

Omgaan met religie en religieuze diversiteit in een gesecculariseerde samenleving

Actuele pijnpunten, uitdagingen en perspectieven

Patrick Loobuyck en Leni Franken

1. Komt religie terug?

Eind negentiende eeuw laat Friedrich Nietzsche in zijn *Die fröhliche Wissenschaft* (1882, §125) een dolle mens het marktplein opdraven. U kent het verhaal waarschijnlijk. De man is buiten zinnen en schreeuwt onophoudelijk: “Ik zoek God! Ik zoek God! Waar is God gebleven?” De man panikeert niet alleen omdat hij God niet vindt, maar vooral omdat hij meent te zien wat er met die God is gebeurd: “Wij hebben hem gedood – jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars!” Als we goed luisteren horen we de grafdelvers, als we goed ruiken, ruiken we zijn ontbinding; “God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood!”

We zijn ondertussen meer dan 100 jaar later, maar de dood van God heeft zich nog steeds niet helemaal voltrokken. Of dit ooit het geval zal zijn is nog maar de vraag. In elk geval constateren we dat de Europese, gesecculariseerde samenlevingen niet religieloos zijn, om nog maar te zwijgen van de Verenigde Staten, Zuid-Amerika, Afrika en Azië. Deze vaststelling doet sommige

auteurs suggereren dat God terugkomt en dat er zich een tegenbeweging van deseccularisering aan het voltrekken is (cf. Berger, 1999; Micklethwait, 2009).

Wat de West-Europese samenlevingen betreft, is het echter duidelijk dat de deseccularisering – in termen van verminderde geloofspraktijk en inkrimpend belang van de traditionele geïnstitutionaliseerde religie(s) – zich sinds de jaren '60 onverbiddelelijk heeft doorgezet (Bruce, 2002, voor België en Nederland zie Dobbelaere, 1988, 2000; Hooghe, 2008, 2006; Dekker, 2007; de Hart, 2006). Kerken lopen leeg, het aantal priesterroepingen ligt dramatisch laag en religie speelt in het dagelijkse leven van de meeste mensen duidelijk een veel minder prominente en bepalende rol dan enkele tientallen jaren geleden. Het levensbeschouwelijke landschap is de laatste 50 jaar hoe dan ook drastisch gewijzigd. Naast deseccularisering en ontzuiling zijn ook de toegenomen individualisering en de levensbeschouwelijke diversiteit kenmerkend. Er is een toenemend aantal mensen dat zich niet langer op eenduidige wijze met gevestigde levensbeschouwin-

gen en tradities associeert, maar op een eigen manier, vaak *à la carte*, de levensbeschouwing bij elkaar ‘bricoleert’ (cf. Dobbelaere, 1990; Luckman, 1996 maar ook reeds Luckman, 1967). Hierbij laat men zich niet zelden inspireren door de oosterse levensbeschouwingen en *new age* (Heelas, 1996; Van Otterloo, 1999). Daarnaast is er een toenemend aantal on- en andersgelovigen. In verband met dit laatste is voornamelijk de aanwezigheid van de islam, sinds de immigratie van de jaren ‘60, het meest zichtbaar. Naar schatting is in Nederland 5 à 6% moslim, in België 4 à 5%, maar in de steden kan dit percentage gevoelig oplopen (Phalet, 2004; Forum, 2008; Shadid, 2008). Het is nog koffiedik kijken hoe de islam zich als geloofstraditie en -praktijk verder staande zal houden, maar waarschijnlijk zal de maatschappelijke tendens van secularisering en individualisering ook op de moslims invloed uitoefenen.

2. Het ‘probleem’ islam(bashers) en vrijheid van meningsuiting

De aanwezigheid van de islam in onze gesecculariseerde samenleving is er in belangrijke mate de aanleiding toe dat religie opnieuw een thema van maatschappelijk debat is geworden.¹ De aanslagen van 11 september 2001, de moord op Theo van Gogh in november 2004 en het electoraal succes van extreem-rechts in Vlaanderen sinds het einde van de jaren ‘80 hebben hierbij duidelijk als katalysator gefunctioneerd (cf. Bousetta, 2006; Buruma, 2006,

Zemni, 2009). Het debat is niet steeds even genuanceerd: dé islam werd in toenemende mate met politieke islam en terrorisme geassocieerd en dé moslims worden herleid tot de radicale, fundamentalistische moslims. Het zal niemand ontgaan zijn dat de islamkritiek de laatste jaren veel duidelijker en explicieter is geworden. Het Vlaams Belang richt zijn pijlen steeds meer op de islam dan op de vreemde deling (cf. Dewinter 2009), Geert Wilders is erin geslaagd om van islamkritiek een succesvolle *one-issue*-partij te maken en in Zwitserland vond eind november 2009 een referendum plaats waarin 57% van de stemmers zich uitsprak tegen de bouw van nieuwe minaretten. Maar het zogenaamde islambashen is lang niet meer het monopolie van conservatieven, extreem- en populistisch rechts. Ook vanuit vrijzinnig, liberaal en (voormalig?) linkse hoek worden de waarschuwingen tegen de islam steeds harder geformuleerd. Auteurs als Wim Van Rooy, Benno Barnard en Geert Van Istendael hebben in dit verband het voortouw genomen in de Vlaamse media. De Koran wordt op één lijn geplaatst met het nazisme en met negationistische literatuur, de hoofddoek wordt gebrandmerkt als “een tactisch wapen in een kruistocht tegen de moderniteit” en met de bouw van moskeeën is de islam bezig met “het uitzetten van bruggenhoofden in een veroveringsproject” (Barnard, 2009). Het is een fenomeen dat zich zeker niet beperkt tot de Lage Landen en dat ook Jürgen Habermas niet ontgaan is. In zijn Nexuslezing aan de Universiteit van Tilburg op 15 maart 2008 heeft hij expliciet verwezen naar de opmerkelijke politieke ommezwaaai die van heel wat progressief-linkse

multiculturalisten “oorlogszuchtige liberale haviken” maakt. Terwijl de verlichting (en vooral de universele pretentie ervan) vroeger kritisch werd bejegend door links, wordt ze nu door deze bekeerlingen als “onze cultuur” ingezet in de strijd tegen de islam (Habermas, 2008, 288-9).

