Sommaire

Editoriaal 9

Editorial 19

INTRODUCTORY SECTION: BACKGROUND AND HISTORY OF THE REPORT

INTRODUCTION: THE BACKGROUND TO THE REPORT. ON THE REASONS FOR THE ROUND TABLES

Du « Commissariat Royal aux immigrés » aux « Assises de l'interculturalité » 20 ans de débats publics sur l'intégration 31

Edouard Delruelle

PART I

VIEWS FROM ABROAD – FIRST PART : A FEW REACTIONS FROM ABROAD

Four modes of integration 43

Tariq Modood

La religion et la diversité au péril ou au-delà des angélismes ? 57

Jean-François Gaudreault-Desbiens

Faire de la diversité un atout. Un défi commun à plusieurs sociétés 75

Solange Lefebvre

Le rapport du comite de pilotage des assises de l'interculturalite et la commission STASI 89

Jean Baubérot

Interculturalism and education: Belgium and the UK compared 101

Peter Cumper

INTERCULTURALITEIT

Integratie, hoofddoek en de rechten van de mens 115

Prof. dr. Frans van der Velden

Dégager un horizon pluraliste 127
Christoph Eberhard
Rhetorics of interculturalism 139
John R. Bowen

PART II
REFLECTIONS ON THE WORK OF THE ROUND TABLES AS A WHOLE – SECOND PART: THE REPORT TAKEN AS A WHOLE

THE PROCESS OF THE ROUND TABLES: THE RIGHT APPROACH? ABOUT THE METHODOLOGY: THE RIGHT CHOICE?

Les assises de l'interculturalité : un modèle à suivre 147
Jean-Yves Carlier
Le necessaire effort de diversite des modes de gestion du pluralisme 155
Louis-Léon Christians
Opgesloten in de buitenspelval? Over de Rondetafels van de interculturaliteit 161
Guido Van Heeswijck

LECTURES POINTUES DU RAPPORT DANS SON INTÉGRALITÉ. OVER DE INHOUD VAN HET RAPPORT: KRITISCHE REFLECTIES. THE CONTENTS OF THE REPORT: CRITICAL REFLECTIONS

Interculturele dialoog voor fijnproevers. Op zoek naar een aangepaste drank bij verschillende gangen 177
A. Martens
Le rapport des assises : une contribution nuancee au debat public 189
Julie Ringelheim
Assises de l'interculturalité : où est la « pente glissante » ? 197
Marc Jacquemain
À la recherche de bases communes 209
Caroline Sägesser
Les assises centrifuges d'une interculturalite resignee 219
François De Smet

PART III
THE TOUGH QUESTIONS – THIRD PART : SENSITIVES ISSUES

DANS LE SECTEUR DE L'ENSEIGNEMENT/ IN HET ONDERWIJS/ IN THE EDUCATION SECTOR

L'enseignement belge au confluent de l'universalisme et du communautarisme : le cas des signes religieux, du calendrier 233
Nadia Geerts

Les recents apports du conseil d'état et de la cour constitutionnelle en matiere de neutralite à l'ecole 243
Joëlle Sautois et Marc Uyttendaele

Interculturaliteit of de ironie van de democratische rechtsstaat : over religieuze feestdagen en staatsneutraliteit 265
Koen Lemmens

SUR LE MARCHÉ DU TRAVAIL / MET BETREKKING TOT TE TOEGANG TOT EN DE DEELNAME AAN DE ARBEIDSMARKT / REGARDING ACCESS TO THE LABOUR MARKET

La querelle des accommodements raisonnables 287
Henri Goldman

Redelijke aanpassingen voor religieuze praktijken op de belgische werkvloer: van "*goodwill*" naar afdwingbaar recht? 295
Katayoun Alidadi

À PROPOS DE LA NEUTRALITÉ COMME PRINCIPE DE GESTION DE LA DIVERSITÉ/ NEUTRALITEIT ALS INSTUMENT VAN DIVERSITEITSBELEID / ON NEUTRALITY AS AN INSTRUMENT FOR MANAGING DIVERSITY

Le port de signes convictionnels par les agents publics 337
Cécile Mathieu, Paul De Hert et Serge Gutwirth

