

Een rechtvaardige kerk-staat verhouding voor België?

Kritische reflecties aan de hand van Barry en Kukathas

Leni Franken & Patrick Loobuyck

In deze bijdrage zullen we het egalitair-liberalisme en het libertarisme toepassen op de thematiek van kerk-staat verhoudingen. De consequenties van beide theorieën op dit terrein zullen geëvalueerd worden, mede in het licht van de Belgische situatie. We nemen respectievelijk Brian Barry (2001) en Chandran Kukathas (2003) als uitgangspunt omdat ze uitvoeriger en diepgaander dan hun voorgangers (enerzijds Rawls & Dworkin, anderzijds Nozick) ingaan op wat hun opvatting over liberalisme betekent voor het behandelen van diverse culturen en religies. Beide posities/auteurs zijn interessant omdat zij binnen de liberale theorievorming elkaars antipoden zijn, vooral als het gaat over de rol van de politieke overheid. Dit zal ook resulteren in een verschillende visie op wat een legitieme kerk-staat verhouding kan zijn.

Nadat we de Belgische kerk-staat verhouding hebben toegelicht, zullen de posities van Barry en Kukathas uiteengezet worden. Daarna gaan we na wat hun theorieën impliceren inzake kerk-staat verhoudingen. Meerbepaald geven we aan hoe beide posities zich verhouden ten aanzien van een systeem waarin levensbeschouwingen door de overheid worden erkend en wat de consequenties zijn van hun theorie ten aanzien van de organisatie van levensbeschouwelijk onderwijs. Tot slot evalueren we op welke manier beide theorieën ingezet kunnen worden in de discussie over het Belgische kerk-staat regime. Een toetsing van het Belgische systeem aan deze

tegengestelde politieke filosofieën kan helpen om positie te kiezen inzake de richting waarin het Belgische systeem in de toekomst zou moeten evolueren. De theorie van Kukathas zal zowel omwille van normatieve als omwille van pragmatische redenen minder vruchtbaar blijken als die van Barry. De theorie van Barry biedt in het geval van België de mogelijkheid om, rekening houdend met de specifieke, historisch gegroeide context, het systeem rechtvaardiger te maken.

Kerk en staat in België

Anders dan in Frankrijk en de V.S. wordt de scheiding tussen kerk en staat in de Belgische Grondwet niet expliciet vermeld. Het Belgische kerk-staat regime wordt niet gekenmerkt door *separationism* of door radicaal en assertief secularisme (terminologie van Kuru, 2009), maar door een gematigde vorm van secularisme (terminologie van Modood, 2007, p. 78), welwillende neutraliteit (Christians, 2006, p. 83) of *accomodationism* (terminologie Kuru, 2009, p. 44). De Belgische Staat heeft niet geopteerd voor een politiek van onthouding (*hands-off* politiek), maar voor “actief ondersteund wereldbeschouwelijk pluralisme, dat bijdraagt tot een effectief genot van de vrijheid van eredienst” (Mortier, 2005, p. 9).

Het Belgische kerk-staat regime 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 één van de meest

liberale constituties van die tijd, die heel expliciet de vrijheid van godsdienst, organisatie en onderwijs bevatte. Tegelijk zette de constitutie van 1831 de krijtlijnen uit voor positieve ondersteuning van de godsdienst – toen was dat zogoed als uitsluitend het katholicisme.

Kenmerkend voor het Belgische systeem is de combinatie van vrijheid én positieve ondersteuning van levensbeschouwingen. In artikel 19 en 20 van de Grondwet wordt twee keer de godsdienstvrijheid vastgelegd en artikel 21 ontnemt de overheid “het recht zich te bemoeien met de benoeming of de installatie der bedienaren van de eredienst”. Artikel 24 bepaalt bovendien 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.

Wat betreft de ondersteunend beleid is artikel 181 van belang: het bepaalt dat de salarissen en pensioenen van bedienaars van de erediensten én van de afgevaardigden die morele diensten verlenen op basis van een erkende niet-confessionele levensbeschouwing worden betaald door de staat. Ook inzake levensbeschouwelijk onderricht treedt de overheid ondersteunend op: artikel 24 van de Grondwet verplicht de officiële scholen om de keuze aan te bieden tussen onderwijs in de erkende erediensten en in de niet-confessionele zedenleer. De derde paragraaf van het artikel voegt daar aan 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 (Veny, 1988, p. 588; Overbeeke, 2007).

Ook inzake onderwijs is er niet enkel vrijheid maar ook ondersteuning. Zo zijn sinds 2008 de subsidies voor vrije (99% katholieke) en officiële scholen in Vlaanderen

nagenoeg gelijkgesteld, met in achtneming van objectieve verschillen zoals het aanbod van levensbeschouwelijke vakken in officiële scholen en het garanderen van de vrije schoolkeuze. Vrije scholen moeten wel beantwoorden aan bepaalde criteria indien ze aanspraak willen maken op erkenning en subsidies. (Vrije scholen in België zijn vergelijkbaar met de bijzondere scholen in Nederland, de officiële scholen met de openbare scholen).

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. Het boeddhisme en de Syrisch-orthodoxe kerk hebben een aanvraag ingediend. De vraag van scientology 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 onderwijs 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 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, p. 135).

Naast de erkende erediensten vinden we in België nog heel wat niet-erkende erediensten, zoals de mormonen, getuigen van jehova, sikhs, hindoes en jaïns, terug.

Zij kunnen geen aanspraak maken op directe overheidssteun, maar als vereniging kunnen ze wel een vorm van belastingsvermindering krijgen.