De islamcritici die in één adem ook steeds “het misverstand multiculturele samenleving”² op de korrel nemen (cf. Van Rooy, 2008), hebben ongetwijfeld gelijk wanneer ze stellen dat er in bepaalde (progressieve) kringen dikwijls halfslachtig, soms naïef, met diversiteit, islam en integratie is omgegaan. Al te vaak werd de samenlevingsproblematiek onvoldoende serieus genomen, keek men de andere kant op als burgers/kiezers problemen ventileerden en werd elke kritiek op de allochtone gemeenschap weggewuifd met de termen xenofobie, racisme en etnocentrisme. Een dergelijke houding is niet alleen oppervlakkig, maar ook leugenachtig, omdat zij de complexe werkelijkheid en de gevolgen van een reëel wantrouwen onder de bevolking miskent. Vanuit dit perspectief is het niet verwonderlijk dat heel wat kiezers zijn overgestapt naar partijen die wel over het onderwerp communiceren en dan nog in een heldere taal die zegt wat zij denken.

Van de weeromstuit een islambashend verhaal promoten is echter niet het enige – en wat ons betreft ook niet het meest wenselijke – alternatief. Als op voorhand duidelijk is dat moslims aanhangers zijn van een compleet verderfelijke, totalitaire, fascistische religieuze ideologie wordt de ruimte voor nuance op voorhand dichtgespijkerd en wordt elke mogelijkheid om in dialoog te gaan op voorhand opgeblazen.

De bijtende en meestal beledigende kritieken van sommige vooraanstaande denkers zijn vaak zinloos en veroorzaken soms het omgekeerde van wat ze beogen. Wie radicaal de islam bekritiseert omdat men bang is voor radicalisering, creëert als per-vers effect juist een toenemende radicalisering die de fundamentalisten in de kaart speelt. En wat erger is, het maakt de pessimistische toekomstvisie tastbaar dat er een onoverbrugbare kloof bestaat tussen de islam en de westerse manier van samenleven. Het is echter uitermate belangrijk voor het multiculturele samenleven, en dus voor onze toekomst, om voldoende nuance en openheid in het levenbeschouwelijke debat te brengen. De islam zal hoe dan ook deel blijven uitmaken van onze samenleving en daarom moet er ook gezocht worden naar gesprekspartners met wie bruggen gebouwd kunnen worden. We moeten vermijden alle moslims – en dus een substantiële groep van onze populatie, zeker in de steden – steeds over één stigmatiserende kam te scheren. En nee, de gevaarlijke tendensen in de islam en bij uitbereiding in alle ideologieën en religies mogen niet doodgezwegen worden. Het moet duidelijk zijn dat doorheen de dialoog op een aantal verworvenheden niet zal worden toegegeven: de mensenrechten (dus ook godsdienstvrijheid en de vrijheid om een godsdienst te verlaten, de vrijheid van meningsuiting en de gelijkheid tussen man en vrouw, hetero en homo), de autonomie van de wetenschap (dus geen creationisme in de biologieles), het geweldmonopolie van de overheid en de autonomie van de rechtstaat (dus geen sharia). Concepten als tolerantie of (actief) pluralisme kunnen op geen enkele

manier worden ingezet om deze verworvenheden te relativiseren of tussen haakjes te zetten. Maar tegelijk moet gesteld worden dat de islam een plaats kan krijgen in onze samenleving, mits er aan die voorwaarden voldaan wordt. Elke vorm van emancipatorisch en liberaal denken binnen de islam moet ondersteund worden. We moeten verhinderen dat de islam vastgepind wordt op partiële informatie: Hamas is niet gelijk aan dé islam en de islam is niet ‘van nature’ een gewelddadige religie. Zo’n essentialistisch beeld is in tegenspraak met de sociologie en geschiedenis van religies en met de kritische theologie. Jawel, ook die laatste bestaat in de islam –al is ze op dit moment weinig invloedrijk. We moeten blijven strijden voor de zogenaamde verlichtingswaarden en dit op een niet aflatende manier. Maar dit is niet (alleen) een strijd *tegen* de islam. We moeten ook zoeken hoe we die strijd kunnen voeren *met* de islam. Dat is de uitdaging.

De actie van *Sharia for Belgium*, waarmee een groepje extremistische moslims op intimiderende wijze de lezing *Leve God! Weg met Allah!* van Benno Barnard heeft verstoord (31 maart 2010) is dan ook niet te tolereren. Popper (1950: 194) heeft een punt als hij schrijft dat “indien we onbeperkte verdraagzaamheid zelfs uitstrekken tot dezulken die onverdraagzaam zijn, als we niet bereid zijn een verdraagzame samenleving te verdedigen tegen de woedende aanvallen der onverdraagzamen, dan zullen de verdraagzamen vernietigd worden, en verdraagzaamheid mét hen”.³ Mensen die op een gevaarlijke manier zweren bij het eigen gelijk en vanuit een fundamentalisme anderen het recht tot

spreken willen verbieden, zetten zichzelf buitenspel – al was het maar omdat ze met hun actie en overtuigingen de mogelijkhedenvoorwaarde voor een redelijk debat met andersdenkenden op voorhand onmogelijk maken. Dialoog en tolerantie veronderstellen respect voor de vrijheid van meningsuiting als een universeel recht. Het mag dus duidelijk zijn dat de manier waarop we ons met het hierboven genoemd perspectief willen onderscheiden van het islambashend discours van een kwalitatief en radicaal andere aard is dan de manier waarop we extremisme en fundamentalisme veroordelen.