Interculturaliteit of de ironie van de democratische rechtsstaat : over religieuze feestdagen en staatsneutraliteit 383
Koen Lemmens

MÉMOIRE ET NÉGATIONNISME/ DE COLLECTIEVE HERINNERING EN NEGATIONISME/ COLLECTIVE MEMORY AND NEGATIONISM

« L'exigence de memoire » à l'epreuve de la diversite 405
Geoffrey GRANDJEAN

PART IV
TESTIMONIES

Métissage – Diversiteit – Verlichting 413
Ludo ABICHT

Les discriminations à l'emploi et l'ethnicisation du marché du travail : conséquences de l'« islamophobie » ou de la reproduction sociale ? 421
Anne MORELLI

Interculturele dialoog voor fijnproevers. Op zoek naar een aangepaste drank bij verschillende gangen 427

Reflecties bij het groeiproces van een interculturele dialoog 439
Marc COLPAERT

Editoriaal

In het akkoord dat de nu ontslagnemende Regering Leterme II op 18 maart 2008 sloot, werd in de organisatie voorzien van Rondetafels van de Interculturaliteit: "Hiervoor zal zij een aantal deskundigen belasten met het formuleren van aanbevelingen met het oog op het welslagen van de maatschappij gebaseerd op het respect van de culturele eigenheden, diversiteit en non-discriminatie en een maatschappij die staat voor de invoering en het delen van gemeenschappelijke waarden".

Een groep van aanvankelijk dertig door de Regering aangestelde leden (hierna: Verslagcomité) heeft gedurende meer dan twaalf maanden zijn schouders gezet onder deze opdracht. Achteraan in de bundel is de integrale tekst van het eindverslag afgedrukt. Uiteindelijk hebben tweeëntwintig leden van het Verslagcomité het eindverslag mee ondertekend. Zij komen uit de belangrijkste levensbeschouwelijke strekkingen in ons land, zonder evenwel een representatieve groep te vormen. Op 8 november 2010 hebben zij het verslag van hun werkzaamheden uitgebracht; het eindverslag van de Rondetafels bevat 69 concrete aanbevelingen. De meeste aanbevelingen schragen de optie die erin bestaat een grote openheid voor culturele en religieuze diversiteit te tonen.

Twee basisregels

Kort samengevat, bouwt het eindverslag bouwt voort op twee basisregels. De *eerste basisregel* is vervat in het non-discriminatiebeginsel, wat evenzoveel betekent als maximale participatiekansen voor elkeen die legaal in dit land verblijft. De *tweede basisregel* is dat integratie van nieuwkomers en minderheden in de samenleving dient te gebeuren met respect voor eenieders levensbeschouwelijke, etnische en/of culturele identiteit.

De vaststelling dat, ook vandaag nog, een hoog percentage van mannen en vrouwen met een etnisch-culturele minderheidsachtergrond hebben te lijden van schrijnende sociaal-economische achterstelling, botst met de eerste basisregel. Hardnekkige structurele achterstelling van welbepaalde groepen, verontrustend hoge werkloosheidscijfers, achterstand op niveau van de beheersing van een van de drie officiële landstalen, dramatische ondervertegenwoordiging op hogere beslissingsniveaus, enz., zijn ontoelaatbare situaties in een democratische rechtsstaat. Empirische studies tonen aan dat niet zelden achterstelling is te wijten aan een taal- en onderwijsachterstand. Dat velen uit de nieuwe minderheidsgroepen hier nochtans hun verantwoordelijkheid wensen op te nemen, blijkt onder meer uit het feit dat in alle Vlaamse steden al jaren de vraag naar Nederlandse taallessen het aanbod overstijgt. In het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit worden daarom verschillende voorstellen gedaan om het onderwijsaanbod nog te verruimen en ook om ouders,