Gelijke kansen volgens Barry

In *Culture and Equality* (2001) verdedigt Barry het egalitair liberalisme als alternatief voor de multiculturele theorievorming. Barry's uitgangspunt is eenvoudig: alle mensen zijn gelijkwaardig en moeten gelijke kansen krijgen. Mensen zijn echter verschillend en moeten daarom niet zozeer 'gelijk' behandeld worden, maar 'als gelijken', rekening houdend met de 'ongekozen omstandigheden' waardoor mensen benadeeld zouden kunnen zijn (Dworkin, 1977, p. 370; 2000, p.11-119). Zo moet de overheid bijzondere voorzieningen treffen voor gehandicapten of sociale bijstand verlenen aan sociaal achtergestelde mensen, zodat iedereen in principe zoveel mogelijk gelijke kansen heeft (Barry, 2001, p. 114).

Volgens Barry (2001, p. 34ff.) zijn bijzondere voorzieningen echter niet legitiem als ze dienen om culturele en religieuze voorkeuren te compenseren of te accommoderen. Barry behandelt religie immers niet als een ongekozen omstandigheid en daarom moet de overheid niet voorzien in uitzonderingsregels met betrekking tot religie. Om dit te verduidelijken verwijst Barry (2001, p. 34 ff.) naar de problematiek van de *expensive tastes*. Het egalitair liberalisme laat niet toe dat er uitzonderings- of compensatieregels worden gemaakt voor mensen die toevallig een dure smaak hebben (Rawls, 1975, p. 553; 1982, p. 169; Dworkin, 2000: 80ff.). Hetzelfde geldt voor religie en cultuur: als de overheid het dragen van religieuze symbolen in

overheidsfuncties of het ritueel slachten van dieren verbiedt, moeten gelovigen daar de gevolgen maar van dragen (Barry, 2001, p. 34). Volgens het liberalisme en dus ook volgens Barry, zijn mensen steeds zelf verantwoordelijk voor hun opvattingen, preferenties en keuzes, ook inzake cultuur, religie en levensbeschouwing.

Veelal is de levensbeschouwing echter het resultaat van de *ongekozen* opvoeding in een bepaalde culturele of (anti)religieuze omgeving. Barry is zich bewust van deze kritiek:

The upshot is, then, that beliefs and preferences are in the same boat: we cannot change our beliefs by an act of will but the same can be said equally of our preferences (Barry, 2001, p. 36).

Met andere woorden, noch geloof, noch smaak is iets dat mensen kiezen. Dit betekent niet dat mensen er niet verantwoordelijk voor zijn en dat er geen vrijheid bestaat om te kiezen wat ze ermee doen. Een fysieke handicap is volgens Barry daarom fundamenteel van een andere orde dan religieuze opvattingen. Voor de gevolgen van de handicap kunnen mensen niet verantwoordelijk gesteld worden, voor de gevolgen van religieuze opvattingen wel – ook al zijn beide niet zomaar zelf gekozen. Als iemand niet met de auto kan rijden omwille van een fysieke handicap, is dat iets helemaal anders dan wanneer iemand niet met de auto kan rijden omwille van een religieuze overtuiging (Barry, 2001, p. 37). In het eerste geval is men niet verantwoordelijk en kunnen bijzondere maatregelen genomen worden, in het laatste geval is men zelf verantwoordelijk en zijn bijzondere maatregelen ongepast.

Waar het Barry om te doen is, is dat de egalitair-liberale overheid garandeert dat mensen gelijke kansen krijgen. Dat mensen daar op verschillende manier gebruik van maken omwille van religieuze of culturele voorkeuren en overtuigingen is niet onfair. Barry maakt een onderscheid tussen de beperking van keuze enerzijds en de

beperking van kansen of mogelijkheden anderzijds: voor hun *keuzes* zijn mensen zelf verantwoordelijk, voor de mogelijkheden of *kansen* die ze aangeboden krijgen niet.

Aansluitend stelt Barry dat algemene wetten voldoende mogelijkheden bieden aan iedereen en dat er bijgevolg geen uitzonderingen op deze wetten nodig zijn. Als toch blijkt dat een wet voor problemen (ongelijkheid) zorgt, is het beter deze algemene wet aan te passen in plaats van uitzonderingsregels te maken. Dit geldt ook voor religieuze praktijken: ofwel is de wetgeving voldoende gefundeerd om bepaalde praktijken te verbieden en zijn uitzonderingsregels overbodig, ofwel is de vraag voor een uitzondering voldoende gefundeerd om een algemene wet aan te passen (Barry, 2001, p. 39ff.).

Uitzonderingen met betrekking tot algemene rechten en plichten toestaan, leidt tot ongelijkheid en moet daarom vermeden worden. Toch zijn uitzonderingsregels in bepaalde gevallen als *pragmatische oplossing* toegestaan: indien een groep mensen door bepaalde rechten of plichten geschaad wordt en daardoor niet (meer) kan functioneren in de maatschappij, zijn uitzonderingsregels toegestaan, zij het slechts tijdelijk - "*for as long as the inequality persists*" (Barry, 2001, p. 13).

Verder stelt Barry dat iedereen vrij is zich in groep te verenigen en lid te zijn van een groep zolang lidmaatschap vrijwillig is (Barry, 2001, p. 148-154). Volwassenen die bij hun volle verstand zijn, moeten autonoom kunnen beslissen of zij al dan niet bij een bepaalde groep blijven, zich ervan distantiëren of zich bij een andere groep wensen aan te sluiten. Daarom is het fundamenteel dat er reële exit-opties zijn. Dit impliceert dat men – via verplicht onderwijs (Barry, 2001, p. 238-45) – moet worden ingelicht over mogelijke alternatieven.

