju]) peker på at det er en mistenksomhet mot religiøse grupper i Frankrike som kan knyttes til en mer generell motstand mot å akseptere kulturell non-konformisme. Det franske samfunnet er på dette punktet langt mindre åpent enn for eksempel Storbritannia.

Konsolideringen av den laïsstiske borgerånd var sterkt avhengig av sekulariseringen av religionene. I løpet av 1800-tallet hadde den katolske kirke brukt sin stilling til å fremme sine anti-republikanske royalistiske holdninger, særlig innen skolevesenet. Selv om den katolske kirke i 1892 valgte å støtte opp om republikken i den såkalte *ralliementpolitikken*, var det først i 1945 at det franske kardinal- og erkebisperådet fullt ut aksepterte laïsitetsprinsippet (Laborde 2005:318-19). De største religiøse gruppene i Frankrike har siden Den franske revolusjon gjennomgått en gradvis sekularisering som kjennetegnes av tre faktorer: privatiseringen og individualiseringen av det religiøse liv; statlige lovers forrang over religiøse bud; og til slutt en nasjonalisering av religionene – det vil si at troende må sette troskapen til den franske stat høyere enn troskapen til religiøse autoriteter utenfor landets grenser (ibid:319-20).

2.3 (Post)modernisme, sekulariseringsteori og religionens refortrylling av samfunnet

Weber (1995) bruker uttrykket *die Entzauberung der Welt*¹⁸ om prosessen hvor magi og spirituelt mysterium trenges tilbake som forklaringer av og begrunnelse for liv og død. Begrepet er nært knyttet til Webers analyse av rasjonaliseringsprosessene i moderne samfunn, og 1960-70-tallets oppblomstring og spredning av alternative religiøse bevegelser i den vestlige verden har blitt forsøkt forklart gjennom ulike redegjørelser for ”modernisme” og ”postmodernisme”, med utgangspunkt i Webers religions sosiologiske verk.

Callum G. Brown (2005:8) definerer postmodernismen som ”den intellektuelle, sosiale og moralske tilstand som på et visst punkt i det 20. århundre (sannsynligvis på 1960-tallet) erstattet moderniteten. [Postmodernismen] er karakterisert av avvisingen og undergravningen av noen av de sentrale intellektuelle, sosiale og moralske prinsippene [knyttet til] Opplysningstidens modernitet”. Som det framgår av Beckford (1996), er det imidlertid faglig uenighet rundt hvorvidt modernismen har blitt avløst av postmodernismen, eller om dagens samfunn fortsatt befinner seg i en

¹⁸ ”The disenchantment of the world” – verdens ”avtrylling”.

senmoderne, høymoderne eller *nymoderne* fase. Det er likevel hevet over enhver tvil at religiøse uttrykk har endret seg dramatisk som en følge av en gradvis sekularisering av samfunnet. Beckford (ibid:33) setter likevel spørsmålsteget ved postmodernismens evne til å belyse religion, og hevder at bedre kjennskap til religionshistorien kunne ha avverget mange sosiologers villfarelse om en religiøs diskontinuitet under modernismen, med en påfølgende postmodernistisk oppblomstring (ibid).

Dersom man velger å gå utenom diskusjonen rundt postmodernismens eventuelle eksistens og heller fokuserer på modernismen, er det innlysende at denne har medført et mer fragmentert, individualisert samfunn gjennom blant annet industrialisering og ny arbeidsdeling. Utdanning, helsevesen og andre ansvarsområder tidligere underlagt kirken kontrolleres i dag av spesialiserte sekulære institusjoner. Denne undergravingen av kirken som samfunnsbærende institusjon gjennom framveksten av det moderne, rasjonelle, pluralistiske samfunn har blitt forklart med ulike varianter av sekulariseringsteori¹⁹. Selve essensen i sekulariseringsteorien går ut på at modernismens fremvekst nødvendigvis fører til en nedgang i religion, både i samfunnet som helhet og for individet (Berger 1999:2).

Denne sentrale tesen i sekulariseringsteorien har imidlertid vist seg å være svakt fundert, ettersom modernitetens framgang på verdensbasis ikke synes å ha ført til en tilsvarende nedgang i religiøs oppslutning (Berger 1999:2-3). Et godt eksempel er USA, et høyst moderne samfunn, hvor religiøsiteten blomstrer både innenfor og utenfor religiøse institusjoner. Det eneste klare unntaket til sekulariseringsteoriens fallitt synes å være Europa, noe Davie utforsker nærmere i sin artikkel "Europe: The Exception That Proves the Rule?" (1999:65-83), og videreutvikler i boken *Europe: The Exceptional Case – Parameters of Faith in the Modern World* (2002). Davie gjør her rede for den drastiske nedgangen i institusjonell religiøs tilhørighet i Vest-Europa, hvor Frankrike er det mest slående eksempelet²⁰. Dette mener Davie må tolkes i lys av landets særegne historie (Davie 1999:71). Selv om Vest-Europa ved

¹⁹ Framsatt i ulike varianter av en rekke sosiologer fra 1960-tallet og oppover, bl.a. Berger, Bruce, etc.

første øyekast synes å være unntaket som bekrefter regelen, er det tydelig for Davie at religiøsiteten i Europa har overlevd gjennom nye religiøse uttrykk, til tross for sterk nedgang i *institusjonell* ortodoks religiøs tilhørighet²¹ (Davie 2002:5).

Davie (1999) vurderer den europeiske særstillingen i lys av tre perspektiver på religion i den moderne verden: Bruces (1996) og Casanovas (1994) tilnærminger til sekulariseringsteorien, og Hervieu-Légers idé om religion som kollektivt minne.

Bruces sekulariseringsteori ser fremveksten av individualismen og rasjonalismen som bakgrunn for større grad av toleranse både innad i og mellom europeiske stater etter Reformasjonen. Med denne toleransen fulgte en epistemologisk endring som har gjort gudsbegrepet stadig mer subjektivt i senere moderne tid. Dette har ført til de tradisjonelle religiøse institusjonenes nedgang i den moderne verden til fordel for nye religiøse bevegelser og sekter, en form for religiøs organisering som gjenspeiler den økende individualismen også innen det religiøse liv. Likevel, en innvending mot Bruces generelle modell kan være det faktum at individualisme og rasjonalisme tar svært ulike former i ulike deler av den vestlige verden. Sekulariseringsteorien ble utarbeidet med Europa som modell, og svikter med hensyn til å forklare den sterke religiøsiteten, institusjonell og uorganisert, i andre deler av verden, blant annet USA.

Casanova ønsker på sin side ikke å forkaste sekularisering som konsept, til tross for sekulariseringsteoriens svakheter. I stedet forsøker han å raffinere sekulariseringsteorien ved å dele den inn i tre ulike prosesser: sekularisering som skillet mellom den sekulære sfære og religiøse institusjoner og normer; sekularisering som nedgangen i religiøs overbevisning og praksis; og til slutt sekularisering som religionens marginalisering til en privatisert sfære (Davie 1999:77).

Den franske sosiologen Danièle Hervieu-Léger (2000) bruker den franske katolisismen som eksempel i sin redegjørelse for det religiøse samfunn basert på tradisjon, eller det kollektive minne. Hervieu-Léger ser den individuelle troende som et ledd i en lenke som gjør vedkommende til en del av et trossamfunn som samler

²⁰ En undersøkelse fra 1999/2000 viser at hele 60,4% franskmenn aldri går i kirken. Dette er den høyeste landsprosenten for Europa, hvor gjennomsnittet er 29,5% (Davie 2002:6).

²¹ Dette kommer delvis til uttrykk gjennom *believing without belonging*. Undersøkelser viser at mange holder fast på en religiøs, gjerne synkretistisk overbevisning selv om man ikke tilhører noen religiøs institusjon (Davie 1999:68; 2002:5-7).

tidligere, nåværende og fremtidige medlemmer. Nedgangen i institusjonell religiøs tilhørighet er ifølge Hervieu-Léger ikke en effekt av rasjonalitetens innflytelse over moderne samfunn, men derimot en effekt av at det fragmenterte moderne samfunn i stadig mindre grad er i stand til å opprettholde det kollektive minnet som utgjør grunnlaget for dets religiøse eksistens (ibid:123-140; Davie 1999:79-82). Hervieu-Léger argumenterer for at moderne samfunn gjennom selve sin natur korroderer tradisjonelle former for religiøst liv. Samtidig vil det åpnes opp nye, ”utopiske” rom i samfunnet som bare religion kan fylle. Utopia vil imidlertid alltid overgå virkeligheten, og etter hvert som moderniteten vinner fram vil misforholdet mellom virkelighet og Utopia øke. Dette er ifølge Hervieu-Léger modernitetens paradoks: i sin historiske form fjerner moderniteten behovet for religion, men samtidig må den i sin utopiske form være i kontakt med det religiøse. Utfordringen til Hervieu-Légers analyse ligger ifølge Davie i at den ikke gir noen svar på hvilke mekanismer som kan få moderne europeiske samfunn til å komme over sitt hukommelsestap og igjen få kontakt med de former for religion som er nødvendig for å opprettholde deres identitet (Davie 1999:80).

Rational Choice, det amerikanske motstykke til Europas sekulariseringsteori, har særlig blitt fremmet i Stark og Bainbridges arbeid (Davie 2002:42). Partridge (2004:44) legger vekt på Stark og Bainbridges tese om at ”religion per se er så psykologisk og sosialt knyttet til den menneskelige tilstand at det er usannsynlig at den noensinne vil forsvinne” (ibid). Som svar til sekulariseringsteoriens syn på sekulariseringsprosessen som en énveisprosess hevder Stark og Bainbridge at ”religion vil framstå som en dominant sosial og kulturell kraft nettopp fordi vitenskap og sekulære verdensanskuelser generelt sett ikke er i stand til å tilfredsstille fundamentale menneskelige behov” (ibid:45). Religion kan tilby et fremtidig gode, en ”kompensator”²² i form av f.eks. et liv etter døden. Dette potensialet for fremtidig

²² Bainbridge og Stark peker på at menneskelig handling er styrt av jakten på goder og ønsket om å unngå kostnader. Noen goder kan gjennom et vekslingsystem oppnås ved å godta kostnader. Noen goder er så knappe at man ikke kan bevise deres eksistens i det hele tatt. Når goder er veldig knappe, eller ikke tilgjengelige i det hele tatt, skaper og utveksler mennesket ”kompensatorer” – trossystemer og foreskrevne handlinger – som et substitutt for den direkte oppnåelsen av det ettertraktede godet (for eksempel et liv etter døden). Slik kan religion sees på som en form for ”vekslingsystem” (Dawson, 2003). Se også dette Dawson (2003) for tre kompatible modeller for sektdannelse.

belønning gjør at det sekulariserte samfunnet alltid vil være mottakelig for religionens refortrylling.

Ideen om religion som et individuelt *valg*, og den religiøse sfære som en markeds plass, må sees som langt mer utviklet i USA enn i Europa, grunnet det monopolet som de europeiske statskirkene historisk sett har hatt på religiøsitet (Davie 2002:42-3). Davie hevder ikke dermed at det religiøse markedet ikke eksisterer i Europa. Markedet fungerer bare ikke på samme måte som i USA, ettersom europeere ser på statskirken (eller den dominerende religiøse institusjon) som en sosial institusjon som ikke vil opphøre å eksistere utelukkende på grunn av manglende aktiv deltakelse. Davie finner at europeere flest ser på religiøse institusjoner med velvilje, og at de fleste på ett eller annet stadium i livet kommer til å benytte seg av disse institusjonenes tjenester, for eksempel i forbindelse med dødsfall (ibid:44).

Til tross for ulike syn på årsakene til sekulariseringsprosessen, synes det i dag å være generell enighet om at forfallet av de tradisjonelle former for religiøsitet åpner opp nye rom i samfunnet som nye former for religion kan fylle.

2.4 Reguleringen av det religiøse marked i Frankrike – et behov for kontroll

Hervieu-Léger har også spesifikt tatt for seg den franske debatten rundt ”sektene” i boken *La Religion en miettes ou la question des sectes* (2001)²³. Hervieu-Léger forklarer særegenheten i de franske myndighetenes respons til fenomenet med tre hovedfaktorer. For det første peker hun på Frankrikes unike antireligiøse tradisjon, som bunner i overbevisningen om at religion er grunnleggende ”uforenlig med fornuft og individuell autonomi” (Introvigne 2004:211). Denne antireligiøse strømmingen kan føres tilbake til Opplysningstiden og Den franske revolusjon, og har som mål ikke bare å begrense religionens sosiale innflytelse, men å avskaffe religiøse overbevisninger – noe man mener er både mulig og ønskelig (ibid). Denne antireligiøse holdningen har kommet tydelig til syne i debatten rundt sektene, og da

²³ *Oppsmuldringen av religionen eller spørsmålet om sektene*, Paris, Calmann-Lévy. Ettersom boken ikke er tilgjengelig i Norge og utsolgt fra forlaget, baserer jeg meg på Introvignes (2004) analyse av hovedargumentene i Hervieu-Légers bok.

særlig gjennom den polemikken som preger både media og politiske debatter rundt temaet. Dette vil jeg komme tilbake til i oppgavens tredje kapittel²⁴.

Videre peker Hervieu-Léger på at *laïcité* ikke bare er en del av det franske nasjonale *ethos* – Republikkens iboende moralske kultur – *laïcité* er også institusjonalisert i det franske rettsystem, først under Den franske revolusjon, siden endelig ved loven om skillet mellom kirke og stat av 1905 (Introvigne 2004:212-14).

Jeg vil imidlertid hevde at Hervieu-Légers viktigste forklaringsfaktor er det kontrollsystem som religionen i Frankrike ble underlagt under Napoleon Bonaparte. Bonaparte var avhengig av en stabil innenrikspolitikk for å kunne forfølge sine aspirasjoner utenlands, derfor var det også avgjørende å kunne kontrollere religionen i Frankrike og beskytte staten mot kirkens påvirkning. Løsningen ble å knytte den katolske kirkes struktur nært sammen med den franske statsstruktur ved gjeninnføringen av presteskabet etter statskuppet i 1799. Idealet var en sterk territoriell kontroll basert på det katolske systemet med bispedømmer og prestegjeld – bak hver biskop stod en *préfet de police*, bak hver sogneprest en lokal *Gendarmeriesjef*. Systemet innebar i praksis at den katolske kirke overvåket den religiøse sfære i Frankrike, en nasjon så overveldende katolsk at man antok at potensielt farlige religiøse strømninger eventuelt ville oppstå innen katolisismen. Kirkens kontrollfunksjon gikk ut på at biskop eller sogneprest ville forsøke å undertrykke bevegelsen før statlige myndigheter ble koblet inn. Dette systemet viste seg å være svært effektivt på lang sikt, særlig etter hvert som den katolske kirke selv omfavnet denne politikken som en følge av *ralliement*politikken (1810-1903), innført av Pave Leo XIII. Selv om den franske statsmodellen var institusjonelt antikatolsk, var den samtidig sterkt avhengig av den avtalen som var inngått med den katolske kirke med hensyn til å holde religion under oppsikt og oppdage og slå ned på eventuelle anti-institusjonelle religiøse grupperinger. Blant annet deltok den katolske kirken i undertrykkelsen av visse fortolkninger av jomfru Marias tilsynekomst i La Salette og Lourdes som kunne være ufordelaktige for myndighetene (Introvigne

²⁴ Se for eksempel Patrice Rolland (2003). Det som jeg vil karakterisere som antireligiøse laicistiske holdninger har også kommet klart til uttrykk blant sentrale personer i anti-sektdebatten under intervju eller i forbindelse med seminarrekken

2004:213). *Ralliement* politikken må nok først og fremst sees som et strategisk trekk av den katolske kirken på slutten av 1800-tallet.

Å kontrollere katolisismen var i stor grad ensbetydende med å kontrollere religion i Frankrike. Napoleon Bonaparte forsøkte også å regulere de største religiøse minoritetene ved hjelp av dette systemet – noe som var relativt enkelt med hensyn til den protestantiske kirkens organisasjonsstruktur, men viste seg vanskelig gjennomførbart med hensyn til den jødiske religion. Napoleon lyktes imidlertid med å opprette en form for jødisk kirke i Frankrike – en jødedom rekonstruert for å passe en organisasjonsmodell basert på den katolske kirke²⁵. I dag kan man se tilsvarende forsøk på å skape en lignende ”muslimsk kirke”, uten at dette hittil kan sies å ha lyktes. Problemet er hovedsakelig knyttet til struktur, ettersom det muslimske trosfellesskapet i Frankrike ikke har et organisert presteskap og heller ikke noe felles overhode. Innenriksminister Nicolas Sarkozy har engasjert seg sterkt, blant annet ved å legge stor politisk prestisje i etableringen av et muslimsk råd i 2003 (*Conseil français du culte musulman - CFCM*). Sarkozy åpner også for statlig finansiering av moskeer, en kompensasjon for at de fleste religiøse bygg oppført før 1905 forble i statens eie og dermed kan nyte godt av statlig finansiering av vedlikehold og restaurering (Etchegoin 2006)²⁶.

Den franske stat/kirke-modellen kan altså tilpasses andre religioner enn katolisismen, men kun i den grad disse religionene passer inn i modellen basert på den romersk-katolske kirke. Den aktuelle religion må også til gjengjeld tilby en form for *ralliement* (Introigne 2004:213-14).

Hervieu-Légers redegjørelse for Napoleon Bonapartes samordning av den religiøse og den statlige organisasjonsstruktur gir en avgjørende innsikt i den franske tradisjon med å kontrollere religion. Religion har utvilsomt vært den mest splittende faktoren i fransk historie opp gjennom århundrene, og religiøs enhet – eller i det

Sectes et laïcité (mai/juni2004).

²⁵ Alt i 1791 ble franske jøder oppfordret til å avlegge en borgered, og avstå fra alle tidligere privilegier og unntak som hadde tilfalt dem som religiøs minoritet (Laborde 2005:312-13).

²⁶ Dette er en kontroversiell holdning som har møtt motstand både hos Jacques Chirac og den franske venstresiden, ettersom statlig eierskap av kirkebygg reist før 1905 som nevnt blir sett på som en liten men historisk uunngåelig innskrenkning av separasjonsprinsippet (Etchegoin 2006; Laborde 2005:310).

minste statlig kontroll over de ulike religiøse gruppene i landet – har gjennomgående vært avgjørende for statens enhet. Derfor har behovet for å kontrollere nye former for religion, deriblant nye religiøse bevegelser, historisk sett høy grad av legitimitet i Frankrike.

Tradisjonelle former for religiøsitet har opplevd en merkbar nedgang i etterkrigstiden, og Frankrike skiller seg her ut selv etter europeisk standard – kun 7.6 % franskmenn går i kirken minst én gang i uken, mens andelen i Italia til sammenligning ligger på 40.5 %. Det europeiske gjennomsnittet ligger på 20.5 % (Davie 2002:6). Hervieu-Léger hevder at den katolske kirke i Frankrike er i ferd med å bli ”kulturelt tømt for betydning”, og at den dermed er ute av stand til å utøve den ”politimyndighet” som det napoleonske systemet tilla den (Introigne 2004:214). Nye religiøse bevegelser representerer et betydelig problem i forhold til det napoleonske kontrollsystemet både fordi mange av disse bevegelsene teologisk og dogmatisk ikke faller inn under de etablerte trosretningene i Frankrike, og fordi de i tillegg ikke har en organisatorisk struktur som lar seg kontrollere gjennom en hierarkisk modell basert på den katolske kirke, noe jeg vil komme nærmere tilbake til i neste kapittel. De engstelige reaksjoner overfor nye religiøse bevegelser som dette har medført fra både de etablerte kirkene og staten, er dermed helt i tråd med den franske statspaternalisme.

Det utilfredsstilte behovet for å regulere religion er med andre ord avgjørende for forståelsen av myndighetenes sterke reaksjon til de nye religiøse bevegelser som eksisterer i Frankrike i dag. Jeg vil dermed hevde at det overordnede samfunnsmessige dilemmaet som blir forsøkt håndtert gjennom den franske anti-sektpolitikken er nettopp Frankrikes deregulerte religiøse marked. Her kan nye former for religion blomstre i det vakuum som den katolske kirke har etterlatt seg, uten å måtte stå til rette for noe religiøst kontrollorgan i ledtog med staten. Om dette religiøse markedet har oppstått som en effekt av den rasjonalitet som følger sekulariseringen (Bruce), eller som en effekt av at man i det fragmenterte moderne samfunn glemmer sin religiøse historie (Hervieu-Léger) skal ikke avgjøres her. Men argumentet om at det er oppsmuldringen av den katolske kirkes autoritet og dens

manglende evne til å kontrollere den religiøse sfære som ligger til grunn for franske myndigheters unike tilnærming til sektproblematikken, er høyst interessant.

3. PROBLEMET: ”Sektfenomenet” som et uttrykk for det deregulerte religiøse marked

3.1 ”Sekter” eller ”nye religiøse bevegelser”? Begrepsbruk og definisjoner

Når det gjelder defineringen av begrepene ’sekt’, ’nye religiøse bevegelser’ og ’religion’, er dette i seg selv ikke avgjørende for oppgaven. I en parafrasering av Max Weber (1993:1) kan jeg si at religionens essens er ikke min bekymring, min oppgave er å studere omstendighetene og effektene av en viss type sosialt – og politisk – handlingsmønster. Derimot er det avgjørende for oppgaven å belyse hvordan franske medier, politikere, akademikere og anti-sektmotstandere definerer begrepet ’sekt’ – eller til tider unngår å definere det.

De religiøse bevegelsene som er gjenstand for den franske anti-sektdebatten betegnes hovedsakelig som ”sekter” eller ”nye religiøse bevegelser”, avhengig av hvem som uttaler seg og hvilket ståsted i debatten vedkommende har. Begrepet ’sekt’ må imidlertid her sees isolert fra Troeltsch og Webers intrakristne forståelse av begrepet.

Innen den engelskspråklige fagdebatten har termen *sect* blitt anvendt som en mer eller mindre nøytral term, til tross for at den tidligere i historien har vært negativt ladet, og brukt bl.a. for å betegne kjetterske avvik fra den offisielle kristne lære. *Cult* derimot, har vært benyttet som en alternativ betegnelse for nye religiøse bevegelser, og kan sies å være det mest nedsettende uttrykket av de to innen det engelske språk (Kuper og Kuper 1996:762-3).

I Frankrike er situasjonen omvendt; *secte*, som er den klart mest brukte betegnelsen både i dagligtale og i den politiske debatten rundt nye religiøse bevegelser, er negativt ladet, mens ordet *culte* ganske enkelt brukes synonymt med ”religion” eller ”gudsdyrkelse” (Fautré et al. 2004:597, fotnote 7). Den utstrakte bruken av de negativt ladede begrepene *cult* og *secte*, er en viktig indikator på de holdninger som de nye religiøse gruppene utsettes for.

Det norske religionshistoriske miljøet oppfordrer til at betegnelsene ”sekt” og ”kult” brukes med forsiktighet. En religiøs gruppering med en sterk indre organisering og som systemisk sett er mer ”lukket” kan karakteriseres som en religiøs bevegelse med ”sekterske tendenser”, mens en religiøs gruppering med en svak indre organisering og som systemisk sett er ”åpen”, fremstår som ”kultisk” eller med ”kultiske tendenser”²⁷.

Ifølge Nathalie Luca (2002:105) gjenspeiler det franske begrepet *secte* på langt nær de mange ulike oppfatninger som finnes av nye religiøse bevegelser i samfunnet som helhet, da begrepet ofte brukes av personer som regnes som sektenes ”ofre”, deres familier, opinionen og visse politikere. Hensikten er å skille dem fra de mer etablerte kirkesamfunnene, samtidig som den implisitte eller eksplisitte antydningen er at disse bevegelsene er grunnleggende dårlige eller farlige. De assosiasjonene som ordet ”sekt” vekker – tilhengerenes isolasjon i en lukket gruppe, avskjermet fra deres tidligere miljø – er kun treffende for en liten minoritet av de gruppene som betegnes som sekter (ibid). Luca anser bruken av denne negativt ladede betegnelsen hovedsaklig som et uttrykk for en ”kollektiv bekymring” (ibid), noe som styrker inntrykket av at frykten for sektene kan sees som en moralsk, eller i denne oppgavens terminologi, en laïkistisk panikk.

Selv om man innen faglitteraturen finner en rekke termer som ”kirke”, ”trosretning”, ”kult”, ”sekt” og ”nye religiøse bevegelser”, er det ifølge Barker (2004) viktig å være oppmerksom på at både anvendelsen og betydningen av disse termene ofte er en ganske annen i media og i dagligtale. Barker minner om at en populær definisjon kan være ”mer eller mindre gjennomsyret av positive eller negative evalueringer – til tross for at de som bruker den godt kan hevde, og selv være overbevist om, at den består av objektive kriterier” (ibid:572). ”Nye religiøse bevegelser” har derfor blitt den nøytrale, faglig aksepterte termen. Beckford finner

²⁷ Se Institutt for kulturstudier og orientalske språk (UiO):
http://www.hf.uio.no/ikos/ariadne/Religionshistorie/framesetTogM.htm?Teori_og_Metode/Begreper/sekter_og_kulter.htm.

denne termen passende også fordi den gjenspeiler det distinktivt nye ved de religiøse innovasjonene som gjorde seg gjeldende fra 1960-tallet²⁸ (Beckford 1985:17).

Barker (2004:571) gir følgende definisjon av nye religiøse bevegelser: ”grupper som (a) har blitt synlig i sin nåværende form etter andre verdenskrig, og som (b) er religiøse i den forstand at de tilbyr svar på noen av de grunnleggende spørsmålene som tradisjonelt sett har blitt tatt opp av de etablerte religionene”²⁹. J. Gordon Melton (2004:27) hevder imidlertid at nye religiøse bevegelser primært må defineres etter bevegelsenes ”forhold til andre former for religiøst liv, representert ved de dominante kirkene, de etniske religionene og de kultene” som eksisterer i det enkelte land³⁰.

Meltons definisjon har den fordelen at den omgår det problematiske inntrykket av homogenitet som termen ”nye religiøse bevegelser” gir skinn av³¹. Det er hevet over enhver tvil at betegnelsen forsøker å rekke over et stort mangfold av religiøse grupper, både med hensyn til orientering og utbredelse (Barker 2004:573-75; Barker 1986). Noen sosiologer velger å definere nye religiøse bevegelser videre eller smalere enn andre, og ikke alle bevegelser som går under denne merkelappen kan sies å være ”nye” i samme forstand. For eksempel omfatter betegnelsen i vid forstand bevegelser som kan dateres tilbake til 1800-tallet, for eksempel Jehovas Vitner og Mormonkirken (Jesu Kristi kirke av siste dagers hellige). Begge er bevegelser som til en viss grad kan sies å være ”gråsonetilfeller” når det kommer til hvor ”nye” de er³². Likevel kan de være interessante å studere fra samme perspektiv som bevegelser som faller innenfor nye religiøse bevegelser (Chryssides 1994:5).

²⁸ Påvirkningen fra ikke-kristne og ikke-vestlige religiøse, kulturelle og sosiale tradisjoner.

²⁹ Barker er selv konsistent i bruken av begrepet *new religious movements* heller enn *sect* eller *cult*, med mindre dette er for å illustrere andre aktørers begrepsbruk.

³⁰ Denne definisjonen understreker det faktum at visse religiøse bevegelser som er godt etablert og akseptert i ett land kan være sett på som nye religiøse bevegelser eller ”sekte” i et annet land med ulike religiøse eller sekulære tradisjoner. Et godt eksempel er baptistbevegelsen, som blir sett på som en sekt i tidligere sovjetstater, samtidig som den er godt etablert i bl.a. USA.

³¹ Også Beckford (1985:20) problematiserer dette, han mener det store mangfoldet som termen ”nye religiøse bevegelser” forsøker å dekke grenser til å gjøre betegnelsen ubrukelig i det sosialvitenskapelige studiet av religiøse innovasjoner.

³² Riktignok er disse ”eldre” nye religiøse bevegelsene unge i forhold til de store, etablerte religionene, men med hensyn til alder, religiøst fundament og indre struktur tilhører de en annen generasjon enn den bølgen av nye religiøse samfunn som ble etablert i etterkrigstiden. Jesu Kristi Kirke av Siste Dagers Hellige ble etablert så tidlig som i 1830, mens grunnlaget for Jehovas Vitner ble lagt i 1870-80-årene. Begge disse bevegelsene springer ut av et kristent trosfundament, og kan sies å ha en mer tradisjonell struktur enn mange av de ”nyere” nye religiøse bevegelsene.

3.2 Hva kjennetegner ”sektfenomenet”?

Til tross for vanskeligheten med å generalisere over nye religiøse bevegelser tydeliggjør Barker (2004:575-80) syv karakteristikk for disse bevegelsene.

For det første kan man si at medlemsmassen i nye religiøse bevegelser hovedsakelig består av *førstegenerasjons medlemmer*. Dette forklarer intensiteten i medlemmenes overbevisning, ettersom ”nyfrelste” i enhver religion vil være mer entusiastiske enn de som er født inn i en trosretning. Medlemmenes gjennomsnittsalder ikke ser ut til å øke med den religiøse bevegelsens alder, noe som tilsier en viss gjennomstrømning av medlemmer, etter hvert som folk forlater bevegelsen og unge nyomvendte medlemmer kommer til (Barker 1986:339).

Videre kjennetegnes ”sektene” av et *atypisk medlemskap*. Tilhengere av ”sekt” har ofte blitt stereotypisk portrettert i media og av sektmotstandere som enten aktivt søkende eller som ofre. De har vekselvis blitt framstilt som unge, lettlurte idealister som lar seg shanghaie av sektene, og som mistilpassede marginaliserte ”tapere” som søker trygghet innenfor de strikte rammene av en sekt. Den mest foruroligende karakteristikken som framstilles gjennom media, er kanskje likevel at bevegelsenes medlemmer er ”helt vanlige” mennesker som har latt seg manipulere med i sektene. Barker understreker imidlertid at medlemsmassen til de nye religiøse bevegelsene slett ikke utgjør et tilfeldig utvalg av befolkningen, bevegelsene synes hovedsakelig å tiltrekke seg unge voksne fra middelklassen, med en utdanning over gjennomsnittet. Dette underbygges av kvantitative undersøkelser redegjort for av Lorne L. Dawson (2003)³³.

En tredje karakteristikk er *klarhet*. Den religiøse lære og praksis innen de nye religiøse bevegelsene er langt mer tydelig, presis og absolutt enn det som gjerne er tilfellet i eldre religioner, som gjerne har blitt formet av mange generasjoner av trostilhengere. Det som forventes av medlemmer i en ny religiøs bevegelse er gjerne svært tydelig, og det er en høy grad av doktrinal enighet innen bevegelsen.

³³Dawson finner ingen klare generelle tendenser mellom medlemskap og kjønn eller religiøs bakgrunn, men viser f.eks. til at visse religiøse bevegelser på ulike tidspunkt har vært mer attraktiv for kvinner enn for menn, og vice versa.

For det fjerde karakteriseres nye religiøse bevegelser ofte av at de ledes av en *karismatisk autoritet*, en leder som hevdes å inneha spesielle nådegaver. Den karismatiske lederen hevder å ha direkte kontakt med Gud, eller å være en gud selv, og behøver dermed ikke å stå til ansvar for noen andre. En karismatisk leder vil få stor makt over gruppens medlemmer og alle aspekter ved deres liv. Ettersom karismatisk autoritet ikke avgrenses av regler eller tradisjoner, er denne typen grupper mye mindre forutsigbar enn grupper som er byråkratisk administrert på grunnlag av et sett med regler, eller som styres av etablerte tradisjoner.

Et femte likhetstrekk er at nye religiøse bevegelser gjerne deler virkeligheten inn i *dikotomier*. Man skjerner seg selv fra resten av samfunnet, som oftest sosialt men noen ganger også rent fysisk, ved å skille mellom "oss" og "dem". På samme måte skiller man mellom det moralsk "gode" og "onde", og mellom det teologisk "guddommelige" og "djevleske". Ofte har man også klare tidsskiller, "før" og "etter", gjerne knyttet til dommedagsprofetier.

Videre må nye religiøse bevegelser sies å være preget av *endring*, ettersom nye religiøse bevegelser ikke forblir nye til evig tid. Etter hvert som tiden går vil de karakteristiske trekkene ved bevegelsene som får dem til å handle som nevnt i punktene over, avta. Dette kan skje for eksempel ved at andregenerasjons medlemmer vokser opp og gjør opprør mot foreldrenes praksis, eller at medlemmene desillusjoneres ved at tidsfestede profetier ikke går i oppfyllelse. Ofte fører en karismatisk leders død til at en mer byråkratisk autoritet opprettes i lederens sted, og lederskapet blir mer forutsigbart og ansvarlig etter hvert som regler og tradisjoner fester seg.

En siste karakteristikk er den *mistenksomhet og diskriminering* som nye religiøse bevegelser møtes med fra resten av samfunnet. Denne type bevegelser representerer som oftest en utfordring for *status quo* og de dominerende normer og verdier i samfunnet, og møtes derfor ofte med frykt og mistenksomhet fra medlemmers familie og omgangskrets. Det finnes mange eksempler på diskriminering av tilhengere av nye

religiøse bevegelser, og selv om Frankrike ikke har sett de verste overgrepene³⁴, er det likevel rapportert om en rekke tilfeller av diskriminering både i arbeidslivet, i skolene og i det franske samfunnet for øvrig (Barker 2004:577-80; Fautré et al. 2004:611-12).