die ook hun plichten moeten opnemen, daarbij te betrekken. Helaas volstaat het taal- en onderwijsbeleid niet altijd om reële gelijkheid te bewerkstelligen. Uit een studie die in 2008 in opdracht van de Koning Boudewijn Stichting is uitgevoerd, blijkt dat Belgen van vreemde herkomst met een diploma van het hoger onderwijs op zak, twee maal meer kans hebben om in de werkloosheid te komen dan autochtone Belgen; de Turken en de Marokkanen zelfs zes maal meer. In het eindverslag wordt dan ook gepleit voor een consequent anti-discriminatiebeleid en, waar nodig, ook voor bijkomende maatregelen, zoals tijdelijke quota of "redelijke aanpassingen". In het verleden zijn quota onontbeerlijk gebleken ter versterking van de positie van vrouwen in de samenleving, meer bepaald in de politiek. Een beroep op "redelijke aanpassingen" kan dan weer noodzakelijk zijn om de positie van personen met een fysieke handicap te versterken. "Redelijke aanpassingen" houden in dat er een verplichting weegt, niet alleen op de overheid, maar ook op werkgevers en private verleners van diensten, om mee te werken aan het verhogen van de participatiekansen van mensen met een fysieke beperking, wanneer dit door dergelijke aanpassingen kan worden bewerkstelligd. Daarbij kan het gaan om het toegankelijk maken van gebouwen, of het voorzien in een ergonomisch aangepaste werkomgeving. De benadering die aan de "redelijke aanpassingen" ten grondslag legt met andere woorden de verantwoordelijkheid mee bij de meerderheidssamenleving: waar het kan en redelijk is, moet de lat worden verlaagd voor personen die ondanks hun fysieke handicap aan het maatschappelijke leven wensen te participeren, worden. De benadering komt uit Noord-Amerika. In het eindverslag gaat de aandacht vooral naar maatregelen die de effectieve participatiekansen van bepaalde achtergestelde doelgroepen, die vandaag vooral door hun etnische en/of culturele achtergrond nog zijn benadeeld, kunnen verhogen.

Een tweede basisregel waarop het eindverslag voortbouwt is dat integratie van nieuwkomers en minderheden in de maatschappij dient te gebeuren met respect voor ieders identiteit. In dat verband pleit het eindverslag ervoor om de door de Grondwet gewaarborgde vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing als uitgangspunt te nemen. Reeds na de godsdienstoorlogen in de 16de eeuw heeft het Westen ervoor geopteerd om deze vrijheden ten grondslag te leggen aan het vreedzaam samenleven van verschillende levensbeschouwingen – gelovigen en anderen – binnen de structuur van eenzelfde Staat. Sinds de Verlichting zijn ook de scheiding van Kerk en Staat en de neutraliteit van de overheid tot de fundamenten van ons rechtsbestel gaan behoren. Neutraliteit is in onze geschiedenis steeds op een functionele wijze ingevuld. Het neutraliteitsbeginsel verhindert niet dat iemand zijn geloofsovertuiging tot uitdrukking brengt – dat is een fundamentele vrijheid – zolang het niet de neutraliteit van de openbare dienstverlening en evenmin de rechten van anderen in het gedrang brengt. Een verdergaand verbod druist in tegen onze constitutionele traditie. Het neutraliteitsbeginsel ter vrijwaring van religieus en levensbeschouwelijk pluralisme houdt bovendien in dat de overheid zelf geen welbepaalde (geloofs) overtuiging aanhangt of verkiest, maar gaat ook niet verder. Vooral dat laatste is in een plurale samenlevingscontext relevant. Neutraliteit moet toelaten dat

elkeen – desgevallend ook ambtenaren – zijn of haar levensbeschouwelijke overtuiging publiek kan beleven, weliswaar onder de voorwaarde dat zulks niet ten koste gaat van andere basisbeginselen zoals non-discriminatie, scheiding van Kerk en Staat, neutraliteit in de acties en dienstverlening van de openbare besturen, de eerbiediging van de levensbeschouwing van anderen, enz.

Het eindverslag bouwt, zoals gezegd, voort op die twee basisregels: het vertrekt van de noodzaak van een consequent anti-discriminatiebeleid, dat als een hefboom moet fungeren voor minderheidsgroepen in de samenleving. Het kan niet worden aanvaard dat mensen nadeel ervaren van hun religieuze en/of etnische minderheidsachtergrond.