Tot slot benadrukt Barry (versus Fraser en Young) dat het verdedigen van gelijke rechten voldoende is en niet aangevuld moet worden met een vorm van gelijke erkenning (*recognition*). Vanuit het liberalisme is de vraag naar erkenning door de overheid niet legitiem. Erkenning impliceert dat de overheid een waardeoordeel uitspreekt (Barry, 2001, p. 273ff.). Dit druist in tegen de vereiste neutraliteit van de liberale overheid. Zo moeten homo- en heteroseksuelen door de overheid gelijke kansen krijgen zonder daarbij voor te schrijven hoe mensen homo- en heteroseksuele levensvormen moeten waarderen. Hetzelfde geldt voor religies (Barry, 2001, p. 278). Het is niet de taak van de liberale overheid om zich over de waarde of waarheid van religies uit te spreken. Zij moet er enkel de godsdienstvrijheid garanderen en erop toezien dat mensen met uiteenlopende levensbeschouwelijke overtuigingen dezelfde kansen krijgen en dus neutraal (gelijk) behandeld worden.

Dit 'neutraal' behandelen van levensbeschouwingen kan in de praktijk op verschillende manieren worden ingevuld. Zo sluit Barry (2001, p. 29) financiële ondersteuning van (erkende) religies en religieus geïnspireerd onderwijs niet uit, op voorwaarde dat religies gelijk behandeld worden en dat dergelijke politiek geen waardeoordeel impliceert. Barry's egalitair liberalisme is echter ook compatibel met een *hands-off* beleid waarin de overheid zich nauwelijks of niet inmengt met levensbeschouwingen.

De libertaristische positie van Kukathas

Vergeleken met Rawls, Barry en Dworkin, verdedigt Chandran Kukathas in zijn *The Liberal Archipelago* (2003) een totaal andere vorm van liberalisme. Het egalitair liberalisme berust volgens Kukathas teveel op een substantiële en universeel geldige invulling van rechtvaardigheid. Kukathas meent echter dat er geen universele idee van rechtvaardigheid bestaat. De overheid moet daarom geen “*established standpoint of morality*” hanteren, maar moet een “*convergence of different moral practices*” in de publieke ruimte garanderen (Kukathas, 2003, p. 131-132). De doelstelling is geen *modus credendi*, maar een *modus vivendi*. Een overheid mag geen specifieke opvatting van rechtvaardigheid afdwingen, maar moet enkel het recht op vereniging verdedigen en tolerantie tussen verschillende groepen afdwingen.

Kukathas verdedigt een open samenleving waarin iedereen die dat wil volgens de opvattingen van een bepaalde gemeenschap kan leven, zolang dit de belangen van andere gemeenschappen niet schaadt. Deze samenleving vergelijkt hij met een eilandengroep of archipel, die zich bevindt in een “zee van gedeelde tolerantie” (Kukathas, 2003, p. 8) De vrije samenleving berust dus niet op een gedeelde doctrine van rechtvaardigheid of het goede leven. De vrije samenleving is een verzameling van gemeenschappen en autoriteiten die de individuele vrijheid van mensen om zich met deze of gene groep te associëren, erkennen. Coherentie is overbodig, co-existentie is voldoende (Kukathas, 2003, p. 19).

Het liberalisme van Kukathas is niet gebaseerd op een centrale idee van gelijkheid (Barry) of autonomie (Kymlicka), maar op de idee van tolerantie (Kukathas, 2003, p. 39). Kukathas verdedigt met andere woorden een consequente vorm van wat Galston (1995) *Reformation Liberalism* heeft genoemd. Dit liberalisme neemt, meer dan het *Enlightenment Liberalism*, de diversiteit ernstig en aanvaardt dat vrijheid en

autonomie als waarden niet door iedereen gedeeld (hoeven te) worden. De verlichtingswaarden zijn slechts “één belangrijke mogelijkheid” (Galston, 1995: 526). Ze kunnen niet publiekelijk of politiek afgedwongen worden want mensen hebben het recht om hun leven volgens andere waarden vorm te geven. Kukathas gaat hierin verder dan Galston. Terwijl Kukathas (1992a, p. 117; 2001) elke vorm van verplicht overheidsonderwijs verwerpt omdat het de vrijheid van mensen zou schaden, verdedigt Galston (1995, p. 528ff.) wel een vorm van verplicht onderwijs (weliswaar *a non-autonomy based system of public education*) omdat een gemeenschap nood heeft aan een minimaal gedeeld burgerschap (vooral geconstitueerd door gedeelde en wederzijdse tolerantie).