3.3 Den autoritære personlighet

Når man belyser spørsmålet om hvem som slutter seg til ”sekt”, og ikke minst hva som kjennetegner det karismatiske lederskapet i en ”sekt”, kan det være interessant å ta i betraktning Adorno, Frenkel-Brunswik og Levinsons sosio-psykologiske studie av den ”autoritære personlighet” (1950), et relativt nytt konsept som gjorde seg gjeldende innen sosiologien i tiden etter andre verdenskrig (ix). Denne ”antropologiske” mennesketypen ”synes å kombinere de ideer og egenskaper som er typisk for et høyt industrialisert samfunn med irrasjonelle eller antirasjonelle overbevisninger”. Den autoritære personlighet er ”på samme tid opplyst og overtroisk, stolt over å være en individualist og i konstant frykt for ikke å være som alle andre, [han] vokter mistenksomt over sin uavhengighet og er tilbøyelig til å blindt underkaste seg makt og autoritet”(ibid).

Selv om studien er initiert av et ønske om å forklare den sterke anti-semittismen som hadde vokst fram i Nazi-Tyskland, har den likevel ifølge forfatterne en mer generell gyldighet. Dette forklares med at anti-semittisme ikke har sin basis i karaktertrekk hos jøder, men kun er et uttrykk for en *latent anti-demokratisk disposisjon* i visse menneskers personlighet. Man må dermed lete etter årsaken til anti-semittiske holdninger i grunnleggende personlighetstrekk ved den personen som uttrykker disse holdningene og se anti-semittisme som en effekt av ulike faktorer i denne personens liv eller bakgrunn (ibid:1-3).

Det finnes klare og svært interessante likhetstrekk mellom ekstreme anti-demokratiske ideologier og marginale, antidemokratiske religiøse strømninger. Anthony og Robbins (2004) viser til ulike studier som antyder visse likheter i personlighetstrekk blant medlemmer i noen kontroversielle, autoritære og totalistiske

³⁴ Se Barker (2004:578-80) for en redegjørelse av diskriminering mot medlemmer av nye religiøse bevegelser.

religiøse bevegelser, eller sekter. På grunnlag av disse studiene foreslår Anthony og Robbins ni karakteristikk som synes å være felles for autoritære personligheter, fundamentalister og ”autoritære sekter som for eksempel Hare Krishna, Den forente familie, etc.” (ibid:269-70):

1. Separatisme – økt fokus og ansenhet med hensyn til gruppens grenser.
2. Teokratiske tilbøyeligheter – tilbøyelighet til å se en fremtidig utopisk stat innføre moralske og ideologiske preferanser på bekostning av pluralisme og separasjon mellom kirke og stat.
3. Autoritær underdanighet – innebærer avhengighet av og respekt for sterke ledere.
4. Konvensjonalitet og konformisme.
5. Evangelisme.
6. Apokalyptiske forventninger om en overhengende endring av den materielle og sosiale virkelighet.
7. Tendenser til tvang, enten i form av straffereaksjoner overfor ulydighet og diversitet innad i gruppen, eller i form av ønsket om undertrykkelse av motstandere i en utopisk stat.
8. Konsekvensialisme i form av å oppfatte moralske standarder eller ideologisk korrekthet som noe som gir håndgripelige belønninger for rettroende.
9. Sterk overbevisning, og bruk av doktrinal korrekthet som kriterier for å bli akseptert.

3.4 ”Hjernevasking” – sosiologisk kontrovers og metodologisk problem

Argumentasjonen i den franske anti-sektpolitikken kan i stor grad sies å hvile på oppfatningen av at ”sektene” skaffer seg nye medlemmer og utnytter deres sårbarhet gjennom ”påvirkning av en persons vurderingsevne”³⁵, en mer politisk korrekt omskriving av de mer alarmistiske termene ”mental manipulering” og ”hjernevasking”.

”Hjernevasking” og teorier rundt den resosialiseringsprosess som omfattes av begrepet er sterkt basert på R. J. Liftons studier av kinesiske myndigheters

³⁵ Denne formuleringen, ”påvirkning av en persons vurderingsevne”, er hentet fra den endelige lovteksten til ”About-Picard”-loven. I det opprinnelige lovforslaget ble uttrykket ”mental manipulering” benyttet, men dette ble endret etter massiv kritikk, både fra nasjonale og internasjonale aktører, se oppgavens kapittel 4.

”tankereformering” av vestlige fanger og kinesiske intellektuelle i tiden etter den kommunistiske revolusjon (Lifton 1961). Debatten rundt eksistensen av de sosialiseringsmekanismer som termene ”hjernevasking”³⁶, ”mental manipulering” og ”påvirkning av en persons vurderingsevne” referer til, har imidlertid delt det religionssosiologiske fagmiljøet i to skarpt atskilte fraksjoner.

På den ene siden finner man de såkalte ”nye-religiøse-bevegelser-teoretikerne”, ledende religionssosiologer som i stor grad dominerer den faglige debatten. Disse teoretikerne problematiserer i høy grad hjernevasking som begrep, ettersom de anser de fleste individer for å være i stand til selv å foreta overveide, rasjonelle valg om å slutte seg til et religiøst samfunn eller ikke. På den andre siden finner man religionssosiologer som hardnakket argumenterer for at ”hjernevasking” er et reelt problem, og at dette gjør det nødvendig å bekjempe religiøse grupper som må ansees som farlige. Denne retningen mangler i stor grad støtte innen ledende akademiske miljøer, og sosiologer som fremmer dette synet har derfor alliert seg med ikke-akademiske anti-sektforkjempere, og brukt sin innflytelse til å påvirke media. Zablocki (2001:167) hevder at begge disse ytterpunktene i debatten rundt mental manipulering oppfatter seg selv som ”David mot Goliat” – begge mener å være stilt overfor en overmektig opposisjon. På denne måten skaper de en overdreven frykt for hverandres innflytelse, og legger grunnlaget for en moralsk panikk rundt temaet ”hjernevasking”³⁷.

David G. Bromley (2001:318-48) kommer på sin side med to alternative men ikke gjensidig utelukkende forklaringer på den dype teoretiske uenigheten knyttet til rekruttering til og fortsatt medlemskap i nye religiøse bevegelser. For det første

³⁶ Zablocki (2001) bruker termen ”hjernevasking” om ”en form for påvirkning som kommer til uttrykk i en overveid og systematisk utført traumatiserende og lydighetsskapende ideologisk resosialiseringsprosess” (ibid:165). Mer presist definerer han hjernevasking som ”et sett av observerbare transaksjoner mellom et strukturert kollektiv og en isolert agent i dette kollektivet, med det formål å omgjøre denne agenten til en *deployable agent*” (ibid:183). Zablockis forsøk på å etablere en ”vitenskapelig hjernevaskingsteori” blir imidlertid sterkt kritisert, blant andre av Dick Anthony (2001).

³⁷ Til en viss grad kan Zablocki (2001) selv hevdes å bidra til å bygge opp under polariseringen av fagdiskursen, bl.a. ved å nevne en rekke ”nye-religiøse-bevegelser-teoretikere” som han anser for å være svært ”religionsvennlige” (ibid:168). Samtidig kritiserer han ”hjernevaskingsteoretikere” som han mener har gjort termen ”hjernevasking” til en nedsettende, negativt ladet merkelapp, forkledd som vitenskapelig term (ibid:173-4). Zablocki selv mener det vil være arrogant å overse noen tidligere ”sekt”-medlemmers følelse av å ha vært utsatt for ”mental manipulering”, samtidig som det vil være naivt å anta at alle sekter eller nye religiøse bevegelser hjernevasker sine tilhengere (ibid:167). Hans hovedbudskap er at mer målrettet forskning er nødvendig for å kunne gi en vitenskapelig vurdering av hjernevasking som begrep.

betegner han forskningen på oppslutning om religiøse bevegelser som ”et empirisk tornekratt”, preget av empirisk kompleksitet, lav observerbarhet, sterk grad av organisatoriske forskjeller og endring, og teoretisk pluralisme (ibid:319-25). For det andre hevder han at konflikten mellom de to fagkoalisjonene slett ikke grunner i empiri, men i en politisk knute mellom to fraksjoner med to ulike forklaringer på nye religiøse bevegelsers oppslutning, henholdsvis hjernevasking og frivillig konvertering. Uenigheten mellom ”hjernevaskingskoalisjonen” og ”konverteringskoalisjonen” er imidlertid på langt nær så stor som den retoriske posisjoneringen på hver side av debatten antyder, mener Bromley. Religionssosiologer på begge sider representerer ledende forskningsinstitusjoner, og begge fraksjoner i debatten er opptatt av å fremme høy grad av individuell autonomi, frivillighet og selvbestemmelse med hensyn til religiøs tilhørighet (ibid:318-19). Bromley hevder debatten rundt hjernevasking kontra frivillig konvertering har blitt brukt symbolsk til å gi visse former for individ-gruppe-forhold en moralsk fordel eller ulempe. Kontroversen mellom hjernevasking på den ene siden og konvertering på den andre bør ifølge Bromley integreres inn i den videre disiplinære og politiske diskursen rundt individ-gruppe-forhold, for på den måten å få religionssosiologistudiet ut av den blindveien det for tiden befinner seg i (ibid:343-44).

Det er viktig å understreke at de fleste teoretikere som setter spørsmålsteget ved hjernevaskingsteoriene på ingen måte underdriver de pressmidler og begrensninger som visse nye religiøse bevegelser helt klart utsetter sine medlemmer for (Barker 2004:583-4). Det er med andre ord en viss grad av enighet mellom de to teoretiske retningene om at sosialiseringsspress og visse former for påvirkning finner sted innen nye religiøse bevegelser. Kontroversen synes å være knyttet til begrepsbruk, grad av påvirkning, og hvorvidt det først og fremst er den ytre påvirkningen eller individuelle personlighetstrekk som er avgjørende for rekruttering til nye religiøse bevegelser. En rekke kvantitative studier peker i retning av å undergrave hjernevaskingsteoriene, ettersom de viser at kun en svært liten del (1 av 500) av de som blir kontaktet av

marginale religiøse bevegelser faktisk blir medlem av bevegelsen³⁸. Vi ser dermed at evnen til å ”hjernevaske” mennesker til å bli medlem i en sekt synes å være sterkt overdrevet, til tross for at visse sosialiseringprosesser utvilsomt finner sted.

Vi ser dermed at denne problematiseringen av selve eksistensen av den sosialiseringprosessen som går under merkelapper som ”hjernevasking”, ”mental manipulering” eller ”teknikker som kan påvirke [et individs] vurderingsevne” rokker ved det grunnlaget som franske myndigheter hittil har bygget sin anti-sektpolitikk på.

3.5 En kategorisering av nye religiøse bevegelser med hensyn til farlighetsgrad

Grunnet det store mangfoldet av grupper som omfattes av ”sektfenomenet” er det vanskelig å skulle generalisere over bevegelsenes farlighetsgrad. Introvigne (1999a: 4) deler imidlertid nye religiøse bevegelser inn i tre ulike grupper; samfunnsaksepterende grupper, samfunnsavvisende grupper, og kriminelle grupper³⁹. De *samfunnsaksepterende* gruppene verdier sammenfaller i stor grad med de fleste allment aksepterte samfunnsverdier, og de ansees dermed ikke som noen trussel mot *status quo*. De *samfunnsavvisende* gruppene representerer et større problem, ettersom deres avstandtagen fra generelt aksepterte sosiale normer og verdier kan oppfattes som svært radikale og som en potensiell trussel mot omverdenen. Disse gruppene er vanligvis ikke systematisk involvert i kriminalitet, men anklages ofte for å manipulere og ”hjernevaske” medlemmer. Den tredje kategorien, *kriminelle* religiøse grupper, opptrer sjeldent og karakteriseres av kriminelle aktiviteter som voldtekt, terrorisme, barnemishandling, mord og masseselv mord. Dette er bevegelser som ikke kan tolereres, men som ifølge Introvigne og en rekke ledende religionssociologer bør

³⁸ Anthony og Robbins (2004:257-64) redegjør grundig for nyere forskning med hensyn til rekruttering av medlemmer til ”sekt”. Disse undersøkelsene undergraver langt på vei hjernevaskingskonseptet, blant annet ettersom kvantitative funn viser at andelen personer blant undersøkelsens deltakere som hadde vært i kontakt med sekt og som var mottakelige til å akseptere en invitasjon til å delta i aktiviteter innen gruppen, var betydelig *lavere* enn mottakeligheten blant personer som *ikke* hadde hatt noen kontakt med sekt – hhv. 45% og 60% (ibid:259). Anthony og Robbins viser til Saul Levines anslag om at kun 5 av 100 individer som blir kontaktet av ververe faktisk oppsøker gruppen, mens kun én av 500 som blir kontaktet faktisk blir medlem.

³⁹ Introvigne baserer sin kategorisering på Roy Wallis’ (2003) typologi av nye religiøse bevegelser: samfunnsavvisende (world-rejecting) grupper, samfunnsbekreftende (world-affirming) grupper, og samfunnstilpassende (world-accommodating) grupper.

overvåkes og bekjempes som kriminelle organisasjoner, ettersom kriminelle handlinger ikke kan forsvares av religiøse motiver.

Samfunnsaksepterende og kriminelle religiøse grupper er ifølge Introvigne de kategorier nye religiøse bevegelser som det er lettest å forholde seg til. Problemer oppstår hovedsaklig når man har å gjøre med samfunnsavvisende religiøse bevegelser – grupper som ikke er kriminelle, men som lever i overensstemmelse med regler og normer som er svært forskjellige fra de som er gjeldende for samfunnet for øvrig. Det er likevel viktig å understreke at disse grensene mellom ulike typer nye religiøse bevegelser er flytende, og mange bevegelser kan ha elementer fra flere kategorier, samtidig som de kan endre sin samfunnsmessige orientering på relativt kort tid.

3.6 Illiberale religiøse grupper i lys av liberalismen

Barry tar i *Culture and Equality* (2001) opp temaet staters toleransegrense i forhold til illiberale grupper. Her rører man ved et sentralt spørsmål i debatten rundt sektene. I hvor stor grad skal en liberal stat være forpliktet til å besørge opprettholdelsen av bevegelser som bryter liberale prinsipper med hensyn til gruppens indre organisasjon, og de reglene som pålegges gruppens tilhengere (ibid:155)? Liberale stater har et ansvar for å beskytte de individuelle rettighetene som hvert enkelt medlem av gruppen har krav på, samtidig som den religiøse gruppen skal sikres sine institusjonelle rettigheter som religiøst samfunn innenfor lovens rammer.

Barry fastslår at så lenge medlemskap i religiøse bevegelser basert på illiberale grunnprinsipp er *frivillig* – det vil si at medlemmer står fritt til å forlate bevegelsen uten å bli utsatt for illiberale sanksjoner – er det ikke grunnlag for den liberale stat å gripe inn (ibid:158). Frivillige bevegelser trenger ikke å ha interne regler som tilfredsstillende de liberale prinsipper som politiske organer styres etter. Toleransen har imidlertid sine grenser, og Barry peker på at mens noen kostnader ved å forlate bevegelsen er legitime, er det andre som ikke er det (ibid:165). For eksempel vil det ikke være legitimt at en kvinne som forlater eller blir utstøtt fra en religiøs bevegelse i ettertid blir offentlig uthengt som synder, med det formål å både straffe kvinnen og få henne til å søke tilbake til menigheten, og som skrekk og advarsel til menighetens

øvrige medlemmer⁴⁰ (ibid:159). Derimot anser Barry det som legitimt at religiøse institusjoner blant annet kan holde fast på at kvinner ikke kan inneha religiøse embeter. Barry argumenterer her mot Ian Shapiros forslag om å nekte skattefritakelse for de religiøse institusjoner som reserverer visse stillinger for ”menn, personer av en viss rase, eller enhver annen gruppe definert på en moralsk vilkårlig måte” (ibid:168). Dersom den troende er overbevist om at religiøse ritualer er gyldige kun når de er utført av menn, hevder Barry at det er langt fra vilkårlig og irrelevant for den troende om ritualet utføres av en kvinne eller en mann (ibid:174). En kvinne *kan* gå rettens vei dersom hun ønsker å praktisere som prest innen en religiøs institusjon som ikke tillater kvinnelige prester. Men vedkommende havner dermed i den spesielle situasjonen at hun undergraver den aktuelle religiøse institusjonens autoritet. Det å be om at institusjonens avgjørelser eller beslutningsprosesser underlegges statlig autoritet fører kun til sekulariseringen av den religiøse autoritet (ibid:176).

3.7 Islam som uttrykk for Frankrikes deregulerte religiøse marked

3.7.1 Stasi-rapporten – en tilstandsrapport

I 2003 ble den såkalte Stasikommisjonen⁴¹ utnevnt av Jacques Chirac. Kommisjonen ble gitt oppgaven å utrede den generelle utøvelsen av laïcité-prinsippet, og utarbeide forslag til hvordan laïcité-prinsippet kunne styrkes og sikres større gjennomslagskraft på ulike områder.

Anbefalingene i kommisjonens sluttrapport⁴² var bemerkelsesverdige, ikke bare på grunn av kommisjonens anmodning om etablering av en ny lov for å totalforby all bruk av alle former for ”fremtredende” religiøse symboler i skolen, men også fordi den åpnet for etableringen av én muslimsk og én jødisk helligdag, på lik linje med de katolske og patriotiske. Dette siste forslaget har man imidlertid valgt å se bort ifra. Det var den kontroversielle loven mot bruken av religiøse symboler som fikk størst oppmerksomhet i media, og som ble en prestisjesak for myndighetene.

⁴⁰ Barry henter dette eksempelet fra Church of Christ, en kristen evangelisk/karismatisk bevegelse.

⁴¹ Rapporten er oppkalt etter dens rapportør Bernard Stasi.

⁴² Lagt fram for Jacques Chirac 11. desember 2003.

Loven mot ”framtrædende” religiøse symboler og plagg i skolen ble vedtatt i februar 2004, og førte til en stor fransk og europeisk debatt knyttet både til bruken av hijab og religionsfrihet og statssekularisme generelt⁴³. Loven er utformet på en slik måte at den hovedsaklig rammer muslimske ungjenter som har valgt å bære hijab, i tillegg til de i sammenligning relativt få jødiske guttene og sikh-guttene som også bærer religiøse hodeplagg (henholdsvis kippa og turban). Kristne elever som f.eks. ønsker å bære kors i halsen rammes i praksis ikke av loven, ettersom disse korsene gjerne ikke er store nok til å være et særlig ”iøynefallende” uttrykk for en religiøs praksis (Plesner 2004).

Bruken av hijab hadde imidlertid ikke vært noe utbredt problem i skolene tidligere, ettersom det franske *Conseil d'Etat* i 1989 gav retningslinjer for hvordan problematikken skulle behandles av skolemyndighetene⁴⁴. Disse retningslinjene understreket elevenes rettigheter til å gi uttrykk for sin religiøse identitet, også visuelt, f.eks. ved bruk av hijab. Eneste begrensning på elevenes rett til å uttrykke sin religiøsitet visuelt var dersom dette ble kombinert med provoserende eller proselyterende oppførsel (Plesner 2004:161-2). Man kan dermed hevde at loven mot ”framtrædende” religiøse symboler i skolen til en viss grad kan tolkes som en symbolerklæring til støtte for laïcité-prinsippet, heller enn en juridisk respons på et reelt problem. Dette støttes av Laborde (2005:306), som hevder at forbudet mot hijab rettferdiggjøres av tre argumenter: det franske ideal om skille mellom kirke og stat, feministiske idealer om likhet mellom kjønnene, og det nasjonalistiske idealet hvor skolen spiller en viktig rolle som nasjonsbygger. Tidligere utdanningsminister Luc Ferry (2006 [seminar]) fremhever på sin side at loven om forbud mot framtrædende religiøse symboler i skolen kom som en direkte effekt av at Israel/Palestinakonflikten begynte å gjøre seg gjeldende i franske skoler på 1990-tallet, mellom jødiske og

⁴³ Hijab-debatten har rast også i Tyskland, hvor den muslimske læreren Fereshda Ludin fikk rettslig medhold i sitt krav om retten til å bære hijab i skolen. Hun fikk imidlertid medhold på grunnlag av at det *ennå ikke* finnes lovgivning som kan hindre henne i å bære hijab i en undervisningssituasjon. Også i Norge har man hatt debatt rundt temaet, men uten de sterke motsetningene som man har sett mellom partene i Frankrike og Tyskland (Plesner 2004).

⁴⁴ *Conseil d'Etat* fastslo den gang at bruken av religiøse insignia generelt sett ikke er uforenlig med *laïcité*, selv om den kan være det i tilfeller hvor bruken er iøynefallende, forkynnende eller forstyrrende. Konflikter skulle avgjøres på en sak-til-sak basis (Bauberot 2004:450-51). Siden 1989 har det vært 47 klagesaker mot skolene, av disse fikk 41 medhold (Plesner 2004:161-2).

muslimske ungdommer. Frankrike har den største muslimske minoriteten i Europa og det største jødiske samfunnet utenfor Jerusalem og New York. Ferry hevder at ”hijab er blitt ikke bare et religiøst symbol, men et politisk, militant symbol”, og må derfor forbys i den offentlige franske skole (ibid).

Hijabkontroversen må på den ene siden leses inn i den sviktende integrasjonspolitikken på nasjonalt plan. Integrasjonen av landets betydelige innvandrermminoritet har vært langt fra problemfri, noe man fikk bevist senest i form av opptøyer i de største byenes forsteder i november 2005. Samtidig har man i en internasjonal kontekst over de siste årene sett en voksende nyreligiøsitet også innen islam, hvor bruken av hijab kan være én måte demonstrere religiøs konservatisme på. Sammen med økt terrorismeaktivitet mot ”vesten” har dette ført til en utbredt frykt for islamsk fundamentalisme, eller ”islamisme”, som har blitt den mest brukte termen.

De utfordringer som den franske stat har møtt over de siste tiårene med hensyn til integreringen av landets voksende muslimske befolkning har likevel ført til en viss grad av nytenkning, blant annet gjennom opprettelsen av det franske muslimske råd (*CFCM*) i 2003. Rådet skal fungere som et dialogorgan mellom myndighetene og de muslimske menighetene i landet, og ble etablert etter initiativ fra myndighetene, som også har det administrative ansvaret for avvikling av valg av representanter til rådet. Dette kan tyde på at Frankrike er inne i en endringsfase hva angår det tradisjonelt skarpe skillet mellom stat og religion – republikken velger her å gå på akkord med det tradisjonelt strikte laïcitéprinsippet i et forsøk på å komme en betydelig, men marginalisert minoritetsgruppe i møte. Samtidig må dette initiativet også tolkes som et forsøk på å etablere et velfungerende kontrollorgan overfor islam i Frankrike, på samme måte som det tidligere er blitt etablert kontrollorganer for de øvrige store religiøse gruppene i landet etter modell av den katolske kirken. Det har blant annet blitt rettet kritikk mot det faktum at det muslimske rådet består av representanter fra ulike islamske grupperinger, også fundamentalistiske, som ikke representerer det

store flertallet av muslimer i Frankrike⁴⁵. Innenriksminister Sarkozys respons på denne kritikken er et klart signal om behovet for å kontrollere også islam: han vil heller ha representanter for disse organisasjonene innenfor enn utenfor det muslimske råd (Etchegoin 2006). Et institusjonalisert forhold mellom de store muslimske organisasjonene og den franske stat vil kanskje også kunne legge grunnlaget for en sterkere grad av *ralliement* innen muslimske miljøer i Frankrike. Særlig gjelder dette de mest religiøse delene av Frankrikes muslimske befolkning – mange muslimer i Frankrike anser seg selv for å være sekulære (ibid).

3.7.2 Fraværet av fokus på islamistiske grupper i den franske anti-sektpolitikken

I boken *Pour en finir avec les sectes* (1996) peker Massimo Introvigne på det faktum at ikke én gruppe med utspring i islam nevnes i Gest-Guyard rapporten, noe som er bemerkverdig på bakgrunn fortolkningen av de kriteriene som ligger til grunn for kommisjonens ”sektliste”, blant annet med hensyn til ”antisosial diskurs” og ”forstyrrelse av den offentlige orden”. Introvigne antyder at beslutningen om å utelate radikale muslimske grupperinger grunner i at denne typen grupperinger står mye sterkere, nasjonalt og internasjonalt, enn de bevegelser som er inkludert i rapporten. En annen forklaring er at fokuset for dagens anti-sektpolitikk i stor grad har sitt utspring i de spesifikke sektragediene som fant sted på midten av 1990-tallet, begått av en viss type religiøse grupper med bakgrunn i andre religiøse strømninger enn islam. Men med en muslimsk velgermasse på ca. 5 millioner og den kontroversen som allerede eksisterer rundt bruken av hijab i det offentlige rom og sviktende integrering, er det likevel nærliggende å anta at franske myndigheters manglende fokus på islamistiske ”sekter” bunner i et ønske om å unngå en provokasjon av den muslimske velgermassen⁴⁶.

⁴⁵ De fleste franske muslimer tilhører ingen organisasjon (Etchegoin 2006).

⁴⁶ De eneste henvisningene til ekstremistiske grupper innen islam som jeg har funnet i offentlige rapporter, er i MIVILUDES årsrapporter for henholdsvis 2003 (Langlais 2004) og 2004 (Langlais 2005). I sistnevnte rapport refereres det til CCMM og deres observasjoner av ”en ny form for sektarisme, for eksempel islamske fundamentalistgrupper” (ibid:54). MIVILUDES har blitt kritisert av Human Rights Without Frontiers International (2004) for å unngå publisitet rundt sekteriske avvik innen islam.

Tatt i betraktning de terrorhandlinger begått verden over i tiden etter angrepet på World Trade Center i New York 11. september 2001, er det imidlertid mye som tyder på at det i dag er islamsk fundamentalisme som utgjør den mest akutte religiøst motiverte trusselen mot individ og samfunn⁴⁷. Den vestlige verden har blitt holdt i et fryktens jerngrep som en følge av målrettede islamistiske terroranslag mot både vestlige og sivile mål, for eksempel på Bali (oktober 2002), i Marokko (mai 2003), i Madrid (mars 2004), og senest i London (juli 2005). Frykten for terrorisme kan ikke forventes å avløse den laisistiske panikken overfor sektene, derimot har den potensial til å styrke den. Den panikken som er knyttet til islamisme synes hovedsakelig å være forbundet med frykten for terrorhandlingen i seg selv, ”islamisme”, eller i noen tilfeller til islam generelt. Likevel er det et faktum at dagens islamistiske terror i siste instans er kriminelle handlinger utført av ekstremistiske religiøse grupper. Dermed er disse bevegelsene ikke grunnleggende forskjellig fra kriminelle religiøse bevegelser basert på andre teologiske doktriner, som f.eks. Soltempelets Orden eller dommedagssekten Aum Shinrikyo, som utførte gassangrepet på Tokyos undergrunn i 1995 (se f.eks Bromley og Melton 2002:xiii-xx).

3.8 Nye religiøse bevegelser og sekulariseringen av religion

Dette kapitlet har plassert nye religiøse bevegelser innenfor de nye former for religiøsitet som har vokst fram i den vestlige verden i etterkrigstiden. I Frankrike har denne nyreligiøsiteten gitt seg uttrykk i et deregulert religiøst marked, et uoversiktlig landskap av nye religiøse impulser som franske myndigheter ikke har hatt noe verktøy for å regulere. Dette skiller denne typen bevegelser drastisk fra de mer etablerte religionene i Frankrike. Disse har som vi har sett blitt rekonstruert etter modell av den katolske kirke, med det formål at stat og religion sammen kan regulere og slå ned på uønskede strømninger innen den enkelte religion. Dette er et uttrykk for det som Laborde kaller ”nasjonaliseringen av religion” i Frankrike, ettersom de religiøse samfunnenes organisasjonsstruktur med dette knyttes til den statlige struktur, samtidig som bevegelsene anerkjenner Republikkens autoritet over religiøse

⁴⁷ Selv om det selvfølgelig vil være en overforenkling å påstå at dagens islamistiske terrorisme motiveres utelukkende av

autoriteter utenfor landets grenser. En slik nasjonalisering av religion i Frankrike er som Hervieu-Léger peker på avhengig av en viss grad av *ralliement* fra det enkelte kirkesamfunns side. Dermed innebærer denne prosessen også en institusjonell sekularisering av Frankrikes religiøse institusjoner.

Nye religiøse bevegelser kan imidlertid ikke sies å ha gjennomgått en tilsvarende metamorfose. Nye religiøse bevegelser organiseres ofte horisontalt, og vil dermed ikke passe inn i den institusjonelle romersk-katolske malen som er en forutsetning for religioners tilpasning til den franske stat/kirke-modellen. Viktigst er likevel nye religiøse bevegelsers individualistiske natur, som produkter av etterkrigstidens ”senmodernistiske” strømninger. Nye religiøse bevegelser kjennetegnes som vi har sett ofte av ”nyfrelste” medlemmer som i langt større grad enn medlemmer av tradisjonelle kirkesamfunn føler seg sterkt forpliktet overfor bevegelsen. Videre er det gjerne en høy grad av doktrinal enighet innad i nye religiøse bevegelser, samtidig som man ser en forenkling av virkeligheten i form av dikotomier som ”god” og ”ond”, ”oss” og ”dem”. I tillegg kjennetegnes denne typen bevegelser gjerne av et karismatisk lederskap. Ser man disse ulike tendensene innen nye religiøse bevegelser under ett, virker det sannsynlig at medlemmenes lojalitet overfor den religiøse bevegelsen i visse tilfeller kan stå i fare for å overstyre den sekulære republikanske identitet, så sentral i det franske samfunn. Sekstragedier som masseselv mordene innen Soltempelets orden gir inntrykk av at en viss type religiøse bevegelser ikke føler seg forpliktet til å overholde samfunnets normer og regler. Samtidig har noen nye religiøse bevegelser sterke bånd til bevegelsens ”moderorganisasjon” utenlands, noe som vi skal se har blitt vektlagt i den franske anti-sektpolitikken. Som en følge av nye religiøse bevegelsers manglende evne til å tilpasse seg den franske stat/kirke-modellen risikerer denne typen bevegelser å bli oppfattet som en trussel mot den offentlige laïcistiske moralitet. På dette grunnlaget har en laïcistisk panikk svært gode vekstvilkår.

4. LØSNINGEN: Frankrikes anti-sektpolitikk

4.1 Økende oppmerksomhet overfor nye religiøse bevegelser i Europa

4.1.1 Jonestown - et historisk vendepunkt?

Jonestowntragedien i Guyana i 1978, hvor nærmere 1000 tilhengere av den amerikanske religiøse bevegelsen Folkets Tempel begikk kollektivt selvmord, kan gi inntrykk av å være den historiske hendelsen som for alvor satte sekt-problematikken på europeiske politikeres dagsorden. I tiden etter Jonestown ble parlamentariske granskningskommisjoner nedsatt i en rekke europeiske land, og diverse rapporter utarbeidet både på nasjonalt og regionalt plan. Likevel, til tross for at denne hendelsen uten tvil var en sjokkerende oppvekker for europeiske myndigheter med hensyn til hvilke farer visse sekter kan representere, hevder Natalie Luca (2002:106) at det ikke hovedsakelig var Jonestown som førte til en økt bekymring for nye religiøse bevegelser i Europa, men derimot konklusjonene i den amerikanske Fraser-rapporten⁴⁸. Denne rapporten ble offentliggjort i oktober 1978 – vel en måned før massakren i Jonestown, og er viet Den forente familie (*Unification Church*), ledet av Moon Sun-Myong. Fraser-rapporten kom til foruroligende konklusjoner med hensyn til Moon-bevegelsens mål og hensikter⁴⁹, og ”sektene” fofeste i Europa bekymret ikke bare nasjonale myndigheter, men også EF. Jonestown var kanskje ikke den avgjørende faktoren for et økt fokus på nye religiøse bevegelser i Europa, men må likevel sies å ha vært en viktig katalysator.

4.1.2 Ulike europeiske tilnærminger til sektproblematikken

Vest-Tyskland var først ute med sin ”sekt”-rapport (1980), før den første franske rapporten ble utarbeidet i årene 1982-83, under ledelse av Alain Vivien (PS - *Partie*

⁴⁸ *Investigation of Korean-American Relations*, Report of the Subcommittee on International Organizations of the Committee on International Relations, U.S. House of Representatives.

⁴⁹ Bevegelsen ønsket å overta den koreanske regjeringen, for siden å sikre seg internasjonal politisk innflytelse, og forfulgte dette målet ved å knytte viktige kontakter i USA, blant annet til Det hvite hus. Moon møtte bl.a. president Eisenhower og støttet Richard Nixon aktivt i hans valgkampanjer (Luca 2002:109). Fraser-rapporten førte imidlertid til at Den forente

Socialiste). Denne rapporten ble imidlertid offentliggjort først i 1985. I april 1984 kom også Europaparlamentets første rapport i forbindelse med sektproblematikken (Luca 2002:107). De tre rapportene har til felles at de ”beskriver et titalls grupper som ansees å representere en fare, enten på grunn av deres politiske ideologi og finansimperium (...), eller fordi de isolerer sine tilhengere (...) i en rigid struktur, som krenker både personlige rettigheter og setter den sosiale situasjonen til de involverte på spill” (ibid:108)⁵⁰. Luca, som særlig tar for seg Den forente familie og Scientologikirken, mener at disse rapportene generelt sett uttrykker en sterk europeisk skepsis mot disse bevegelsene, særlig Den forente familie⁵¹.

Scientologikirken har derimot møtt mindre motstand, særlig i de nordeuropeiske landene. I den senere tid har Scientologikirken blitt anerkjent som religiøs forening i Sverige (2000), mens bevegelsen har valgt å legge sitt europeiske hovedkvarter til Danmark. Den svenske rapporten ’I God Tro – Samhället och nyandligheten’ (Det svenske sosialdepartementet 1998:113) fra 1998 viser tydelig avstanden mellom svenske og franske myndigheters tilnærming til ”sektfenomenet”; den svenske rapporten vektlegger i stor grad åpenhet og dialog overfor nye religiøse bevegelser, mens den franske kommisjonen lener seg på ensidig informasjon fra anti-sektbevegelsen, uten vilje til å gå i dialog med bevegelsene selv, eller ledende forskere på feltet.