3. **Religieuze kentekens in de publieke ruimte: de hoofddoek**

Het is ook voornamelijk naar aanleiding van de islam dat de discussie over de ‘neutraliteit’ van de publieke ruimte, de neutraliteit van het stadspersoneel en de neutraliteit van het Gemeenschapsonderwijs is losgebarsten. Met name het toelaten of verbieden van het dragen van een hoofddoek is, zoals in vele West-Europese landen, een gevoelige kwestie geworden. In navolging van de stad Antwerpen hebben verschillende steden en gemeenten – al dan niet op vraag van het Vlaams Belang – een discussie moeten voeren over de vraag of het stadspersoneel religieuze kentekens mag dragen. Hierbij werd vaak het onderscheid gemaakt tussen enerzijds mensen die de stad vertegenwoordigen en met het publiek in aanraking komen, en anderzijds het personeel dat ‘achter de

schermen' werkt. Veelal liepen deze besprekingen niet van een leien dakje: de voor- en tegenstanders van een verbod bekampten elkaar ijverig en in bepaalde gevallen was het ook bijzonder moeilijk om eensgezindheid binnen de eigen partij te verkrijgen. Denken we maar aan de perikelen binnen de CD&V-fractie in Gent en de tegengestelde posities ter zake van de sp.a-burgemeesters Daniël Termont en Patrick Janssens (de Zutter, 2009).

Ook in het onderwijs is het dragen van de hoofddoek op een maatschappelijke controverse uitgedraaid. Na een arrest van de Raad van State in oktober 2007 had het Onderwijs van de Vlaamse Gemeenschap (GO!) al een hoofddoekenverbod ingevoerd voor het personeel (met uitzondering van de leerkrachten levensbeschouwelijke vakken in functie). Ondertussen waren er ook al heel wat scholen (van het GO!, maar ook van de andere netten) die een hoofddoekenverbod voor leerlingen handhaafden. Sinds juni 2009 is een nieuw hoofddoekendebat uitgebroken in Vlaanderen. De aanleiding hiertoe was het feit dat de athenea van Antwerpen en Hoboken, als laatste Antwerpse scholen, ook een hoofddoekenverbod aankondigden. Het was opmerkelijk dat de Antwerpse scholen niet de neutraliteit en het principe van de scheiding tussen kerk en staat als argument aanvoerden voor het verbod. Het ultieme argument is nu het 'actief pluralisme'. Dat is nieuw en interessant: de hoofddoek wordt verboden, niet omdat men tegen pluralisme zou zijn, maar omdat men het pluralisme een faire kans wil geven. De scholen waren concentratiescholen geworden en bovendien zou de school geteisterd worden door radica-

lisering en een sociale druk die de levensbeschouwelijke vrijheid van leerlingen in het gedrang brengt (Heremans, 2009a&b). Met het hoofddoekenverbod wordt het pluralisme dus ingeperkt en dit in naam van de vrijheid en het 'actief pluralisme' dat het GO! sinds 2006 in zijn vaandel voert. Dit lijkt tegenstrijdig maar is in de specifieke context van bepaalde scholen misschien wel aanvaardbaar.

Dit neemt niet weg dat een *algemeen* verbod dat het GO! op vrijdag 11 september 2009 heeft uitgevaardigd helemaal haaks staat op datgene waar actief pluralisme voor staat. Het pedagogische project van het GO! stelt immers dat het "de filosofische, ideologische en godsdienstige opvattingen van de leerlingen en hun ouders" wil eerbiedigen. Verder lezen we: "Mensen van alle overtuigingen zijn welkom in het GO! en hun eigenheid wordt er gerespecteerd". Dit laatste is duidelijk voer voor protest tegen het algemeen hoofddoekenverbod. En, oh ironie, in de mediadiscussies ging Mieke Van Hecke, de directeur-generaal van het katholiek onderwijs, vaak met de eer lopen. Hoewel veel katholieke scholen een hoofddoekenverbod hebben, voert het katholieke net geen *algemeen* verbod in. Of hoe een confessioneel net zich plots pluralistischer, opener en toleranter kan profileren dan het actief pluralistische GO!. In zijn pedagogisch project lezen we ook dat het GO! het actief omgaan met diversiteit beschouwt "als een meerwaarde en als een pijler" van zijn onderwijs. Via dit actief pluralisme beklemtoont het GO! "dat de mensheid, ondanks alle verschillen, verbonden is door gemeenschappelijke waarden en doelen". Deze zinnen klinken

mooi maar krijgen een erg dubbelzinnige smaak in het licht van het actuele hoofddoekenverbod.

Bovendien heeft men zich in september 2009 onnodig laten opjagen door een advies van een auditeur van de Raad van State waarin stond dat de koepel een eenduidige regel moest opleggen voor alle scholen. Op dinsdag 15 september bleek dit een maat voor niets, want de Raad van State heeft zich niet uitgesproken over de wettelijkheid van het verbod. De Raad heeft de klacht verworpen omdat ze te laat was ingediend. Zo heeft het GO! halsoverkop een algemeen verbod doorgevoerd zonder dat daar een juridische noodzaak voor was en zonder voldoende overleg met de achterban. Verschillende scholen(groepen) waren dan ook erg ongelukkig dat een dergelijk verbod werd afgekondigd zonder voorafgaande dialoog en consultatie. Scholen die nog nooit met een hoofddoekenprobleem waren geconfronteerd kregen er van bovenaf een opgedrongen. Het GO! heeft daarom ook al gas moeten terugnemen en heeft de invoer van het verbod uitgesteld naar 1 september 2011.