In het verslag illustreren enkele aanbevelingen hoe deze beginselen concreet kunnen worden gemaakt. De achterliggende redenering is dat basisrechten en -vrijheden, zowel burgerlijke en politieke, als sociale en economische rechten in beginsel voor iedereen gelden. Beperkingen, zoals die met name om redenen van de vrijwaring van de openbare veiligheid noodzakelijk kunnen zijn, moeten de uitzondering blijven. Zij moeten bovendien de klassieke drievoudige toets doorstaan: een beperking die wordt opgelegd moet noodzakelijk zijn in een democratische samenleving, legitiem en proportioneel. Dat geldt niet alleen voor de verhoudingen tussen de overheid en de burgers, maar ook in private verhoudingen. We brengen hieronder drie aanbevelingen in herinnering die in het eindverslag zijn opgenomen en die destijds door sommige commentatoren zwaar op de korrel zijn genomen: het betreft het recht voor leerlingen die in publieke scholen les volgen om uitdrukking te geven aan hun levensbeschouwelijke overtuiging, het recht voor ambtenaren om het zelfde te doen, en tenslotte een voorstel van grondige reorganisatie van de kalender van de betaalde verlofdagen.

Controversiële aanbevelingen: drie illustraties

Een eerste aanbeveling heeft betrekking op de vraag of uiterlijke tekenen van (geloofs)overtuiging in het Gemeenschapsonderwijs kunnen worden toegelaten. Het Verslagcomité is vertrokken van de stelling dat uiterlijke tekenen van (geloofs)overtuiging best worden verboden zolang de leerling niet over de vereiste maturiteit beschikt om te beslissen op welke wijze hij of zij zijn/haar geloof wenst te beleven, maar dat men zeer omzichtig moet zijn met het aanhouden van dergelijke principieel verbod eens het die maturiteit wel heeft. In het eindverslag wordt de grens bij het vierde jaar van het secundair onderwijs gelegd, wat beantwoordt aan de leeftijd waarop het kind op verschillende andere vlakken van zijn persoonlijke ontwikkeling juridisch inspraak krijgt, meer bepaald wanneer het gaat om zeer intieme aangelegenheden. Dat is onder meer het geval bij de regeling van het omgangsrecht wanneer de ouders van het kind uit elkaar gaan: het kind wordt door de rechter gehoord. Hetzelfde geldt met betrekking tot de vraag of een minderjarige seksuele omgang kan hebben, het recht eist niet dat een adolescent(e) meerderjarig is om zelf hiero-

ver te kunnen beslissen, zolang er uiteraard geen misbruik in het spel is. Er wordt inmiddels van verschillende zijden gepleit om kinderen vanaf 15 jaar ook medezeggenschap te geven in het kader van de levensbeëindiging, in het geval van zware en ongeneeslijke ziektes.

Waarom zouden de vrijheid en het vertrouwen dat – in niet onbelangrijke materies van het leven – rechtens aan adolescenten worden gegeven, als beginselen ook niet kunnen gelden voor de levensbeschouwelijke overtuiging van leerlingen van dezelfde leeftijd en meer bepaald voor de wijze waarop zij hieraan uitdrukking wensen te geven? Het gaat immers om een grondrecht. Weliswaar moet het daarbij om de beleving van een *vrijheid* gaan, dus zonder dwang en geheel vrijwillig, waarbij ook de vrijheden van anderen op generlei wijze in het gedrang worden gebracht. In uitzonderlijke omstandigheden moet een schooldirectie het recht behouden om beperkingen aan die vrijheid te stellen, het gaat immers niet om een absolute vrijheid. Voor jongere leerlingen laat bovendien, zoals gezegd, een verbod zich verantwoorden.

Een tweede voorstel dat eveneens voor veel ophef zorgde, is het toelaten van levensbeschouwelijke tekenen in de sector van de publieke dienstverlening, meer bepaald voor ambtenaren. In de praktijk geldt momenteel in de meeste stedelijke en gemeentelijke administraties hetzij een algemeen verbod, hetzij een voorwaardelijk verbod: enkel personen die in het kader van de publieke dienstverlening geen rechtstreeks contact hebben met de gebruiker(s) van de dienst, zijn gerechtigd om op het werk ook effectief levensbeschouwelijke tekenen te dragen. Het geloof van ambtenaren moet met andere woorden onzichtbaar blijven voor de burger, alvast in het kader van de dienstverlening. Wordt het neutraliteitsbeginsel hier correct toegepast? Een functionele invulling van het neutraliteitsbeginsel in hoofde van de Staat en zijn instellingen laat immers ruimte voor de persoonlijke geloofsovertuiging van de ambtenaar, dat geldt ook voor de wijze waarop hij of zij dat geloof beleeft en tot uitdrukking brengt. Wel is het zo dat de dienstverlening aan de burgers consequent neutraal moet zijn. De publieke dienstverlening maakt geen onderscheid tussen burgers naar gelang hun levensbeschouwing. Ambtenaren zijn er voor alle burgers.