Også i Italia har Scientologikirken fått status som kirkesamfunn, mens reaksjonene i Storbritannia og Tyskland har vært mer negative. Scientologikirken blir i Tyskland sett på som en ekstremistisk politisk bevegelse med en totalitær tenkemåte eksplisitt knyttet til nazismen⁵² – noe som forklarer den sterke motstanden mot denne

familie ble satt under overvåkning. Moon ble dømt til 18 måneders fengsel for skattesvindel i 1981, og ble siden utvist fra USA. I mellomtiden hadde bevegelsen etablert seg i Europa (ibid:111-112).

⁵⁰ Eksempler på førstnevnte type bevegelser er Den forente familie, Scientologikirken og Transcendental Meditasjon, mens Guds Barn (senere kalt Familien) og Hare Krishna (ISKCON) er eksempler på den siste kategorien (Luca 2002:108).

⁵¹ Reaksjonene til Scientologikirken vært mer blandede, muligens fordi det politisk-messianske aspektet her ikke er like fremtredende som i Den forente familie. Begge grupper har en anti-kommunistisk ideologi, men Scientologikirken er hovedsaklig mer fokusert på individet, og på personlig utvikling (Luca 2002:113).

⁵² Tyske myndigheters noe tilbakeholdne tilnærming til ”sektproblematikken” generelt sett kan sees i lys av 2. verdenskrigs folkemord, hvor jøder og en lang rekke andre minoriteter, deriblant medlemmer av Jehovas Vitner ble forsøkt utslettet. Myndighetenes kritiske holdning til Scientologikirken blir i denne sammenheng problematisk, samtidig som oppfatningen av Scientologikirken som en ”ekstremistisk politisk bevegelse” (Luca 2002:113) gjør at den kan komme i konflikt med tysk lovgivning.

gruppen (Luca 2002:113). Ifølge tysk lov er protestanter, katolikker og rundt ti andre grupper godkjent som religioner, med status som offentlig sammenslutning, mens andre grupper har status som ideell forening, og blir dermed ikke ansett som religioner. Ifølge tysk grunnlov kan en slik ideell forening plasseres under statlig oppsyn, *Beobauschaft*, noe som er tilfelle for Scientologikirken (Det svenske sosialdepartementet 1998:130).

Storbritannia har også vært relativt kritisk overfor Scientologikirken, noe som ifølge Luca overrasker, ettersom landet ellers i svært liten grad har engasjert seg i kampen mot ”sektene”. En britisk rapport fra så tidlig som 1971 retter sterk kritikk mot Scientologikirkens ideologiske system og dens psykoterapimetoder, og karakteriserer bevegelsen som skadelig for samfunnet og for individet (Luca 2002:113-14). Likevel ser man at Storbritannia i dag inntar en nøktern holdning til sektproblematikken; temaet har ikke vekket stor interesse på parlamentarisk nivå, og INFORM⁵³, en uavhengig organisasjon etablert av sosiologen Eilieen Barker, samler informasjon, analyserer og informerer om nye religiøse bevegelser uten å ta normativt standpunkt til bevegelsenes doktriner. Organisasjonen bestreber en kritisk holdning til nye religiøse bevegelser, i en akademisk betydning av ordet (Det svenske sosialdepartementet 1998:98-100; Barker 1996:139-148).

Etter publiseringen av Vivien-rapporten i 1985, holdt oppmerksomheten rundt sektene seg på et moderat nivå, før man så en tydelig revitalisering av problematikken i første halvdel av 1990-tallet. Her ser man en interessant utvikling i at politikken i de frankofone deler av Europa – Frankrike, Belgia og flere kantoner i Sveits – til en viss grad synes å konvergere (Fautré et al. 2004). Dette synes å være knyttet til de tilfellene av kollektivt selvmord/massedrap begått innen den religiøse New Age bevegelsen Soltempelets Orden i Frankrike og de frankofone delene av Sveits og Canada. Men Frankrikes anti-sektpolitikk skiller seg ikke bare fra den europeiske responsen til ”sektene” generelt, men også fra den sveitsiske og belgiske politikken, både i intensitet og i utholdenhet på dagsordenen. Denne studien knytter dette til landets særegne religionshistorie og politiske kultur, og en redegjørelse for politiske

og juridiske tiltak i kjølvannet av Gest-Guyard-rapporten vil belyse den videre fremveksten og legitimeringen av en sterkt repressiv politikk mot nye religiøse bevegelser i Frankrike.

4.1.3 To typer sektrapporter og deres innvirkning på fremveksten av en moralsk panikk

Introvigne (1999b; Richardson og Introvigne 2004) deler de rapportene som ble utarbeidet i Europa både på nasjonalt og regionalt plan som følge av 1990-årenes ”sekt”-tragedier inn i *type I* og *type II* dokumenter. Type I-dokumenter omfatter den franske Gest-Guyard-rapporten og det første franske kontrollorganets⁵⁴ rapport fra 1998, en belgisk rapport fra 1997 og store deler av en rapport utarbeidet av den sveitsiske Genève-kantonen (1997). På grunnlag av disse rapportene har Introvigne utarbeidet en firetrinns modell for å forklare hvordan fortolkningen av ”sektfenomenet” i type I-rapportene med stor sannsynlighet vil føre til en oppblomstring, heller enn en demping, av en moralsk panikk.

Første trinn i modellen peker på at de religiøse minoritetene i type I-dokumentene ikke framstilles som religioner, men som ”sekt” eller ”kulter”, kriminelle bevegelser eller agenter for utenlandsk imperialisme. Modellens andre trinn belyser hvordan type I-rapportenes bruk av begreper som ”hjernevasking” eller ”mental manipulering” har til hensikt å skille mellom grupper som feilaktig *hevder* å være religiøse, og ”genuine” religioner som kjennetegnes ved at medlemmene slutter seg til religionen ved frivillig konvertering. I modellens tredje trinn ser man at type I-dokumentene kjennetegnes av liten eller ingen bruk av faglig ekspertise – de deler av *akademia* som forsker på nye religiøse bevegelser framstilles for øvrig som forkjempere for sekt. Modellens fjerde trinn viser at rapportene hviler sterkt på vitneutsagn fra ”avhoppere” som ser seg selv som ofre for ”sektene”. Til tross for det beskjedne utvalget vitner, sett i forhold til ”sektenes” medlemsmasse, regnes disse vitnene som representative i type I-dokumentene, og det blir heller ikke tatt forbehold

⁵³ *Information Network Focus on Religious Movements.*

⁵⁴ *Observatoire interministériel sur les sects*, et tverrdepartementalt overvåkningsorgan etablert etter anbefalinger i Gest-Guyardrapportens konklusjoner, se punkt 4.3.1.

om at ”sektofrene” kan være forutinntatt i sine vurderinger av de religiøse bevegelsene de tidligere har vært medlem av. Det beskjedne utvalget begrunnes med at vitnene er vurdert og utvalgt av private og troverdige interesseorganisasjoner, d.v.s. anti-sektorganisasjoner. Disse ansees som mer troverdige enn akademisk ekspertise, ettersom de har praktisk erfaring fra arbeid med ”ofre for sekter”. Type I-rapportene kritiseres sterkt for å aktivt bidra til framveksten av en moralsk panikk rundt sektfenomenet.

De rapportene som Introvigne omtaler som type II-dokumenter (bl.a. den svenske rapporten ”I God Tro”, en tysk parlamentsrapport, en rapport utarbeidet av det italienske innenriksdepartementet og en rapport utarbeidet av Europarådet) har derimot bidratt til å dempe tendensene til moralsk panikk ved å erkjenne temaets kompleksitet, og ved å basere seg hovedsakelig på akademisk arbeid. For det første peker type II-rapportene på problemene med å definere begrepet ”sekt”, og stiller spørsmålstegn ved hvorvidt det er legitimt av sekulære stater å ta på seg ansvaret med å definere begrepet. For det andre problematiserer de hjernevaskingsbegrepet, og understreker den faglige uenigheten knyttet til begrepet. Videre anser de ikke bare tidligere, men også eksisterende medlemmer av nye religiøse grupper som verdifulle informasjonskilder. For det fjerde anerkjenner disse type II-rapportene at private anti-sektorganisasjoner *kan* fylle legitime funksjoner, samtidig som de advarer stater mot å samarbeide for tett med disse organisasjonene.

Vi ser med dette at både statlige og regionale myndigheter kan ha betydelig innflytelse på den politiske og offentlige holdningsdannelsen overfor nye religiøse bevegelser. Videre i dette kapitlet vil jeg belyse problematiske aspekter ved Gest-Guyard-rapporten og Guyard-Brard-rapporten, og redegjøre for ulike politiske og juridiske implikasjoner av disse rapportene.

4.2 Franske myndigheters politiske respons til ”sektfenomenet”

4.2.1 Gest-Guyard-rapporten: ”Sekt i Frankrike” (1995)⁵⁵

11. juli 1995 ble en granskingskommisjon med mandat å utrede ”sektfenomenet” opprettet, etter forslag fra Jacques Guyard og sosialistisk gruppe, med påfølgende enstemmig vedtak i nasjonalforsamlingen. Gest-Guyard-komiteens mandat var å vurdere ”sektfenomenets” ekspansjon, i hvilken grad ”sektene” kan sies å representere en trussel for individ og samfunn, og hvorvidt det juridiske rammeverket var tilstrekkelig for å regulere disse potensielt farlige bevegelsene.

Kommisjonen baserte sin rapport hovedsaklig på undersøkelser foretatt av det franske hemmelige politi *Renseignements Généraux* (RG), informasjon fra anti-sektbevegelsene (særlig UNADFI), juridiske avgjørelser, uttalelser fra ekspertvitner og til en viss grad intervjuer av tidligere medlemmer av ”sekt”.

Det mest oppsiktsvekkende resultatet av komiteens arbeid ble offentliggjøringen av en liste over 173 antatt religiøse bevegelser⁵⁶, som av RG blir oppfattet som potensielt ”farlige sekt”. Denne listen har siden vært en viktig referanse i den franske ”kampen mot sektene”. Rapportens hovedkonklusjon var imidlertid at det eksisterende juridiske rammeverk i all hovedsak var tilstrekkelig for å kunne bekjempe kriminelle aktiviteter innen ”sektene”, men at lovverket burde utnyttes langt bedre. Granskingskommisjonen anbefalte i tillegg en økt grad av overvåkning av ”sektene” fra myndighetenes side, og lanseringen av offentlige informasjonskampanjer for å opplyse borgerne om den faren som ”sektene” hevdes å representere.

4.2.2 Sektproblematikkens aktualitet i Frankrike på midten av 1990-tallet

Ved publiseringen av Gest-Guyard-rapporten i januar 1996 var den kollektive frykten for ”sektene” på sitt mest intense. Rapportens innledning understreker nødvendigheten av studien ved å vise til massakrene knyttet til Jonestown,

⁵⁵ Rapporten ble registrert hos nasjonalforsamlingens presidentskap 22. desember 1995, og publisert 10. januar 1996.

⁵⁶ Gest-Guyard-rapporten omtaler totalt 173 sektbevegelser, medregnet Jehovas Vitner. Jehovas Vitner nevnes imidlertid ofte separat (”172 sektbevegelser, i tillegg til Jehovas Vitner”); dette kan ha sammenheng med at denne gruppens skiller seg fra de andre gjennom sitt store medlemstall (Guyard 1995:del I B, punkt 1.), men det kan også være en av de mange ”slurvefeilene” som blir gjort gjennom hele rapporten.

Soltempelets Orden, David Koresh og Aum Shinrikyo-sekten. Men rapportens aktualitet ble dessverre ytterligere understreket da dens offentliggjøring i januar 1996 sammenfalt med nok en sekt-tragedie: 16 tilhengere av Soltempelets Orden ble funnet omkommet i Vercors i sørøst Frankrike få dager tidligere. Dette tragiske sammenfallet gav seg utslag i både en fornyet interesse for ”sektene” fra medias side, og en intens og målrettet anti-sektpolitikk basert på de anbefalinger som rapporten kom med. Vekstvilkårene for framdyrkingen av en helhetlig preventiv politikk rettet mot nye religiøse bevegelser var dermed optimale.

Ifølge Nathalie Luca (2002:115) var det ingen indikasjon på 1980-tallet og begynnelsen av 1990-tallet om at nettopp Frankrike skulle kaste seg ut i en storstilt anti-sekt kampanje. Likevel var ”sektproblematikken” ikke noen ny problemstilling for franske myndigheter – vi har sett at frykten for religiøse minoriteter har hatt en sentral plass i moderne fransk historie. Beckford (1985) peker på at temaet så sent som på begynnelsen av 1970-tallet skapte skandale i Frankrike, da utroskap, svindel og seksuelt misbruk av en mindreårig jente ble avdekket i den fransk-belgiske sekten De tre hellige hjerter (ibid:267). Gest-Guyard-kommisjonen trekker selv klare linjer tilbake til Vivien-rapporten fra 1985, og som det kommer fram av Beckfords redegjørelse for den franske tilnærmingen til sektproblematikken i 1985, er det i stor grad de samme politiske aktører som dominerer debatten i dag (ibid).

4.2.3 Problemet med å definere ”sekt” juridisk og politisk

Fokuset på nye religiøse bevegelsers påståtte farlighetsgrad i forhold til eldre, tradisjonelle religioner har i praksis ført til en stigmatisering av nye religiøse bevegelser som ”dårlige” religioner, eller ”sekt”, kontra tradisjonelle, ”gode” religioner. Den politiske behandlingen av ”sekt-problematikken” i Frankrike preges imidlertid av at franske myndigheter i realiteten ikke har mulighet til å definere sektene juridisk uten å overskride en konfesjonsløs og trosnøytral statskonstitusjonelle rammer. Dette dilemmaet kom tydelig fram både i Gest-Guyard-rapporten og i den påfølgende politiske debatten som førte fram mot den såkalte ”About-Picard”-loven.

Gest-Guyard-rapporten peker på mangfoldet av ulike definisjoner av begrepet 'sekt', både fra et etymologisk og et sosiologisk synspunkt (Guyard 1995:del I A). Tross usikkerheten rundt hvilke trekk som kjennetegner en sekt velger den parlamentariske granskningskommisjonen til sist å holde fast på en liste av ti relativt vage kriterier som RG bruker i sine undersøkelser: "mental destabilisering"; "urimelige finansielle forlangender"; "brudd med tilhengers naturlige miljø"; "krenkelse av medlemmenes fysiske integritet"; "verving av barn"; "antisosial diskurs"; "forstyrrelse av den offentlige orden"; "rettslige tvister"; "økonomisk underslag"; og til slutt "infiltrasjon av offentlige myndigheter" (ibid:del I A, punkt 2. d). Noen av disse kriteriene innebærer klare brudd på fransk lov, mens andre kriterier ifølge kommisjonen taes med på "etisk" grunnlag (ibid). Den mye kritiserte "sektlisten" ble utarbeidet på grunnlag av at minst ett av disse ti kriteriene ble oppfylt (ibid:del I B, punkt 1.), og alle de 173 oppførte bevegelsene ble antatt å oppfylle det hovedkriterium som ansees som avgjørende for å kunne definere en religiøs gruppe som "sekt": bruken av teknikker som ifølge RG og Gest-Guyard-kommisjonen kan regnes som "mental destabilisering" (ibid:del II B, punkt 2.).

4.2.4 Nye religiøse bevegelser i Frankrike – i tall og over tid⁵⁷

Da "sektfenomenet" igjen kom på den franske dagsorden med Gest-Guyard-rapporten i 1995, hadde den laisistiske panikken rundt "sektene" ligget mer eller mindre latent siden Vivien-rapporten fra 1985. Kan denne økte oppmerksomheten rundt temaet ti år etter forrige rapport underbygges med en sterk økning i antall nye religiøse bevegelser i Frankrike, en sterk økning i bevegelsenes medlemsmasse, eller begge deler?

Gest-Guyard-rapporten snakker om "en sann stjernetåke av sekter i Frankrike" (Guyard 1995:del I B, punkt 1.). De 173 "sektbevegelsene" som Gest-Guyard-rapporten gjør rede for, regnes som "moderorganisasjoner", og man regner med at de

⁵⁷ Redegjørelsen for antall "sekter" og deres oppslutning baseres på Gest-Guyard-rapporten, ettersom den sammenfatter tilgjengelig informasjon om sektenes medlemstall. Denne informasjonen ble hentet fra RG og UNADFI, men ifølge (Introvigne 1996:19) er RGs estimater også basert på tallene fra UNADFI, tall som Gest-Guyard-rapporten innrømmer er noe unøyaktige/overdrevne. Dette er med andre ord høyst usikre tall, men likevel det estimatet som ligger til grunn for den franske anti-sektpolitikken.

har mer enn 800 filialer. Nye religiøse bevegelser i Frankrike har imidlertid ikke avskrekkende høye medlemstall. Av de 173 ”moderorganisasjonene” har 57 bevegelser mindre enn 50 medlemmer, 80 bevegelser har mellom og 50 og 500 medlemmer, 23 har mellom 500 og 2000 medlemmer, mens 12 bevegelser har fra 2000 til 10 000 medlemmer. Jehovas Vitner er ifølge rapporten den eneste bevegelsen som overstiger 10 000 i antall medlemmer – til gjengjeld har denne religiøse bevegelsen anslagsvis 130 000 medlemmer i Frankrike (ibid:del I B).

Sektlisten favner svært bredt hva angår religiøs orientering, og rapporten opererer med tolv ulike sekt-kategorier: New Age grupper; ”alternative” grupper; evangeliske og pseudo-katolske bevegelser; apokalyptiske grupper; ny-hedninger; satanistiske grupper; ”healer”-grupper; orientalistiske bevegelser; okkulte bevegelser; psykoanalytiske bevegelser; UFO-bevegelser; og synkretistiske bevegelser. Mange av gruppene tilhører gjerne flere av disse kategoriene (ibid:del I C 1.).

Kommisjonen hevder selv at utviklingen fra 1982⁵⁸ til 1995 antyder en viss økning både i medlemsmassen og blant ”sympatisører”. Antall medlemmer i 1982 var ca. 100 000, derav 75 000 Jehovas Vitner, mens det i 1995 var ca. 160 000 medlemmer, derav 130 000 Jehovas Vitner (ibid:del I B 1.). Kommisjonens estimater viser dermed at det er Jehovas Vitner som står for den klart sterkeste veksten i absolutte medlemstall, fra 75 000 til 130 000, mens antallet medlemmer i de øvrige bevegelsene kun har økt fra 25 000 til 30 000. Ifølge rapporten har imidlertid antallet ”sympatisører” doblet seg i tiden mellom de to rapportene, fra ca. 50 000 til ca. 100 000.

Det er imidlertid vanskelig å trekke klare konklusjoner om utviklingen innen nye religiøse bevegelsers medlemstall og oppslutning på grunnlag av disse tallene, noe rapporten erkjenner. En rekke faktorer virker inn på sammenligningens validitet og reliabilitet. For det første er ikke Frankrikes oversjøiske departementer og territorier (DOM-TOM)⁵⁹ tatt med i Gest-Guyard-rapporten, til forskjell fra Vivien-rapporten. Dette kan være signifikant for undersøkelsens resultat, ettersom lokale religiøse

⁵⁸ Vivien-rapporten ble som nevnt utarbeidet i 1982/-83.

tradisjoner sannsynligvis ville ha hatt uforholdsmessig stor effekt på forekomsten av marginale religiøse grupper i Frankrike som helhet. I tillegg var det ifølge kommisjonen ikke mulig å inkludere såkalte ”maskerte filialer” eller ”skjulte satellitter” i 1985-rapporten, på grunn av ”manglende forståelse for sektfenomenets særegenhet” fra etterforskernes side (ibid). Denne typen assosierte enheter – f.eks. forretningsforetak knyttet til religiøse bevegelser – ble ansett for å være i sin spede begynnelse på dette tidspunktet. Til slutt må man også ta hensyn til at visse bevegelser som kvalifiserte som sekter i undersøkelsene gjort i 1982 har blitt tatt opp til ny vurdering i 1995, i tillegg til at nye bevegelser har kommet til, eventuelt ved at ”gamle” bevegelser først i senere tid kvalifiserer som sekter etter RGs kriterier. Til tross for disse usikre faktorene kommer kommisjonen fram til at den viktigste endringen over tid må være ”den sterke økningen i sektbevegelsenes ”filialer”, [ettersom de teller] mange flere i dag enn det som var oppdaget i 1982, til tross for at man enda ikke hadde foretatt noen nøyaktig opptelling” (ibid).

Som det framgår her hadde kommisjonen i 1995 svært svake holdepunkter for å kunne fastslå betydelige endringer i sektenes medlemsmasse over tid, ettersom informasjonen i de to rapportene både er inkompatibel og mangelfull.

4.2.5 En presentasjon av noen av de mest fremtredende ”sektene” i Frankrike

Hele 137 av de oppførte ”sektene” i Frankrike har i følge Gest-Guyard rapporten under 500 medlemmer hver, og synes å oppta relativt liten plass i media og i faglitteraturen. Det finnes imidlertid viktige unntak, for eksempel den tidligere nevnte Moon-bevegelsen (Den forente familie) og Familien (tidligere Guds Barn), som til tross for sine relativt lave medlemstall (mellom 50 og 500 medlemmer), etter hvert har blitt allment kjent både gjennom medias dekning av deres virksomhet, og som gjenstand for en lang rekke sosiologiske studier. Familien, en gruppe fundert i jødisk-kristne grunnsetninger, har fått mye negativ medieomtale i forbindelse med anklager om seksuelt misbruk av både barn og voksne, i tillegg til en av deres

⁵⁹ DOM-TOM er den franske forkortelsen for de åtte franske oversjøiske departementene og territoriene, som f.eks. Fransk Guyana og Fransk Polynesia (statusen for disse enhetene har imidlertid blitt endret gjennom konstitusjonsreformen i 2003).

rekrutteringsmetoder kalt *flirty fishing*, som går ut på å tiltrekke seg nye medlemmer ved å forføre dem⁶⁰.

Human resource-bevegelsen Landmark Education, antatt til å ha under 50 medlemmer i 1995, er en annen bevegelse som i det siste har fått stor oppmerksomhet i fransk media. Det franske TF3-programmet *Pièces à Conviction* – ”Voyage au pays des nouveaux gourous”⁶¹ var 24. mai 2004 i sin helhet viet til avsløringen av hvordan denne organisasjonen, kjent for å arrangere kostbare lederskaps- og utdannelsesseminarer med fokus på personlig utvikling, benytter seg av tvilsomme metoder og utnytting av medlemmenes frivillig arbeidskraft. Som en følge av undersøkelser foretatt av det franske arbeidstilsynet har den franske filialen av denne bevegelsen siden blitt oppløst. Lederne har flyttet praksisen til London, mens de fortsetter å rekruttere i Frankrike (Lemonnier 2005). Denne organisasjonens hierarkiske struktur, rekrutterings- og arbeidsmetoder har ofte blitt sammenlignet med Scientologikirkens, men med den forskjellen at Landmark Education ikke fremmer et spesifikt religiøst eller åndelig aspekt i sine seminarer.

Scientologikirken er blant de nye religiøse bevegelsene som har størst oppslutning i Frankrike – Gest-Guyard-rapporten (1995:del I B)anslår at den har mellom 2000 og 10 000 medlemmer. Scientologikirken har mange likhetstrekk med Moon-bevegelsen, med sin multinasjonale struktur og amerikanske entreprenørkultur. Til tross for at Scientologikirken har et fokus på individet og personlig utvikling som man ikke finner i Moon-bevegelsen, ser man likevel likheter i de to bevegelsenes hegemoniske målsetninger, som hos Scientologikirken gir seg uttrykk i et ønske om å ”rense planeten”, og fjerne alle ”parasitter” og ”anti-sosiale” elementer (Luca 2002:113). Luca betegner likevel Scientologikirken først og fremst som ”selve produktet av en forbrukerkultur” (ibid:114). Det som trekker medlemmene til bevegelsen er nettopp ønsket om å ”tilegne seg et symbolsk produkt som kan bedre deres yteevne i utviklingen av deres personlige, profesjonelle eller private liv” (ibid).

⁶⁰ Familien har nylig fått økt oppmerksomhet etter at Ricky Rodriguez, sønn av gruppens leder David Berg, i januar 2005 myrdet ett av de sentrale medlemmene i gruppen, før han tok sitt eget liv. Rodriguez, som forlot gruppen i 2000, hevdet i likhet med mange andre som vokste opp innen bevegelsen å ha blitt seksuelt misbrukt av gruppens medlemmer gjennom hele barndommen (Bore 2005).

Utopien om en regenerert verden er med andre ord ikke hovedinteressen til de fleste nye medlemmer (ibid).

En annen høyprofilert ny religiøs bevegelse med relativt stor oppslutning (2000 - 10 000 medlemmer) er Raël-bevegelsen, en fransk ufologi/healer-bevegelse som har fått en del oppmerksomhet i media ettersom de hevder å ha gjennomført en vellykket kloning av menneskebarn. Bevegelsen IVI (*Invitation à la Vie Intense*), som ifølge Gest-Guyard-rapporten har et sted mellom 500 og 2000 tilhengere, oppstod også i Frankrike på 1980-tallet og er dypt rotfestet i grunnleggerens oppfatninger av visse katolske læresetninger. Blant annet fremmer bevegelsens medlemmer bruk av alternativ medisin og forbønn som behandling for sykdommer (Baubérot 2004:452).

Noen av disse profilerte bevegelsene fremstår hovedsakelig som hierarkiske forretningsforetak hvor medlemskap ikke nødvendigvis medfører brudd eller konflikt med omverdenen. Det er likevel tydelig at disse bevegelsene i større eller mindre grad skiller seg fra gjeldende samfunnsnormer.

4.2.6 Amerikansk imperialisme eller franske konspirasjonsteorier?

En rekke av de mest profilerte nye religiøse bevegelsene i Frankrike er importert fra utlandet – noen fra Asia, men mange fra eller via USA. Mye av den franske kritikken har derfor vært basert på argumentet om amerikansk kulturimperialisme – et ikke ukjent argument i den franske politiske og kulturelle debatten forøvrig.

Catherine Picard – profilert sektmotstander, initiativtaker til "About-Picard"-loven og leder av UNADFI – forklarer sitt engasjement i kampen mot "sektene" delvis med sin motstand mot "amerikansk imperialisme, Verdens Handelsorganisasjon og den langt framskredne liberalismen, [symbolisert ved] kommersialiseringen av utdanning [og religiøs] overbevisning" (Luca 2002:114). I boken *Sectes, démocratie et mondialisation* (2002) tar Anne Fournier⁶² og Catherine Picard for seg "sektenes" verdensomspennende forsøk på "infiltrering" av bedrifter, politiske partier og ledere. USA fremstilles her som en drivkraft bak sektenes internasjonale ekspansjon, og forfatterne setter spørsmålstejn ved "båndene mellom visse sekteriske målsetninger

⁶¹ "Fellende bevis – 'Reise til de nye guruers land'".

og en viss grad av velvilje fra den amerikanske politikken” (ibid:131). Fournier og Picard hevder blant annet at ”90 % av de antatt farlige sektene stammer fra USA, og [at] 90 % av sektmidlene kommer tilbake til USA, ad komplekse veier” (ibid:133). Fournier og Picard anser USA for å være en slags frihavn for sekter hvor de kan ”utvikle seg, blomstre, gjøre seg anerkjent som religion, manipulere og korrumpere...” (ibid:142). Fournier og Picard antyder at man på bakgrunn av disse tallene kan ane ”en ny form for imperialism”, blant annet på bakgrunn av ”sektenes infiltrering” av tidligere østblokkland, hvor de tjener på populariteten til amerikanske og vestlige produkter generelt (ibid:222-26). Fournier og Picard hevder at ”i lys av de funksjonene som de sekteriske gruppene fyller i det internasjonale globaliserings-spillet, er det innlysende at [”sektenes” økende spredning] blir favorisert av amerikanerne. Dette kan bare være til deres nytte” (ibid:226). Fournier og Picard synes med dette å hevde at den internasjonale spredningen av nye religiøse bevegelser i USA fremmes på systemnivå.

Alain Vivien, sektrapportør og tidligere president av både MILS og CCMM, er også kjent for å føre en sterkt fordomsfull anti-sektretorikk mot den høye graden av religiøs frihet i USA og amerikanske myndigheters liberale holdning til nye religiøse bevegelser. Blant annet har Vivien feilaktig anklaget et medlem av en delegasjon sponset av U.S. Department of State for å tilhøre Scientologikirken, og i denne sammenheng nektet å svare på spørsmål fra vedkommende under et offisielt møte⁶³ (Gunn 2000). Kritikkk av fransk religionspolitikk fra Den internasjonale Helsingforsføderasjonen (IHF) førte også til at Vivien anklaget organisasjonen for å være infiltrert av Scientologikirken, noe som utløste en sterkt kritisk reaksjon fra IHFs direktør Aaron Rhodes (2000), i form av et åpent brev.

Disse tilløpene til imperialistiske anklager og regelrette konspirasjonsteorier er imidlertid ikke noe nytt element i anti-sektpolitikken. Beckford (1985) peker på at det i lys av den katolske kirkes tidligere hegemoni slett ikke er overraskende at sektproblematikken i en rekke tilfeller blir sett på som en ”konspirasjonstrussel mot

⁶² Anne Fournier var tidligere en representant for MILS, og er p.t. ansatt ved MIVILUDES.

'normale' sosiale strukturer og kulturelle antakelser''(ibid:265). Beckford hevdet i 1985 at anti-sektholdninger i Frankrike først og fremst var preget av en politisk engstelse knyttet til sektlederens påståtte higen etter makt og innflytelse. Bekymringen for bevegelsenes effekt på den individuelle tilhengers psyke, et hovedtema i den amerikanske debatten, kom mer i bakgrunnen, og ble gjerne tolket i en videre konspirasjonskontekst (ibid). Liknende konspirasjonsteorier ble også knyttet til ubesvarte spørsmål rundt Jonestown-tragedien. Forskjellen var hovedsakelig at i Frankrike utgjorde denne konspirasjonstenkningen store deler av rammeverket for anti-sektdebatten (ibid:266).

Nesten tjue år etter denne analysen hevder Beckford (2004) at den franske bekymringen for sektfenomenet har gjennomgått en viss endring, ettersom den nå er mindre knyttet til tapet av en organisk sosial og kulturell orden enn tidligere. Den alarmismen man ser i dag er ifølge Beckford i langt større grad knyttet til anklager om psykologisk manipulering, svindel og anti-demokratiske tendenser, en holdning som får sterk støtte i befolkningen (ibid:29)⁶⁴. Den franske konspirasjonstenkningen er likevel et sentralt element i anti-sektpolitikken, og man ser også at noen få politiske aktører har vært, og er fortsatt, svært sentrale i dannelsen av en laisistisk panikk i Frankrike.

4.2.7 Juridisk praksis i tråd med den reelle fare?

Det er hevet over enhver tvil at noen religiøse bevegelsers handlinger under visse omstendigheter kan utgjøre en trussel mot individuelle friheter og rettigheter, og i sjeldne tilfeller også mot samfunnet. Gest-Guyard rapporten deler de typer lovbrudd som den mener forekommer hyppigst blant "sektene" inn i seks hovedgrupper: fysisk krenkelse av en person, f.eks. fysisk avstraffelse, mangelfullt kosthold og illegal medisinsk praksis; krenkelse av visse familieforpliktelser, særlig foreldres forpliktelser overfor sine barn; ærekrenkelser, injurierende anklager eller brudd på privatlivets fred; skattesvindel; bedrageri, falskneri eller misbruk av tillit; og til slutt

⁶³ Viviens anklager gjaldt Karen Lord, som på dette tidspunkt var rådgiver for religiøs frihet for den amerikanske kongressens Helsingforskomisjon.

⁶⁴ Beckford viser her til en representativ nasjonal undersøkelse fra februar 2000 som viser at 73% av respondentene anser sektene for å utgjøre "a 'very considerable threat' or 'quite a threat' to democracy" (2004:29).

brudd på arbeidsrettsloven eller misbruk av sosialtrygdesystemet. Rapporten viser her til en rekke spesifikke saker fra rettsvesenet, men slår fast at de juridiske avgjørelser som er tatt i forhold til ”sektene” så langt kun i svært liten grad gjør rede for de mange farene som disse bevegelsene utgjør (Guyard 1995:del II B, punkt 1.).

Farer for individet

Blant de farene for *individet* som ”sektene” representerer (ibid:del II B, punkt 2. a) fremholder kommisjonen ”mental destabilisering” som den største. Alle de 173 ”sektbevegelsene” nevnt i rapporten hevdes å benytte seg av denne eller lignende metoder. Rapporten framholder som særlig problematisk at ”mental manipulering” ikke nødvendigvis tvinges på medlemmene, men ofte gjennomføres ”med offerets samtykke, progressivt og fullstendig innenfor lovens rammer” (ibid). I andre tilfeller oppnås ”mental destabilisering” ved at man ”forsøker å svekke individet ved å utsette [ham eller henne] for en svært streng disiplin, eller å svekke [hans eller hennes] kritiske evner gjennom (...) handlinger eller gjentakelse av bønner, med den hensikten å oppnå [individets] fullstendige lydighet”. Disse praksisene kan ifølge kommisjonens granskninger i noen tilfeller føre til ”en tilstand av langt fremskreden patologisk depresjon” (ibid).

Andre trusler mot individet er bruken av hypnose og narkotiske stoffer, som gjør det mulig å begå ”’psykisk overgrep’ overfor tilhengeren” (ibid). Videre peker kommisjonen også på urimelige økonomiske krav, f.eks. svært høy medlemskontigent eller kursavgift, avskjermingen av medlemmer fra deres opprinnelige miljø, trusler mot medlemmenes fysiske integritet gjennom f.eks. vold, frihetsberøvelse, illegal legepraksis og seksuelt misbruk, og verving av mindreårige.