En ondertussen zijn we alweer een hoofddoekendebat verder. Op 16 maart 2010 hield de Raad van State zitting naar aanleiding van de klacht tegen het algemeen verbod op het dragen van levensbeschouwelijke kentekens in het Gemeenschapsonderwijs. Vier dagen daarvoor werd de nota-Vermeersch (2010) strategisch in de media gebracht. Etienne Vermeersch stelt de hoofddoek gelijk aan een “uiting van een fundamentalistische interpretatie van de koran en de sunnah” en argumenteert dat er “geen enkel solide argumentatie be-

staat tegen de algemene beslissingen van schoolnetten om een hoofddoekenverbod in te voeren”. Hij roept de overheid op zich niet langer schuldig te maken aan “een onduldbare vaandelylucht” en dringend een decretaal kader te creëren. De discussie werd hiermee meteen in een bepaalde richting gestuurd: naar een decreet op een algemeen verbod – Frankrijk achterna dus. Op 15 maart werd, onder meer in een opinietekst die door tientallen academici is ondertekend, aangegeven dat de noodzaak van een decretaal kader niet meteen moet resulteren in een algemeen verbod (Brems & Loobuyck, 2010). Naast de vraag of zo’n algemeen verbod wel wenselijk is en op dit moment het juiste signaal geeft, is het ook helemaal nog niet duidelijk of er voor een dergelijke maatregel wel een politiek draagvlak bestaat. De nota-Vermeersch zou immers verkeerdelijk de indruk kunnen wekken dat je op basis van wetenschappelijke argumenten een beslissing inzake de hoofddoek op school zou kunnen nemen. Het toelaten of verbieden van de hoofddoek blijft echter steeds een politieke beslissing. Hiertoe moeten niet alleen de wetenschappelijke en theologische argumenten in rekening worden gebracht maar ook de maatschappelijke context en de politieke machtsverhoudingen. Bovendien moet er ook worden stilgestaan bij de vraag of de overheid op het punt van de hoofddoek en meer algemeen het dragen van religieuze symbolen wel dwingend kan ingrijpen in het vrije net.

Op 18 maart heeft de Raad van State zijn oordeel bekendgemaakt: De Raad schorst het GO!-verbod van 11 september 2009 met betrekking tot het dragen van

levensbeschouwelijke kentekens en aan het Grondwettelijk Hof wordt gevraagd of het verbod niet in strijd is met artikel 24 van de Grondwet. De Raad van State lijkt immers niet zeker te zijn wie beslissingsbevoegdheid heeft in deze materie: de scholen(koepels) of het Vlaams Parlement. Indien dit laatste het geval is, zullen de Vlaamse politici het hoofddoekendossier op hun bord krijgen. Tot hertoe hebben de meeste politici, ook de Minister van Onderwijs Pascal Smet (sp.a), zich echter nauwelijks over de zaak uitgesproken.⁴

4. De Belgische kerk-staatverhouding ter discussie

De discussie over de neutraliteit van de publieke ruimte beperkt zich niet tot de aanwezigheid van moslimkledij. Zo heeft het Europees Hof voor de Rechten van de Mens te Straatsburg op 3 november 2009 een arrest uitgevaardigd in de zaak Lautsi tegen Italië, waarin wordt gesteld dat de aanwezigheid van kruisbeelden in klaslokalen van Italiaanse openbare scholen een schending is van de godsdienstvrijheid van (andersgelovige en niet-gelovige) leerlingen en ouders. Tegelijkertijd was er eind 2009 plots veel te doen over het twee jaar oude wetsvoorstel van Philippe Mahoux (PS) en anderen, waarin gepleit wordt voor een absolute scheiding tussen kerk en staat. Volgens het voorstel moet er een neutraliteitsbeginsel gelden voor alle overheidspersoneel (een verbod dus op religieuze kentekens, ook voor zij die niet in contact komen met het publiek, art. 5).

Verder moeten religieuze tekenen maximaal uit de openbare ruimtes verbannen worden: een kruis op een graf mag, een kruis aan de inkom van een begraafplaats niet (art. 6). Het voorstel pleit voor een gelijke behandeling van levensbeschouwingen en stelt daarom een aanpassing voor op protocollair vlak (art. 4). Ook de financiering van levensbeschouwingen moet, met het uitzicht op meer gelijkheid, billijker en doorzichtiger worden gemaakt. Tot slot moet ook het *Te Deum* op de nationale feestdag afgeschaft worden en moet het publiekrechtelijke personen verboden worden om aan levensbeschouwelijke plechtigheden deel te nemen (art. 3). Het voorstel zou op donderdag 10 december 2009 besproken worden in de Commissie Institutionele Hervormingen van de Senaat, maar na wat commotie en een ongelukkig mediaoptreden van Jean-Jacques De Gucht (Open VLD) de dag ervoor, werd de discussie verplaatst naar de ronde tafels van de interculturele dialoog die georganiseerd worden door Minister Milquet (CDH).

Het wetsvoorstel is om verschillende redenen problematisch. Vooreerst heeft het, zoals het advies van de Raad van State van 20 mei 2008 aangeeft, een veel te ruim toepassingsgebied en houdt het geen rekening met de bevoegdheidsverdeling tussen de federale overheid enerzijds en de gemeenschappen en gewesten anderzijds. Zo zijn begraafplaatsen geen bevoegdheid van de federale overheid maar van de gewesten. Federale wetgeving kan daar dus niets over zeggen. Ook de eis dat publiekrechtelijke personen nooit levensbeschouwelijke plechtigheden zouden mogen bijwonen is problematisch, alleen

al vanuit diplomatiek oogpunt ten aanzien van andere staten. Het voorstel impliceert immers dat het verboden is voor een Belgische minster om deel te nemen aan een religieuze uitvaartdienst van een staatshoofd van een bevriende natie.