In het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit wordt dit principe in herinnering gebracht en vertaald in het voorstel om het dragen van levensbeschouwelijke tekenen door ambtenaren toe te laten, zolang het valt te rijmen met een functionele invulling van het neutraliteitsbeginsel. In de hypothese dat de ambtenaar ook een gezagsfunctie uitoefent, zoals dat het geval is bij magistraten, politieagenten of legerofficieren, lijkt het toelaten levensbeschouwelijke tekenen daarentegen niet opportuun.

De aanbeveling om levensbeschouwelijke tekenen in de sector van de publieke dienstverlening toe te laten is te lezen als een kritiek aan het adres van een personeelsbeleid dat de toelaatbaarheid van uiterlijke tekenen verbindt aan de voorwaarde dat die niet zichtbaar (het rechtstreekse contact met het publiek) zouden zijn voor de gebruiker van de openbare dienst. Dit werkt indirecte discriminatie in de hand: terwijl het criterium algemeen toepasbaar is,

treft het bepaalde groepen in de samenleving meer in het bijzonder – *in casu*, islamitische vrouwen die de hoofddoek wensen te dragen – en sluit deze uit van niet onbelangrijke segmenten van de arbeidsmarkt, met name alle functies in de openbare dienstverlening die een rechtstreeks contact met de burger, als gebruiker van diensten, impliceren. Op die manier duwt men bepaalde vormen van geloofsbeleving in de verdrukking. Dat lost niets op, integendeel, het houdt bovendien het gevaar in dat mensen zich niet erkend zullen voelen en op de eigen identiteit terugplooien. Zoiets werkt op lange termijn verharding in de hand.

Een derde en laatste voorstel waarnaar we hier verwijzen en dat vooral bij katholieken en belijdende christenen meer in het algemeen in slechte aarde is gevallen, is de herschikking van de agenda van de betaalde verlofdagen. De vraag die aan de basis ligt van het voorstel dat in het eindverslag wordt uitgewerkt, luidt: wat rechtvaardigt vandaag nog dat de christelijk geïnspireerde agenda van betaalde verlofdagen geen ruimte laat voor een andere keuze van dagen? Werknemers die een ander geloof belijden kunnen daardoor geen inhaaldagen opnemen op andere dagen, tenzij ze bereid zijn om voor een onbetaalde verlofdag te kiezen. Niet alleen wordt het neutraliteitsbeginsel hier met de voeten getreden, maar er is hier ook sprake van ongelijke behandeling.

Een van de 69 aanbevelingen in het eindverslag zoekt hieraan tegemoet te komen. De aanbeveling is om de huidige regelgeving – die met tien door de wetgever vastgelegde verlofdagen rekent – te vervangen door een meer flexibel systeem waarin vijf van de bestaande verlofdagen worden behouden, maar waarbij twee dagen worden vervangen door "vlottende" dagen en de drie resterende dagen in overleg tussen de sociale partners, als "gemeenschappelijke dagen", opnieuw worden ingevuld. De vijf volgende verlofdagen blijven in het voorstel behouden: 1 januari, 1 mei, 21 juli, 11 november en Kerstmis. Pasen en Pinksteren blijven ook behouden, vermits deze feesten op zondag vallen. Daarnaast komen er twee vlottende dagen. Vlottende dagen zijn in beginsel door de werknemer vrij gekozen dagen, die weliswaar worden betaald door de werkgever en in samenspraak (vooraf dus) met hem worden vastgelegd. Tegenover het recht van de werknemer om (betaald) verlof te nemen op zelf gekozen dagen, staat het recht van de werkgever om zijn bedrijf rendabel te houden en/of in het geval van tewerkstelling in de openbare sector, de noodzaak om de continuïteit van de dienstverlening te blijven verzekeren. Het vastleggen van vlottende dagen moet dus in onderling overleg tussen werkgever en werknemer gebeuren. Slechts onder die voorwaarde kunnen vlottende dagen door de werknemer worden opgenomen, de keuze van die dagen kan bijvoorbeeld zijn ingegeven door levensbeschouwelijke motieven, maar dat hoeft niet noodzakelijk zo te zijn. Vlottende dagen zijn een voorbeeld van "redelijke aanpassing" die het mogelijk maken dat ook leden van minderheidsreligies recht krijgen op inhaaldagen. De aanbeveling voert ook een derde aanpassing in: de sociale partners zullen zelf de drie resterende verlofdagen (het aantal van tien betaalde dagen blijft in de aanbeveling behouden) bepalen. De keuze van de betaalde vrije dagen zijn immers een bevoegdheid van de sociale partners. Zij kunnen uiteraard beslissen dat de huidige agenda van de betaalde verlofdagen onaan-