Farer for samfunnet

Av de farene som ”sektene” utgjør mot *kollektivet*, framholder rapporten for det første den ”antisosiale diskursen” som føres innen visse bevegelser, en diskurs som fremmer gruppens prinsipper på bekostning av gjeldende lover og samfunnsnormer (Guyard 1995:del II B, punkt 2. b). Dette gjelder ifølge rapporten 46 ”sekt”, blant andre Familien og Raël-bevegelsen. I tillegg anklages Jehovas Vitner, Scientologi-

kirken og 24 andre bevegelser for å forstyrre den ”offentlige orden”⁶⁵, blant annet ved stadige rettsstevninger, hvor mesteparten blir avvist av domstolene. En annen trussel mot samfunnet hevdes å være ”sektenes” infiltrering av offentlige myndigheter, eller forsøk på dette, og her trekkes særlig Scientologikirken fram (ibid).

Komiteen understreker imidlertid at den ikke er autorisert til å kunne foreta seg noe på grunnlag av ”de beskyldningene som har kommet fram i løpet av dens arbeid” ettersom den ”ikke har midlene til å vurdere grunnlaget av” disse (ibid). Den ser på det som sin oppgave å være ”forsiktig, og nekte å gjengi anklager som kan ha ganske alvorlige konsekvenser, uten å kunne legge frem det minste bevis” (ibid). I stedet anbefaler rapporten at administrativt ansvarlige utøver ”den største forsiktighet” for å unngå at ”sekt” eller deres assosierte bevegelser ”mottar tilskudd eller avtaler som følge av at man ikke kjenner deres riktige natur” (ibid).

4.3 Administrative tiltak i kjølvannet av Gest-Guyard-rapporten

4.3.1 Implementeringen av Gest-Guyard-rapportens anbefalinger

Kort tid etter publiseringen av Gest-Guyard-rapporten informerte et rundskriv innen justisdepartementet (29. februar 1996), supplert med ”sektlisten” hentet fra Gest-Guyard-rapporten, om den faren ”sektene” representerer.

Deretter fulgte etableringen av et tverrdepartementalt overvåkningsorgan 9. mai 1996, et såkalt *observatoire interministériel sur les sectes*, som skulle analysere sektfenomenet, rapportere til statsministeren og utarbeide bedre verktøy for bekjempelsen av sekter. Dette overvåkningsorganet overlevde for øvrig ikke sin første aktivitetsrapport som ble offentliggjort i 1998 (Fautré et al. 2004:598).

I stedet ble dette ”sektobservatoriet” erstattet av MILS – *Mission interministérielle de lutte contre les sectes* – ledet av Alain Vivien, tidligere leder av

⁶⁵ Uttrykket *ordre public* synes her å vise til den sum av regler som sikrer at samfunnet fungerer, eller det settet av fundamentale prinsipper som samfunnet er basert på, i motsetning til den mer avgrensede forståelse av uttrykket, i betydningen ”ordensforstyrrelse”. Nowak og Vospernik (2004:152-3) redegjør for en viss grad av feiltolkning av internasjonale konvensjoner med hensyn til den engelske formuleringen *public order*, for eksempel i SP art. 18 (3) og EMK art. 9 (2). Henvisninger til forstyrrelse av ’den offentlige orden’ i disse artiklene må ifølge Nowak og Vospernik tolkes som ordensforstyrrelse i snever forstand, og ikke som forstyrrelse av det franske juridiske begrepet *ordre public* (de fundamentale prinsipper som samfunnet er basert på).

anti-sektorganisasjonen *Centre contre les manipulations mentales* (CCMM), og rapportør for den første franske sektrapporten publisert i 1985. I tillegg til å analysere ”sektfenomenet” skulle MILS oppfordre offentlige etater til å innføre passende tiltak for å kunne ”forutsi og motvirke” (ibid:599-600) overgrep begått av sekter som undergraver menneskelig verdighet eller som utgjør en trussel mot den offentlige orden. Videre skulle MILS ta del i informeringen og opplæringen av offentlige tjenestemenn⁶⁶ med hensyn til metoder for å bekjempe sekter, informere publikum om farene ved ”sekt-fenomenet”, og delta i internasjonale studier og prosjekter hvor komiteen hevdet å inneha spesiell ekspertise (ibid).

4.3.2 Forsøk på å eksportere den franske anti-sektpolitikken

MILS gjorde seg raskt bemerket som en følge av komiteens svært offensive og preventive anti-sektaktivisme, både i den franske debatten og internasjonalt. Komiteens representanter foretok en rekke ”misjoneringsreiser” internasjonalt hvor formålet var å vekke interessen for bekjempelse av sekter, samt å dele ulike erfaringer rundt den politiske og administrative håndteringen av sektproblematikken. I sin rapport for 2000 viser komiteen til at en rekke kontakter har blitt knyttet både nasjonalt og internasjonalt, blant annet som følge av at andre staters myndigheter har kontaktet komiteen på eget initiativ, med ønske om å ”benytte seg av komiteens ekspertise, eller i det minste søke dens råd” (MILS 2001:10). I perioden 1999 til 2001 ble det foretatt nærmere 90 tjenestereiser av MILS-komiteens medlemmer, mange til Frankrikes kolonier i Karibia, samt flere til en rekke tidligere kommuniststater i Øst-Europa og til Kina (Bosco 2001; Cesnur 2001a, 2001b, 2002). Denne sterke ”misjonsviljen” fra MILS’ side bidro til å skjerpe kritikken mot franske myndigheter både fra menneskerettighetsorganisasjoner og andre involverte aktører nasjonalt og internasjonalt (IHF 2003:22). Mange av de landene som franske myndigheter har hatt bilaterale samtaler med på dette feltet, har i utgangspunktet høyst kontroversielle standarder for beskyttelse av religiøse friheter.

⁶⁶ Fra 1996 til 1998 ble det satt i gang en rekke opplysningskampanjer rettet mot polititjenestemenn, statsadvokater, dommere og lærere, med det formål å styrke kontrollen med ”sektene”. Akademiske miljøer ble ikke involvert i prosessen (Fautré et al. 2004:598-99).

4.3.3 Guyard-Brard-rapporten – Les sectes et l'argent (1999) ⁶⁷

I 1998 ble det utredningsarbeidet som ble påbegynt av Gest-Guyard-kommisjonen videreført gjennom opprettelsen av en ny tverrdepartemental granskingskommisjon. Kommisjonens mandat var å analysere ”sektenes” finansielle forhold, eiendoms- og skatteforhold, samt økonomiske og finansielle forbindelser. Kommisjonen ble denne gangen ledet av Jacques Guyard, med Jean-Pierre Brard, en velkjent og svært aktiv sektmotstander⁶⁸, som rapportør. Den påfølgende rapporten, *Les sectes et l'argent* (1999), går hardt ut mot pengesterke nye religiøse bevegelser som Scientologikirken, Jehovas Vitner og andre grupper med lignende struktur, på grunnlag av deres internasjonale økonomiske nettverk. Rapporten er særlig kritisk til enkelte av disse ”sektenes” internasjonale økonomiske bånd, særlig til USA⁶⁹, ettersom rapporten blant annet hevder at ”USA er det fremste vertslandet for sektenes internasjonale instanser, [og at sektene] der finner et rettssystem og et tankesett som støtter deres tilblivelse og utvikling” (ibid:første del, 21). Rapporten peker på at nye religiøse bevegelser som Scientologikirken, Avatar-metoden⁷⁰ og Landmark er ”amerikanske kreasjoner”, og understreker at bevegelser som Jehovas Vitner og AMORC⁷¹ alt har etablert sitt internasjonale hovedkvarter i USA (ibid). Bekymringen ligger i at eksistensen av et internasjonalt hovedkvarter utenlands gjør det mulig å etablere juridiske og finansielle bånd mellom denne ”moder-sekten” og dens franske avlegger. Dermed risikerer man at den internasjonale ledelsen kan styre overføringer av kapital mellom den franske filialen og det internasjonale nettverket (ibid:andre del, 99).

⁶⁷ Jean-Pierre Brard, ”Sektene og penger”, Nasjonalforsamlingsrapport nr. 1687, 1999.

⁶⁸ Jean-Pierre Brard er nært tilknyttet kommunistene i nasjonalforsamlingen, og er også ordfører i Montreuil, en naboby til Paris. I forbindelse med sin stilling som ordfører har han personlig gjennomført såkalte ”kontroller” av overholdelse av brannforeskrifter mot en rekke religiøse samfunn. Disse kontrollene har gjerne blitt lagt til søndag formiddag, og dermed ført til at gudstjenester har blitt avbrutt. Presidenten av FPF, pastor Jean Arnold de Clermont, holdt en pressekonferanse 10. februar 2005 hvor han fordømte Brards handlinger, og minnet om at loven av 1905 gjør det straffbart å hindre, avbryte eller forstyrre en gudstjeneste. de Clermont henvendte seg også til daværende innenriksminister Dominique de Villepin i forbindelse med denne saken (Human Rights Without Frontiers Int. 2005). Brard var vise-president i sektkommisjonen som i 1995 utarbeidet Gest-Guyard-rapporten, medlem av MILS, og er vise-president i nasjonalforsamlingens studiegruppe med kampen mot sektene som tema (Brards offisielle hjemmeside, dato: 11.09.2005).

⁶⁹ Som nevnt tidligere kan en rekke av de mer profilerte ”sektene”, særlig Scientologikirken og grupper med liknende struktur, karakteriseres av en sterk entreprenør-mentalitet.

⁷⁰ *Stars Edge International* - Avatar-metoden er en New Age bevegelse som ble regnet blant de 173 sektene i Gest-Guyard-rapporten (1995).

⁷¹ AMORC står for *Ancient and Mystical Order Rosae Crucis*, Rosenkors-ordenen. *Alliance Rose Croix/Association Recherches Culturelles*, bevegelser tilknyttet AMORC, ble vurdert som en sekt av Gest-Guyard-rapporten (1995).

Les sectes et l'argent-rapporten uttrykker bekymring over at skillet mellom de ulike sekt-typologiene benyttet i Gest-Guyard-rapporten gradvis forsvinner. Denne "despesialiseringen" hevdes å være resultatet av en kontinuerlig endring og ekspansjon innen sektene. "Sektene" kritiseres særlig for sine ugjennomsiktige strukturer, et resultat av at de nå organiserer seg i flere atskilte juridiske enheter - "personnes morales" (ibid:første del, 13-14). En eller flere av gruppens juridiske enheter kan dermed fokusere på spredningen av det som rapporten kaller "det religiøse" budskap som i de fleste tilfeller følger den sekteriske diskurs og praksis", mens mer perifere strukturer er mer eller mindre rene forretningsforetak som tar for seg "de aspektene av økonomisk og finansiell karakter som tross alt utgjør en viktig del av sektens aktivitet" (ibid:første del, 38). Kommisjonen hevder at mange nye religiøse bevegelser urettmessig fremstiller seg selv som blant annet humanitære NGOer, *associations cultuelles* (kirkesamfunn i henhold til loven av 9. desember 1905⁷²), eller *associations d'utilité publique* (allmennyttige foreninger) (ibid:første del avsnitt III, 42-86). Hensikten skal være å fremme bevegelsen under et "religiøst dekke" og søke å tilfredsstille det "krav til offentlig anerkjennelse som driver de fleste sekter. Til gjengjeld [holder disse ulike juridiske strukturene] det nettverk som graviterer rundt det "religiøse utstillingsvinduet" i skyggen" (ibid:37). "Sektene" har ifølge Guyard-Brard-rapporten "en naturlig tendens" til å skape et mylder av ustabile organisasjonsstrukturer, og hvert år danner "visse sektledere" en rekke juridiske enheter, som så oppløses eller avvikles, eller endrer navn gjentatte ganger, "med den hensikt å lede den som [ønsker] å rekonstruere deres aktiviteter på villspor"(ibid:40). Det hevdes at denne praksisen først og fremst benyttes av flere "notoriske scientologer" og andre sentrale sektpersonligheter, som komiteen for øvrig velger å navngi i rapporten (ibid).

Rapportens andre del fremhever "sektenes (...) unektelige økonomiske og finansielle vekt" (ibid:andre del, 5), og peker både på bevegelsenes kjennskap til

⁷² Dette gjelder ifølge rapporten f.eks. Scientologikirken, Mandarom, Moon og Sahaya Yoga. Status som kirkesamfunn i henhold til loven av 9. desember 1905 gir f.eks.visse skattefordeler, men hvorvidt en religiøs bevegelse får innvilget status som kirkesamfunn baseres ikke på en normativ eller kvalitativ vurdering av gruppens religiøse aspekt. Det som er

økonomiske teknikker, for eksempel pyramidesalg, og deres evne til å trenge inn i bedrifter. ”Sektene” offensiv innen både utdanningssektoren, helsesektoren og yrkesutdanningsmarkedet problematiseres, særlig pekes det på bevegelsenes rekruttering blant lærere, den utbredte kommersialiseringen av læringsteknikker, og yrkesutdanningsmarkedets gode forutsetninger for utviklingen av sekterisk praksis. Den finansielle makten som ”sektene” bygger opp tjener ifølge rapporten tre overordnede og konvergerende mål: å befeste bevegelsens innflytelse, å berike dens ledere, og å finansiere den internasjonale organisasjonen.

Videre tar rapporten for seg ulike former for svindel begått av ”sektene”, noe komiteen anser for å være et svært utbredt problem. Denne svindelen antas å gjelde særlig brudd på sosiallovgivningen eller økonomi- og finanslovgivningen, i tillegg til skattesvindel. Rapporten peker også på det internasjonale aspektet av svindel innen ”sektene”, og fremhever økt internasjonalt samarbeid for å bekjempe denne svindelen. Rapporten understreker et sterkt behov for en styrking av de administrative verktøy i kampen mot ”sektene” utbredte svindelvirksomhet (ibid:tredje del).

Det er opplagt at franske myndigheters fokus på religiøse bevegelsers finansielle forhold kan begrunnes av den til tider uoversiktlige og i noen tilfeller kriminelle finansielle praksis som føres innen visse bevegelser, for eksempel med hensyn til skatteunndragelse eller svindel. Likevel kan dette fokuset på ”sektene” finansielle forhold også til en viss grad forklares i lys av den betydelige finansielle makten som den katolske kirke har utøvd i tidligere tider; de pengesterke nye religiøse bevegelsene vekker uten tvil assosiasjoner til denne perioden noen få hundreår tilbake i tid (Luca 2004).

4.3.4 Overgangen fra MILS til MIVILUDES

28. november 2002 ble MILS erstattet med et nytt overvåkningsorgan, MIVILUDES. MILS hadde på mange måter utspilt sin rolle, og måtte reformeres og fjerne seg fra den svært restriktive politikken som hadde blitt ført – den negative publisiteten rundt MILS-komiteens tvilsomme arbeidsmetoder, sammen med kritikken mot ”About-

Picard"-loven som i mellomtiden hadde blitt innført, gjorde at myndighetenes administrative håndtering av sektproblematikken sårt trengte en ansiktsløftning.

Endringene i den franske anti-sekt-politikken kan imidlertid også sees som en del av omveltninger innen fransk politikk, ettersom man i mai 2002 fikk en dramatisk presidentvalgkamp og påfølgende regjeringsskifte i Frankrike. Lionel Jospin (PS), på denne tiden statsminister for den sosialistiske venstrekoalisjonen bestående av *Parti Socialiste* (PS), *Les Verts*, *Parti Communiste Français* (PCF) og representanter nært knyttet til PCF, stilte som sterkeste utfordrer til Jacques Chirac (RPR) i presidentvalget. Begge toppkandidatene var på denne tiden høyst omdiskuterte; den sittende president Chirac var i medias søkelys som en følge av korrupsjonsanklager fra hans tid som ordfører i Paris⁷³, og Jospin var svekket politisk av avsløringen fra 2001 om at han hadde løyet om sin fortid som revolusjonær trotskist på 1960- og -70-tallet. Etter første valgrunde ble det klart at Jospin ikke gikk videre til andre valgrunde; i stedet var det Jean-Marie Le Pen, omstridt leder for det høyreekstremer partiet Nasjonal Front (*Front National*), som ble Chiracs utfordrer i den avgjørende valgrunden⁷⁴. Dette oppsiktsvekkende resultatet kan tolkes som et uttrykk for både velgertretthet og en sterk misnøye med den sittende regjeringen, som ikke hadde klart å stagge økende kriminalitet og arbeidsledighet. Jospin tok konsekvensen av nederlaget og gikk av som statsminister som en direkte følge av det skuffende valgresultatet. I påvente av å få avklart presidentvalget ble Jean-Pierre Raffarin (UMP⁷⁵) bedt om å danne en overgangsregjering, og etter nasjonalforsamlingsvalget i juni kunne høyresiden igjen danne regjering under Raffarin, etter å ha oppnådd absolutt flertall i valget (Dericquebourg 2003).

2004 [intervju]).

⁷³ Chirac var valgt ordfører i Paris i 18 år, fra 1977 til 1995. Det var i denne perioden han skal ha gjort seg skyldig i ulovlig partifinansiering. Chirac har ikke vitnet i saken, ettersom han som president har politisk immunitet.

⁷⁴ Det faktum at den høyreekstremer Le Pen gikk videre til andre valgrunde ble en oppvekker for mange, også utenfor Frankrikes grenser, og må sees i sammenheng med en generell framgang blant partier på den ytterste høyre fløy i flere europeiske land på 1990-tallet. Et opplagt eksempel er Jörg Haiders sterke oppslutning i Østerrike.

⁷⁵ UMP - *Union pour un Mouvement Populaire* er et samlingsparti på høyresiden i fransk politikk etablert i 2002. Partiet, som først ble kalt *Union pour la Majorité Présidentielle*, og hadde som hovedmål å få Jacques Chirac gjenvalgt som president, er en koalisjon av tidligere RPR (Chiracs parti *Rassemblement pour la République*), DL (*Démocratie Libérale*), og store deler av UDF (*Union pour la Démocratie Française*).

Med denne endringen i det politiske styrkeforholdet i nasjonalforsamlingen kom også en endring av den franske anti-sektpolitikken. Alain Vivien gikk av som komiteens leder etter at MILS ble avløst av det mer moderate MIVILUDES, og ledelsen i det nye organet inntok en noe mindre synlig rolle i den offentlige debatt enn tilfellet hadde vært med MILS, samtidig som komiteens budsjett ble redusert.

Det faktum at man fikk endringer innen den politiske ledelsen i utenriksministeriet har utvilsomt også medført endringer i den franske anti-sektpolitikken internasjonale fokus. Nå prioriterer å behandle sekttematikken innen multilaterale organisasjoner, heller enn i bilaterale samtaler (de Canson 2004 [intervju]). Under OSCEs Human Rights Implementation Meeting i Warsawa i september 2002 innrømmet den franske delegasjonen i en offisiell uttalelse at den "er oppmerksom på at [MILS] har generert en manglende forståelse for og videreført et image som ikke korresponderer med fransk virkelighet", og at regjeringen derfor har valgt å "revidere den interministerielle delegasjonens mål, rolle og struktur" (Human Rights Without Frontiers International 2002). Politisk sett kan man likevel ikke si at overgangen fra MILS til MIVILUDES representerte et klart brudd med myndighetenes tidligere politikk; overgangen må heller sees som en evolusjon, ettersom en rekke av komiteens representanter og ansatte videreførte arbeidet i det nye organet.

4.3.5 MIVILUDES

Det konstituerende dekret for MIVILUDES (2002) medførte ingen revolusjonerende endringer i forhold til det foregående organet MILS. Språket er imidlertid moderert; det er ikke lenger snakk om "sekt", og "bekjempelse av sektene" (MILS 1998), men om "bevegelser av sekterisk karakter", eller "sekteriske avarter", og "koordineringen av offentlige myndigheters preventive og avstraffende reaksjon" mot handlinger som "bryter med menneskerettighetene og de grunnleggende friheter, utgjør en trussel mot den offentlige orden, eller strider imot lover og reglement" (MIVILUDES 2002). I tillegg er institusjonens funksjon som informasjons- og koordineringsorgan for de ulike ministeriene med hensyn til den administrative praksis overfor "bevegelser av sekterisk karakter" tydelig styrket.

Selv om MIVILUDES har en markant lavere profil enn MILS, er sektmotstanderne likevel godt representert både i institusjonens administrative komité⁷⁶ og i dens orienteringsråd⁷⁷. Sistnevnte er et ekspertråd utnevnt av presidenten, og består av 30 personer med ulik bakgrunn og kompetanse fra det politiske liv, statsadministrasjonen, organisasjonslivet eller medisinsk, økonomisk eller sosial sektor. Kjente sektmotstanderne i orienteringsrådet er for eksempel parlamentarikerne Nicolas About, Jean-Pierre Brard og Alain Gest (Dericquebourg 2003). Dette balanseres imidlertid av sentrale forskere som blant andre Nathalie Luca (etnolog ved Senter for interdisiplinære religionsstudier⁷⁸), Dominique Terre (filosof og jurist ved IRESCO's forskningscenter for mening, etikk og samfunn⁷⁹), og Michel Meslin (religionshistoriker og grunnlegger av forskningsinstituttet for religionsstudier (IRER) ved Paris-Sorbonne-universitetet).

MIVILUDES har gjort visse forsøk på å skape en mer konstruktiv debatt rundt sektfenomenet, blant annet gjennom et foredragsseminar over temaet ”*Sectes et Laïcité*”, hvor representanter for alle impliserte parter har fått komme til orde. Dette seminaret, organisert i samarbeid med EHESS, kan hevdes å være MIVILUDES' første tegn til et reelt samarbeid med akademiske miljø, til tross for at komiteen først gjorde forsøk på å definere rammebetingelsene for forelesningsrekken⁸⁰.

Av andre spesifikke tiltak i regi av MIVILUDES kan man nevne bl.a. utarbeidelsen av en guide for offentlige tjenestemenn som kommer i kontakt med ”sekterske avarter”⁸¹, og en konferanse for jurister i samarbeid med den franske advokatforeningen (Conseil national des Barreaux 2004). MIVILUDES internettside (www.miviludes.fr) er også en rikholdig ressurs med hensyn til offisielle dokumenter vedrørende ”sekterske avarter”.

⁷⁶ *Comité exécutif de pilotage opérationnel*, sammensatt av offentlige tjenestemenn som i sine respektive ministerier har ansvaret for sektspørsmålet.

⁷⁷ *Conseil d'orientation*.

⁷⁸ CEIFR – *Centre d'étude interdisciplinaires des faits religieux*, underlagt EHESS - *École des hautes études en sciences sociales*.

⁷⁹ CERSES – *Centre de Recherche: Sens, Éthique, Société*, underlagt IRESCO – *Institut de Recherche sur les Sociétés Contemporaines* (Forskningsinstitutt for kontemporære samfunn).

⁸⁰ MIVILUDES hadde alt utarbeidet en liste av bidragsytere før de gikk inn i samarbeidet med EHESS og EPHE. Denne listen ble senere modifisert i henhold til krav fra EHESS (Luca 2004 [intervju]; Willaime 2004 [intervju]).

⁸¹ “Guide de l'agent public face aux derives sectaires”.

4.4 Den juridiske responsen til ”sektfenomenet”

4.4.1 Prosessen med å utforme ”About-Picard”-loven

Les sectes et l'argent-rapporten (1999) hevdet at det eksisterende lovverket var preget av svakheter og sviktende juridisk praksis med hensyn til regulering av individer og organisasjoner ”av sektaktig karakter”⁸². Dette ble grundig understreket alt i Gest-Guyard-rapporten fra 1995, men man konkluderte likevel med at noen omfattende revolusjon av det rettslige arsenalet mot sektene ikke ville være nødvendig. I *Les sectes et l'argent*-rapporten uttaler granskningskommisjonen at den ”ikke ønsker (...) å gjenåpne diskusjonen om nyttheten av å foreslå opprettelsen av mental manipulering som straffbar handling”, hovedsakelig kommisjonens begrensninger, og Gest-Guyard-rapportens konklusjoner (Brard 1999:tredje del, 351-52). Likevel var Guyard-Brard-rapporten ikke like bastant i sin avvisning av muligheten for å tilpasse lovverket i kampen mot sektene (Rolland 2003:161). Dette førte til at MILS i januar 2000 gav uttrykk for ønsket om en utredning av muligheten for å innføre mental manipulering som et nytt lovbrudd.

Franske myndigheter stod overfor tre valg i forhold til den juridiske reguleringen av sektenes kriminelle handlinger. For det første kunne man innføre en lov som spesifikt retter seg mot sekter; for det andre kunne man velge å benytte seg av det allerede eksisterende lovverket, ved å sikre en bedre anvendelse av dette; eller man kunne styrke det eksisterende lovverket på sentrale punkter (Rolland 2003:150). Vedvarende misnøye med den gjeldende juridiske praksis førte til at flere forslag om tilpassning av lovverket ble lagt fram for den franske nasjonalforsamlingen i desember 1999, etter at Europarådet først hadde vedtatt en rapport om ”sektenes illegale aktiviteter” (Nastase 1999), og man valgte dermed å styrke det eksisterende lovverket. Lovendringsforslaget som etter hvert skulle føre fram mot ”About-Picard”-loven kom fra senator Nicolas About (DL)⁸³, og bygger på en lovtekst fra 1936⁸⁴ som

⁸² For en oversikt over de alvorligste lovbrudd som hevdes å karakterisere ”sektene”, se oppgavens punkt 4.2.7.

⁸³ *Démocratie Liberale*, som i 2002 ble slått sammen med andre partier på høyresiden til å danne UMP – *Union pour la Majorité Présidentielle*.

⁸⁴ Lov av 10.januar 1936; muliggjør oppløsningen av kampstyrker og private militsgrupper, og retter seg mot grupper som ”gjennom sine ulovlige handlinger forstyrrer den offentlige orden eller utgjør en betydelig fare for mennesker” (gjengitt i

muliggjør oppløsning av kampstyrker og private militsgrupper. Den opprinnelige lovteksten fra 1936 var imidlertid rettet mot fascistiske strømninger, og Nicolas About foreslo å bearbeide loven for anvendelse også overfor sekter⁸⁵. Dette forslaget ble enstemmig vedtatt i senatet 16. desember 1999, men under behandlingen i nasjonalforsamlingen ble forslaget fra senator About supplert med introduksjonen av *manipulation mentale* – ”mental manipulering” – som lovbrudd, etter forslag fra Catherine Picard⁸⁶ (PS)⁸⁷. Dette forslaget var for øvrig en syntese av flere lignende proposisjoner fra ulike politiske grupperinger (MILS 2001:34; Rolland 2003:150; lovforslag nr. 546, 2000).

Formålet med lovendringsforslaget var å styrke forebyggingen mot ”grupperinger av sektaktig karakter”, ved å bedre mulighetene for å oppløse grupperinger på grunnlag av gjentatte og definitive dommer. Samtidig ble spekteret av ulovlige handlinger som en juridisk enhet kan dømmes for utvidet. Videre ville forslaget også gjøre det straffbart for ”sektaktige” grupperinger å etablere seg i nærheten av anstalter som sykehus, skoler, aldershjem og sosialsentre, og å rette reklame for sin bevegelse mot ungdom (MILS 2001:34-37; lovforslag nr. 546, 22. juni 2000).

Innholdet og ordlyden i dette lovendringsforslaget ble imidlertid møtt med sterke reaksjoner fra flere hold, ikke bare fra de religiøse gruppene som gjennom de parlamentariske rapportene stemples som sekter, men også fra etablerte kirkesamfunn og internasjonale som franske menneskerettighetsorganisasjoner⁸⁸. Justisminister Elisabeth Guigou var også svært kritisk til lovteksten, og mente at selv om den i stor grad tok hensyn til individets sikkerhet var det muligheter for at den kunne komme i konflikt med den Europeiske menneskerettighetskonvensjonen med hensyn til tros- ytrings- og organisasjonsfrihet (se bl.a. Rolland 2003:161). Guigou ønsket at man tok seg tid til å konsultere både menneskerettighetsgrupper og de etablerte kirkene før

MILS 2000:34). For et mer utfyllende utdrag av denne lovteksten, se *Legislation et réglementation: Vigilance et lutte contre les dérives sectaires*, Les éditions des journeaux officiels (2003:205).

⁸⁵ Abouts forslag til endring av loven av 1936 er et sjeldent eksempel på en parlamentarisk proposisjon som, med regjeringens velvilje, overlever helt fram til lovgivningsdebatten.

⁸⁶ Catherine Picard (nå president i UNADFI) var på dette tidspunktet president i den parlamentariske studiegruppen av sekter.

⁸⁷ *Parti Socialiste*.

⁸⁸ Både *Ligue des droits de l'homme* og *Commission nationale consultative des droits de l'homme* har kritisert ordlyden i loven (Ternisien 2000b).

lovteksten ble sendt tilbake til Senatet (Lichfield 2000; Ternisien 2000a). Senatets lovkommissjon, ledet av Nicolas About, kalte da representanter for de største kirkene⁸⁹ inn til en lukket høring, hvor de fikk mulighet til å sine forbehold til lovforslaget (Pressemelding, FPF). Denne og øvrig kritikk førte etter hvert til viktige endringer i "About-Picard"-loven.

4.4.2 "About-Picard"-loven i sin endelige utforming

30. mai 2001 ble "About-Picard"-loven vedtatt i sin endelige form, ved votering i Nasjonalforsamlingen (offentliggjort 12. juni). Artikkel 1 i loven muliggjør oppløsningen av

"enhver juridisk enhet, uansett juridisk form eller målsetning, som forfølger aktiviteter som har som hensikt eller effekt å skape, opprettholde eller utnytte den psykologiske eller fysiske avhengigheten til personer som deltar i dens aktiviteter, når den juridiske enheten selv eller dens juridiske eller *de facto* ledere har mottatt definitive straffedomsavgjørelser for en eller annen av overtredelsene nevnt heretter: (...)

(Lov nr. 2001-504 av 12. juni 2001).

Lovovertridelser som kan medføre oppløsningen av en juridisk enhet er for eksempel frivillige eller ufrivillige angrep på en persons liv eller fysiske eller psykiske integritet, illegal medisinsk eller farmasøytisk praksis, løgnaktig publisitet, svindel eller forfalskninger (ibid). I alle punkter tar loven utgangspunkt i overtredelser som alt er nedfelt i straffeloven.

En mye omtalt seksjon av loven er også kapittel V, "bestemmelser vedrørende svindlersk misbruk av en tilstand av uvitenhet eller svakhet". Her opplyses det om den strafferamme på tre års fengsel og 2 500 000 F (375 000 €) i bot for

"svindlersk misbruk av en tilstand av uvitenhet eller svakhet [hos] enten en mindreårig, en person hvis særskilte sårbarhet, grunnet [hans/hennes] alder, en sykdom, et handikap, en fysisk eller psykisk svakhet, eller graviditet er åpenbar og kjent for gjerningsmannen, eller en person i en tilstand av psykologisk eller fysisk påvirkning som et resultat av utøvelsen av alvorlige eller gjentatte press eller teknikker egnet til å endre [hans/hennes] dømmekraft, for å lede denne mindreårige eller denne personen til en handling eller en avholdelse som er alvorlig til skade for [ham/henne]" (ibid).

⁸⁹ Pastor Jean-Arnold de Clermont, president for den franske protestantiske føderasjon; Monseigneur Jean Vernet fra det romersk-katolske episkopat; Joseph Sitruk, stor-rabbiner for Frankrike; og Dr Dalil Boubakeur fra Paris moské.

Dersom overtredelsen begås av gruppens *de facto* eller juridiske leder økes strafferammen til fem års fengsel og en bot på 5 000 000 F (750 000 €). Enkelt personer som dømmes i henhold til denne seksjonen av loven kan også bli idømt en rekke tilleggsstraffer, for eksempel kan de fradømmes sine borger-, sivil- og familierettigheter (ibid).

”About-Picard”-loven åpnet opprinnelig for at organisasjoner som oppfyller visse formelle krav⁹⁰, kunne stille som sivil part i en rettssak på vegne av individer (eksisterende eller forhenværende medlemmer av bevegelser, eller deres pårørende) som kunne hevdes å være offer for overgrep fra ”ethvert individ eller juridisk enhet (...) som har som formål eller effekt å skape, vedlikeholde eller utnytte psykisk eller fysisk påvirkning” (”About-Picard”-lovens kapittel VI, artikkel 22). I praksis var det kun de to private anti-sekt organisasjonene UNADFI og CCMM som fylte kriteriene for å kunne representere medlemmer eller tidligere medlemmer av en ”sekt” i en rettssak mot bevegelsen.

Det spesielle med denne delen av loven var at den i prinsippet gav anti-sektbevegelsene fullmakt til å stevne religiøse bevegelser for retten uten at den representerte part (f.eks. et medlem av den aktuelle bevegelsen) gav sitt samtykke til søksmålet, og denne lovartikkelen har følgelig blitt sett på som svært kontroversiell. For eksempel har Beckford (2004:31) kommentert at ”About-Picard”-loven med dette gir uttrykk for en form for korporatistisme som ellers bare er tenkelig i land med en sterkt sentralisert administrasjon, og et tilsvarende svakt utviklet sivilt samfunn. Selv om det i utgangspunktet synes å være liten sjanse for at en sak av denne typen ville kunne blitt akseptert av en domstol, peker lovens motstandere på at juridiske normer endres over tid. Det må uansett sies å være kritikkverdig at visse private organisasjoner gjennom ”About-Picard”-loven ble gitt den formelle muligheten til å foranledige oppløsningen av andre organisasjoner. UNADFI hevder selv at denne muligheten først og fremst skulle være til hjelp for tidligere sektmedlemmer som ikke

⁹⁰ Organisasjonen måtte ha vært registrert i fem år som *association d'utilité publique* (allmenntilgjengelig forening), og ha forsvaret av individet, eller av individuelle og kollektive rettigheter og friheter nedfelt i sine statutter.

selv har ressurser til å gjennomgå påkjenningen med en rettssak (Picard 2004 [intervju]). Denne lovartikkelen har senere blitt fjernet (lovendring 7. august 2004).