In *Education and Citizenship in diverse Societies* (2001) bekritiseert Kukathas ook Barry's opvattingen over de rol van de overheid inzake onderwijs. Trouw aan J.S. Mill's *On Liberty* (1859) argumenteert Barry dat de overheid onderwijs moet verplichten - ook als dit niet strookt met de (religieuze) overtuigingen van ouders - om belangen (*interests*) van kinderen in te willigen. De overheid kan hiertoe ook zelf onderwijsinitiatieven ontwikkelen (Barry, 2001, p. 209ff.). Volgens Kukathas echter ziet Barry niet in dat de overheid onderwijs steeds verplicht of inricht vanuit een bepaalde visie op waarheid (Kukathas, 2001, p. 324-325). Omdat niet enkel confessionele scholen, maar ook overheidsscholen uitgaan van een bepaalde visie op het goede leven en dus niet neutraal zijn, moet de overheid ook op het gebied van onderwijs een radicaal *hands-off* beleid voeren:

The last thing a liberal state should offer its subjects is education – even if that should be a liberal education. (Kukathas, 2001, p. 323)

Hoewel Kukathas nauwelijks naar Nozick verwijst, verdedigt hij net als Nozick een *minimal state*. Anders dan Nozick (1974) focust Kukathas minder op eigendomsrecht en de illegitimiteit van herverdeling door de staat. Kukathas heeft vooral aandacht voor de (minimale) taak die voor een overheid is weggelegd ten aanzien van verschillende culturele en religieuze gemeenschappen die er mogelijk elk een eigen (al dan niet liberale) opvatting van het goede leven op nahouden. De staat moet en mag enkel de vreedzame coëxistentie van gemeenschappen en de gewetens- en associatievrijheid van mensen garanderen. Ze heeft niet het recht om dwingend tussen te komen (zelfs niet door middel van onderwijs) in de ideeën en praktijken van groeperingen, ook als ze de zogenaamde liberale of libertarische principes (vrijheid, verwerpen van geweld) niet onderschrijven. De open samenleving moet volgens Kukathas (2009) dan ook niet gedacht worden als een *Union of Liberty* (een samenleving gebouwd op een gedeelde vorm van vrijheid), maar als een *Federation of Liberty* (een samenleving waarin mensen vrij zijn te leven volgens hun eigen opvatting van het goede leven, ook al is die niet gebaseerd op vrijheid en autonomie).

A free society is therefore not a society of free societies or free associations. A free society is a society of many associations, not all of which need be free – indeed, none of which need be free. (Kukathas, 2003, p. 98; zie ook 2009, p. 4)

Wat essentieel is, is dat ieder individu vrij is om tot zo een gemeenschap toe te treden of deze te verlaten. Kukathas verdedigt het recht op exit echter enkel als een negatief, formeel recht dat niet gefaciliteerd of op een positieve manier ondersteund moet/mag worden door de overheid (bijvoorbeeld door het organiseren van onderwijs). Ook de kosten die gepaard gaan met het verlaten

van bepaalde gemeenschappen doen het recht op exit volgens Kukathas niet teniet. *"The magnitude of the cost does not affect the freedom"* (Kukathas, 2003, p. 107). Kukathas erkent dat de kosten soms erg hoog kunnen zijn, maar het individu blijft in zijn ogen steeds vrij om de betreffende gemeenschap toch te verlaten. Zolang het recht op exit formeel gegarandeerd is, is er geen probleem.

Voor Kukathas (1992 a&b; 2003, p. 244-5) zijn er geen redenen om uitzonderingsregels voor minderheden toe te laten. De overheid moet religieuze groeperingen immers zo vrij laten, dat uitzonderingen overbodig zijn. Religieuze groeperingen vragen noch om inmenging van de overheid, noch om uitzonderingen. Wat ze willen, is dat ze met rust gelaten worden (Kukathas, 1992a, p. 122). Bovendien creëren uitzonderingsregels meestal ongewenste vormen van ongelijkheid. Daarom is het beter om de regel waarop een uitzondering wordt gevraagd in vraag te stellen (Kukathas, 2003, p. 244). Op dit punt lijkt Kukathas dus tot dezelfde conclusie te komen als Barry: binnen het liberalisme zijn uitzonderingsregels en minderheidsrechten overbodig. Enkel om pragmatische redenen kunnen ze tijdelijk worden toegestaan. De argumentatie van beide auteurs is echter verschillend. Voor Barry zijn minderheidsrechten overbodig omdat gelijke kansen gegarandeerd moeten worden door wetten die voor iedereen gelden. Minderheidswetten en uitzonderingen leiden tot ongelijke behandeling. Volgens Kukathas zijn minderheidsrechten overbodig omdat hij de minderheden en de verschillende gemeenschappen enorm veel vrijheid geeft en de overheid nauwelijks toelaat wetten uit te vaardigen die tegen hun manier van leven ingaan. In de liberale

archipel, gedacht als een *Federation of Liberty*, zal de vraag naar minderheidsrechten zich in principe nooit stellen.

Barry, Kukathas en de Belgische kerk-staat verhouding: erkennen van erediensden

De theorie van Kukathas staat haaks op het Belgische kerk-staat regime. Dit regime kent de overheid een actievere rol toe dan de libertarische theorie toelaat. Door levensbeschouwingen te erkennen, te financieren en te bevoordelen op basis van door de overheid opgestelde criteria, gaat de overheid haar boekje te buiten. Kukathas pleit voor een politieke overheid die “niets doet”, uitgezonderd de vrede bewaren tussen de verschillende gemeenschappen (Kukathas, 2003, p. 254). Omdat het erkennen, financieren en positief ondersteunen van levensbeschouwingen daarbuiten valt, behoren deze activiteiten niet tot de taak van de overheid. De orde in de politieke gemeenschap kan even goed gegarandeerd worden zonder tussenkomst van de overheid inzake kerk, godsdienst en levensbeschouwing.