geroerd blijft. Weliswaar stuurt de aanbeveling van het Verslagcomité erop aan om grondig hierover na te denken, vooraleer eventueel voor een *status quo* te opteren. Dat alles bij het oude blijft, zou inderdaad het eenvoudigste zijn. Maar daarmee is een kans gemist om betaalde verlofdagen een nieuwe invulling te geven. Betaalde verlofdagen laten toe dat mensen samenleving vormen, doordat ze op zo'n dag iets gemeenschappelijks herdenken of vieren, en het geeft hen bovendien de gelegenheid om activiteiten buiten de werkcontext te plannen. De aanbeveling van het Verslagcomité kan dan al als verregaand klinken, in de grond is het een uitnodiging aan de sociale partners om zich te beraden over de keuze van de dagen waarop mensen vandaag, in een maatschappelijke context die wordt gekenmerkt door toenemende diversiteit, op symbolische wijze (terug) samenleving kunnen vormen. Een rustdag is daartoe een kans. De aanbeveling behoudt zoals gezegd het aantal bestaande verlofdagen, opzet van het voorstel van het Verslagcomité is evenwel om deze zo te herschikken dat de regelgeving meer in lijn komt te liggen met wat als het project van een interculturele samenleving is te zien.

En zo doet het verslag nog meer voorstellen, die niemand viseren, maar integendeel een uitnodiging zijn om bewuster om te gaan met de nieuwe noden van een steeds pluraler wordende maatschappij. Zijn de tweeëntwintig ondertekenaars van het eindverslag dromers geweest, zoals sommigen hun werk hebben afgedaan? Zij tekenden in elk geval een document dat de vertaling is van de overtuiging dat er dringend werk moet worden gemaakt van eerlijke(r) participatiekansen voor iedereen, ook voor de nieuwe minderheidsculturen, in onze samenleving. De demografische ontwikkelingen zijn vandaag van die aard dat het vooral de nieuwkomers en nieuwe minderheden zijn die voor een gestage bevolkingsaanwas zorgen, er tikt dus een tijdbom onder deze samenleving indien we het roer niet spoedig omgooien en van effectieve integratie en participatie van elkeen die legaal op het grondgebied verblijft, een topprioriteit maken. Dat moet uiteraard gebeuren in lijn met de beginselen van de democratische rechtsstaat. Die beginselen laten evenwel niet alleen diversiteit toe, ze maken van het eerbiedigen van eenieders recht op een eigen levensbeschouwelijke overtuiging ook een verplichting.

De genese van deze verzamelband

Het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit is destijds met veel commotie onthaald, het lokte inderdaad hevige reacties uit.

Nu is het ongetwijfeld zo dat de timing voor een keuze voor maximale openheid voor culturele en religieuze diversiteit in 2010 bijzonder moeilijk lag. Een niet te veronachtzamen reden daarvoor kan worden gezocht in de beeldvorming die bij velen leeft in verband met de toekomst van onze samenleving en de rol die daarin door recente migraties wordt gespeeld: tegen de achtergrond van het fiasco van het migratiebeleid, zijn de slaagkansen van een intercultureel project zwaar gehypothekeerd. De publieke opinie werd de afgelopen jaren opgeschrikt