Visse sentrale endringer i den endelige lovteksten ble imidlertid gjort alt i forhold til de opprinnelige lovendringsforslagene. Den foreslåtte termen *manipulation mentale*, et uttrykk som av mange ble sett på som en mer politisk korrekt omskriving av det faglig upresise og forutinntatte begrepet 'hjernevasking'⁹¹, ble i den endelige lovteksten fra 2001 erstattet med uttrykkene *sujétion psychologique*⁹² og *techniques propres à altérer [le] jugement [de l'individu]*⁹³, sistnevnte uttrykk hentet fra en allerede eksisterende seksjon i straffeloven (Seksjon 223-15). Endringen blir likevel sett på som kosmetisk (se bl.a. Rolland 2003). Betegnelsen "mental manipulering", for øvrig hentet fra *Les sectes et l'argent*-rapporten fra 1999, ble faktisk kritisert og funnet upassende også av MILS. Bakgrunnen for dette antas imidlertid å være MILS' frykt for at den sterke ordbruken ville føre til at regjeringen i siste instans ville fjerne denne teksten i sin helhet fra resten av lovforslaget (Ternisien 2000b).

En annen viktig endring fra det opprinnelige lovendringsforslaget, er utelatelsen av tre artikler som skulle gjøre det umulig for nye religiøse bevegelser både å etablere seg og å reklamere for sin bevegelse innen en 200m radius av skoler, sykehus, aldershjem o.l. (Lovforslag nr. 546, 2000:kapittel IV). Denne restriksjonen ville ha gjort det umulig for en lang rekke religiøse grupper å etablere kontorer eller misjonere i tettbebygde strøk, ettersom det sjelden ville vært tilstrekkelig avstand mellom den religiøse gruppen og de sårbare institusjoner som lovforslaget viste til.

Med "About-Picard"-loven ble det juridiske ansvaret som kan tillegges grupper eller organisasjoner i form av "personnes morales" utvidet⁹⁴ med hensyn til visse lovovertridelser som illegal medisinsk praksis, drap, seksuelle overgrep, unnlattelse av å skrive barn inn i skolen, tortur og oppfordring til selvmord, for å nevne noen. I sin juridiske analyse av loven mener MIVILUDES derfor at det juridiske

⁹¹ Se diskusjon rundt denne begrepsbruken i oppgavens punkt 3.4.

⁹² "Psykologisk påvirkning".

⁹³ "Teknikker som kan påvirke [individets] vurderingsevne".

⁹⁴ De provisjoner i "About-Picard"-loven som omhandler juridiske enheters straffeansvar og "svindlersk misbruk av en tilstand av uvitenhet eller svakhet" bygger på allerede eksisterende elementer i fransk straffelov, henholdsvis *code pénal*

ansvarsområdet knyttet til ”personnes morales” har gjennomgått en viktig videreutvikling, ikke bare i forhold til sektene, men også andre grupper (MIVILUDES 2004:7). Det er imidlertid åpent for diskusjon i hvor stor grad loven kan forstås som en generell lov, gitt dens fokus på ”sekterske avarter”.

4.4.3 ”About-Picard” – en anti-sektlov?

Lovendringen som førte fram mot ”About-Picard”-loven har sin opplagte basis i 1990-tallets sekttragedier og den påfølgende politiske respons. ”About-Picard”-loven er konstruert med den hensikt å begrense sekters handlingsrom, dette har kommet tydelig fram i de parlamentariske debatter rundt temaet. Rolland (2003) foretar en analyse av den lovgivende debatten som leder fram til voteringen av lovendringen, og peker på lovens store paradoks: et tilnærmet fravær av henvisninger til sekter i selve lovteksten, med unntak av én referanse til ”sekterske bevegelser” i lovens kapittel IV⁹⁵. Lovens tittel, derimot, uttrykker i klartekst ønsket om å ”styrke forebyggingen og undertrykkelsen av sekterske avarter som utgjør en fare for menneskerettighetene og for de fundamentale friheter”⁹⁶. Man har dermed en lov som ifølge dens tittel og tydelige intensjon rettes spesifikt mot ”sekterske avarter” – en politisk korrekt omskriving av den tidligere brukte betegnelsen ”sekter” – men som i sin utforming ønsker å ha et svært generelt gyldighetsområde (ibid:152-53).

Det faktum at ”sekterske bevegelser” kun omtales spesifikt ved ett tilfelle i selve lovteksten, uten at det blir gitt noen form for definisjonsmessig avgrensning av hvilket begrep som representeres av denne betegnelsen, bidrar ifølge Rolland (2003:155) til å underbygge den prinsipielle respekten for tros- og forsamlingsfriheten. Dette liberale prinsippet har gjennom hele den politiske debatten blitt hevdet å ligge til grunn for beslutningen om å ikke etablere en spesifikk lov rettet mot sekter (ibid). Den franske laïstiske stat skiller prinsipielt ikke mellom ”gode” eller ”dårlige” religiøse samfunn, og følgelig kan man hevde at loven heller ikke

art. 121-2 og art. 313-4, kunngjort 1. mars 1994 (MIVILUDES 2004:6; Brard 1999:348). Det er med andre ord snakk om en gammel infraksjon som hadde gått ut av bruk som en følge av en redigering straffeloven (Rolland 2003:154).

⁹⁵ *Dispositions limitant la publicité des mouvements sectaires.*

⁹⁶ *”Loi n° 2001-504 du juin 12 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l’homme et aux libertés fondamentales”.*

retter seg spesifikt mot ”sektene” som *religiøse bevegelser*. Lovens artikler fokuserer ikke på bevegelsenes overbevisning eller ideologi, men på visse lovbrudd som kan begås av juridiske enheter eller deres ledere. Man kan dermed hevde at det fra myndighetenes side slett ikke er snakk om en ”heksejakt” mot sektene, men en legitim sanksjonering av kriminell aktivitet, til forsvar for individets rettigheter. Rolland peker på at misbruk av en persons tilstand av uvitenhet eller svakhet i ”About-Picard”-loven definert blir i forhold til offeret og ikke overgriperen, noe som gjør at selve lovteksten og termen *dérive sectaire* ikke kan begrenses til å gjelde en spesifikk gruppe, i dette tilfellet ”sekte”. Beckford (2004:33-34) peker på at betegnelsen *dérive* også omfatter en rekke andre former for sosialt avvik, og at dette setter den franske sektdebatten inn i en større kontekst hvor sekter kun utgjør én av mange trusler mot individuell rasjonalitet og autonomi. Dette rettfærdiggjør argumentet om at ”About-Picard”-loven er anvendbar overfor *enhver* juridisk person eller gruppe som kan komme i kontakt med personer som ansees som særskilt sårbare – for eksempel gjennom en sportsklubb (Longère 2004 [intervju]). Lovens liberale utforming kommer også til uttrykk i det faktum at oppløsning av en gruppe bare vil skje etter flere gjentatte og definitive dommer, og på grunnlag av en avgrenset liste av lovovertrædelser.

Denne liberale holdningen kan også forklares mer praktisk, ettersom det såkalte ”sektfenomenets” flyktighet og vanskeligheten med å gi en tilfredsstillende definisjon av de bevegelser som innbefattes av dette vage begrepet gjør det umulig å utforme en spesifikk lov uten å bryte grunnleggende friheter. Likevel er det et paradoks her, for som Rolland peker på: juridisk finnes det ”ingen [grunnleggende] frihet uten presise definisjoner og objektive kriterier” (Rolland 2003:157). Lovens henvisning til juridiske enheter ”som har som hensikt eller effekt å skape, opprettholde eller utnytte” andre menneskers psykologiske eller fysiske avhengighet er ikke en tilstrekkelig definisjon av ”sekterske avarter”, både fordi det her vises til handlinger som i utgangspunktet er vanskelige å påvise, og fordi psykologisk eller fysisk avhengighet nødvendigvis vil vurderes på grunnlag av subjektive elementer (ibid). Denne beskrivelsen synes imidlertid å korrespondere med den definisjon av

”sektene” som fremmes av tilhengere av den tidligere anvendte betegnelsen *manipulation mentale* (ibid:161).

Rolland hevder at selve ordlyden i ”About-Picard”-loven må ansees for å være tilstrekkelig generell til at loven ikke kan sies å være uttrykk for en spesifikk lovgivning, dette til tross for at lovens gjenstand hele tiden har vært svært klar i den lovgivende forsamlings *intensjoner*. Rolland mener at hovedforklaringen til denne tvetydigheten ligger i det faktum at loven er framprovosert av en ekte frykt for ”sektene”. Mangelen på en klar definisjon av lovens gjenstand er imidlertid høyst problematisk, både rent prinsipielt og i praksis, ettersom den lar ansvaret med å tolke dette ligge hos den enkelte dommer, påvirket av ”majoritetens tyranni” (ibid:163-64).

4.4.4 ”About-Picard”-loven i praksis

Siden ”About-Picard”-loven ble vedtatt i 2001 har kritikere av loven og andre kommentatorer avventet rettspraksis for å se om loven i det hele tatt ville vise seg å være anvendelig. Etter hvert som tiden har gått uten at saker basert på denne loven har kommet opp for en domstol, har lovens motstandere tatt dette som et tegn på lovens overflødighet, grunnet dens vage formulering og problemer med å definere hva ”misbruk av en persons påvirkelige tilstand” innebærer. Representanter for myndighetene har imidlertid fastholdt lovens ”avskrekkende” effekt på sekteriske avarter (Longère 2004 [intervju]).

Fra 2004 har man imidlertid sett en interessant utvikling i rettspraksis overfor ”sektene”. Flere saker som alt er behandlet i de lavere instanser i rettssystemet er nå definitive – blant annet har en anke fra Jehovas Vitner som angikk en dom om skatteunndragelse blitt avslått av Høyesterett⁹⁷. Samtidig har man fått den første definitive dom mot en juridisk enhet knyttet til en bevegelse ”av sekterisk karakter”, ettersom Høyesterett har bekreftet en dom mot Scientologikirken i Ile-de-France og dens president for brudd på loven om ”databehandling og friheter”, i et tilfelle av bruk av personopplysninger, mot de aktuelle personenes samtykke⁹⁸.

⁹⁷ Kjennelse fra Høyesterett (*Cour de cassation*) 5. oktober 2004 (MIVILUDES 2004b:66).

⁹⁸ Kjennelse fra Høyesterett 28 september 2004 (Langlais 2004:68).

Mest avgjørende er likevel den første domfellelsen ved bruk av "About-Picard"-loven. Lederen av den religiøse gruppen Néophare ble 25. november 2004 ble i Nantes forhørsrett dømt til tre års fengsel og fem års prøvetid for "misbruk av fire tilhengeres uvitenhet og svakhet under psykologisk eller fysisk avhengighet som følge av utøvelse av alvorlig eller gjentatt press eller teknikker egnet til å endre deres dømmekraft, med den hensikt å lede dem til handlinger eller avståelser som vil være svært skadelig for dem" (Langlais 2004:69). Rettskjennelsen i denne saken har imidlertid blitt anket, så det gjenstår å se om den første dommen ved bruk "About-Picard"-loven blir stående.

Det faktum at det inntil nylig ikke har vært noen rettspraksis knyttet til "About-Picard"-loven betyr ikke at "sekte", nye religiøse bevegelser og individuelle medlemmer av disse bevegelsene i perioden etter 12. juni 2001 ikke har blitt tiltalt og dømt i diverse saker, men lovbruddene har da gått inn under andre paragrafer i fransk lov. Medlemmer av en religiøs gruppering som for eksempel har begått økonomisk kriminalitet, gjort seg skyldig i barnemishandling eller begått seksuelle overgrep har med andre ord blitt dømt ved hjelp av de samme rettsbestemmelser som personer som har begått tilsvarende kriminelle handlinger uten å ha tilknytning til noen religiøs gruppe.

Det bør heller ikke være noen grunn til at medlemmer av religiøse bevegelser skal dømmes etter andre lover enn enhver annen person som begår et tilsvarende lovrudd – eller at gruppen som helhet skal kunne straffes for lovbrudd begått av enkeltindivider innen gruppen. Frykten for "sektene" har ført til innføringen av en lovendring som i utgangspunktet burde være overflødig i det franske rettssystem. De friheter og rettigheter som "About-Picard"-loven søker å forsvare beskyttes i all hovedsak av andre artikler i fransk straffelov. Sett i lys av den politiske prosessen som har foranlediget denne lovendringen, synes det klart at "About-Picard"-loven, med sin klare henvisning til "sekteiske avarter", bryter med det liberale, laïcistiske likhetsprinsipp. Ved å – i praksis – single ut én type bevegelser, går franske myndigheter på akkord med seg selv. Den klare selvmotsigelsen som ligger i den franske anti-sektpolitikken og "About-Picard"-loven er i mine øyne en tydelig effekt av franske myndigheters utilfredsstilte behov for å regulere nye religiøse bevegelser.

Den reguleringen av religion som tidligere ble mobilisert gjennom og i samarbeid med de religiøse kirkesamfunnene selv, blir overfor dagens nye religiøse bevegelser forsøkt innført gjennom det som i realiteten er en spesiallovgivning. Her ligger bruddet i forhold til Frankrikes strengt agnostiske separasjonsdoktriner.

4.5 Sentrale aktører i den franske anti-sektdebatten

4.5.1 Anti-sektorganisasjonenes⁹⁹ relasjoner til offentlige myndigheter

De franske anti-sektorganisasjonene UNADFI og CCMM har blitt tillagt stor innflytelse i den franske anti-sektpolitikken. Blant annet er det tydelig at de offisielle rapportene¹⁰⁰ som har blitt utarbeidet i løpet av det siste tiåret har støttet seg på informasjon fra disse organisasjonene, særlig UNADFI. Til tross for at UNADFI og CCMM formelt sett er uavhengige organisasjoner, er deres bånd til sentrale aktører i anti-sektpolitikken sterke¹⁰¹, og de samarbeider nært med både MIVILUDES og de enkelte ministeriene – UNADFI har for eksempel jevnlig møter med representanter fra justisministeriet¹⁰². I et rundskriv innen justisministeriet datert 1. desember 1998 oppfordres påtalemyndigheter og dommere til å holde nær institusjonell kontakt med spesialiserte anti-sekt organisasjoner som CCMM og UNADFI. Justisministeriet anser særlig UNADFI for å være en svært seriøs samfunnsnyttig organisasjon, med god implementering på nasjonalt plan (Rundskriv 1998).

De franske anti-sektorganisasjonene er høyst avhengig av statsstøtte for å overleve, og størstedelen av UNADFIs budsjett dekkes av statlige tilskudd. Til tross for de sterke båndene mellom anti-sektorganisasjonene og myndighetene framstår de likevel som kontrollinstanser overfor myndighetene, som kritiseres for manglende

⁹⁹ De to franske anti-sektorganisasjonene UNADFI og CCMM må karakteriseres som nettopp *anti-sektorganisasjoner* og ikke *motsektorganisasjoner*, ettersom sistnevnte definerer sektbegrepet ut fra doktrinale betraktninger og kvalitative kriterier, og ønsker ikke bare å "redde" sektilhengerne, men også å omvende dem til kristne trossamfunn. Til tross for at UNADFI til en viss grad kan sies å ha et katolsk fundament mens CCMM er rent laïkistisk, hevder begge organisasjoner å være interessert i sekters handlinger, ikke deres religiøse doktriner, og de definerer også sektbegrepet etter kvantitative kriterier (Introvigne 1996:16).

¹⁰⁰ Særlig rapportene *Les sectes en France* (1985 og 1995), og i varierende grad *Les sectes et l'argent* (1999), MILS årsrapporter (MILS 2001; 2002), og MIVILUDES årsrapporter (Langlais 2004; 2005).

¹⁰¹ Som nevnt var Alain Vivien tidligere leder av CCMM, mens Catherine Picard nå er president i UNADFI. Det har tidligere vært snakk om en "sammenblanding av roller" mellom CCMM og MILS, ettersom Alain Viviens kone var leder av CCMM samtidig som Vivien var leder av MILS. Likevel, forholdet mellom representanter for myndighetene og anti-sektorganisasjonene har til tider også vært konfliktfylt (Fautré 2001).

handlekraft overfor ”sektene”¹⁰³. Anti-sektorganisasjonene gir ofte uttrykk for sterke meninger om sektproblematikken i media, og UNADFI refererer også ukritisk den omdiskuterte sektlisten ”etablert av den parlamentariske rapporten fra [1995]” (Gest-Guyard rapporten) og publiserer profiler over ulike ”sekt” på sine internettsider. Organisasjonen opererer gjennomgående med de kontroversielle termene ”mental manipulering” og ”hjernevasking”, men viser likevel en viss vilje til å problematisere begrepene (UNADFI, www.unadfi.org, dato: 27.09.05).

Den svenske rapporten ”I God Tro” (Det svenske sosialdepartementet 1998) setter det konfliktfylte forholdet mellom anti-sektorganisasjonene og en rekke religionssosiologer på spissen: ”Där antikultrörelsen ser bedragna människor och föräldrar som mist sitt barn, ser forskarna legitima trosuppfattningar med troende och frivilliga medlemmar. Där antikultrörelsen ser rörelserna som ett hot mot samhället, ser forskarna dem som en yttring av religionsfriheten. Där antikultrörelsen försvarar individen, försvarar religionsforskarna trosfriheten” (ibid:116).

4.5.2 Politisk enhet overfor ”sektene”?

På grunnlag av den politikken som har blitt ført i etterkant av Gest-Guyard rapporten (1995) og den enstemmigheten som preget både senatet og nasjonalforsamlingen under behandlingen og den endelige voteringen av ”About-Picard”-loven, kan man hevde at den politiske klasse har stilt seg samlet bak den franske anti-sektpolitikken¹⁰⁴.

I den grad uenighet har forekommet har denne hovedsakelig vært knyttet til hvorvidt ”sektproblematikken” bør behandles politisk eller juridisk, og i hvilken grad det var behov for en utbedring av det juridiske arsenalet. Rolland (2003) anser den ”repressive villigheten” blant politikerne for å være ganske sterk, og peker samtidig på mangelen på logisk samsvar mellom denne viljen til å sette juridiske

¹⁰² Møte mellom UNADFI/ADFI Paris og M.-J. Aube-Lotte, representant for justisministeriet i UNADFI's lokaler, juni 2004.

¹⁰³ For eksempel i TF3s *Pièces à conviction*, 24. mai 2004.

¹⁰⁴ Den endelige voteringen av ”About-Picard”-loven var enstemmig, med unntak av én som avholdt seg fra å stemme (Rolland 2003).

begrensninger på ”sektenes” handlingsrom og politikernes uttalte fokus på en prinsipiell juridisk liberalisme (ibid:160).

Mens noen politikere har uttrykt skepsis til deler av den anti-sektpolitikken som har blitt fremmet, har den sterkt polariserte og opphetede debatten likevel ført til at enkeltpolitikere heller har latt seg styre av partienes standpunkt, heller enn å utsette seg selv for å bli stemplet som sekttilhenger (ibid; Dericquebourg 2000). Polemikken har tidvis vært svært personfokusert, noe som kommer klart fram gjennom intervjuer av sentrale kilder – en rekke personer har blitt regelrett uthengt etter å ha gitt uttrykk for at ”kampen mot sektene” synes overdrevet¹⁰⁵ (Dericquebourg 2000).

Det sterkeste engasjementet mot ”sektene” synes å ha kommet fra sosialistisk side i fransk politikk¹⁰⁶. Forslaget om opprettelsen av en parlamentarisk kommisjon for å utrede sektproblematikken ble framsatt av Alain Gest og sosialistisk gruppe, og de mest engasjerte forkjemperne for en institusjonalisert anti-sektpolitikk befinner seg også på venstresiden i fransk politikk. Jean-Pierre Brard, nært knyttet til den kommunistiske gruppen i nasjonalforsamlingen, har gått så langt som å fremme en lovgivning som både definerer sekter, og etablerer tilhørighet til en sekt som et lovbrudd (Introvigne 1996:18). Venstresidens engasjement i anti-sektdebatten hevdes å være humanetisk og laïkistisk begrunnet (Picard 2004 [intervju]), men enkelte kritikere av myndighetenes anti-sektpolitikk hevder at denne politikken er intet mindre enn en slaghammer for anti-klerikalismen, på samme måte som Dreyfussaken var det på slutten av 1800-tallet. Jean Vernet, den katolske kirkens fremste ekspert på sekter, minnet alt i 1986 om at ”alt det som [i dag] blir sagt om sekter eller religiøse grupper kan en dag angå religioner og kirker, deres institusjoner og deres medlemmer” (Introvigne 1996:17).

¹⁰⁵ Fournier og Picard (2002:11) setter for eksempel spørsmålsteget ved nøytraliteten til ”visse dommere, og noen senatorer og folkevalgte” i Frankrike, personer som forfatterne velger å navngi.

¹⁰⁶ Flere initiativ har kommet fra sosialistisk og kommunistisk gruppe i nasjonalforsamlingen, f.eks. lovforslag nr. 402 (Brard et al. 1997) og to resolusjonsforslag (Brard et al. 2003; Vuilque, Ayrault et al. 2003).

Venstresiden i fransk politikk har tradisjonelt sett vært svært kritisk til kirke og religion, mens høyresiden i stor grad har vært ”katolsk” (Poulat 2003:335-36)¹⁰⁷. Dette betyr likevel ikke at høyresiden har rent rulleblad med hensyn til religion. Dreyfussaken, justismordet på den jødiske kaptein Alfred Dreyfus, var kanskje den mest skjellsettende politiske skandalen på slutten av 1800-tallets Frankrike, og høyresidens – anti-Dreyfusardenes – sterke anti-semittisme fikk ringvirkninger langt inn i det 20. århundre. Som jeg alt har nevnt var det den anti-semittiske, katolske høyresiden som samarbeidet med tyske okkupasjonsmakten gjennom Vichy-regjeringen (1940-1944). Dagens anti-sektpolitikk kan også, om enn i mindre grad, sees som en liknende sammenblanding av politiske og religiøse/antireligiøse motiver. Vi bør heller ikke glemme at dreyfusardene – de som støttet kravet om en gjenopptakelse av Dreyfus’ rettssak – også rommet sterke elementer av militant sekularisme som brukte Dreyfus som vikarierende motiv for å ramme kirkene, særlig den katolske (Hagtvet 1998).

4.5.3 De etablerte kirkenes respons

De etablerte kirkesamfunnene har fulgt ”sektfenomenets” utvikling i Europa gjennom lang tid (Brockway og Rajashekar 1987). Beckford (1985:263-4) peker på at den katolske kirke i Frankrike ser framveksten av nye religiøse bevegelser som ”svar på reelle spirituelle utfordringer” som sekulariseringen av samfunnet, samtidig som den ”insisterer på at den videre utbredelsen av slike bevegelser kun kan forverre problemene” (ibid:263). Nye religiøse bevegelser tolkes dermed hovedsakelig som varsler om at alt ikke er som det bør være. Sammenligner man imidlertid de sosialiseringprosesser man finner innen visse sekter med sosialiseringprosesser innen visse munke- eller nonneordener, er de fundamentale forskjellene ikke alltid innlysende. Trekk som underkastelse, askese og et liv i større eller mindre grad skjermet fra omverdenen er ofte sentrale både i religiøse ordener og i nye religiøse bevegelser. Ved framleggelsen av et fransk lovforslag som eksplisitt gjør

¹⁰⁷ Selv om det kan synes å være en tendens til at velgere med katolsk livssyn stemmer høyre og de uten religiøs overbevisning stemmer venstre, er dette ifølge Poulat en for enkel analyse; andre faktorer må også taes i betraktning for å forklare mønstre av politiske sympatier (Poulat 2003: 336).

”psykologisk avhengighet” til en forbrytelse, er det derfor forståelig at også de mer etablerte kirkesamfunnene ser potensialet for at også deres ordener og organisasjoner kan rammes av et såpass vagt begrep.

I tråd med denne frykten stiller Jean Vernet i artikkelen ”L’Eglise catholique et les sectes” (2001) spørsmålsteget ved defineringen av ”About-Picard”-lovens gyldighetsområde. Hvor går grensen mellom åndelig rådgivning eller askese og ”utnyttelse av en persons psykologiske eller fysiske avhengighet”, og hvilke eksperter skal konsulteres for å påvise dette? Vernet fastholder at problemene med å definere hva som er en sekt har ført til at ”instrumentaliseringen av den nødvendige og legitime kampen mot destruktive sekter [har glidd over i] en antireligiøs kamp rettet også mot den katolske kirken” (ibid:4). Vernet ser det som høyst problematisk at et rundskriv innen justisministeriet 1. des. 1998 oppfordrer domstolene til å vedlikeholde nære bånd til UNADFI og CCMM¹⁰⁸, og til å søke deres støtte med hensyn til å identifisere ”handlinger tilbøyelig til å kvalifiseres som straffbare”, særlig i lys av at CCMM har karakterisert en lang rekke grupper som tilhører katolisismen som sekter (ibid:4-5). Vernet føyer seg inn i rekken av kritikere som mener at det eksisterende lovverket var tilstrekkelig for å beskytte individets rettigheter. Innføringen av ”About-Picard”-loven ville etter hans syn risikere å innføre nettopp den særlovgivningen som man forsøkte å unngå.

Jean-Arnold de Clermont, president i den franske protestantiske føderasjon (FPF), uttalte under utarbeidelsen av ”About-Picard”-loven at protestantene vil være ”særlig årvåkne (...) overfor prosjektet med å etablere lover [mot] sektene” (Ternisien 2000). FPF har i likhet med det franske bisperådet senere gitt uttrykk for at de endringene som ble gjort i ”About-Picard” lovtteksten er svært positive, dog med noen forbehold¹⁰⁹ (Ternisien, 2001).

¹⁰⁸ Vernet (2001:4) trekker fram særlig CCMM som en anti-sektorganisasjon som vurderer en lang rekke kirkegrupper under katolisismen som sekter.

¹⁰⁹ Bruken av ordet ”sektisk” i lovens tittel blir kritisert, ettersom det ikke finnes noen juridisk definisjon på begrepet ’sekt’. Det settes også spørsmålsteget ved *hvem* som bestemmer hva som kan hevdes å være ”en handling eller en avholdelse som er alvorlig til skade” for en person. de Clermont og Billé viser til at dette vil være prisgitt den enkelte dommers vurdering, og i tillegg være underlagt ”moten, variasjoner over tid eller press utenfra” (Ternisien 2001).

4.5.4 "Sektenes" respons

De religiøse gruppene som er gjenstand for den franske anti-sektpolitikken, har naturlig nok markert sin avstand til myndighetenes anti-sektpolitikk på ulike måter (Dericquebourg 2000).

For det første har bevegelsene forsøkt å *påvirke opinionen*. Som en følge av den negative omtalen som "sektene" har fått gjennom Gest-Guyard-rapporten, MILS og anti-sektorganisasjoner, har mange av de berørte bevegelsene i Frankrike forsøkt å rette på den ensidige omtalen ved hjelp av ulike PR-aktiviteter. Jehovas Vitner har vært særlig aktiv; de har distribuert en informasjonsbrosjyre om bevegelsen, organisert en omreisende utstilling om nazi-deportasjonen av Jehovas Vitner under 2. verdenskrig, og utgitt et historisk verk over temaet. I tillegg har bevegelsen offentliggjort resultatene av en undersøkelse utført av analyseinstituttet TNS SOFRES som viser at medlemmer av Jehovas Vitner er godt integrert i samfunnet. Jehovas Vitner har også holdt konferanser rettet mot helsepersonell vedrørende kirurgi uten blodoverføringer. Effekten av disse tiltakene har imidlertid vært svak, ifølge Dericquebourg.

Scientologikirken har også organisert en omreisende utstilling om bevegelsen, og holdt flere demonstrasjoner til forsvar for religiøs frihet, hvor de blant annet har fløyet inn profilerte medlemmer (Associated Press 2000)¹¹⁰. Scientologikirken utgir også avisen *Éthique et Liberté* i et opplag på 60 000. Mange av bevegelsene benytter internett for å spre sitt budskap og bedre bevegelsens image, men dette tiltaket blir gjerne nøytralisert av internettsider etablert av sektmotstandere og tidligere tilhengere. I tillegg kan det være et problem for "sektene" at egne medlemmer publiserer informasjon via internett som ikke nødvendigvis svarer til bevegelsens offisielle standpunkt. Ved siden av disse forsøkene på å bedre bevegelsens image overfor samfunnet generelt, driver de største og mest ressurssterke bevegelsene også omfattende lobbyvirksomhet overfor både nasjonale myndigheter og internasjonale

¹¹⁰ Tom Cruises etter hvert ganske berømte møte med innenriksminister Nicolas Sarkozy i august 2004 er kun ett eksempel på Scientologikirkens forsøk på å bedre sitt omdømme ved hjelp av sine kjendismetlemmer er. Møtet mellom Sarkozy og Cruise førte til en opphetet debatt i franske media (Courage og Lemonnier 2005).

institusjoner, for eksempel De forente nasjoner, Den europeiske menneskerettighetsdomstol, Europarådet og U.S. Department of State (ibid).

De største og mest ressurssterke bevegelsene har i tillegg midler til å følge en *juridisk* strategi. Dette har blant annet ført til at Jacques Guyard ble dømt for injurier mot antroposofiske grupper, etter å ha omtalt bevegelsen som en sekt i en nyhetssending på TF2. Retten fastslo at Guyard ikke kunne begrunne beskyldningene sine i rapporten, ettersom denne ikke synes å være ”en seriøs studie”, som ikke viser noen ”argumenterende karakter” (Dumay 2000). Dommen ble stående, etter at Guyards anke ble avvist i appelldomstolen. Lederen av nasjonalforsamlingens sektkommisjon gikk imidlertid klar av den opprinnelige boten på 20 000 franc og oppreisningen på 90 000 franc, ettersom retten var overbevist om at han handlet ”i god tro” (*Le Monde* 2001; UNADFI 2001).

Nye religiøse bevegelsers juridiske strategi har også vist seg å være fruktbar i saker hvor de har fått urimelige avslag på byggetillatelse. Den har også ført til at Jehovas Vitner nå har fått fritak for grunneier- og boligskatt for sine religiøse bygg, privilegier som bare tilgodesees religiøse organisasjoner anerkjent av *Bureau des cultes*, underlagt Innenriksministeriet.

Jehovas Vitner har også utfordret ”About-Picard”-loven ved å klage den inn for Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (Langlais 2004:45-6). Klagen ble imidlertid ikke godtatt, ettersom loven ifølge EMD ble etablert som svar på et ”brennende samfunnsproblem”, og at de sanksjoner loven åpner for er betinget av gjentatte dommer basert på et begrenset antall og klart definerte lovbrudd. Domstolen så det også som inkonsekvent at klager, som hevder å være en bevegelse som *ikke* utgjør noen fare for individets rettigheter og grunnleggende friheter, anser seg selv for å være et potensielt offer for loven (ibid).

Flere nye religiøse grupper har valgt å basere sin juridiske strategi på et mer generelt grunnlag av religiøs frihet. Det er imidlertid begrenset hvor langt disse bevegelsenes juridiske strategi kan strekke seg, ettersom dette er en svært kostbart strategi som dermed er forbeholdt de mest ressurssterke gruppene. Likevel har denne offensiven ført til at journalister og anti-sekttilhengere nå er langt mer påpasselige med å sjekke sine kilder.

Til slutt ser man at nye religiøse bevegelser har adoptert en *humanitær* strategi, både for å bedre sitt omdømme i samfunnet, og for å spre gruppens religiøse budskap. Noen bevegelser, som Scientologikirken, har blitt anklaget for å bruke bevegelsens humanitære engasjement for å ”hjernevaske” nye medlemmer, blant annet gjennom avrusningsprogrammet *Narconon*. Andre grupper, som Jehovas Vitner, har fått positiv tilbakemelding på sitt engasjement på lokalt plan i Frankrike (Dericquebourg 2000). Det kan være vanskelig å vurdere hva som er akseptert atferd fra religiøse gruppers side. Man kan velge å kritisere eller applaudere Landmark Educations ”selvhjelpsforum” eller Scientologikirkens og andre religiøse gruppers bistandsengasjement, senest tydelig i de flodbølgerammede landene i Asia. Likevel, både disse og andre religiøse bevegelsers humanitære prosjekter oppfattes ofte av kritikere som opportunistisk, og til tider uetisk¹¹¹.

4.5.5 Responsen fra akademia

Boken *Pour en finir avec les sectes* (Introvigne og Melton (red.) 1996) kom som et motsvar til Gest-Guyard rapporten, og sammenfatter internasjonalt anerkjente sosiologer, religionshistorikere, etnologer og juristers detaljerte og grundige kritikk av Gest-Guyard kommisjonens arbeidsmetoder, og rapportens faglige innhold. Ingen av disse ekspertene på sitt felt ble konsultert i utarbeidelsen av rapporten, noe Introvigne (ibid:18) hevder kunne ha bidratt til at i det minste de mest skjæmmende feilene i rapporten kunne ha vært unngått – for eksempel den uvitenskapelige problematiseringen av definisjonen av begrepet ’sekt’. Kritikken framsatt i denne boken hadde som mål å punktere skremselspropagandaen fremmet i Gest-Guyard-rapporten, med den effekt at bokens bidragsytere jevnlig blir beskyldt av anti-sektbevegelsen for å være såkalte ”sektapologister”, eller verre: ”revisjonister”¹¹².

Fautré et al. (2004) kritiserer også Gest-Guyard rapportens ensidige tilnærming, uten tilstrekkelig konsultasjon av sosiologer, religionsvitere og annen ekspertise.

¹¹¹ Fournier og Picard viser til at terapeuter tilknyttet Scientologikirken skal ha oppsøkt Ground Zero for å tilby sine tjenester til overlevende og etterlatte etter 11. september 2001, og i tillegg gjort forøk på å ”jage bort” sertifiserte psykiatere. Det samme skal ha skjedd etter eksplosjonen ved AZF fabrikk i Toulouse 21. september samme år (2002:143).