Dat het genoemde wetvoorstel op weerstand botst is niet verwonderlijk. Het voorstel tast niet alleen de grenzen van de godsdienstvrijheid af, het staat ook haaks op de Belgische kerk-staatverhouding zoals die historisch is gegroeid. Het Belgische model heeft nooit een ‘absolute scheiding’ tussen kerk en staat gekend. Het Belgische kerk-staatregime ligt al sinds 1831, kort na de onafhankelijkheid dus, constitutioneel verankerd en is gebaseerd op twee pijlers: vrijheid en actieve ondersteuning. De Belgische kerk-staatverhouding is het product van de ontstaansgeschiedenis van België. Sinds 1825 konden liberalen en katholieken het steeds beter met elkaar vinden in de strijd tegen de bemoeizuchtige godsdienst- en schoolpolitiek van de protestantse koning Willem I. Een monsterverbond tussen beide partijen heeft tot de Belgische onafhankelijkheid geleid in 1830 en ligt aan de basis van een van de meest liberale constituties van die tijd, die heel expliciet de vrijheid van godsdienst, organisatie en onderwijs bevatte. Tegelijk stonden er in de constitutie van 1831 tal van bepalingen die de godsdienst – toen was dat zo goed als uitsluitend het katholicisme – positief ondersteunen, bijvoorbeeld inzake het uitbetalen van lonen en pensioenen van bedienaren van de eredienst. Anders dan in Frankrijk en de Verenigde Staten, wordt de scheiding tussen kerk en staat in de Belgische Grondwet niet expliciet vermeld. Het Belgische

kerk-staatregime wordt niet gekenmerkt door een strikte scheiding tussen kerk en staat of door radicaal en assertief secularisme (terminologie van Kuru, 2009), maar eerder door een gematigde vorm van secularisme (terminologie van Modood, 2007, 78 e.v.) en welwillende neutraliteit (Christians, 2006, 83). De Belgische Staat heeft niet geopteerd voor een politiek van onthouding (*hands-off* politiek), maar voor een “actief ondersteund wereldbeschouwelijk pluralisme, dat bijdraagt tot een effectief genot van de vrijheid van eredienst” (Mortier, 2005, 9).

De Belgische Grondwet weerspiegelt dat nog steeds. Artikel 21 ontnemt de overheid “het recht zich te bemoeien met de benoeming of de installatie der bedienaren van de eredienst”. Voorafgaand wordt de godsdienstvrijheid vastgelegd (art. 19 en 20). Ten slotte bepaalt artikel 181 dat de salarissen en pensioenen van bedienaars van de erediensten en van de afgevaardigden van de door de wet erkende organisaties die morele diensten verlenen op basis van een niet-confessionele levensbeschouwing worden betaald door de staat.

Ook artikel 24 is van belang. Dit grondwetsartikel bepaalt dat het onderwijs vrij is, wat niet enkel impliceert dat ouders vrij zijn in hun schoolkeuze, maar ook dat (religieuze) organisaties vrij zijn om scholen op te richten. Vooral de katholieke kerk heeft van die vrijheid gebruik gemaakt om een eigen onderwijsnet uit te bouwen. Het katholieke onderwijs in Vlaanderen vertegenwoordigt op dit moment 70% van alle scholen en meer dan 99% van het vrije net.⁵ Verder verplicht artikel 24 de officiële scholen om de keuze aan te bieden tus-

sen onderwijs in de erkende erediensten en in de niet-confessionele zedenleer. De derde paragraaf van het artikel 24 voegt daaraan toe dat alle leerlingen die leerplichtig zijn recht hebben op “een morele of religieuze opvoeding” ten laste van de gemeenschap. Dit impliceert dat de overheid ook in de vrije onderwijsinstellingen de godsdienstlessen moet bekostigen.

Kenmerkend voor het Belgische systeem is de erkenning en positieve ondersteuning van levensbeschouwingen. Tot nu toe zijn in België zes religies (rooms-katholieke, protestants evangelische, Israëlitische, anglicaanse en orthodoxe eredienst en de islam) en de niet-confessionele vrijzinnige gemeenschap erkend. Voor het boeddhisme is er een voorontwerp van wet betreffende erkenning goedgekeurd en ook de Syrisch-orthodoxe kerk heeft een aanvraag ingediend. De vraag van Scientology om erkend te worden werd eerder afgekeurd.

De erkenning biedt een aantal voordelen: bezoldiging van de bedienaars van de eredienst en van de morele begeleiders en aalmoezeniers in ziekenhuizen, gevangenissen en het leger, financiering van levensbeschouwelijke vakken in het officieel onderwijs⁶ en uitzendtijd op openbare radio- en televisiezenders. Bovendien krijgen de erkende levensovertuigingen subsidies voor hun materiële goederen en voorziet de overheid in huisvesting voor bedienaars van de eredienst.

Om erkend te kunnen worden moeten de levensbeschouwingen aan enkele (vage) criteria voldoen: ze moeten een groot aantal (“verschillende tienduizenden”) aanhangers vertegenwoordigen, gestructureerd zijn, enige tijd (“verschillende

decennia”) in België gevestigd zijn, een maatschappelijk belang vertegenwoordigen en niet tegen de maatschappelijke orde indruisen (De Pooter, 2002, 135).

Naast de erkende erediensten zijn er in België nog heel wat niet-erkende erediensten, zoals de mormonen, getuigen van Jehova, sikhs, hindoes en jaïns. Zij kunnen geen aanspraak maken op directe overheidssteun, maar als vereniging kunnen ze wel een vorm van belastingvermindering krijgen.

Los van het feit of men het eens is met de inhoud van het hierboven genoemde wetvoorstel, is het spijtig dat een grondige reflectie in de senaat over de kerk-staatverhoudingen opnieuw onmogelijk is gebleken. Er zijn immers heel wat uitdagingen. De samenleving en het levensbeschouwelijk landschap zijn sinds 1830 sterk veranderd door ontzuiling, secularisering, toegenomen diversiteit en individualisering. Wil ons kerk-staatregime geen “archeologisch artefact” (Viaene, 2009, 146) worden, dan moet het dringend eens onder handen genomen worden – en de discussie mag zich niet beperken tot de aanwezigheid van religieuze symbolen in de publieke ruimte. Er zijn andere zaken in de kerk-staatverhouding die fundamenteel zijn. De senaat zou er goed aan doen na te denken of ons kerk-staatmodel op langere termijn (financieel en praktisch) wel houdbaar is – straks wordt immers ook het boeddhisme erkend – en of het model niet rechtvaardiger, doorzichtiger en actueeler gemaakt kan worden (cf. Franken en Loobuyck, 2010; 2009; Husson, 2007; Magits, 2007; Mortier, 2005).