Het Belgische systeem impliceert ook dat de erkende levensbeschouwingen op bepaalde punten bevoorrecht worden ten aanzien van niet-erkende levensbeschouwingen. Ook dit druist in tegen de opvattingen van Kukathas:

The model of a free society it [Kukathas' positie] proposes is one in which there may be many associations, but in which none are 'privileged'. (Kukathas, 2003, p. 5)

Bovendien kan dit systeem van erkenning (ongewild) de indruk geven dat bepaalde levensbeschouwingen 'beter' of 'juister' zijn dan andere. De overheid is volgens Kukathas echter helemaal niet bevoegd om zich hierover uit te spreken.

Het recht op godsdienstvrijheid moet volgens Kukathas enkel op een negatieve, formele manier worden ingevuld en de overheid moet hierbij een *hands-off* beleid voeren. Het Belgische kerk-staat regime dat gekenmerkt wordt door positieve ondersteuning en welwillende neutraliteit is hiermee niet in overeenstemming te brengen. Het kerk-staat regime in de VS, dat gekenmerkt is door de juridische *wall of separation* (met deze terminologie beschreef Thomas Jefferson *the First Amendment*) en een *hands-off* beleid ten aanzien van levensbeschouwingen, is waarschijnlijk nog een van de beste voorbeelden van hoe (iets van) de theorie van Kukathas in de praktijk gebracht kan worden. De Amerikaanse traditie is echter erg verschillend van deze in Europa (zie Berger, 2008), waar een *hands-off* beleid nauwelijks voorkomt (cf. Robbers, 2005). Ook het Franse model is op bepaalde punten erg verschillend van het Amerikaanse, hoewel de scheiding van Kerk en Staat er in nagenoeg dezelfde woorden in de grondwet is ingeschreven (Kuru, 2009, ch. 2-5).

Ook het egalitair liberalisme van Barry sluit een *hands-off* beleid niet uit. Zo neemt Martha Nussbaum op vlak van sociaal-economische herverdeling duidelijk een liberaal egalitaristische positie in, en verdedigt ze tegelijk het Amerikaanse (*hands-off*) kerk-staat regime omdat het fair is in termen van vrijheid en gelijkheid en veel respect vertoont voor levensbeschouwelijke diversiteit (Nussbaum, 2008).

Maar hiermee is niet alles gezegd. Barry's theorie biedt ook ruimte voor een actievere overheid. De neutraliteit van de overheid komt niet noodzakelijk in het gedrang door een erkenningspolitiek, zolang erkenning geen waardeoordeel impliceert (Barry, 2001, p. 278). Erkenningprocedures moeten bovendien garanderen dat diverse levensbeschouwingen *gelijke kansen* hebben om erkend te

worden en de levensbeschouwingen moeten, eenmaal erkend, *gelijk* behandeld worden (Barry, 2001, p. 29).

Op beide laatste punten blijft het Belgische systeem echter in gebreke. Levensbeschouwingen die erkend willen worden moeten immers beantwoorden aan criteria die de toets van de gelijke kansen niet doorstaan. Zo moeten levensbeschouwingen 'gestructureerd' zijn en een vast aanspreekpunt hebben voor de overheid. Deze eis, die gebaseerd is op de interne organisatie van de katholieke kerk, kan echter niet zomaar worden opgelegd aan andere levensbeschouwingen die 'van nature' veel minder gestructureerd zijn dan de katholieke eredienst. Dit criterium heeft dan ook moeilijkheden opgeleverd voor de protestantse eredienst die bijzonder divers is en ook de boeddhisten worstelen met dit criterium. We kunnen hier ook verwijzen naar de moeilijkheden om een aanspreekpunt binnen de moslimgemeenschappen te creëren: de moslimexecutieve. Hiertoe werden in 1993, 1998 en 2005 verkiezingen georganiseerd. Maar de staatsinterventie ging nog verder: er werd niet enkel geëist dat de islamitische gemeenschappen zich zouden organiseren in een overkoepelend orgaan, ook werden kandidaten voor dit orgaan door de overheid gescreend en sommigen van hen werden ongeschikt bevonden (Foblets, 2002, p. 113-128).

Maar ook eenmaal de levensbeschouwingen erkend zijn, worden de gelijke kansen en het recht om als gelijken behandeld te worden met voeten getreden. De subsidies voor de erkende levensbeschouwingen wordt onfair – op basis van ongelijke criteria – verdeeld. De begroting van de katholieke kerk is gebaseerd op het aantal inwoners per parochie en niet op het aantal gedoopte of praktiserende mensen, terwijl voor andere levensbeschouwingen het aantal leden of gelovigen als criterium wordt

gebruikt. Dit leidt tot een onevenredige verdeling van subsidies, in het voordeel van de rooms-katholieke kerk (Voyé, 2006, p. 177). In totaal gaat 86,4% van het budget voor erkende levensbeschouwingen 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, p. 14-17). Bovendien heeft de katholieke eredienst – de *primus inter pares* of eerste onder gelijken (Torfs, 2005, p. 15 & p. 32) – ook op een aantal andere domeinen een (historisch gegroeide) bevoorrechte positie. Vanuit het perspectief van *fairness* en gelijkheid moet het systeem duidelijk aangepast worden:

Une refonte du système semble donc indispensable. A mon sens, une plus grande équité serait souhaitable, consistant à la fois en une équité entre courants religieux et philosophique quant à la façon dont ils sont financés et en une plus grande corrélation entre ce que chaque courant reçoit et les besoins de la population. (Husson, 2007, p. 17)

Ook in het verslag 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, p. 1). Een systeem van fiscale toewijzing of levensbeschouwelijk georiënteerde belasting, zoals in Italië en Spanje zou hier inspirerend kunnen zijn (Christians, 1999, 38-44).