¹¹² Uttrykket ”revisjonist”, brukt om forskere som hevder at frykten for sektene er overdrevet, henviser til ”revisjonisme”, som betegner fornektelsen av eksistensen av holocaust (Introvigne 1996:19).

Fautré et al. peker på at kommisjonens arbeid ble underbygget av ikke-representative utvalg av vitner, samtidig som representanter fra de religiøse gruppene under vurdering ikke kom til orde. I tillegg kritiseres rapporten for å framsette ubegrunnede anklager som ikke ble sjekket mot uavhengige kilder. Rapporten samler ulike grupper fra et svært vidt trosspektrum under samme kategori, og blir kritisert for en lang rekke faktafeil (ibid). Bruken av informasjon innhentet av *Renseignements Généraux* i forbindelse med utarbeidelsen av rapportens ”sektliste”, blir også sterkt kritisert av sentrale fagpersoner, ettersom dette var informasjon som fra RGs side ikke var ment for offentliggjøring (Poulat 2004 [intervju]). Noe av det mest kritikkverdige ved Gest-Guyard-rapporten må likevel være at man som en direkte effekt av publiseringen av sektlisten har sett en rekke tilfeller av diskriminering og stigmatisering av de nevnte bevegelsene og deres medlemmer. Til tross for at rapporten ikke er et juridisk dokument (Rundskriv 2000), og dermed ikke kan anvendes i vurderingen av for eksempel ansettelsesforhold, leiekontrakter, byggetillatelse eller rettstvister, finnes det nok av eksempler på at offentliggjøringen av denne listen har ført til alvorlig diskriminering av bevegelsenes medlemmer, blant annet i arbeidslivet og i barnefordelingssaker (Fautré et al. 2004:611-12). Rapporten kritiseres for å stigmatisere en lang rekke religiøse grupper ved å framstille dem som potensielt farlige og kriminelle uten å kunne framlegge konkrete bevis for dette, og uten at de kriteriene som gruppene vurderes etter er tilstrekkelig avklart og definert.

Akademia har i all hovedsak tatt sterk avstand fra franske myndigheters fokus på ”hjernevasking” og mental manipulering, og dermed også fra introduksjonen av lover som gjør det til en forbrytelse å benytte seg av teknikker som kan påvirke en persons vurderingsevne. Forskere erkjenner likevel at visse sosialiseringprosesser unektelig finner sted innenfor nye religiøse bevegelser. Barkers (2004) begrunnelse for denne akademiske motstanden mot etableringen av ”anti-sekt”-lover er karakteristisk. For det første finnes det ikke noen allment akseptert vitenskapelig metode for å vurdere hvorvidt en person har blitt tvunget eller manipulert til å tro på noe som strider mot det som antas å være i denne personens velforståtte egeninteresse (ibid:584). For det andre peker hun på at problemet ikke er hvorvidt man bør ha tilstrekkelige rettslige virkemidler til å straffe bevegelser som bryter grunnleggende menneskerettigheter,

men i hvilken grad man kan tillate at dette rammer *alle* nye religiøse bevegelser, og at *bare* nye religiøse bevegelser gjør seg skyldig i denne typen lovbrudd (ibid:586).

Det har likevel vist seg å være vanskelig for akademikere å posisjonere seg i den sterkt medialiserte debatten rundt ”sektene” uten å bli anklaget for å være støttespiller for eller medlem av en ”sekt” (Willaime 2004 [intervju]).

4.5.6 Responsen fra media

Franske akademikers lave synlighet i debatten er ifølge Introvigne mer en effekt av medias logikk enn et uttrykk for manglende interesse. Spissformulerte uttalelser fra anti-sektforkjempere har større nyhetsverdi enn mer analytiske og mindre bastante vurderinger fra akademisk hold. En sosiolog kan vegre seg for å spissformulere et komplekst sosialt fenomen, med det resultat at media da vil vende seg mot noen som ikke har de samme betenkeligheter (Introvigne 1996:45-46).

Entreprenøraktige grupper som Scientologikirken og Landmark Education og deres finansielle bånd har vært et av de mest ”populære” tema i medias behandling av sektproblematikken. Anerkjente magasiner som *L'Express* og *Le Nouvel Observateur* har, i likhet med mindre magasiner som det satiriske og høyst polemiske ukebladet *Charlie Hebdo*, hatt egne spesialutgaver om ”sektene”¹¹³. Samtidig har de store avisene gitt nye religiøse bevegelser en bred dekning, fra det politiske initiativet til en institusjonalisering av kampen mot nye religiøse bevegelser gjennom ”About-Picard”-loven, til ”sektenes” juridiske anstrengelser for å bekjempe falske anklager og fastslå tvister, og mer alvorlige saker som for eksempel anklager om pedofili eller vanskjøtsel av barn innen visse religiøse grupper. Fjernsynsmediet spiller på sin side en avgjørende rolle i formingen av opinionen, for eksempel ved å vise opptak av journalister som har ”infiltrert” en bevegelse med skjult kamera¹¹⁴, eller ved å invitere enkeltpersoner til å vitne om sin fortid som ”sekttilhenger”.

I en studie av dannelsen av en moralsk panikk er medias innflytelse og grad av stereotypisk presentasjon av subjektet avgjørende. Den ”trusselen” som presenteres gjennom massemedia analyseres av samfunnets ”rettenkende” og fører deretter til en

¹¹³ *Charlie Hebdo*, mai 2004; *Le Nouvel Observateur* 19.-25. mai 2005; *L'Express* 20. juni 2005.

motreaksjon fra samfunnet som helhet (Cohen 2002:1). Samtidig som det er viktig å understreke at enhver moralsk panikk til en viss grad har sitt grunnlag i reelle farer, er det sentrale her i hvilken grad ”sektfenomenet” fortjener den grad av mediedekning det hittil har fått. Til tross for at mange medier stort sett har referert nøytralt om ”sektfenomenet”¹¹⁵, er det liten tvil om at noen franske medier også til tider har gitt uttrykk for en alarmisme, grensende til hysteri, som ikke på noen måte står i forhold til problemet (Poulat 2003:261-62).

4.5.7 Responsen fra nasjonale og internasjonale organer

Den laisistiske menneskerettighetsorganisasjonen *Ligue des droits de l'Homme* (LDH), som imidlertid ble dannet i 1898 i forbindelse med Dreyfussaken, manet i likhet med de største kirkesamfunnene til moderasjon i utformingen av ”About-Picard”-loven. Selv om LDH støtter myndighetenes generelle holdning om at sektenes aktiviteter må begrenses, understreker de likevel at en egen lovgivning på feltet i stor grad er overflødig. I likhet med mange andre organisasjoner og aktører anser LDH det øvrige lovverket som tilstrekkelig for å sanksjonere lovbrudd innen marginale religiøse bevegelser (LDH 2000, 2001).

Franske myndigheters anti-sektpolitikk har også blitt kritisert av flere internasjonale organer, og Den internasjonale Helsingforsføderasjonen var blant de første til å uttale seg negativt til den ”økende intoleranse og diskriminering mot ”nye religioner” som er blitt observert i Frankrike” siden 1996 (IHF 1998). IHF har siden fulgt opp denne kritikken jevnlig, og blant annet fordømt de administrative tiltak som ble fattet ikke bare i Frankrike men også i Belgia og Østerrike, og minnet disse landene på sine menneskerettslige forpliktelser gjennom OSSE (IHF 1999).

IHF har videre kritisert de anbefalinger om overvåkning av ”sektfenomenet” på nasjonalt og regionalt plan som Europarådet kom med i juni 1999 (ibid; Europarådets anbefaling 1412/1999), basert på konklusjonene i den såkalte Nastase-rapporten

¹¹⁴ *Pièces à conviction*, TF3, 24. mai 2004.

¹¹⁵ Media har bl.a. referert nøytralt om Scientologikirkens status som kirke i Sverige, og det faktum at Jehovas Vitner har tilsvarende status i Italia (Dericquebourg, op.cit.), og Introvigne (1996:21) peker på at akademias kritikk av Guyard-rapporten medførte en langt mer kritisk dekning av rapporten og anti-sektbevegelsen i Frankrike.

(Nastase 1999). Senere underskrev 50 parlamentsmedlemmer i Europarådet en deklarasjon hvor man uttrykte bekymring over "About-Picard" lovprosjektet, som man mente kunne være i konflikt med europeiske og internasjonale menneskerettighetsnormer (IHF 2001). I 2002 kom Europarådet med en resolusjon knyttet til religionsfrihet og religiøse minoriteter i Frankrike (res. 1309), hvor man på bakgrunn av arbeidet til Europaparlamentets rapportør Akçali (2002) fastslo at det eventuelt vil være en sak for den Europeiske menneskerettighetsdomstolen å avgjøre hvorvidt "About-Picard"-loven er forenlig med Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK). Europarådets parlamentarikerforsamling oppfordret imidlertid franske myndigheter til å revurdere "About-Picard"-loven og tydeliggjøre definisjonen av termene "infraction" og "auteur de l'infraction"¹¹⁶. Man ser med andre ord at Europarådet har inntatt en noe avventende holdning til sektproblematikken i Frankrike, samtidig som man kritiserer utydigheter i lovteksten.

Sektproblematikken har vært gjenstand for debatt også i Europaparlamentet (Luca 2004:6). I 1997 ble det her vedtatt et dokument som samtidig som det oppfordrer EUs medlemsstater til å være årvåkne overfor "sektfenomenet", peker på at det ikke synes å være nødvendig å etablere en felles europeisk politikk mot sekter eller en spesialisert europeisk institusjon innen feltet. Dette mener Luca kan tolkes som et avslag på et av forslagene i Gest-Guyard rapporten.

Også FNs spesialrapportør for religions- eller trosfrihet har tatt opp spørsmålet om Frankrikes tilnærming til sektfenomenet gjennom "About-Picard"-loven (Amor 2002:37). Amor understreker viktigheten av å belyse spørsmålet om sektene med utgangspunkt i "vitenskapelig etablerte komparative studier", og i henhold til internasjonale menneskerettighetsnormer knyttet til trosfriheten, og retten til å manifestere sin tro (ibid).

¹¹⁶ Henholdsvis "lovbrudd" og "lovbryter".

4.6 Dagens anti-sektpolitikk – et brudd med fortiden?

Et rundskriv datert 27. mai 2005 kan sies å oppsummere den evolusjonen som den franske anti-sektpolitikken har gjennomgått i løpet av det siste tiåret. Her blir slått fast at myndighetenes fremgangsmåte – å betegne spesifikke grupper som ”sekte”, og å begrunne sin politikk på denne ene definisjonen – ikke sikrer et solid rettsfundament med hensyn til myndighetenes mål om å beskytte individer mot ”fysisk eller psykologisk avhengighet” og å sikre ”respekten for offentlige friheter og laisitetsprinsippet” (Rundskriv 2005).

Franske myndigheter har med andre ord erkjent at bruken av den vage og udefinerte termen ”sekt” verken er holdbar i forhold til ”et solid rettsfundament”, eller formålstjenlig i myndighetenes kamp for å beskytte individer mot overgrep innen ”sekte” bevegelser. Den senere tids reorientering til betegnelsen ”sekte” forklares også med at man har sett en viss evolusjon innen ”sektefenomenet”, med langt mer diffuse og vanskelig identifiserbare strukturer. Dette gjør listen fra 1995-rapporten stadig mindre aktuell, men myndighetenes avstandtagen fra bruken av betegnelsen ”sekt” og sektlister innebærer ikke dermed en avspenning i den franske anti-sektpolitikken:

”[I] stedet for å svarteliste visse grupperinger, har man bestemt å utvise en særskilt årvåkenhet overfor enhver organisasjon som synes å utøve en innflytelse som utgjør en fare for den individuelle friheten til dens medlemmer” (ibid). På denne måten løser man definisjonsproblemet ved å åpne for at den såkalte anti-sektpolitikken også skal kunne rettes mot avvikende grupper av ikke-religiøs karakter. Målet er ”å identifisere og å slå ned på enhver framferd tilbøyelig til å kvalifiseres som lovbrudd eller, mer generelt, som synes å stride imot lover og reglement” (ibid).

Administrativt sett maner rundskrivet til en økt effektivisering av kampen mot ”sekte” både på nasjonalt og lokalt plan, med MIVILUDES som sentralt organ. Man peker på at et økt hensyn til juridisk sikkerhet kun vil styrke effektiviteten i tiltakene, og at grupperinger i fremtiden vil bli vurdert på grunnlag av et knippe kriterier, heller enn lister.

Rundskrivet kan sees som et endelig bekreftelse på den endringen innen ordbruk overfor nye religiøse bevegelser som man har sett de siste årene, og på skillet mellom MIVILUDES og de mer radikale foregående statlige organene – det første sektobservatoriet, og senere MILS. Man må likevel kunne hevde at kjerneinnholdet i anti-sektpolitikken står ved lag, til tross for visse endringer dens innpakning, og at den fortsatt medfører en stigmatisering og forhåndsdomming av visse grupperinger i samfunnet. Den endringen man kan ane i positiv retning, er det økte fokuset på rettsikkerhet ikke bare overfor individet, men også overfor de grupper som innbefattes av ”sektfenomenet”. Myndighetenes overordnede mål, bekjempelsen av ”sekterske avarter”, synes imidlertid ikke å ha endret seg, og kan i praksis heller ikke sies å være klarere definert.

Spørsmålet i dag er om MIVILUDES under nytt lederskap vil gå tilbake til den konfronterende linjen som preget organets forløpere – det kan være grunn til å frykte det. MIVILUDES’ administrative ledelse anla under Jean-Louis Langlais en moderat og balansert tilnærming til sektproblematikken, forskjellen fra MILS og Alain Vivien var svært tydelig. Langlais gikk imidlertid av som president i mai 2005, og Jean-Michel Roulet, yrkesbyråkrat fra innenriksministeriet med ekspertise i sikkerhetspolitikk, tok over vervet i oktober 2005. Mye spenning knytter seg til MIVILUDES’ videre politikk under Roulet – så langt er det indikasjoner på at Roulet vil ta opp igjen tradisjonen fra Vivien. Den forventede regresjonen i MIVILUDES tilnærming til nye religiøse bevegelser har fått Natalie Luca, forsker ved EHESS, til å trekke seg fra MIVILUDES’ orienteringsråd (Ternisien 2005).

5. Fransk anti-sektpolitikk i lys av det internasjonale menneskerettighetsregimet

5.1 Religiøse rettigheter innen det internasjonale menneskerettighetsregimet

Religiøse rettigheter blir ivaretatt av en rekke internasjonale konvensjoner og traktater. De mest sentrale er SPs artikkel 18, og EMKs artikkel 9. Bestemmelsene i disse konvensjonene er i all hovedsak sammenfallende, og tar utgangspunkt i artikkel 18 i Verdenserklæringen om menneskerettighetene. Med hensyn til debatten rundt nye religiøse bevegelser må i tillegg FNs menneskerettighetskomité's generelle kommentar nr. 22 ansees som særlig relevant, ettersom den setter den normative standard for fortolkningen av SPs artikkel 18, en artikkel som i utgangspunktet er relativt vag i formuleringen. 1981-deklarasjonen om utryddelse av alle former for intoleranse og diskriminering basert på religion eller tro er i likehet med FNs menneskerettighetskomité's generelle kommentar også sterkt normativ for fortolkningen av friheten for tanke, samvittighet, religion og overbevisning. Det er imidlertid utelukkende internasjonale konvensjoner som er juridisk forpliktende for de stater som har sluttet seg til dem.

Rekkevidden av retten til tanke-, samvittighets- og trosfrihet kan synes diffus, særlig ettersom både SPs artikkel 18 og EMKs artikkel 9 er noe uklart formulert. Fortolkningen av denne retten kan også være uklar da den grenser opp mot en rekke andre etablerte menneskerettigheter, som ytringsfriheten, forsamlingsfriheten og retten til privatliv. Rettspraksis fra Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD) og retningslinjene gitt gjennom FNs menneskerettighetskomité's generelle kommentar vil her bidra til å definere rammene for tanke-, samvittighets- og religionsfriheten (Høstmølingen 2003:238-39, 241). FNs menneskerettighetskomité's generelle kommentar nr. 22 er særlig relevant i forhold til nye religiøse rettigheter, ettersom dens artikkel 2 slår fast at Verdenserklæringens

“Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms “belief” and “religion” are to be

broadly construed. Article 18 is not limited in its application to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions. The Committee therefore views with concern any tendency to discriminate against any religion or belief for any reason, including the fact that they are newly established, or represent religious minorities that may be the subject of hostility on the part of a predominant religious community”.

(FNs menneskerettighetskomité 1993)

Likevel er det den internasjonale rettspraksisen som setter de reelle grensene for religiøse rettigheters gyldighetsområde.

5.2 Religiøse rettigheter under Den europeiske menneskerettighetsdomstolen

I tillegg til å være det mest velfungerende av de internasjonale menneskerettighetsregimene, er Den europeiske menneskerettighetsdomstolen den internasjonale rettsinstansen som vil behandle eventuelle klagesaker mot Frankrike på grunnlag av rettskjennelser hvor menneskerettighetene hevdes å ha blitt brutt. Jeg vil her fokusere på to avgjørende saker som definerer grensene for EMDs fortolkning av rettighetene nedfelt i EMKs artikkel 9: *Kokkinakis mot Hellas* (EMD 1993) og *Sahin mot Tyrkia* (EMD 2005). Som første sak akseptert for behandling av EMD, har *Kokkinakis* vært avgjørende for utfallet av senere saker basert på artikkel 9. *Sahin* er på sin side en av de seneste avgjørelsene basert på artikkel 9 i Den europeiske menneskerettighetsdomstol, og er særlig relevant for Frankrike både med hensyn til sakens tema, bruken av hijab, og domstolens særlige fokus på statens sekulære prinsipp i rettfærdiggjørelsen av staters rett til å innskrenke utøvelsen av religion under artikkel 9(2). Begge disse sakene angår spenningsfeltet mellom *forum internum* og *forum externum*, med andre ord grensen mellom den interne tanke-, samvittighets- og religionsfrihet, og den eksterne frihet til enten alene eller i fellesskap med andre, offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro i lære, praksis, tilbudelse og overholdelse. Ideen om at det i det hele tatt er mulig å skille mellom tro og handling er unektelig kontroversiell, og blir bestridt av en rekke forfattere. Ettersom religiøs overbevisning og handling ofte er uløselig knyttet sammen, kan et slikt skille for den troende oppfattes som svært kunstig og hyklersk (Evans 2001:74-5).

Den europeiske menneskerettighetskommisjonen (Kommisjonen), som tidligere mottok, evaluerte og eventuelt sendte saker videre til EMD¹¹⁷, hadde vurdert mer enn 45 klager som viste til EMKs artikkel 9 før Domstolen i 1993 selv tok opp en sak som berørte denne artikkelen direkte: *Kokkinakis mot Hellas*. Saken angikk Kokkinakis, et gresk medlem av Jehovas Vitner, som i det greske rettsvesenet hadde blitt dømt for ulovlig proselytisme i henhold til en lov som kategorisk rammet medlemmer av minoritetsreligioner, fremfor medlemmer av den dominerende gresk-ortodokse kirken (Gunn 1996).

Blant de 45 sakene som inntil dette tidspunktet hadde blitt behandlet i Kommisjonen, hadde kun fem blitt godkjent for videre behandling i EMD. Av disse ble kun to saker ansett som relevante i forhold til artikkel 9: *Darby mot Sverige* og *Kokkinakis mot Hellas*. *Darby mot Sverige* ble til slutt avgjort på annet grunnlag enn artikkel 9, mens *Kokkinakis mot Hellas* ble første sak avgjort på grunnlag av artikkel 9. Gunn hevder at man på bakgrunn av rettspraksisen i det europeiske menneskerettighetssystemet kan se "et konsistent mønster" hvor saker basert på artikkel 9 blir avvist (ibid:311). Gunn peker blant annet på at domstolens rettspraksis har fastslått at saker knyttet til samvittighetsnektene, enten det er snakk om militærnektene eller motstandere av fysisk avstraffelse i den offentlige skolen, ikke kan godtas for behandling av Kommisjonen. Videre hevder han at Kommisjonen kategorisk har avvist søknader fra enhver religion som kan betegnes som "ny", "utradisjonell" eller som en "minoritet" (ibid). Dette inntrykket støttes av Evans, som peker på at domstolens avgjørende rolle med hensyn til å fastslå hva som er nødvendig for utøvelsen av en religion eller tro øker potensialet for at den vil gi "religiøse riter og praksis som domstolens medlemmer kjenner og er komfortable med" en særskilt beskyttelse (Evans 2001:125). Evans understreker imidlertid domstolens vilje til å beskytte retten til å forkynne, et spørsmål som i andre instanser har vist seg å være høyst stridbart (ibid). Nettopp på dette feltet satte *Kokkinakis mot Hellas* rettspraksis, ettersom saken ble avgjort til fordel for Kokkinakis. Gunn (1996)

¹¹⁷ Ved innføringen av protokoll nr. 11 den 1. november 1998 ble systemet med Den europeiske menneskerettighetskommisjonen og Den europeiske menneskerettighetsdomstolen avviklet og erstattet med bare en

peker imidlertid på en rekke foruroligende aspekter ved denne avgjørelsen: EMDs tilnærming til saken, den knappe voteringen (seks mot tre), og motstandernes harde angrep på rettens avgjørelse. På grunnlag av dette frykter Gunn at ”samvittighetsfriheten i beste fall kan sies å være svakt beskyttet” under det europeiske menneskerettighetsregimet, og at *Kokkinakis*-dommen faktisk kan sees som et uttrykk for at EMD ikke tar retten til samvittighetsfrihet seriøst (ibid:306). Den sterke dissensen innad i EMD i denne saken kommer også klart til syne gjennom separate uttalelser fra flere av dommerne. Én dommer uttaler at ”man kan stille spørsmål om selve prinsippet om å benytte en kriminallov på proselytisme er forenlig med Konvensjonens artikkel 9”¹¹⁸, et synspunkt delt av flere. Samtidig er en annen av Domstolens medlemmer av den oppfatning at artikkel 9 i EMDs kjennelse tolkes for vidt, ettersom artikkel 9 er ”utarbeidet for å sikre religiøs fred og toleranse, ikke for å tillate religiøs konflikt og til og med krig, særlig på et tidspunkt hvor mange sekter klarer å lokke enkle, naive sjeler ved hjelp av tvilsomme metoder”¹¹⁹ (EMD 1993).

5.2.1 Rekkevidden av rettighetene beskyttet under EMKs artikkel 9(1)

Den europeiske menneskerettighetsdomstolen har vurdert garantien for tanke-, samvittighets- og religionsfrihet for å være en viktig del av grunnlaget for et ”demokratisk samfunn”, i konvensjonens mening av termen. Med hensyn til dens religiøse aspekt er denne friheten ”ett av de mest vitale elementer som utgjør identiteten til troende og deres livssyn”, samtidig som den også er verdifull for ateister, agnostikere, skeptikere og de som ikke har noen overbevisning (EMD 1993, punkt 31). Til tross for dette viser Gunn (1996) til at gjeldende rettspraksis – sett bl.a. i *Kokkinakis* – begrenser rettighetene nedfelt i EMKs artikkel 9(1) til å i praksis kun omfatte privat tro og overbevisning, og uttrykk direkte knyttet til disse. Med andre ord begrenser rekkevidden av artikkel 9(1) seg til *forum internum* og de handlinger som kan knyttes nært til *forum internum*. Dette begrenser den reelle rekkevidden av beskyttelsen gitt under artikkel 9 betraktelig, ettersom europeiske stater sannsynligvis

domstol.

¹¹⁸ *Partly concurring opinion of Judge Pettiti* (EMD 1993).

¹¹⁹ *Dissenting opinion of Judge Valticos* (EMD 1993).

ikke vil forfølge sine borgere utelukkende på bakgrunn av deres overbevisning. Denne strenge fortolkningen av artikkel 9(1) har blant annet ført til en rettspraksis hvor ulike handlinger relatert til samvittighetsnekting ikke nødvendigvis vil beskyttes av artikkel 9(1) (ibid:312-13).

I flere tilfeller hvor artikkel 9(1) *kunne* ha vært benyttet, har Kommisjonen valgt å se direkte på artikkel 9(2), uten først å vurdere hvorvidt det har funnet sted en overtredelse av artikkel 9(1). Dermed kan en sak avvises uten at Kommisjonen reelt sett har vært nødt til å ta stilling til artikkel 9(1) – grunnlaget for dette er at staten uansett ville ha hatt tilstrekkelig grunnlag under artikkel 9(2) til å begrense den aktuelle praksisen. Dette var tilfelle i en sak hvor britiske myndigheter hadde forbudt druider å holde sommersolvervsseremonier ved Stonehenge. Kommisjonen tok utgangspunkt i at artikkel 9(1) hadde blitt krenket, og argumenterte for at staten under alle omstendigheter hadde hatt tilstrekkelig grunnlag for å forby seremoniene i henhold til artikkel 9(2) (ibid:315). På denne måten har man unngått å behandle saker som kunne ha medført en utvidelse av rekkevidden til EMKs artikkel 9(1).

Gunn peker imidlertid på en viss tendens til at artikkel 9 tolkes noe mindre strengt. Godkjenningen av *Kokkinakis* for behandling i Domstolen er ifølge Gunn ett av flere tegn på oppmykning i forhold til tidligere avgjørelser (ibid:315-18), og Evans ser også en positiv utvikling i rettens vilje til å beskytte rettighetene til medlemmer av religiøse minoriteter, selv om sakene ikke nødvendigvis blir vurdert i henhold til artikkel 9. Et interessant eksempel i så måte er dommen i *Riera Blume m.fl. mot Spania* (EMD 1999), hvor myndighetene ble anklaget for å ha deltatt i frihetsberøvelsen og ”deprogrammeringen” av individer tilknyttet en esoterisk bevegelse¹²⁰. Spanske myndigheter ble her dømt for frihetsberøvelse i henhold til EMKs artikkel 5(1) (punkt 35), mens spørsmålet om det hadde funnet sted brudd på artikkel 9 ikke ble behandlet. Det ble av domstolen ikke ansett som nødvendig å belyse dette spørsmålet, ettersom klagen hovedsakelig var begrunnet i selve

¹²⁰ Etter å ha blitt fengslet i forbindelse med en politiaksjon mot bevegelsen, ble medlemmene politieskortert til et hotell hvor de ved hjelp av familiemedlemmer, en psykiater og en psykolog ble forøkt ”deprogrammert”. Dette skjedde i samarbeid med *Pro Juventud*, en spansk anti-sektorganisasjon, og frihetsberøvelsen varte i ti dager. For ytterlige detaljer, se *Riera Blume m.fl. mot Spania* (EMD 1999).

frihetsberøvelsen, ikke forsøket på ”deprogrammering” (punkt 38). Dommen er ifølge Evans likevel viktig, fordi den indikerer en vilje til å beskytte friheten til å skifte religion eller overbevisning, også når man gjør det kontroversielle valget å konvertere fra en etablert religion til en såkalt ”sekt” (Evans 2001: 97).

5.2.2 Artikkel 9(2)s begrensninger på rettighetene framsatt i artikkel 9(1)

Samtidig som man i *Kokkinakis* kan se håp for en utvidelse av den begrensede rettspraksisen rundt artikkel 9, belyser *Kokkinakis* også de begrensninger som legges på tanke-, samvittighets- og religionsfriheten gjennom artikkel 9(2).

EMK tillater statlige begrensninger av religionsfriheten dersom tre vilkår er oppfylt. For det første må det finnes en klar lovhjemmel for inngrepet i religionsfriheten. For det andre må myndighetenes inngrep kunne begrunnes ut fra hensynet til offentlig sikkerhet, orden, helse, moral eller vern om andres rettigheter og friheter. For det tredje må inngrepet være ”nødvendig i et demokratisk samfunn”, i den forstand at inngrepet utgjør et forholdsmessig svar på et presserende samfunnsbehov. Alle tre kriterier må være oppfylt for at restriksjoner på religiøse rettigheter skal være tillatt, og denne testen er i prinsippet politisk og moralsk legitim (Lindholm 2005).

I *Kokkinakissaken* var både Kommissjonen og EMD enig i sine vurderinger av disse kriteriene. Hellas fikk medhold med hensyn til de to første kriteriene, ettersom *Kokkinakis* ble dømt på grunnlag av en eksisterende gresk lov, og målet med å begrense den aktuelle aktiviteten – forkynnelse – ble ansett som legitimt. *Kokkinakis* argumenterte imidlertid med at greske myndigheter kunne kritiseres både på grunnlag av kriteriet om at det må være en klar lovhjemmel som forbyr aktiviteten, og kriteriet om at myndighetene må ha et ”legitimt mål” med å begrense tanke-, samvittighets- og trosfriheten – dvs. at innskrenkingen av denne friheten kan begrunnes av hensyn til offentlig sikkerhet, orden, helse, moral eller vern om andres rettigheter og friheter (Gunn 1996:321-25).

Med hensyn til det første kriteriet om at aktiviteten må være forbudt ved lov pekte *Kokkinakis* på at den aktuelle loven i utgangspunktet var svært vagt formulert, og at den i tillegg kun ble håndhevet overfor medlemmer av minoritetsreligioner, og

ikke tilhengere av den gresk-ortodokse tro (ibid:323). Gunn mener at det mest alvorlige aspektet ved *Kokkinakis*dommen likevel er rettens argumentasjon rundt kriteriet om at begrensningen av artikkel 9(1) må ha et ”legitimt mål”. Her kommer Domstolen fram til at dette kriteriet er oppfylt på grunnlag av at den greske loven mot forkynnelse har som hensikt å sikre andres rettigheter og friheter¹²¹. Domstolen gir ingen utfyllende begrunnelse for sin konklusjon på dette punktet, og Gunn hevder at man her kan tolke EMDs argumentasjon dit hen at myndighetene tilfredsstill legitimitetskriteriet gjennom ”*enhver* rettferdiggjørelse som kan knyttes (...) til ’beskyttelsen av andres rettigheter og friheter’” (ibid:324). Dersom denne tolkningen stemmer må forrang gitt til ”beskyttelsen av andres rettigheter” antas å ha avgjørende betydning for eventuelle fremtidige saker klaget inn for EMD. Det er dermed sannsynlig at denne vurderingen vil ha innvirkning på behandlingen av eventuelle klager med utgangspunkt i dommer basert på ”About-Picard”-loven, som også tar et særlig hensyn til beskyttelsen av individet. Kommisjonen og EMD gav imidlertid *Kokkinakis* medhold i at denne begrensningen på retten til å manifestere en religion ikke var ”nødvendig i et demokratisk samfunn” (ibid:322). Domstolen vurderte dette kriteriet utelukkende ut fra antakelsen om at *Kokkinaks*’ tilfelle var unikt, selv om straffeforfølgelse av medlemmer av minoritetsreligioner ved hjelp av anti-proselytismeloven var utbredt i Hellas. Dermed unngikk Domstolen å vurdere lovens gyldighet på et generelt plan, og unngikk også å ta stilling til det faktum at loven i praksis rettes hovedsakelig mot medlemmer av religiøse minoriteter (ibid:325).

*Kokkinakis*dommen synes ifølge Gunn å være et forhåndsbestemt kompromiss i behandlingen av en politisk komplisert sak, et inntrykk han begrunner med EMDs mangel på vilje til å fortolke og utdype den fundamentale retten til å manifestere en tro (ibid:322-23). Likevel har man i etterkant av *Kokkinakis* sett at flere klager basert på EMKs artikkel 9 har blitt godkjent for behandling i Domstolen. Fra *Kokkinakis* i 1993 til dags dato har hele 69 saker basert helt eller delvis på artikkel 9 blitt godtatt

¹²¹ Et likhetspunkt med ”About-Picard”-loven er at den greske loven mot forkynnelse også retter seg mot sårbare individer som ansees som lettere påvirkelige grunnet deres ”uerfarenhet, tillit, behov, lave intellekt eller naivitet” (Gunn 1996:320).

for vurdering innen det europeiske menneskerettighetsregimet. Mange av disse sakene har imidlertid blitt avgjort på grunnlag av andre artikler i EMK. Den mest relevante dommen med hensyn til den franske religionspolitikken kom imidlertid i 2005: *Sahin mot Tyrkia*.

5.2.3 *Sahin mot Tyrkia* og konsekvensene for fransk religionspolitikk

Leyla Sahin, en ung muslimsk kvinne, studerte medisin ved Universitetet i Istanbul da universitetsledelsen nedla forbud mot bruken av hijab i 1998. Sahin, som anser det som sin religiøse plikt å bære hijab, hadde da allerede brukt dette plagget ved universitetet i mer enn fire år. Som en følge av at Sahin nektet å fjerne hijaben fikk hun ikke lenger skrive seg inn på studiet, delta i undervisningen eller avlegge skriftlig eksamen. Sahin gikk rettens vei for å sikre sin rett til å bære hijab ved universitetet, men tapte i alle tyrkiske rettsinstanser. Saken ble dermed klaget inn for Den europeiske menneskerettighetsdomstolen, som i 2004 enstemmig fastslo at Sahins religiøse rettigheter ikke hadde blitt krenket¹²². Leyla Sahin anket saken inn for EMDs storkammer, hvor dom falt i november 2005. Storkammeret valgte å opprettholde den tidligere dommen fra 2004 om at Sahins religiøse rettigheter ikke hadde blitt krenket, da domstolen hevdet at inngrepet kunne forsvares gjennom EMKs artikkel 9(2) (EMD 2005).