Moet de katholieke kerk gefinancierd blijven op basis van het aantal parochianen

(waarbij iedereen dus meetelt, ook de atheïst en de moslim), terwijl andere levensbeschouwingen op basis van andere criteria gefinancierd worden? Moeten alle levensbeschouwingen die erkend willen worden zich structureren naar analogie van de katholieke kerk (zie de moeilijkheden van de Moslimexecutieve)? Bestaat er voldoende draagvlak voor het organiseren van de verschillende levensbeschouwelijke vakken naast elkaar in het officieel onderwijs? Moeten levensbeschouwingen als dusdanig erkend worden (de islam bijvoorbeeld) of kunnen we beter particuliere geloofsgemeenschappen ondersteunen? Is de belastingbetaler bereid om het huidige, vrij dure, systeem verder te ondersteunen, of kunnen we evolueren naar een systeem waarbij mensen in hun belastingbrief zelf kunnen beslissen of en hoeveel ze aan hun levensbeschouwing willen geven? Indien het katholieke onderwijsnet bestaansrecht heeft, wat doen we dan met de vraag van moslims om islamsscholen op te richten? Al deze vragen vergen een grondige reflectie en discussie. Hieronder gaan we enkel nog even in op de onfaire verdeling van subsidies voor de erkende levensbeschouwingen. De financiële steun voor de katholieke kerk wordt immers nog steeds berekend op basis van het aantal *inwoners* per parochie en niet op het aantal gedoopte of praktiserende mensen. Dit leidt tot een onevenredige verdeling in het voordeel van de katholieke kerk, gezien voor andere levensbeschouwingen minder ruime criteria gelden (Voyé, 2006, 177).⁷ Van het budget voor erkende levensbeschouwingen gaat meer dan 85% naar de katholieke kerk. Als ook de organisatie van levensbeschouwelijk onderwijs mee in

kaart wordt gebracht, gaat meer dan 450 miljoen euro van de totale 550 miljoen euro naar de rooms-katholieke eredienst (Husson, 2007, 14-17).

In het *Verlag van de Commissie van Wijzen over de federale financiering van de bedienaren der erediensten en de afgevaardigden van de Centrale Vrijzinnige Raad* wordt erop gewezen dat er financiële ongelijkheden bestaan die niet in overeenstemming zijn met de grondwettelijke beginselen van gelijkheid en non-discriminatie (Mortier, 2005, 1). En het *Human Rights Committee* van de VN heeft het Belgische kerkstaatsregime al eerder op de vingers heeft getikt omdat het de principes van non-discriminatie, godsdienstvrijheid en gelijkheid met voeten treedt: "The Committee notes that the procedures for recognizing religions and the rules for public funding of recognized religions raise problems under articles 18, 26 and 27 of the Covenant" (United Nations, 1998, nr. 25).

Bovendien heeft de katholieke eredienst – de *primus inter pares* of eerste onder gelijken (Torfs, 2005, 15 en 32) – ook op een aantal andere domeinen een (historisch gegroeide) bevoorrechte positie.

Vanuit het perspectief van *fairness* en gelijkheid moet het systeem duidelijk her gedacht en aangepast worden. Een systeem van fiscale toewijzing of levensbeschouwelijk georiënteerde belasting, zoals in Italië en Spanje zou hier inspirerend kunnen zijn (Christians, 1999, 38-44). Indien een dergelijk systeem te veel indruist tegen het respect op de privacy, kan ook gedacht worden aan een systeem waarbij de mensen tijdens verkiezingen aanduiden tot welke levensbeschouwing ze behoren, zodat de subsidies op een doorzichtige

en billijke manier verdeeld zouden kunnen worden (Magits, 2007, 54). Om de uitgaven te verminderen, zeker als er ook nog andere religies in de toekomst erkend zullen worden, kan men erover nadenken om de voordelen die op dit moment aan erkenning verbonden zijn in te perken.

5. Besluit

Ondanks jaren van ‘verlichting’, ‘secularisering’ en ‘deconstructie’ zijn religie, geloof en levensbeschouwing niet van het intellectuele en publieke forum verdwenen. Ook in de Nederlandse en Vlaamse gesecculariseerde en ontzuilde samenlevingen is de discussie over de plaats van religie in de publieke ruimte nog steeds levendig. De situatie heeft iets paradoxaals: de samenleving wordt gekenmerkt door secularisering, maar tegelijkertijd blijven religie en levensbeschouwelijke kwesties de overheid uitdagen. Uit de voorbeelden die hierboven zijn besproken blijkt dat precies het seculiere karakter van de samenleving maakt dat religie terug ter sprake moet komen. Vaak gaat het immers over de vraag welke plaats religies en levensbeschouwingen nog mogen innemen in een gesecculariseerde en op grondrechten gebaseerde samenleving.⁸

Een seculiere samenleving is echter geen samenleving zonder religie, maar een samenleving gebaseerd op godsdienstvrijheid, mensenrechten en de autonomie van de democratische rechtsstaat. Een seculiere overheid heeft niet als bedoeling religie uit te bannen, maar moet trachten om zich op een faire manier gelijk te verhouden

ten aanzien van de verschillende levensbeschouwingen (Bader, 2007; Habermas, 2008, 2009a&b). Het principe van de scheiding tussen kerk en staat is in dit verband belangrijk maar mag niet verkeerd begrepen worden (Loobuyck, 2007). Het moet de overheid beschermen tegen onwettige inmenging van godsdienst(en) en de godsdiensten (en hun gelovigen) beschermen tegen onwettige politieke inmenging. Een of meer godsdiensten mogen het politieke veld niet monopoliseren en omgekeerd mag de politiek zich noch met de inhoud en interne organisatie van godsdiensten, noch met de levensbeschouwelijke opvattingen van haar onderdanen bemoeien. Godsdienst en politiek zijn twee verschillende domeinen waarvan de autoriteit niet in dezelfde handen mag liggen.