Barry, Kukathas en de Belgische kerk-staat verhouding: organisatie van (levensbeschouwelijk) onderwijs

In België bestaat een leerplicht tot 18jaar en worden zowel de officiële als de vrije scholen door de overheid gefinancierd. Dit is onverenigbaar met Kukathas' libertarisme. Volgens Kukathas mag de staat zich niet inlaten met onderwijs. Omdat de overheid geen enkele visie op het goede leven mag promoten, mag ze het vrij onderwijsinitiatief niet ondersteunen. Bovendien mag ze ook zelf geen openbaar onderwijs organiseren of een leerplicht afdwingen. Onderwijs moet geprivatiseerd worden en ouders moeten zelf kunnen kiezen of hun kinderen onderwijs zullen krijgen en welk soort onderwijs dat moet zijn.

Volgens Barry (2001, p. 209ff.) mag de overheid wel onderwijs organiseren en heeft ze de plicht om erop toe te zien dat kinderen goed onderwijs genieten. Daarnaast heeft hij begrip voor het feit dat ouders hun kinderen naar confessionele scholen willen sturen. Wat betreft de financiële ondersteuning van dergelijke scholen ziet Barry (2001, p. 206) twee mogelijkheden: ofwel worden ze privaat gefinancierd, ofwel worden ze op dezelfde manier gefinancierd als het openbaar onderwijs. In beide gevallen behoudt de overheid het recht om kwaliteitscriteria op te leggen. Op al deze punten is de Belgische situatie in overeenstemming met het egalitair liberalisme van Barry: er is vrijheid van onderwijs, de vrije en openbare scholen worden zo goed als gelijk gefinancierd en er is een leerplicht.

Het feit dat in realiteit voornamelijk de katholieke kerk van deze onderwijsvrijheid gebruik heeft gemaakt (in Vlaanderen bestaat het vrij onderwijs voor 99% uit katholieke scholen en het vrij onderwijs heeft een marktaandeel van meer dan 70%) leidt tot een opmerkelijk onderwijslandschap, maar deze situatie is daarom niet meteen onrechtvaardig. Algemene wetten en vrijheden kunnen inderdaad een verschillende impact hebben op de mogelijkheden van mensen en groepen, maar dat

is op zich niet “inherently unfair” (Barry, 2001, p. 34, 38). De neutraliteit van de overheid kan immers niet begrepen worden als *neutrality of outcome*. Elke beleid zal bepaalde mensen, groepen en opvattingen van het goede leven meer bevoordelen dan andere (cf. Rawls, 1993: 193; Kymlicka, 1989). Zolang er dus wettelijk *gelijke kansen* geboden worden aan confessionele en niet-confessionele gemeenschappen om scholen op te richten is er geen probleem. Het feit dat niet iedereen evenveel gebruik kan/wil maken van deze kansen (cf. Overbeeke, 1994-1995, p. 293-298), is niet in tegenspraak met het egalitair liberalisme. Vanuit het perspectief van de onderwijsvrijheid is de heisa rond het oprichten van moslimscholen dus onterecht – wat niet wegneemt dat er andere maatschappelijke bezwaren naar voor geschoven kunnen worden (cf. Van Parijs, 2009).

Wat betreft de levensbeschouwelijke vakken moet het officieel onderwijs in België de keuze aanbieden tussen onderwijs in één van de erkende erediensten en in de niet-confessionele zedenleer (GW art. 24 §1). Vanuit Barry’s theorie kan dit systeem op twee punten in vraag gesteld worden. Vooreerst zijn er leerlingen die een niet-erkende levensbeschouwing aanhangen. Zij kunnen enkel een levensbeschouwelijk vak volgen dat niet overeenkomt met hun eigen levensbeschouwing of kunnen vrijgesteld worden. Hierdoor komt de huidige situatie niet tegemoet aan een ander grondwettelijk recht dat voor iedereen gelijk moet gelden, namelijk het recht op “religieuze opvoeding ten laste van de gemeenschap” (GW art. 24 § 3).

Ten tweede kunnen we verwachten dat Barry de vraag naar confessioneel religieus onderwijs als een dure preferentie zou beschouwen waar de overheid niet aan tegemoet moet komen. Met andere woorden, levensbeschouwelijke vakken horen niet thuis op het curriculum van officiële scholen en moeten niet door de overheid

gefinancierd worden. Door de onderwijsvrijheid staat het de verschillende levensbeschouwingen wel vrij om eigen scholen op te richten waar wel levensbeschouwelijke vakken aangeboden worden – al dan niet op eigen kosten. Daarnaast kunnen ook de geloofsgemeenschap en het gezin voldoende inspanningen doen om tegemoet te komen aan de wens om kinderen in een bepaalde levensbeschouwelijke traditie op te voeden.

Kerk en staat in België: Barry of Kukathas?

In welke richting zou het Belgische kerk-staat regime in de toekomst moeten evolueren in het licht van de twee behandelde theorieën? Om deze vraag te beantwoorden maken we twee overwegingen: Welke theorie is normatief het meest wenselijk? en Welke theorie is pragmatisch haalbaar? Op beide punten lijkt Barry het te halen van Kukathas.

Kukathas' libertarische theorie is op een aantal punten erg problematisch. De rol van de overheid zo minimaal invullen dat zelfs onderwijs geen legitieme bevoegdheid meer is, roept veel vragen op. Het betekent dat kinderen in naam van de (religieus-culturele) vrijheid van de ouders ongeschoold kunnen blijven of in een gesloten orthodox systeem mogen worden opgevoed zonder in contact te komen met basiswetenschappelijke inzichten, zonder de kans te krijgen het kritisch denken aan te scherpen, zonder keuzealternatieven. De belangen, maar ook de toekomstige vrijheid en autonomie van jonge mensen worden hier opgeofferd op het altaar van

de libertarische vrijheid. En dan hebben we het nog niet over het belang van degelijk onderwijs voor de samenleving zelf.