I likhet med *Kokkinakis* bærer også *Sahin*saken preg av at domstolen vegrer seg for å *på et prinsipielt grunnlag* ta stilling til hvorvidt myndighetene krenker rettighetene beskyttet av EMKs artikkel 9(1) (Høstmælingen 2005:16). Høstmælingen er blant de som kritiserer det faktum at *Sahin*dommen kommer til svært klare konklusjoner uten at dette gjenspeiles i domstolens argumentasjon. Blant annet kritiserer han den sterke vekten som legges på Tyrkias egenart i diskusjonen av det sentrale art. 9(2) kriteriet. Dette dreier seg om hvorvidt inngrepet i Sahins religiøse frihet kan forsvares med at det er nødvendig i et demokratisk samfunn. Det kommer klart frem i dommen at det har blitt tatt hensyn til både historiske forhold – det skjøre demokrati som eksisterer i Tyrkia og landets egenart som en strengt

sekulær stat med en hovedsaklig muslimsk befolkning – og mer aktuelle forhold, som Tyrkias allerede lange rulleblad i EMD med hensyn til brudd på menneskerettighetene, muligheten for medlemskap i EU, og politiske splittelser innad i landet (ibid:10-13). En slik sterk vektlegging av nasjonale forhold er ifølge Høstmælingen problematisk, ettersom den vil undergrave den prinsipielle beskyttelsen som ligger i menneskerettighetene (ibid:11).

EMD hevder at tyrkiske myndigheters innskrenking av religiøse rettigheter i *Sahin mot Tyrkia* er prinsipielt rettferdiggjort, og det legges vekt på at innskrenkingen er gjort på grunnlag av det tyrkiske sekularismeprinsippet og likhetsprinsippet (EMD 2005, punkt 112-14). Dette sender klare signaler om at nasjonale statsprinsipper, som sekularisme, i stor grad definerer grensene for den enkelte stats handlingsrom overfor sine borgere.

Som i *Kokkinakis* vektlegger EMD også i *Sahin mot Tyrkia* hensynet til andres rettigheter og friheter (EMD 2005, punkt 99), og understreker særlig det angivelig kvinneundertrykkende aspektet ved bruken av hijab (ibid, punkt 115). Domstolen peker videre på at hijab er et religiøst symbol som i den senere tid har fått en politisk betydning i Tyrkia (ibid). Høstmælingen kritiserer imidlertid domstolen for å ha feilvurdert proporsjonaliteten mellom mål og middel på dette punktet, ettersom EMD ikke lykkes i å sannsynliggjøre at det å bære hijab generelt skulle utgjøre noen reell trussel mot den tyrkiske sekulære stat og samfunn, eller at Leyla Sahin selv skulle utgjøre noen slik trussel (Høstmælingen 2005:12).

Med hensyn til senere saker kan *Sahindommen* vise seg å ha avgjørende prejudikatsverdi med hensyn til saker som angår bruken av hijab. EMD bygger på tidligere dommer når den behandler en aktuell sak, og så langt er det relativt få dommer som omhandler religiøse rettigheter. Det faktum at avgjørelsen ble tatt i EMDs storkammer er også tungtveiende, sammen med den sterke konsensusen blant dommerne¹²³ (Høstmælingen 2005:18-19). Domstolen har i *Sahinsaken* også gått

¹²² EMD vurderte også om det hadde funnet sted brudd på EMKs artikler 8 (retten til privatliv), 10 (ytringsfrihet), 14 (frihet fra diskriminering) og P1-2 (protokoll nr. 1, artikkel 2 – rett til utdanning).

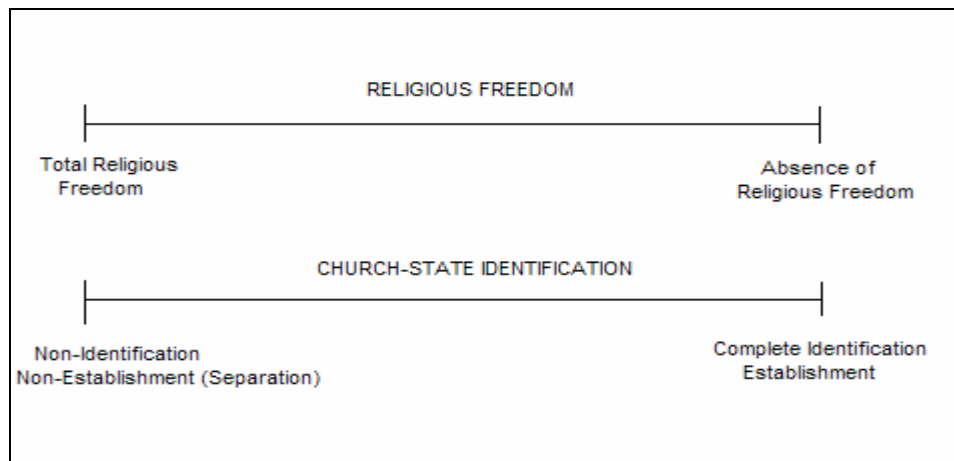
¹²³ 16 av 17 dommere var enig i argumentasjon og konklusjon med hensyn til spørsmålet om brudd på religionsfriheten hadde funnet sted (Høstmælingen 2005:19).

svært langt i å trekke paralleller til andre lands praksis på området og finne støtte i disse, til tross for at andre lands politikk på dette feltet ikke er umiddelbart sammenlignbare med den tyrkiske hijabpolitikken (ibid:7-8, 19). Dette er bekymringsverdig, og kan medføre at Sahinsaken setter en svært vid presedens. Noe som likevel begrenser dommens betydning, er som nevnt rettens sterke fokus på Tyrkias egenart, og det faktum at domstolen unngår å vise hvordan den kommer fram til sin konklusjon om at forbudet mot bruk av hijab i tyrkiske universiteter er nødvendig i et demokratisk samfunn (ibid:19).

På et mer generelt plan fastslår Høstmælingen at "[d]et som klart kan leses ut av dommen, er at domstolen overlater svært mye til de nasjonale myndighetene når det gjelder inngrep i denne siden av religionsfriheten", og dommen gir et klart signal om at "det fortsatt skal mye til før domstolen vurderer et myndighetstiltak som inngrep i religionsfriheten" (ibid:20). Dette gjelder ikke bare saker som omhandler bruken av hijab, men alle former for innskrenkning av religionsfriheten. Dermed kan franske myndigheter finne støtte i EMDs rettspraksis både når det gjelder det franske forbudet mot iøynefallende religiøse symbol i den offentlige skolen og "About-Picard"-loven. Disse myndighetstiltakene er begge hjemlet i lov, og med mindre Den europeiske menneskerettighetsdomstolen i en eventuell fremtidig klagesak skulle finne at loven ikke er legitim, eller at den ikke kan begrunnes av hensynet til offentlig sikkerhet, orden, helse, moral eller vern om andres rettigheter og friheter, vil det bli vanskelig å kunne anklage Frankrike for å bryte formelle religiøse rettigheter. Likevel kan man hevde at den religiøse toleransen i Frankrike har langt fra optimale forhold under det laisistiske statsprinsipp.

5.3 Forholdet mellom religiøs toleranse og kirke/stat-identifikasjon

Den spesifikt franske formen for statssekularisme, *laïcité*, kan belyses av W. Cole Durhams (1996) teoretiske bidrag til å forstå sammenhengen mellom forholdet mellom stat og kirke på den ene siden, og på den andre siden graden av religiøs toleranse innad i samme stat. Her problematiserer Durham tendensen til at graden av religiøs frihet innad i en stat har blitt knyttet til graden av identifikasjon mellom kirke og stat i en tilsynelatende uproblematisk lineær korrelasjon (figur 1).



Figur 1 (Durham 1996:16)

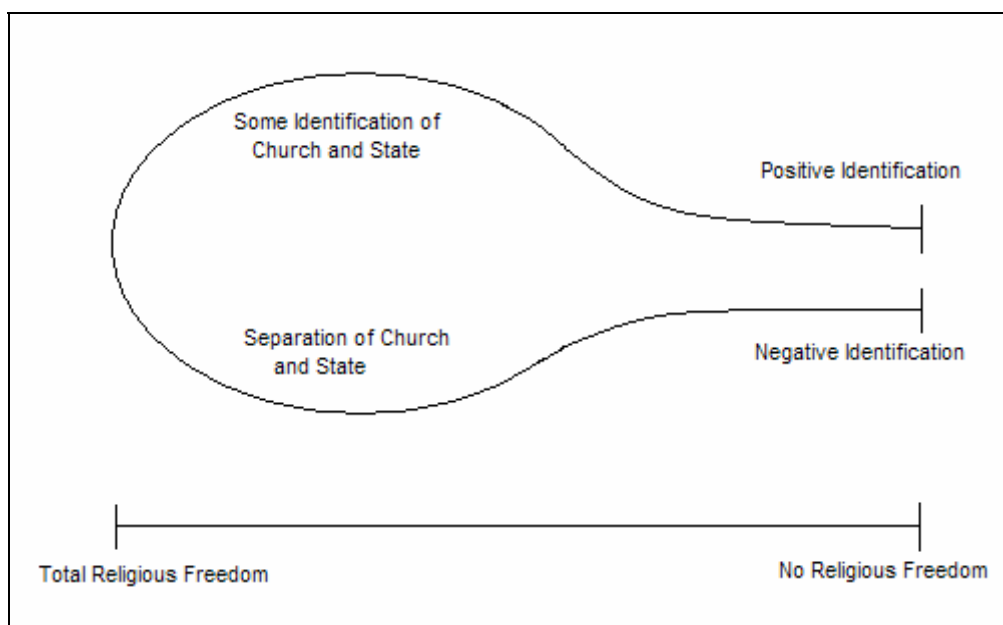
Durham (ibid:16-17) finner denne inndelingen problematisk av flere grunner. Hans første innvending er i forhold til kirke/stat kontinuumet, da han mener at få, om noen, samfunn noensinne har vært så totalistisk at det har oppstått en fullstendig identifikasjon mellom kirke og stat. I den grad man kan oppnå en lignende identifikasjon, vil det innen denne staten være et klart fravær av religiøs frihet, både for minoritets- og majoritetsreligioner¹²⁴. Durham er også kritisk til den andre enden av kirke/stat-kontinuumet, ”ikke-identifikasjon”. Fravær av en etablert statskirke betyr ikke nødvendigvis at staten er separasjonistisk og karakterisert av sterk ikke-identifikasjon med religion, mener Durham. Det er sterk uenighet rundt hvilken kirke/stat-konstellasjon som er mest gunstig for religiøs frihet, ettersom den mest optimale løsningen innen én kultur kan være langt dårligere for en annen.

Et annet sentralt poeng hos Durham er at ”ikke-identifikasjon” neppe kan sies å være det ytterste punkt langs kirke/stat-kontinuumet, ettersom en mer negativ identifisering mellom stat og religion, med åpen misnøye og forfølgelse, synes mer reelt. Durham anser den ovenstående fremstillingen for å være sterkt forenklet, og peker på at land eller grupper av land ofte blir plassert langs disse to kontinua etter stereotypiske kriterier (”Islamske stater”, ”sovjetstater”, ”postkommunistiske stater”, osv.). Durham finner det interessant at land som ligger langt fra hverandre langs

¹²⁴ Full identifikasjon mellom den religiøse majoriteten og staten vil i praksis også føre til fravær av religiøs frihet, for eksempel ved at staten legger sterke føringer på religiøs praksis og organisering, eller ved at de religiøse institusjoner er avhengige av staten.

kirke/stat aksen, f.eks. Sverige (relativt positiv identifikasjon) og Luxembourg (negativ identifikasjon) befinner seg svært nært hverandre langs ”religiøs frihet”-aksen.

Med grunnlag i disse observasjonene har Durham utarbeidet en modifisert fremstilling av ”kirke/stat”-aksen (ibid:18). I stedet for å antyde en lineær skala mellom ”fullstendig identifikasjon” og ”ikke-identifikasjon” framstiller Durhams modifiserte modell ”kirke/stat”-kontinuumet som en ”loop” (figur 2), hvor begge ekstremer, altså både positiv og negativ identifikasjon, innebærer fravær av religiøs frihet. I begge disse tilfellene vil staten innta en klar holdning overfor en eller flere religioner, og etterlate lite spillerom for andre holdninger og religioner. Nærheten mellom den positive og den negative enden av identifikasjonsloopen understreker at drastiske endringer i politiske regimer ofte veksler mellom de to ekstreme posisjonene uten å gå via de mellomliggende fasene. Et tydelig eksempel på dette er Spanias overgang fra å være et regime med sterk identifikasjon mellom kirke og stat under Franco, til senere å bli et sekulært, anti-klerikalt regime (ibid:18-19).



Figur 2 (Durham 1996:18)

Som vist ved Durhams modell, er det ingen garantier for at et skarpt skille mellom kirke og stat sikrer høy grad av religiøs frihet, ettersom aggressiv ”separasjonisme” etter hvert vil kunne gå over til aggressivitet mot religion (ibid:19).

Durhams identifikasjonskontinuum for forholdet mellom stat og kirke omfatter en rekke ulike typer ”kirke/stat”-regimer (ibid:19-23). Ved ”positiv identifikasjon”-enden av loopen finner man *absolutte teokratier*, ofte assosiert med stereotypiske oppfatninger av islamsk fundamentalisme. Videre finner man *etablerte kirker*, en kategori som dekker ”kirke/stat”-konstellasjoner som spenner fra en kirke med religiøst monopol nært knyttet til det politiske regimet, til stater med en etablert kirke, men som samtidig garanterer for alle andre religioners likebehandling. Til venstre langs loopen har man *statsstøttede kirker*, som betegner tilfeller hvor én spesifikk kirke har en spesiell plass i landets tradisjoner, uten at den formelt er gitt status som statskirke. I *kooperative regimer* gis det ingen spesiell status til noe kirkesamfunn, men staten fortsetter likevel å samarbeide med kirkene på ulike måter, for eksempel med hensyn til vedlikehold av kirkebygg, prestelønninger, o.l. *Imøtekommende regimer* plasserer seg ved loopens ytterpunkt, og kjennetegnes av et institusjonelt skille mellom kirke og stat, og positivt ladet nøytralitet overfor religion. Dette innebærer at staten anerkjenner religionens rolle som en del av nasjonal eller lokal kultur, og legger til rette for religiøse helligdager, bruk av religiøse symboler i det offentlige rom, osv. *Separasjonistiske regimer* innebærer et strengere skille mellom stat og kirke – ethvert forslag om offentlig støtte til religion blir sett på som upassende. Religiøse symboler synlig i det offentlige rom er ikke tillatt, og selv indirekte subsidier til religiøse samfunn, for eksempel gjennom skattelettelser, er enten forbudt eller i det minste sett på som suspekt. En viss grad av objektiv religionsundervisning kan være tillatt i den offentlige skolen, men ingen form for religiøs opplæring. Argumentering på religiøst grunnlag i den offentlige debatt ansees å være i konflikt med sekularitetsprinsippet, og medlemmer av presteskapet har ikke mulighet til å inneha offentlige verv. Et strengt separasjonistisk regime kan forsøke å marginalisere religion i det offentlige liv for eksempel ved å forby hjemmeundervisning og private skoler, eller stille så strenge krav til disse undervisningsformene at de i praksis ikke er gjennomførbare. *Utilsiktet ufølsomhet* overfor religiøse behov er Durhams neste kategori, som delvis overlapper med noen former for separasjonisme. Offentlig regulering og forvaltning kan til tider medføre ulemper innenfor religiøse settinger uten at de samme problemene er til stede i

liknende sekulære settinger. Forskjellen mellom religiøs og sekulær setting er imidlertid som oftest utilsiktet – de som utarbeidet reguleringen har ganske enkelt ikke har vært oppmerksom på problemet. Når problemet blir kjent for myndighetene vil enten den offentlige reguleringen bli tilpasset den religiøse settingen, eller så vil den utilsiktede ufølsomheten bryte ut i bevisst diskriminering. Siste punkt langs Durhams religiøs toleranse loop er *fiendtlighet og åpen forfølgelse*. Hvorvidt en stat befinner seg i denne fasen blir avslørt av måten landets religiøse minoriteter blir behandlet på – større religiøse grupper blir sjeldent diskriminert. I sin ekstreme form kan forfølgelse av tilhengere av minoritetsreligioner ta form av etnisk rensing og folkemord. Mest vanlig er imidlertid tallrike byråkratiske hindringer, for eksempel avslag eller forsinkelser på diverse søknader, som byggetillatelse, o.l. Til sammen utgjør dette et effektivt hinder for religionsfriheten.

5.3.1 Fransk religionspolitikk i lys av Durhams ”religiøs toleranse”-loop

Hvor befinner så Frankrike seg langs Durhams toleranseloop? Ser man på den tradisjonelle aksene over religiøs frihet (figur 1), vil Frankrike plassere seg relativt nært ytterpunktet ”total religiøs frihet”. Artikkel 1 i loven om separasjon mellom kirke og stat av 9. desember 1905 stadfester at den franske republikk sikrer samvittighetsfrihet og fri religionsutøvelse, underlagt utelukkende visse juridiske forordninger med den hensikt å sikre *l'ordre public*. Lovens artikkel 2 understreker videre at republikken verken anerkjenner, lønner, eller understøtter noen religion. Videre fastslår artikkel 1 i den franske grunnlov av 4. oktober 1958 at ”Frankrike er en udelelig, laisistisk, demokratisk og sosial republikk [som] sikrer likhet for loven for alle borgere, uten forskjell m.h.t. bakgrunn, rase eller religion. [Den franske republikk] respekterer alle trosretninger”. I tillegg har Frankrike ratifisert en rekke internasjonale konvensjoner, for eksempel SP og EMK, som forplikter landet til å respektere religiøse rettigheter.

Frankrike synes på mange måter å falle inn under Durhams kategori *separasjonistiske regimer*. Som vi har sett kommer dette blant annet til uttrykk gjennom forbudet mot religiøse symboler i den offentlige sfære, fraværet av religionsundervisning i den offentlige skolen, og generelt i landets laisistiske kultur.

Anti-sektpolitikken kan, i likhet med forbudet mot bruken av hijab i den offentlige skolen, unektelig forankres i laisitetsprinsippet og i den franske politiske tradisjon. Samtidig ser man også visse trekk som tenderer mot *imøtekommende regimer*, for eksempel tilrettelegging for hjemmeundervisning, og private, religiøst orienterte skoler.

Overgangen mellom Durhams ulike typer ”kirke/stat”- regimer er med andre ord flytende, og ser man på Frankrikes aggressive anti-sektpolitikk, indikerer dette at Frankrike beveger seg mot en mer *negativ* identifikasjon mellom kirke og stat, i den grad statens grunnleggende prinsipper her kan hevdes å hindre fri religionsutøvelse for nye religiøse bevegelser og deres medlemmer. I lys av myndighetenes repressive holdninger til nye religiøse bevegelser vil jeg derfor hevde at den anti-sektpolitikken som har blitt ført i Frankrike siden midten av 1990-tallet må plasseres under *utilsiktet ufølsomhet* langs Durhams loop, med tendenser til *fiendtlighet* overfor religiøse minoriteter som ikke lar seg regulere. I min redegjørelse for den franske anti-sektpolitikken har det kommet fram at i det minste deler av det politiske engasjementet bak denne politikken har vært preget av sterkt antireligiøse holdninger. Dette kan antyde at strømninger innen den franske politiske kultur i praksis heller mot en negativ holdning til særlig nye religiøse bevegelser og minoritetsreligioner.

5.3.2 Franske myndigheters syn på religions- eller trosfrihet

Frankrikes syn på religions- eller trosfrihet er interessant, og viktig for forståelsen av den franske tilnærmingen til anti-sektdebatten. Franske myndigheter ser på ’religionsfrihet’ og ’trofrihet’ som to forskjellige konsept som kan komme i konflikt med hverandre (Introigne 2004:212)¹²⁵. ’Religionsfrihet’ forstås som kollektiv frihet for kirkesamfunn og religiøse bevegelser, en frihet som kan begrenses til fordel for ’trofrihet’, den individuelle friheten til å tenke og tro uten ”begrensninger” utenfor individets samvittighet (ibid).

I tråd med det liberalistiske statsprinsipp ser franske myndigheter det som sitt ansvar å beskytte borgerne mot enhver ”begrensning” av individuell tro. Selv om

dette fokuset på beskyttelsen av individuell frihet overfor grupper kan virke høyst legitim i lys av den franske politiske tradisjon, antyder MILS' sekretær Denis Barthélemy likevel at "den individuelle borgers rett til å fritt danne seg sin tro skal beskyttes om nødvendig mot individets ønske" (sic!) (Introvigne 2004:212). Bakgrunnen er oppfatningen om at individet i visse tilfeller kun *tror* at hun/han har akseptert en tro frivillig, mens vedkommende i virkeligheten har blitt påvirket gjennom "hjernevasking" eller en form for mental påvirkning. Dette er uttrykk for en foruroligende umyndiggjøring av individet, forankret i Opplysningstankens oppfatning av religion som noe grunnleggende irrasjonelt, og understreker i hvilken grad den franske anti-sektpolitikken hviler på gyldigheten av argumentet om at nye religiøse bevegelser "hjernevasker" sine medlemmer.

5.3.3 Det autoritære aspekt ved den franske religionspolitikken

I lys av denne fortolkningen av religions- og trosfriheten, grunnfestet i de franske liberalistiske statsprinsipp, må man imidlertid spørre seg på hvilket punkt det liberale glir over i det illiberale. Hans Skjervheim (1992) tar opp dette temaet i sitt essay "Det liberale dilemma"¹²⁵, hvor han peker på at "når dei liberale prinsippa vert sette absolutt, forvandlar det heile seg til illiberalitet" (ibid:192). Skjervheim viser til Den franske revolusjon som et klassisk eksempel på hvordan de liberale prinsippene – likhet, brorskap, frihet og toleranse – i sin ekstreme form kan gå over i terror. Nilsen (2006) leser Skjervheims essay i lys av nyliberalismens gjennomslag, og mener at vi i dag kan snakke om "det liberale satt absolutt" (ibid:61). Nilsen sammenligner dagens nyliberalisme med den frihetsidéen som rådet før liberalismens gjennomslag i det 19. århundre. Den liberalistiske idéen om frihet som råder i vår tid, fremhever et motsetningsforhold mellom stat og individ, hvor individets frihet øker etter hvert som staten begrenses. Den tidlige, før-liberale tradisjonen så imidlertid ikke noe absolutt skille mellom individ og samfunn, og men fremhevet at individet ikke kan skilles ut fra kollektivet – individets styrke måles i kraft av sine kollektiver (ibid:65). Nilsen

¹²⁵ Introvigne baserer dette på uttalelser fra sekretæren for MILS, Denis Barthélemy, i hans svar på kritikk fra OSSE om manglende religiøs pluralisme under OSSEs *Supplemental Meeting on Freedom of Religion* i Wien, 22. mars 1999.

¹²⁶ Første gang publisert i tidsskriftet *Liberalt Forum* i 1967.

peker på at den gamle tradisjonen derfor ville kunne se dagens gjennom-individualiserte samfunn som et samfunn sårbart for maktmisbruk (ibid:66).

Dagens liberalistiske avgrensning av religion til den private sfære kan sees på som kontroversiell i sitt manglende hensyn til den rollen religion spiller i mange menneskers liv. Barry (2001) framhever imidlertid at det nettopp er anerkjennelsen av den betydning religion har for enkeltindividet som gjør det så viktig å avpolitiserer religion. En gyldig innvending til dette liberalistiske prinsippet er likevel de begrensninger som dermed legges på alle de som ser det som en religiøs forpliktelse å gi uttrykk for sin religion offentlig (ibid:25-26). Dette er et synspunkt Skjervheim støtter (1992:195). Liberalismen ser på religion som en privatsak, men Skjervheim mener at denne privatiseringen av religion først og fremst blir forstått som et *allment prinsipp* - og ikke en privatsak. Dermed blir avgrensningen av religion til den private sfære en tvangstrøye når det blir realisert i praksis.

Det er tydelig at en stat med et så klart skille mellom stat og religion – og mellom offentlig og privat sfære – som Frankrike, lett kan oppleves som autoritær fra religiøse gruppers synspunkt. Særlig gjelder dette de religiøse grupper og samfunn som ikke aksepterer, eller som faller utenfor den organisatoriske sekulariseringen av religionen som blir avkrevd religiøse samfunn i Frankrike, og som heller ikke er villig til å støtte opp under republikken gjennom en viss grad av *ralliement*. Skillet mellom kirke og stat i 1905 hadde som formål å sikre staten og franske borgere mot religionens autoritarianisme. Den franske separasjonsdoktrine sikrer likevel de samme religiøse rettighetene for alle trossamfunn. Betingelsen er imidlertid at de aksepterer den laïstiske separasjons- og samvittighetsdoktrine. For alle andre religiøse samfunn vil Frankrikes strenge religionspolitikk imidlertid oppleves som en illiberal og autoritær begrensning av religiøse rettigheter.

6. Avslutning og oppsummering

6.1 Innledning

Religion går som en definerende akse gjennom fransk historie og politikk – som vi har sett i denne oppgaven er denne skillelinjen i høyeste grad relevant også i dagens Frankrike. Formålet med denne oppgaven har vært å belyse den kontroversielle og høyst polemiske anti-sektpolitikken som har vokst fram i Frankrike siden midten av 1990-tallet, og redegjøre for de samfunnsmessige dilemmaene som denne politikken kom som en respons på. Videre har jeg ønsket å synliggjøre de sentrale aktørene i den politiske prosessen som førte fram til voteringen av den såkalte "About-Picard"-loven, og belyse hva den helhetlige debatten rundt sektfenomenet forteller oss om den franske politiske kultur. Til slutt har jeg sett denne politikken i lys av det internasjonale menneskerettighetsregimet, særlig som det er definert gjennom rettspraksisen fastslått av Den europeiske menneskerettighetsdomstol. Her har jeg også vurdert det franske laïcistetsprinsippet i forhold til Durhams teoretiske bidrag til forståelsen av forholdet mellom ulike "kirke/stat"-relasjoner og graden av religiøs toleranse innen disse regimene.

Opgavens overordnede mål har således vært todelt. For det første har målet vært å belyse staters dilemma stilt overfor marginale religiøse grupper med illiberale trekk. For det andre har oppgaven også søkt å vurdere nye religiøse bevegelser og deres medlemmers religiøse frihet innenfor grensene av internasjonale menneskerettigheter. Frankrike er den liberale stat som skiller seg klart ut med hensyn til sin tilnærming til sektfenomenet. Analysen av den franske anti-sektdebatten og de erfaringene man kan trekke av denne kan imidlertid vise seg å være fruktbar i videre studier av staters respons til sektfenomenet.

Redegjørelsen av den franske anti-sektpolitikken framvekst og bakgrunn, dens sentrale pådrivere og impliserte aktører har forhåpentligvis gitt et grundig og nyansert innblikk i en høyst polemisk og opphetet debatt.

6.2 Religionshistoriens avgjørende rolle fransk politisk kultur

I redegjørelsen for de offentlige rapporter som genererte den franske anti-sektpolitikken på midten av 1990-tallet ser vi at de spesifikke sekttragediene som fant sted både i Frankrike og i andre vestlige land på denne tiden unektelig har hatt en betydelig effekt på framveksten av en panikk knyttet til frykten for ”sektene”. Disse hendelsene førte imidlertid til en mye sterkere reaksjon i Frankrike enn i andre land. Mitt argument i denne oppgaven har vært at det er nettopp Frankrikes særegne religionshistorie – sammen med republikkens laïstiske statsprinsipp og den politiske kultur som har vokst fram i kjølvannet av laïsisms konsolidering – som har vært avgjørende for at man i Frankrike ikke bare har en moralsk panikk knyttet til ”sekt”, men også en laïstisk panikk.

Siden Napoleon Bonapartes reorganisering og institusjonelle samordning av den katolske kirke og det franske statsapparat, har religiøse avvik og ”sekterske avarter” i Frankrike blitt regulert gjennom et tett samarbeid mellom den aktuelle religiøse institusjon og staten. Dette var et heller motvillig samarbeid fra kirkenes side, før man mot slutten av 1800-tallet ser en institusjonalisering og nasjonalisering av de store religionene i form av religionens sekularisering, kirkenes aksept av en *ralliement*politikk til støtte for republikken, og innføringen av *laïcité* som styrende samvittighetsdoktrine i det franske samfunn. I dag står imidlertid denne kontrollmekanismen overfor sterke utfordringer, både på grunn av den katolske kirkes forvitring, og på grunn av den fundamentalt forskjellige natur og organisatoriske struktur som kjennetegner de nye religiøse bevegelsene som har vokst fram i tomrommet etter de store, tradisjonelle religionene.

Her, i Frankrikes unike religionshistorie og vedvarende behov for å kontrollere religion som potensiell kilde til sosial uro, ligger etter mitt skjønn forklaringen på hvorfor nettopp Frankrike reagerte så mye sterkere på framveksten av sektfenomenet enn andre liberale stater.

6.3 ”About-Picard”-loven – et liberalistisk paradoks

Behovet for å forankre anti-sektpolitikken juridisk i form av ”About-Picard”-loven kom med andre ord som en reaksjon på franske myndigheters manglende evne til å

etablere et kontrollsystem delvis bestående av selvsensur innen den religiøse bevegelsen selv og delvis av organisatorisk samkjøring med staten, etter modell av den katolske kirke.

Dette forsøket på å innføre en generell lovgivning, med den hensikt å begrense ”sekterske avarter” som forfølger ”aktiviteter som har som hensikt eller effekt å skape, opprettholde eller utnytte den psykologiske eller fysiske avhengigheten” til deres medlemmer, er helt i tråd med den egalitære liberalistiske doktrine og dens fokus på individet. Likevel ligger det et paradoks i denne loven.

Den lovendringen som ”About-Picard”-loven utgjør er, til tross for sin overveiende generelle utforming, i praksis rettet mot én kategori sosiale grupper i det franske samfunn: ”sekt”, eller – i en mer nøytral terminologi – nye religiøse bevegelser. Dette kommer tydelig fram i den politiske debatten som førte fram mot lovendringen, og gir loven et legitimitetsproblem i lys av de franske statsprinsipp. Ikke bare skal det egalitære statsprinsipp sikre like friheter og rettigheter mellom alle former for religion i den franske stat, men det agnostiske prinsipp framholder i tillegg at staten ikke skal befatte seg med religion. Loven om skille mellom kirke og stat av 1905 fastslår at den franske republikk verken anerkjenner, lønner, eller understøtter noen religion. Videre stipuleres det i den franske grunnlov av 1958 at Frankrike respekterer alle trosretninger. I lys av disse sentrale lovene blir det problematisk at man innfører lovendringer som i realiteten – uavhengig av lovens prinsipielle anvendelighet også overfor andre grupper i samfunnet – utvilsomt er rettet mot nye religiøse bevegelser. Sektfenomenet har vekket til live sterkt anti-klerikale holdninger i Frankrike, særlig på den politiske venstresiden, og ført til en implisitt kategorisering av ulike religiøse trosretninger og institusjoner som enten ”gode” eller ”dårlige”.

De sentrale provisjoner i ”About-Picard”-loven eksisterte allerede i den franske straffeloven, og fra et liberalt egalitært synspunkt er det ikke legitimt at medlemmer eller ledere i en religiøs bevegelse skal kunne straffes hardere enn enhver annen fransk borger som begår tilsvarende lovbrudd. Det er etter mitt skjønn heller ikke legitimt at et religiøst fellesskap kollektivt skal kunne straffes med oppløsning på grunnlag av lovbrudd begått av gruppens *de facto* eller legitime leder. Franske myndigheters juridiske respons til det reelle, dog sterkt overdrevne, voldspotensialet

som visse nye religiøse bevegelser representerer, synes med andre ord å være overflødig.

6.4 Den franske anti-sektpolitikken og internasjonale menneskerettigheter

Selv om "About-Picard"-loven synes å stride mot vår rettsoppfatning og de liberale og egalitære prinsipper, er det imidlertid et annet spørsmål om den i tillegg også strider mot internasjonale menneskerettigheter. Dette er et spørsmål som ikke kan besvares i denne oppgaven. Loven er ennå altfor ung til at man her kan vurdere hvorvidt den vil overleve i det franske rettsystemet, og dersom det er tilfelle, om den vil bli anket og godtatt for vurdering i Den europeiske menneskerettighetsdomstolen.

Det jeg derimot har belyst i denne oppgaven, er den presedensen som alt er satt i EMD med hensyn til religiøse rettigheter, og de signaler som dette sender med hensyn til den faktiske avgrensningen av religiøse rettigheters gyldighetsområde og staters myndighet til å begrense sine borgeres religiøse frihet. For det første er det tydelig at Domstolen stiller svært høye krav for at saker basert på EMKs artikkel 9 i det hele tatt kan godkjennes for behandling. Svært mange av de saker som klages inn for Domstolen blir avgjort på grunnlag av andre artikler, hvis mulig. I andre tilfeller går Domstolen ut ifra at det har forekommet en overtredelse av EMKs artikkel 9(1), for så å vurdere artikkelens andre punkt, som stipulerer de legitime begrensninger som stater kan legge på tanke-, samvittighets- og religionsfriheten. Dersom Domstolen finner at statens begrensning uansett er legitim, unngår man å ta stilling til hvorvidt det faktisk har forekommet et brudd på artikkel 9(1). Dette antyder en beklagelig motvilje til å klart definere tanke-, samvittighets- og trosfrihetens gyldighetsområde gjennom internasjonal rettspraksis. De sakene som har blitt avgjort i Strasbourg, gir de reelle rammene for religiøse rettigheter et snevert gyldighetsområde, i stor grad definert av den aktuelle stats historiske kontekst og styrende statsprinsipper. Senest i *Sahin mot Tyrkia* (EMD 2005) så vi at Domstolen gir stater relativt frie tøyler til å vedta myndighetstiltak som griper inn i religionsfriheten. Dermed sender dette sterke signaler også til den franske stat om at så lenge begrensningen er nedfelt i lov, er grensene for hva som regnes som legitimt

og nødvendig i en demokratisk stat åpent for fortolkning. Dette er en bekymringsverdig utvikling.