Hoe dit principe van de scheiding tussen kerk en staat concreet geïmplementeerd moet worden is onderwerp van debat. Er bestaan verschillende concrete modellen van kerk-staatregimes die met het algemeen principe in overeenstemming te brengen zijn. De scheiding tussen kerk en staat betekent echter niet dat levensbeschouwingen en politiek niets meer met elkaar te maken hebben. Er blijft een verhouding tussen levensbeschouwing en staat, of men dat nu wil of niet. De scheiding is bovendien niet ahistorisch, ze evolueert door de tijd en naar gelang van de omstandigheden. De relatie tussen staat, publieke ruimte en levensbeschouwingen is dus niet eens en voor altijd geregeld. De fundamentele vraag voor de toekomst is hoe we die verhouding willen invullen. Doen we alsof die niet bestaat, proberen we die te minimaliseren of gaan we er actief mee aan de slag?

Noten

1. Dit is althans het geval in West-Europa. In de Verenigde Staten ligt dat enigszins anders omdat daar *the Christian Right* en tal van evangelische bewegingen die voor een letterlijke lezing van de bijbel pleiten, de discussie aanvuren.

2. Deze terminologie is ontleend aan René Cuperus (2009), ideoloog van de Wiardi Beckman Stichting van de Nederlandse PvdA. Ondanks zijn kritische blik op diversiteit en de multiculturele samenleving hoort hijzelf echter niet thuis in het rijtje van de islambashers.

3. Popper gaat mogelijks een beetje te kort door de bocht door te poneren dat elke vorm van intolerantie niet te tolereren is. De scheidslijn tussen wat getolereerd kan worden en het *intolérable* is de manier waarop de opvattingen of groepen in kwestie daadwerkelijk een gevaar vormen voor de menselijke vrijheid, de lichamelijke integriteit of het klimaat waarin tolerantie mogelijk is. Het kan dus best zijn dat iemand de opvattingen van de katholieke kerk op bepaalde punten intolerant vindt, maar ze toch tolereert omdat ze niet meteen gevaarlijk zijn. Andere opvattingen zijn dan weer niet tolereerbaar, omdat ze mensen effectief schade berokkenen (cf. Mill, 1859).

4. Eind maart heeft de Kamercommissie Binnenlandse zaken van België ondertussen wel een verbod goedgekeurd op kledij die “het aangezicht geheel of gedeeltelijk bedekt”. Wie dus in de publieke ruimte een boerka draagt of de niqaab die alleen

de ogen vrij laat zal strafbaar zijn. Ook in Frankrijk is er een discussie over een boerkaverbod. Een parlementaire commissie heeft begin 2010 wel al geadviseerd om een gedeeltelijk verbod op gezichtsbedekkende kledij in te voeren, met name in openbare gebouwen en in het openbaar vervoer, maar tot een politieke beslissing kwam het nog niet.

5. Vrije scholen in België zijn vergelijkbaar met de bijzondere scholen in Nederland, de officiële scholen met de openbare scholen.

6. Ook in het vrije onderwijsnet wordt levensbeschouwelijk onderwijs gefinancierd, maar dit onderwijs is niet noodzakelijk gekoppeld aan de erkende erediensten. De overheid financiert in deze vrije onderwijsinstellingen onderwijs in godsdienst, niet-confessionele zedenleer, cultuurbeschouwing of eigen cultuur en religie (decreet betreffende het onderwijs II, art. 55, 31 juli 1990).

7. Wel dient hieraan toegevoegd te worden dat de kerk, door het erg lage aantal priesterroepingen, er niet langer in slaagt om al de ‘priesterjobs’ waar ze recht op heeft in te vullen. Ongeveer 15% van de priesters is bovendien geen Belg.

8. In de Nederlandse context is in dit verband ook de door ons hier niet uitgewerkte spanning tussen de SGP (Staatskundig Gereformeerde Partij) en de democratische rechtsstaat interessant (zie hierover Schuster, 2010, hoofdstuk 7). Zo besliste de Hoge Raad op 9 april 2010 dat de overheid maatregelen moet treffen “die er daadwerkelijk

toe leiden dat de SGP het passief kiesrecht aan vrouwen toekent”. Tot hertoe konden vrouwen zich niet verkiesbaar stellen op een SGP-lijst, en dit is in strijd bevonden met het VN-vrouwenverdrag van 1979. In september 2005 had de SGP al een veroordeling opgelopen, omdat vrouwen geen gewone, volwaardige leden van de partij konden worden. Dat heeft geleid tot een aanpassing van de statuten.

Bibliografie

- Bader, V. (2007). *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Barnard, B., Van Rooy, W. & Sanctorum, J. (2009, 10 september). Zomaar een lapje stof? De hoofddoek als wapen tegen de moderniteit. *De Standaard*.
- Berger, P. (Ed.) (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Michigan: W. Eerdmans.
- Bousetta, H. & Jacobs, D. (2006). Multiculturalism, Citizenship and Islam in Problematic Encounters in Belgium. In T. Modood, A. Triandafyllidou & R. Zapata-Barrero, *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach* (pp. 23-36). New York: Routledge.
- Brems, E. & Loobuyck, P. (2010, 15 maart). Een hoofddoekenverbod als uitzondering, niet als regel. *De Standaard*.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buruma, I. (2006). *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*. Londen: Penguin.
- Christians, L.-L. (2006). Le financement des cultes en droit belge: bilan et perspectives. *Quaderna di diritto e politica ecclesiastica*, 14 (1), 83-106
- Cuperus, R. (2009). *De wereldburger bestaat niet. Waarom de opstand der elites de samenleving ondermijnt*. Amsterdam: Bert Bakker.
- de Hart, J. & Becker, J. (2006). *Godsdienstige veranderingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- De Pooter, P. (2002). *De rechtspositie van erkende erediensten en levensbeschouwingen in Staat en maatschappij*. Brussel: Larcier.
- Dekker, G., de Hart, J. & Bernts, T. (2007). *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have.
- Dewinter, F. (2009). *Inch'Allah? De islamisering van Europa*, Brussel: Egmond.
- De Zutter, J. (2009). Patrick Janssens en Daniël Termont (sp.a burgemeesters): Eén socialistische visie op diversiteit?, interview met Janssens en Termont. *Samenleving en Politiek*, 16 (8).
- Dobbelaere, K. (1988). *Het 'Volk-Gods' de mist in? Over de kerk in België*. Leuven: Acco.
- Dobbelaere, K. & Voyé, L. (1990). From Pillar to Postmodernity. The Changing Situation of Religion in Belgium. *Sociological Analysis*, 51 (Special Presidential Issue: Sociology of Religion: International Perspectives): S1-S13.
- Dobbelaere, K. et al. (2000). *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*. Tiel: Lannoo.
- Forum (2008). *De positie van Moslims in Nederland. Feiten en cijfers*. Utrecht: Forum, Instituut voor multiculturele ontwikkeling.