Ook Kukathas' opvatting van het recht op exit is problematisch – temeer omdat de overheid geen leerplicht en onderwijscriteria mag opleggen. Zonder informatie over alternatieve opvattingen van het goede leven, is er geen reële mogelijkheid tot keuze. En zonder deze reële mogelijkheid is het recht op exit leeg (Crowder, 2007, p. 127; Barry, 2001, p. 240).

Tot slot biedt de theorie van Kukathas geen enkele maatstaf om over rechtvaardigheid na te denken. Dit is meteen zijn argument om de overheid hierin nauwelijks bevoegdheid te geven. De keerzijde van de medaille is dat er heel wat niet-liberale en zelfs onmenselijke praktijken, zoals wrede straffen, gedwongen huwelijken en het weigeren van bepaalde medische behandelingen voor kinderen, getolereerd moeten worden in Kukathas' liberale samenleving (Kukathas 2003, p. 134; 2009, p. 8-13). Opnieuw wordt de menselijke vrijheid geofferd op het altaar van de libertarische vrijheid.

Vrijheid heeft pas betekenis als mensen ook in staat zijn om iets met hun vrijheid te doen. Hiertoe moeten een aantal basisvoorwaarden vervuld zijn. Het zijn precies deze basisvoorwaarden die het egalitair liberalisme wenst te garanderen. De positie van Barry heeft normatief gezien dan ook veel meer te bieden. We willen er echter nog op wijzen dat het ook mogelijk is om te pleiten voor een minimale overheid inzake cultuur en religie, zonder het egalitair liberalisme de rug toe te keren. Anders dan op het sociaal-economische terrein, kunnen gelijke kansen inzake cultuur en religie ook met een *hands-off* beleid geïmplementeerd worden (cf. Nussbaum, 2008; Barry, 2001). Ook Veit Bader (2007) heeft een interessante poging ondernomen om

te pleiten voor een dunne staat als het gaat over inmenging met levensbeschouwingen en religieuze gemeenschappen. Bader gaat echter niet zover als Kukathas. Hoewel Bader, net als Kukathas, veel belang hecht aan de vrijheid van vereniging (hij pleit dan ook voor een “associatieve democratie”), mag deze vrijheid nooit gebruikt worden om de “minimum moraal” met voeten te treden (Bader, 2007, p. 72).

Naast deze normatieve argumenten zijn er ook pragmatische argumenten die Kukathas’ positie minder interessant maken om over toekomst van het Belgische kerk-staat regime na te denken. Wie zijn *hands-off* beleid wil implementeren, moet immers het huidige systeem volledig reconstrueren. Het is nog maar de vraag of zo’n radicale ingreep mogelijk en wenselijk is. De Belgische kerk-staat verhouding is, zoals dat in alle landen het geval is, het gevolg van een eigen historische, sociologische en culturele ontwikkeling. Het is een meerwaarde indien een rechtvaardig systeem uitgewerkt kan worden dat daar rekening mee houdt. De zogenaamde contextuele benadering in de politieke filosofie heeft voldoende aangetoond dat universele principes inzake vrijheid en gelijkheid, afhankelijk van de context, op diverse manieren geïmplementeerd kunnen worden (Bader, 2007, p. 89ff, p. 229). Ook godsdienstvrijheid en de scheiding tussen kerk en staat kunnen contextueel geconcretiseerd worden. Bader (2007, p. 95ff.) spreekt over *contextualising secularism*. Dit sluit ook aan bij het gebruik van *the margin of appreciation* in de rechtspraak van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens. Het Hof laat de Europese natiestaten vrij om binnen het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens zelf op zoek te gaan naar een kerk-staat verhouding die het best aansluit op hun particuliere historische, sociologische en politieke context. Het Hof legt geen

uniform model op, maar laat het aan de landen zelf over hoe ze universaliteit en context met elkaar verzoenen (Brems 2007, p. 25-26).

Vanuit deze overwegingen is het niet wenselijk het Belgische systeem meteen als een “archeologisch artefact” (Viaene, 2009, 146) naar de prullenmand te verwijzen en van nul te herbeginnen. Het is interessanter om, rekening houdend met de specifieke context, het systeem op een aantal punten te verfijnen en te egaliseren. Het egalitair liberalisme van Barry kan hierbij richtinggevend zijn. Hoewel dit liberalisme te verzoenen is met een *hands-off* regime, laat de theorie ook ruimte voor positieve ondersteuning – het principe waarop het kerk-staat regime in België gebaseerd is. Deze ondersteuning mag echter de principes van gelijke kansen en gelijke behandeling niet schenden. We hebben aangetoond dat de Belgische realiteit niet steeds aan deze principes voldoet.

Conclusie

In 1998 heeft het *Human Rights Committee* van de VN het Belgische kerk-staat regime op de vingers 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)

In deze bijdrage hebben we het Belgische systeem getoetst aan twee politiek filosofische denkrichtingen: het egalitair liberalisme (Barry) en het libertarisme

(Kukathas). Zowel vanuit een pragmatisch als vanuit een normatief standpunt is Barry's *egalitair liberalisme* de meest interessante theorie om de reflectie over de evolutie en verfijning van het Belgische systeem richting te geven. Volgens Barry zijn het perspectief van gelijke kansen en een positief ondersteuningsregime ten aanzien van levensbeschouwingen immers niet noodzakelijk incompatibel met elkaar. Wel moet in het geval van België gezocht worden naar faire verdelingsmechanismen en naar criteria die meer gelijke kansen garanderen.