6.5 Frankrikes religionspolitikk: uttrykk for den liberale laïcistiske separasjonadoktrine – eller en autoritær anti-autoritarianisme?

Både separasjonsloven av 1905 og grunnloven av 1958 kan hevdes å være trygt forankret i liberalismen. *Laïcité* – som republikkens ethos – går imidlertid lenger enn den politiske liberalismen, ettersom den fremmer en langt mer kompleks fortolkning av 'det offentlige selvet'. Det forventes at franske borgere selv begrenser sitt private religiøse uttrykk i en utvidet offentlig sfære, noe som også preger den franske politiske kultur.

Den liberale laïcistiske separasjonsdoktrine ble innført med det formål å nøytralisere religiøs konflikt og hindre religionens maktmisbruk. Likevel ser man at de begrensninger som denne separasjonsdoktrinen medfører med hensyn til individets offentlige utøvelse av sine religiøse rettigheter får det liberale til å framstå som autoritært. Denne autoritære anti-autoritarianismen kommer særlig til uttrykk i franske politikeres målsetning om å beskytte "den individuelle borgers rett til å fritt danne seg sin tro" – "om nødvendig mot individets ønske" (Introigne 2004:212).

Et liberalistisk og separasjonistisk regime er ikke nødvendigvis religiøst diskriminerende. Den anti-sektpolitikken som har blitt ført i Frankrike siden midten av 1990-tallet indikerer imidlertid at republikken i hvert fall i siste halvdel av 1990-tallet og på begynnelsen av 2000-tallet beveget seg mot en negativ religiøs identifikasjon. I senere tid kan man ane en viss tilbakegang i myndighetenes og offentlighetens panikkpregede holdninger overfor nye religiøse bevegelser. Likevel synes Frankrikes framtidige politikk overfor "sektfenomenet" i stor grad å være avhengig av politisk og personlig engasjement.

6.6 Internasjonale implikasjoner av den franske anti-sektpolitikken

Franske myndigheter har tidligere hatt bilaterale samtaler med en rekke stater med tvilsom respekt for religiøse rettigheter, blant annet tidligere østblokkland og Kina.

Dette er imidlertid en linje som franske myndigheter nå har gått bort fra, både som en følge av sterk kritikk, og ikke minst endringer i den politiske ledelsen.

Det er én ting at man i en liberal rettsstat som Frankrike voterer en dårlig forberedt og potensielt diskriminerende lov, som i tillegg synes å ha begrenset anvendelighet i praksis. Så langt har "About-Picard"-loven kun ført til én domfellelse, som i tillegg er anket. Selv om loven tross sin generelle form i praksis kan hevdes å være et uttrykk for en unødvendig spesiallovgivning, må man likevel anta at det franske rettsystemet vil forhindre misbruk av lovens sterkt repressive potensial. Noe annet blir det med lignende lover innen regimer som ikke vil nøle med å bruke en tilsvarende lov til dens fulle potensial – gjerne i samarbeid med statens dominerende kirkesamfunn, eller i overensstemmelse med det ideologiske regimet. Dette er hvor videre studier av staters tilnærming til nye religiøse bevegelser nå må rette sitt fokus. Frankrikes bidrag til den internasjonale spredningen av repressive holdninger overfor nye religiøse bevegelser levner landet en tvilsom ære.

Kildeliste

Offisielle rapporter, rundskriv og dommer:

- Akçali, Cevdet (2002): *Freedom of religion and religious minorities in France*, Committee on Legal Affairs and Human Rights, Europarådet, 31. oktober. [online] – URL: <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Doc02/EDOC9612.htm>, dato: 16. september 2005.
- Amor, Abdelfattah (2002): *Civil and Political Rights, Including Religious Intolerance*. Commission on Human Rights, De forente nasjoner, 14. mars 2002. [online] – URL: <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G02/113/33/PDF/G0211333.pdf?OpenElement>, dato: 20. mars 2006.
- Brard, Jean-Pierre (1999): *Les sectes et l'argent*, Nasjonalforsamlingsrapport nr. 1687, Paris, Assemblée nationale. [online] – URL: <http://www.assemblee-nationale.fr/dossiers/sectes/sommaire.asp>, dato: 4. juni 2005.
- Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (1993): *Kokkinakis mot Hellas*. Application number 14307/88. [online] – URL: <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=695704&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=1132746FF1FE2A468ACCB CD1763D4D8149>, dato: 9. februar 2006.
- Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (1999): *Riera Blume m.fl. mot Spania*. Application number 37680/97. [online] – URL: <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?item=1&portal=hbkm&action=html&highlight=riera%20%7C%20blume%20%7C%20spain&sessionId=6701182&skin=hudoc-en>, dato: 9. februar 2006.
- Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (2005): *Sahin mot Tyrkia*. Application number 44774/98. [online] – URL: <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=789023&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=1132746FF1FE2A468ACCB CD1763D4D8149>, dato: 9. februar 2006.
- Den internasjonale Helsingforsføderasjonen (1998): *OSCE Implementation Meeting on Human Dimension Issues: Freedom of Thought, Conscience, Religion or Belief*, Warsawa. [online] – URL: http://www.ihf-hr.org/viewbinary/viewhtml.php?doc_id=4224, dato: 14. september 2005.
- Den internasjonale Helsingforsføderasjonen (1999): [online] – URL: http://www.ihf-hr.org/viewbinary/viewhtml.php?doc_id=3927, dato: 15. september 2005.
- Den internasjonale Helsingforsføderasjonen (2001): *Expertise de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe pertinente à l'examen en seconde lecture de la proposition de loi antisectes*. [online] – URL: http://www.ihf-hr.org/viewbinary/viewhtml.php?doc_id=1295, dato: 15. september 2005.

- Den internasjonale Helsingforsføderasjonen (2003): *Problems of Religious Freedom and Tolerance in Selected OSCE States*, Wien, Report to the OSCE Supplementary Meeting on Freedom of Religion or Belief. [online] – URL: http://www.ihf-hr.org/viewbinary/viewdocument.php?doc_id=4723, dato: 14. september 2005.
- Det svenske sosialdepartementet (1998): *I God Tro – Samhället och nyandligheten*. [online] – URL: <http://www.regeringen.se/content/1/c6/02/32/46/cec79e9c.pdf>, dato: 20. september 2005.
- Europarådets anbefaling 1412 (1999): *Illegal activities of sects*. [online] – URL: <http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=http://assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/ta99/EREC1412.htm>, dato: 16. september 2005.
- Europarådets resolusjon 1309 (2002): *Freedom of religion and religious minorities in France*. [online] – URL: <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=http://assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/ta02/ERES1309.htm>, dato: 16. september 2005.
- FNs menneskerettighetskomité (1993): *General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Art. 18)*, 48/1993. [online] – URL: [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?Opendocument), dato: 19. april 2006.
- Guyard, Jacques (1995): *Les Sectes en France*, Nasjonalforsamlingsrapport nr. 2468 (publisert 10. januar 1996), Paris, Assemblée nationale. [online] – URL: <http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp>, dato: 4. juni 2005.
- Langlais, Jean-Louis (2004): *Les dérives sectaires*, MIVILUDES årsrapport for 2003, Paris, Premier minister. [online] – URL: <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000035/0000.pdf>, dato: 17. juni 2005.
- Langlais, Jean-Louis (2005): *Le risque sectaire*, MIVILUDES årsrapport for 2004, Paris, Premier minister. [online] – URL: <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/054000210/0000.pdf>, dato: 17. juni 2005.
- MILS (1998): Konstituerende dekret nr. 98-890 av 7. oktober, NOR:PRMX9800130D. [online] – URL: <http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnTexteDeJorf?numjo=PRMX9800130D>, dato: 26. august 2005.
- MILS (2001): årsrapport for 2000. [online] – URL: <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/004000552/0000.pdf>, dato: 29. august 2005.
- MILS (2002): årsrapport for 2001. [online] – URL: <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/024000086/0000.pdf>, dato: 29. august 2005.

- MIVILUDES (2002): Konstituerende dekret nr. 2002-1392 av 28. november.
NOR:PRMX0200164D. [online] – URL:
http://www.miviludes.fr/IMG/pdf/decret_creation_MIVILUDES_28_11_02.pdf
dato: 26. august 2005.
- MIVILUDES (2004): "Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001 : commentaire juridique", 14. mai 2004. [online] – URL:
http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Loi_No_2001_504_du_12_juin_2001_Commentaire_juridique.pdf, dato: 29. august 2005.
- MIVILUDES: "Guide de l'agent public face aux derives sectaires". [online] – URL:
http://www.miviludes.gouv.fr/rubrique.php3?id_rubrique=88, dato: 30. august 2005.
- Nastase (1999), Adrian: *Illegal activities of sects*, Committee on Legal Affairs and Human Rights, Europarådet, 13. april. [online] – URL:
http://assembly.coe.int/Main.asp?link=http://assembly.coe.int/Documents/Working_Docs/Doc99/EDOC8373.htm, dato: 16. september 2005.
- Rundskriv (1996): "Relative à la lutte contre les atteintes aux personnes et aux biens commises dans le cadre des mouvements à caractère sectaire", 29. februar. Publisert i *Les éditions des Journaux Officiels*, 14. august 2003.
- Rundskriv (1998): CRIM 98-11 G3, "relative à la lutte contre les atteintes aux personnes et aux biens commises dans le cadre des mouvements à caractère sectaire", 1. desember. Publisert i *Les éditions des Journaux Officiels*, 14. august 2003.
- Rundskriv (2000): DGAS nr. 2000-501, "relative aux dérives sectaires", 3. oktober. Publisert i *Les éditions des Journaux Officiels*, 14. august 2003.
- Rundskriv (2005): "Relative à la lutte contre les dérives sectaires", 27. mai, NOR: PRMX0508471C. [online] – URL:
http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Circulaire_27_mai_2005.pdf, dato: 8. september 2005.
- Stasi, Bernard (2003): *La laïcité*, rapport utarbeidet etter forespørsel fra president Jacques Chirac, gjengitt i sin helhet i *Le Monde*, 12. desember 2003.

Lover, lovforslag og resolusjonsforslag:

- Brard, Jean-Pierre et al. (1997): *Proposition de loi n° 402 visant à restreindre l'attribution de permis de construire à des associations à caractère sectaire*. [online] – URL: <http://www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion0402.asp>, dato: 9. oktober 2005.
- Brard, Jean-Pierre et al. (2003): *Proposition de résolution n° 521 tendant à la création d'une commission d'enquête relative aux agissements d'organismes à caractère sectaire dans le domaine de la formation professionnelle et aux dispositions permettant de protéger les salariés et les entreprises contre ces agissements*, 10. januar 2003. [online] – URL: <http://www.assemblee-nationale.fr/12/propositions/pion0521.asp>, dato: 9. oktober 2005.

Den franske grunnlov av 1958. [online] – URL:

<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/cohabitation/constitution-1958.shtml#t1>, dato: 21. mars 2006.

Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales ("About-Picard"-loven). [online] – URL:

<http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnTexteDeJorf?numjo=JUSX9903887L>, dato: 15. mars 2006.

Lovforslag (*texte adopté*) nr. 546, 22. juni 2000: *Proposition de loi n° 564 modifiée par l'Assemblée Nationale en première lecture, tendant à renforcer la prévention et la répression à l'encontre des groupements à caractère sectaire*. [online] – URL:

<http://www.assemblee-nationale.fr/11/ta/ta0546.asp>, dato: 21. mars 2006.

Vuilque, Philippe og Ayrault, Jean-Marc et al. (2003): *Proposition de résolution n° 558 tendant à créer une commission d'enquête sur l'implication des sectes dans le domaine de la santé et le secteur médico-social*, 21. januar 2003. [online] – URL:

<http://www.assemblee-nationale.fr/12/propositions/pion0558.asp>, dato: 9. oktober 2005.

Pressemeldinger:

Conseil national des Barreaux (2004): "L'Avocat face aux dérives sectaires", 2. juni.

[online] – URL: <http://www.cnb.avocat.fr/PDF/Motions/2004-06-022.pdf>, dato: 30. august 2005.

Den franske protestantiske føderasjon (FPF) (2000): "Loi antisectes: les sénateurs admettent les objections au délit de 'manipulation mentale'", november. [online] – URL:

<http://www.protestants.org/fpf/bip/bip1506.html>, dato: 10. september 2005.

Ligue des droits de l'Homme (LDH): "Prévention et répression à l'encontre des groupements à caractère sectaire", 1. februar 2001. [online] – URL:

http://www.ldh-france.org/actu_nationale.cfm?idactu=253, dato: 18. september 2005.

Ligue des droits de l'Homme (LDH): "Faut-il légiférer sur les sectes?", 22. juni 2000.

[online] – URL: http://www.ldh-france.org/actu_nationale.cfm?idactu=205, dato: 18. september 2005.

Elektroniske artikler og magasin-/avisartikler:

Associated Press (2000): "Scientologists protest against French attitude towards Church", 24. oktober. Gjengitt av CESNUR [online] – URL:

http://www.cesnur.org/testi/fr2K_oct2.htm#Anchor-11481, dato: 15. september 2005.

Bore, Bjørn K. (2005): "Guds misbrukte barn", i *Dagbladet Magasinet*, 9. april. [online] –

URL: <http://www.dagbladet.no/magasinet/2005/04/09/428372.html>, dato: 11. april 2005.

-
- Bosco, Joseph A. (2001): "China's French Connection", *Washington Post* (leder), 10. juli. Gjengitt av CESNUR [online] – URL: http://www.cesnur.org/2001/falun_july03.htm#Anchor-11481, dato: 30. august 2005.
- CESNUR (2001a): "Innocents Abroad: French Anti-Cultists, Mission Support China's Anti-Cult Campaign", 30. januar. [online] – URL: <http://www.cesnur.org/2001/jan30.htm>, dato: 30. august 2005.
- CESNUR (2001b): "French Government's 'Anti-Cult Missionaries' Try to Export Anti-Cultism to Lithuania", desember. [online] – URL: http://www.cesnur.org/2001/fr_dec01.htm, dato: 30. august 2005.
- CESNUR (2002): "French Anti-Cult Missionaries Continue Their Campaign... With a Preference for Sunny Martinique. [online] – URL: http://www.cesnur.org/2002/fr_mils.htm, dato: 30. august 2005.
- Chartier, Claire og Czerwinski, Natacha (2005): "La folie de l'ésotérisme", *L'Express* 20. juni.
- Chryssides, George D. (1994): "New Religious Movements – Some problems of definition", i *Diskus*, Vol. 2, nr. 2. [online] – URL: <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides.html> dato: 4. oktober 2004.
- Courage, Sylvain og Lemonnier, Marie (2005): "Les Nouveaux Pièges des Sectes", i *Le Nouvel Observateur*, No 2115, 19-25 mai.
- Dericquebourg, Régis (2000): "Les stratégies des groupes religieux minoritaires face à la lutte anti-secte française", *Religiologiques*, nr. 22, høsten 2000, 119-130, gjengitt av CESNUR [online] – URL: http://www.cesnur.org/2001/fr_dericquebourg.htm, dato: 18. september 2005.
- Dericquebourg, Régis (2003): "From the MILS to the MIVILUDES: France's Sect Policy after the Fall of the Socialist Government", *Human Rights Without Frontiers International*, 11. april. [online] – URL: http://www.hrwf.net/html/france_2003.html#_ednref1, dato: 10. september 2005.
- Dumay, Jean-Michel (2000): "Jacques Guyard condamné pour avoir qualifié le mouvement anthroposophe de secte", *Le Monde*, 23. mars. Gjengitt av CESNUR [online] – URL: http://www.cesnur.org/testi/guyard_fr.htm, dato: 16. september 2005.
- Etchegoin, Marie-France (2006): "Sarkozy, l'islam et la laïcité", *Le Nouvel Observateur*, 2. februar. [online] – URL: <http://www.nouvelobs.com/dossiers/p2152/a293830.html>, dato: 15. mars 2006.
- Fautré, Willy (2001): "Anti-sect groups and the MILS tear each other apart", *Human Rights Without Frontiers International*, 4. desember. [online] – URL: <http://www.hrwf.net/html/france2001.html#AntisectgroupsandtheMILSteareach>, dato: 27. september 2005.

- Gunn, Jeremy (2000): "Discrimination on the Basis of Religion and Belief in Western Europe". *Uttalelse* til komiteen for internasjonale relasjoner, U.S. House of Representatives, 14. juni 2004. [online] – URL: http://www.cesnur.org/testi/EUintolerance_01.htm, dato: 29. september 2005.
- Henriksen, Petter og Eriksen, Trond Berg (2005-): *Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon*, elektronisk versjon. Oslo, Kunnskapsforlaget. [online] – URL: <http://www.sn1.no/article.html?id=700406&o=1&search=nyreligi%c3%b8sitet>, dato: 19. mars 2006.
- Høstmølingen, Njål (2005): "Hijab i Strasbourg: klare konklusjoner og uklare begrunnelser?". [online] – URL: http://www.humanrights.uio.no/forskning/sahin_artikkel.pdf, dato: 10. februar 2006.
- Human Rights Without Frontiers International (2002): "French anti-cult policy under revision: Official statement of the French delegation at the OSCE Human Rights Implementation Meeting in Warsaw », 20. september. [online] – URL: <http://www.hrwf.net/html/france2002.htm#Frenchantiultpolicyunderrevision>, dato: 11. september 2005.
- Human Rights Without Frontiers International (2004): "MIVILUDES and anti-sect movement keep silent about sectarian deviation of an Islamic movement", 13. april. [online] – URL: http://www.hrwf.net/html/2004PDF/France_2004.pdf, dato: 27. september 2005.
- Human Rights Without Frontiers International (2005): "Crackdown on six Evangelical churches of Paris", 14. februar. [online] – URL: http://www.hrwf.net/html/2005PDF/France_2005.pdf, dato: 11. september 2005.
- Introvigne, (1998): "Who is Afraid of Religious Minorities? The Social Construction of Religious Minorities". *Tale*, CESNUR 98 konferansen i Torino, Italia, 10. September 1998. [online] – URL: <http://www.cesnur.org/testi/panic.htm>, dato: mars 2004.
- Introvigne, Massimo (1999a): "Freedom of Religion in Europe". *Tale* for den ungarske nasjonalforsamlingen, Kommisjonen for menneskerettighets-minoriteter og religion. [online] – URL: <http://www.cesnur.org/testi/Budapest.htm>, dato: mars 2004.
- Introvigne, Massimo (1999b): "Misinformation, Religious Minorities and Religious Pluralism". *Innlegg* ved OSSEs Supplementary Meeting on Freedom of Religion i Wien, 22. mars 1999), [online] – URL: <http://www.cesnur.org/testi/Vienna.htm>, dato: 18. juli 2005.
- Le Monde (2001): "JUSTICE: condamné pour diffamation envers le mouvement anthroposophe, Jacques Guyard a été relaxé par la cour d'appel de Paris", 9. September. [online] – URL: http://www.lemonde.fr/web/recherche_breve/1,13-0,37-721259,0.html, dato: 16. september 2005.
- Lemonnier, Marie (2005): "Chez les gourous en cravate" i *Le Nouvel Observateur*, No 2115, 19-25 mai.

- Lichfield, John (2000): "Churches in France oppose anti-cult law", *The Independent*, 25. juni. Gjengitt av CESNUR [online] – URL: http://www.cesnur.org/testi/fr2K_june4.htm, dato: 1. september 2005.
- Lindholm, Tore (2005): "Leyla Sahin mot Tyrkia: En kommentar til sakens politiske og offentlig-moralske sider". [online] – URL: http://www.humanrights.uio.no/forskning/lindholm_hijab.pdf, dato: 10. februar 2006.
- Luca, Natalie (2004): "Controversial Religious Groups on Both Sides of the Atlantic". *Kollokvium, CERI/GMF, 2.-3. februar. Transatlantic Tensions. From Conflicts of Interests to Conflict of Values?* [online] – URL: <http://www.ceri-sciences-po.org/archive/march04/artnl.pdf>, dato: 26. august 2005.
- Rhodes, Aaron / Den internasjonale Helsingforsføderasjonen (2000): "Open Letter to Alain Vivien about Religious Freedom in France", 15. juni. [online] – URL: http://www.ihf-hr.org/viewbinary/viewhtml.php?doc_id=1797, dato: 15. september 2005.
- Ternisien, Xavier (2000a): "Les députés renforcent la loi anti-sectes", *Le Monde* 24. juni. Gjengitt av CESNUR [online] – URL: http://www.cesnur.org/testi/fr2K_june5.htm, dato: 14. september 2005.
- Ternisien, Xavier (2000b): "Déjà adoptée à l'Assemblée, la proposition de loi anti-sectes est critiquée par les Eglises". *Le Monde*, 16. september. Gjengitt av CESNUR [online] – URL: http://www.cesnur.org/testi/fr2K_sept1.htm, dato: 16. september 2005.
- Ternisien, Xavier (2001): "Deux responsables chrétiens critiquent la nouvelle proposition de loi antisectes", *Le Monde*, 22. mai. Gjengitt av Human Rights Without Frontiers International. [online] – URL: <http://www.hrwf.net/html/france2001.html#TwoChristianleaders>, dato: 15. september 2005.
- Ternisien, Xavier (2005): "Durcissement à la mission de lutte contre des dérives sectaires", *Le Monde*, 20. desember.
- UNADFI (2001): "Résumé de l'arrêt rendu par la 11^e chambre de la cour d'appel de Paris", 06. september. [online] – URL: <http://www.unadfi.com/actualite/themes/anthroposophie.htm>, dato: 16. september 2005.
- Val, Philippe (red.) (2004): *Charlie Hebdo*, hors série n° 18 H.
- Vernette, Jean (2001): "L'Eglise catholique et les sectes", *SNOP*, nr. 1086, 15. januar. [online] – URL: <http://www.cef.fr/catho/endit/sectes/sectes.rtf>, dato: 5. september 2005.

Bøker, antologier og tidsskriftsartikler:

- Adorno, Theodore W., Else Frenkel-Brunswik og Sanford Levinson (1950): *The Authoritarian Personality*. New York, Harper & Row.

- Almond, Gabriel A og Verba, Sidney (1989): *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park, Sage Publications.
- Anthony, Dick (2001): "Tactical Ambiguity and Brainwashing Formulations: Science or Pseudo Science", i Zablocki, Benjamin D. og Robbins, Thomas (red.): *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*. Torono, University of Toronto Press.
- Anthony, Dick og Robbins, Thomas (2004): "Conversion and 'Brainwashing' in New Religious Movements", i Lewis, James R. (red.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press.
- Audi, Robert (1989): "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", i *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18 (3): 259-296.
- Barker, Eileen (1986): "Religious Movements: Cult and Anticult Since Jonestown", *Annual Review of Sociology*, vol.12: 329-346.
- Barker, Eileen (1996): "Commentaire d'une sociologue anglaise sur le rapport 'Les Sectes en France'", i Introvigne, Massimo og Melton, J. Gordon (red.): *Pour en finir avec les sectes: Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*. Paris, Dervy.
- Barker, Eileen (2002): "Watching for Violence: A Comparative Analysis of the Roles of Five Types of Cult-Watching Groups", i Bromley, David G. og Melton, J. Gordon (red.): *Cults, religion and violence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Barker, Eileen (2004): "Why the Cults? New Religious Movements and Freedom of Religion or Belief", i Lindholm, Tore, W.Cole Durham, Jr. og Bahia G. Tahzib-Lie (red.): *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.
- Barry, Brian (2001): *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, Polity Press.
- Baubérot, Jean (2004): "The Place of Religion in Public Life: The Lay Approach", i Lindholm, Tore, W.Cole Durham, Jr. og Bahia G. Tahzib-Lie (red.): *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.
- Beckford, James A. (1985): *Cult controversies: the societal response to new religious movements*. London, Tavistock Publications.
- Beckford, James A. (1996): "Postmodernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion" i Flanagan, Kieran og Jupp, Peter C. (red.): *Postmodernity, Sociology and Religion*. Basingstoke, Macmillan Press Ltd.
- Beckford, James A. (2004): "'Laïcité', 'Dystopia', and the Reaction to New Religious Movements in France", i *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Berger, Peter L. (1999): "The Desecularization of the World: A Global Overview" i Berger, Peter L. (red.): *The Desecularization of the World*. Grand Rapids, William. B. Eerdmans Publishing Co.

-
- Brockway, Allan R. og Rajashekar, Paul J. (red.) (1987): *New religious movements and the churches : report and papers of a consultation sponsored by the Lutheran World Federation and the World Council of Churches*, FreeUniversity, Amsterdam, September 1986. Genève, WCC Publications.
- Bromley, David G. (2001): 'A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives', i Zablocki, Benjamin D. og Robbins, Thomas (red.): *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*. Torono, University of Toronto Press.
- Bromley, David G. (2002): "Dramatic Denouements", i Bromley, David G. og Melton, J. Gordon (red.): *Cults, religion and violence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bromley, David G. (2004): "Violence and New Religious Movements", i Lewis, James R. (red.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press.
- Bromley, David G. og Melton, J. Gordon: "Prologue", i Bromley, David G. og Melton, J. Gordon (red.): *Cults, religion and violence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brown, Callum G. (2005): *Postmodernism for Historians*. London, Pearson/Longman.
- Bruce, Steve (1996): *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford, Oxford University Press.
- Carpentier, Jean og Lebrun, François (red.) (1996): *Histoire de France*. Paris, Seuil.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- Cohen, Stanley (2002): *Folk Devils and Moral Panics: The creation of the mods and rockers*. London , Routledge.
- Davie, Grace (1999): "Europe: The Exception That Proves the Rule?", i Berger, Peter L. (red.): *The Desecularization of the World*. Grand Rapids, William. B. Eerdmans Publishing Co.
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case – Parameters of Faith in the Modern World*. London, Darton, Longman and Todd Ltd.
- Dawson, Lorne L. (2003): "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", i Dawson, Lorne L. (red.): *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Dupeux, Georges (1997): "La IIIe République, 1871-1914", i Duby, Georges (red.): *Histoire de la France des origins à nos jours*. Paris, Larousse Bordas.
- Durham, W. Cole, jr. (1996): "Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework", i van der Vyver, Johan D. og Witte, John Jr.: *Religious Human Rights in Perspective: Legal Perspectives*. Haag, Kluwer Law International.

- Evans, Carolyn (2001): *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- Fautré, Willy, Alain Garay og Yves Nidegger (2004): "The Sect Issue in the European Francophone Sphere", i Lindholm, Tore, W.Cole Durham, Jr. og Bahia G. Tahzib-Lie (red.): *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.
- Fournier, Anne og Picard, Catherine (2002): *Sectes, démocratie et mondialisation*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Gunn, Jeremy T. (1996): "Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights", i van der Vyver, Johan D. og Witte, John Jr.: *Religious Human Rights in Perspective: Legal Perspectives*. Haag, Kluwer Law International.
- Hagtvet, Bernt (1998): *Hvor gjerne vilde jeg have vært i Deres sted - Bjørnstjerne Bjørnson, de intellektuelle og Dreyfus-saken*. Oslo, Forum Aschehoug.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a chain of memory*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Høstmælingen, Njål (2003): *Internasjonale menneskerettigheter*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Introvigne, Massimo (1996): "'Sectes' et 'droit de persécution': les raisons d'une controverse", i Introvigne, Massimo og Melton, J. Gordon (red.): *Pour en finir avec les sectes: Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*. Paris, Dervy.
- Introvigne, Massimo (2004): "Something Peculiar about France: Anti-Cult Campaigns in Western Europe and French Religious Exceptionalism", i Lewis, James R. (red.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press.
- Kuper, Adam og Kuper, Jessica (1996): *The Social Science Encyclopedia*. London, Routledge.
- Laborde, Cécile (2005): "Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools", i *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13 (3): 305-329.
- Le Tourneau, Dominique (2000): *L'Église et l'État en France*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lifton, Robert J. (1961): *Thought reform and the psychology of totalism: a study of "brainwashing" in China*. London, Gollancz.
- Lindholm, Tore, W.Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie og Nazila Ghanea (2004): "Introduction", i Lindholm, Tore, W.Cole Durham, Jr. og Bahia G. Tahzib-Lie (red.): *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.
- Luca, Natalie (2002): "Quelles politiques pour les sectes? La spécificité française face à l'Europe occidentale", *Critique internationale*, n°17: 105-125.

-
- Mayer, Jean-François (2003): "Our Terrestrial Journey is Coming to an End': The Last Voyage of the Solar Temple", i Dawson, Lorne L. (red.): *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- McMillan, James F. (1997): "France", i Eatwell, Roger (red.): *European Political Cultures: Conflict or Convergence?* London, Routledge.
- Melton, J. Gordon (2004): "An Introduction to New Religions", i Lewis, James R. (red.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press.
- Nilsen, Håvard (2006): "Når det liberale blir autoritært", i *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1: 61-67.
- Nowak, Manfred og Vospernik, Tanja (2004): "Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief", i Lindholm, Tore, W.Cole Durham, Jr. og Bahia G. Tahzib-Lie (red.): *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.
- Partridge, Christopher (2004): "Alternative Spiritualities, New Religions, and the Reenchantment of the West", i Lewis, James R. (red.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press.
- Plesner, Ingvill T. (2004): "Erfaringer fra Tyskland og Frankrike" i Høstmølingen, Njål (red.): *Hijab i Norge: Trussel eller menneskerett*. Oslo, Abstrakt forlag AS.
- Poulat, Émile (2003): *Notre laïcité publique: "la France est une République laïque"*. Paris, Berg International.
- Richardson, James T. og Introvigne, Massimo (2004): "Brainwashing Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on Cults and Sects", i *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Rolland, Patrice (2003): "La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme: Anatomie d'un débat législative", i *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nr. 121: 149-166.
- Skjervheim, Hans (1992): "Det liberale dilemma", i *Filosofi og dømmekraft*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Stevenson, Charles L. (1944): *Ethics and Language*. New Haven, Yale University Press.
- Street, John (1994): "Political Culture – From Civic Culture to Mass Culture", i *British Journal of Political Science*, vol. 24: 95-113.
- Tilly, Charles (1995): *European Revolutions 1492-1992*. Oxford, Blackwell Publishers Inc.
- Wallis, Roy (2003): "Three Types of New Religious Movements", i Dawson, Lorne L. (red.): *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Weber, Max (1993): *The Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press.
- Weber, Max (1995): *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo, Pax Forlag.

Zablocki, Benjamin D. (2001): "Towards a Demystified and Disinterested Scientific Theory of Brainwashing", i Zablocki, Benjamin D. og Robbins, Thomas (red.): *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*. Toronto, University of Toronto Press.

Respondenter:

Frédérique Longère – Jurist i MIVILUDES. Intervju 12. og 25. mai 2004.

Vianney Sevaistre – Chef du Bureau Central des Cultes (v/Det franske innenriksministeriet). Intervju 13. mai 2004.

Gilles Bottine – Generalsekretær i MIVILUDES. Intervju 25. mai 2004.

Emmanuel Charron – Conseiller technique Cultes et libertés publiques (v/Statsministerens kontor). Intervju 25. mai 2004.

Emile Poulat – Sosiolog, studiedirektør ved EHESS. Intervju 29. mai 2004.

Natalie Luca – Etnolog, Senter for interdisiplinære religionsstudier/EHESS. Intervju 2. juni 2004.

Claude Remond – President, ADFI Paris, Île de France. Intervju 8. juni 2004.

Hubert de Canson – Tilknyttet Conseiller pour les Affaires religieuses (v/Det franske utenriksministeriet). Intervju 9. juni 2004.

Jean-Paul Willaime – Sosiolog, direktør ved Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, EHESS. Intervju 16. juni 2004.

Catherine Picard – President i UNADFI, tidligere representant i nasjonalforsamlingen for Partie Socialiste. Intervju 22. juni 2004.

Seminarer/møter:

"Sectes et Laïcité", *seminar* i regi av MIVILUDES, EHESS og EPHE, 2. og 23. juni 2004.

Aube-Lotte, Marie-Josée (v/Det franske justisministeriet) og UNADFI/ADFI Paris, Île de France, *møte*, 8. juni 2004.

Ferry, Luc: "Secularism", *seminar* ved PRIO, 27. januar 2006.

Internettsteder:

CCMM: [online] – URL: <http://www.cmm.asso.fr/>

CESNUR: [online] – URL: <http://www.cesnur.org/>

Den europeiske menneskerettighetsdomstolens nettportal: [online] – URL: <http://www.echr.coe.int/echr>

FNs høykommissær for menneskerettigheter: [online] – URL: <http://www.ohchr.org/english/>

Institutt for kulturstudier og orientalske språk (UiO): [online] – URL: <http://www.hf.uio.no/ikos/ariadne/Religionshistorie/>

Jean-Pierre Brards offisielle hjemmeside: [online] – URL: <http://www.deputé-brard.org/html/intro1.htm/>

La documentation française: [online] – URL: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/>

MIVILUDES: [online] – URL: <http://www.miviludes.fr/>

UNADFI: [online] – URL: <http://www.unadfi.com/>

TV-program:

TF3 (2004): *Pièces à Conviction* – ”Voyage au pays des nouveaux gourous”, 24. mai.

Vedlegg

Verdenserklæringen om menneskerettighetene, artikkel 18:

Enhver har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Denne rett omfatter frihet til å skifte religion eller tro, og frihet til enten alene eller sammen med andre, og offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro gjennom undervisning, utøvelse, tilbedelse og ritualer.

Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen, artikkel 9:

1. Enhver har rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet; denne rett omfatter frihet til å skifte sin religion eller overbevisning, og frihet til enten alene eller sammen med andre og så vel offentlig som privat å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning, ved tilbedelse, undervisning, praksis og etterlevelse.
2. Frihet til å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning skal bare bli undergitt slike begrensninger som er foreskrevet ved lov og er nødvendige i et demokratisk samfunn av hensyn til den offentlige trygghet, for å beskytte den offentlige orden, helse eller moral, eller for å beskytte andres rettigheter og friheter.

Den franske grunnlov av 1958, artikkel 1:

La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.