- Franken, L. & Loobuyck, P. (2010). Een rechtvaardige kerk-staat verhouding voor België? Kritische reflecties aan de hand van Barry en Kukathas. *Filosofie en Praktijk*, 31 (1), 58-71.
- Habermas, J. (2008). Een 'postseculiere' samenleving: wat betekent dat? *Nexus*, 50:, 279-291.
- Habermas, J. (2009a). Voor-politieke grondslagen van de democratische rechtsstaat? In J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering: over rede en religie* (pp. 43-62). Kampen: Klement.
- Habermas, J. (2009b). *Geloven en weten. En andere politieke essays*. Amsterdam: Boom.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Heremans, K. (2009a, 5 september). 'De hoofddoek is een ernstig probleem', Interview Karin Heremans, directrice Athe-neum van Antwerpen, over haar eerste schoolweek na het hoofddoekenverbod. *De Standaard*.
- Heremans, K. (2009b). 'Het verbod is niet tegen de hoofddoek, maar wel voor de keuzevrijheid'. Interview Karin Heremans, *Tribune*, 65.09, 4-6.
- Hooghe, M. & Botterman, S. (2008). *Religieuze praktijk in België: een statistische analyse*. Leuven: KULeuven.
- Hooghe, M., Quintelier, E. & Reeskens, T. (2006). Kerkpraktijk in Vlaanderen. Trends en extrapolaties 1967-2004. *Ethische Perspectieven*, 16 (2), 113-123.
- Husson, J.-F. (2007). Le Financement public des cultes et de la laïcité. *Politique: revue de débats*, 52, 14-17.
- Kuru, A.T. (2009). *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loobuyck, P. (2007). Scheiding tussen kerk en staat. Op zoek naar een actief pluralistische invulling. *Streven* 74 (10), 883-894.
- Loobuyck, P. & Franken, L. (2009). Het schoolpactcompromis in vraag gesteld. Pleidooi voor een nieuw vak over levensbeschouwingen en filosofie in het Vlaams onderwijs. *T.O.R.B.*, 44 (1-2), 44-65.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York/London: MacMillan.
- Luckmann, T. (1996). The Privatization of Religion and Morality. In P. Heelas (Ed.), *Detraditionalization* (pp. 72-86). Oxford: Basil Blackwell.
- Magits, M. (2007). België: een systeem naar Frans model? In P. De Hert, & K. Meer-schaut (Eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?* (pp. 31-57). Antwerpen: Intersentia.
- Micklethwait, J. & Wooldridge, A. (2009). *God is Back. How the Global Revival of Faith is Changing the World*. New York: The Penguin Press.
- Mill, J.S. (1859 (2002)). *Over vrijheid*. Amsterdam: Boom Klassiek.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Mortier, F. & Rigaux, M.-F. (2005-6). *De federale financiering van de bedienaren der erediensten en de afgevaardigden van de Centrale Vrijzinnige raad. Verslag van de Commissie der Wijzen*, Brussel.
- Phalet, K. (2004). *Mostim in Nederland*. SCP-werkdocument 106a. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Popper, K. (1950). *De vrije samenleving en*

OMGAAN MET RELIGIE EN RELIGIEUZE DIVERSITEIT IN EEN GESECULARISEERDE SAMENLEVING

- haar vijanden*, deel 1. Bussum: Kroon-der.
- Schuster, A. (2010). *Public Reason and Religious Arguments*, Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen.
- Shadid, W.A.R. & Van Koningsveld, P.S. (2008). *Islam in Nederland en België. Religieuze institutionalisering in twee landen met een gemeenschappelijke voorgeschiedenis*. Leuven: Peeters.
- Torfs, R. (2005). State and Church in Belgium. In: G. Robbers (Ed.), *State and Church in the European Union* (pp. 9-33). Baden-Baden: Nomos.
- United Nations (1998). *International Covenant on Civil and Political Rights*.
- Van Otterloo, A.H. (1999). Selfspirituality and the Body: New Age Centres in The Netherlands since the 1960s. *Social Compass*, 46 (2), 191-202.
- Van Rooy, W. (2008). *De malaise van de multiculturaliteit*. Leuven: Acco.
- Vermeersch, E. (2010), De islam en de hoofddoek in België. Een bredere benadering. <http://www.etiennevermeersch.be/artikels/godsdienst-religie/de-islam-en-de-hoofddoek-belgie-een-bredere-benadering>.
- Viaene, V. (2009). La liberté comme en Belgique. The Semantic Stakes of 'Separation' between Church and State in Belgium. *Recht, Religie en Samenleving*, 2, 129-146.
- Voyé, L. & Dobbelaere, K. (2006). La gestion publique de la diversité religieuse en Belgique. Pluralisme religieux et pratiques d'accommodement. In: P. Côté & J. Gunn (Eds.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'Etat?* (pp. 163-183). Brussel: Peter Lang.
- Zemni, S. (2009). *Het islamdebat*. Berchem: Epo.