Literatuur

- Bader, Veit, *Secularism or Democracy? Association Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: University Press, 2007.
- Barry, Brian, *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Berger, Peter, Davie Grace & Fokas, Effie, *Religious America, secular Europe? A theme and variations*, Ashgate, 2008.
- Brems, Eva, "Is er ruimte voor actief pluralisme in de rechtspraak van het EHRM?" in De Hert, Paul & Meerschaut, Karin (red.), *Scheiding van kerk en staat of actief pluralisme?* Antwerpen: Intersentia, 2007, 21-29.
- Christians, Louis-Léon, "Financiering van de erediensten: kritische elementen van vergelijkende rechtswetenschap", *Nieuw tijdschrift voor politiek* 4 (1999) 5, 38-44.
- Christians, Louis-Léon, "Le financement des cultes en droit belge: bilan et perspectives", *Quaderna di diritto e politica ecclesiastica* 14 (2006) 1, 83-106.
- Crowder, George, "Two Concepts of Liberal Pluralism", *Political Theory* 35 (2007), 121-146.
- De Pooter, Patrick, *De rechtspositie van erkende erediensten en levensbeschouwingen in Staat en maatschappij*. Brussel: Larcier, 2002.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

- Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Foblets, Marie-Claire & Overbeeke, Adriaan, "A State Intervention in the Institutionalisation of Islam", in : Shadid, Wasif & Van Koningsveld, Sjoerd (red.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: the Position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters, 2002, 113-128.
- Galston, William, "Two concepts of Liberalism", *Ethics* 105 (1995)516-34
- Husson, Jean-François, "Le Financement public des cultes et de la laïcité" , *Politique: revue de débats* 52 (2007), 14-17.
- Kukathas, Chandran, "Are there any cultural Rights?", *Political Theory* 20 (1992a) 1, 105-139.
- Kukathas, Chandran, "Cultural Rights Again", *Political Theory* 20 (1992b) 4, 674-680.
- Kukathas, Chandran, "Education and Citizenship in diverse Societies", *International Journal of Educational Research* 35 (2001), 319-330.
- Kukathas, Chandran, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kukathas, Chandran, "Two Constructions of Libertarianism", *Libertarian Papers* 1 (2009) 11, 1-13.
- Kuru, Ahmet, T., *Secularism and state policies toward religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Kymlicka, Will, "Liberal individualism and liberal neutrality", *Ethics*, 99 (1989) 4: 883-905.
- Mahoux, Philippe et al., "Wetsvoorstel houdende toepassing van de scheiding van de staat en de religieuze of niet-confessionele levensbeschouwelijke organisaties of gemeenschappen", stuk Senaat, nr. 3-2115/1 - 2006/2007, (12-03-2007).
- Modood, Tariq, *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Mortier, Freddy & Rigaux, Marie-Françoise, *De federale financiering van de bedienaren der erediensten en de afgevaardigden van de Centrale Vrijzinnige raad. Verslag van de Commissie der Wijzen*, Brussel: 2005-2006.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell, 1974.
- Nussbaum, Martha, *Liberty of Conscience. In Defence of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2008.

- Overbeeke, Adriaan, "De uitwerking van het recht op onderwijs door levensbeschouwelijke minderheden", *T.O.R.B.* 5/6 (1994-1995), 285-298.
- Overbeeke, Adriaan, "Levensovertuiging en onderwijs in de Belgische Grondwet", in *Liber Amicorum discipulorum Karel Rimanque*, B. Peeters (ed.), Intersentia: Antwerpen, 2007, 299-351.
- Rawls, John, "Fairness to Goodness," *The Philosophical Review* 84 (1975), 536-554
- Rawls, John, "Social Unity and Primary Goods," in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 159-185.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993 (1996).
- Robbers Gerhard (red.), *State and Church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos, 2005.
- Torfs, Rik, "State and Church in Belgium", in: Robbers Gerhard (red.), *State and Church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos, 2005, 9-33.
- United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights* (1998).
- Van Parijs, Philippe, "Welk rechtvaardig schoolpact voor de XXIste eeuw?", *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en onderwijsbeleid* 10 (2009) 1-2, 40-43.
- Veny, L., "Onderwijs en grondwet. De nieuwe grondwetsbepalingen inzake onderwijs", *Tijdschrift voor Bestuurswetenschappen en Publiekrecht* (1988) 573-601.
- Viaene, Vincent, "La liberté comme en Belgique. The semantic stakes of 'Separation' between Church and State in Belgium", *Recht, religie en samenleving* 2 (2009), 129-146.
- Voyé, Liliane & Dobbelaere, Karel, "La gestion publique de la diversité religieuse en Belgique. Pluralisme religieux et pratiques d'accommodement", in: Côté, Pauline & Gunn, Jeremy (red.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'Etat?* Brussel: Peter Lang, 2006, 163-183.

Over de auteurs

Leni Franken is onderzoeksmedewerkster verbonden aan het Centrum Pieter Gillis van de Universiteit Antwerpen. Patrick Loobuyck is docent verbonden aan het Centrum Pieter Gillis van de Universiteit Antwerpen en gastdocent verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen van de Universiteit Gent.