door opeenvolgende crisissen in het opvangbeleid; in de maanden die aan het publiek maken van het eindverslag van de Rondetafels waren voorafgegaan, veroordeelden enkele rechters de Staat tot het betalen van zware dwangsommen in individuele dossiers, met de bedoeling om de overheid te verplichten haar verantwoordelijkheid te nemen ten aanzien van dakloze kandidaat vluchtelingen. Verder spelen op de achtergrond ook de hoge aantallen regularisaties die op basis van de discretionaire bevoegdheid van de Minister de afgelopen jaren zijn toegekend en die voor ongerustheid zorgen: het regularisatiebeleid is ondoorzichtig en houdt daardoor het risico in dat het als een beleid van straffeloosheid wordt gepercipieerd. Tenslotte ervaren velen dat er een veel consequenter verwijderingsbeleid zou moeten worden doorgevoerd. Die situatie is in hunogen. Die angst tast op haar beurt de bereidheid aan bij de meerderheids om met nieuwkomers op duurzame wijze samenleving te vormen. Die reactie is in een bepaalde zin ook perfect te begrijpen: moeilijk, zo niet onmogelijk te becijferen groepen van mensen uit heel de wereld blijven vandaag, niet alleen in ons land maar ook in andere Europese lidstaten, hun toevlucht zoeken, in weerwil van een verstrengde regelgeving, en doen beroep op onze solidariteit zonder dat daar een afgewogen samenlevingsproject tegenover staat. Velen linken interculturaliteit daarom aan ongebreidelde migratie. Een falend migratiebeleid mag echter geen alibi zijn om het debat over integratie uit de weg te gaan.

Het opzet dat bij het initiatief van deze bundel heeft gespeeld, is de volgende: het lot van een document zoals het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit is omzeggens geheel verbonden met de bereidheid, van de kant van de beleidmakers, om de thematiek verder op de kaart te zetten. Mede gelet op het feit dat veruit de meeste van de 69 in het eindverslag opgenomen aanbevelingen betrekking hebben op thema's die inmiddels Gemeenschapsmateries zijn, is de vraag niet alleen of de federale overheid – die de opdrachtgever van de Rondetafels is geweest – maar inmiddels ook de Gemeenschappen hun schouders onder het verslag zullen zetten, immers niets verplicht hen zich gebonden de voelen door het resultaat van een initiatief dat van de federale overheid is uitgegaan.

Om het debat verder te voeden, en vooral om de inzet van de Rondetafels in de afwachting van een politieke follow-up niet verloren te laten gaan, hebben we het idee opgevat om een dertigtal deskundigen aan te schrijven, met de vraag om hun eerlijke mening te geven over de inhoud van het eindverslag. In deze verzamelband zijn hun reacties gebundeld, de auteurs zijn elk, direct of indirect, nauw betrokken bij de thematiek van de interculturaliteit. Sommigen onder hen claimen het lidmaatschap van een levensbeschouwelijke of religieuze stroming, maar dat is geenszins een prealabele geweest om hen bij het initiatief van deze bundel te betrekken. Hun reacties worden hier, zonder bijwerkingen of inkortingen van onze kant, afgedrukt. Het resultaat is een bundeling van uiteenlopende reflecties, die nu eens focussen op een specifieke problematiek, dan eens in meer algemene bewoordingen zijn geformuleerd.

Is aanpassing wenselijk en, zo ja, wat is de norm? Drie gezichtspunten

Samenvattend kan worden gesteld dat doorheen de reacties drie gezichtspunten spelen: voor een eerste groep auteurs moet de integratie van nieuwe minderheden bij prioriteit verlopen volgens de basisregels van onze samenleving, respect voor diversiteit is aan die prijs. Veel verder gaat de mening die de vraag hoe rechtvaardig met de nieuwe etnische en culturele diversiteit moet worden omgegaan in de eerste plaats beantwoordt vanuit de stelling dat er zoiets is als een recht op culturele identiteit en dat het zoeken naar een (nieuw) evenwicht tussen de rechtswaarden van de meerderheidssamenleving en de verzuchtingen van recentere minderheden, een collectieve verantwoordelijkheid is die dat recht als maatstaf van die zoektocht moet nemen; er zijn met andere woorden geen verworvenheden voor de meerderheid. Ergens daar tussenin – en overigens min of meer aansluitend bij het eerste standpunt – is de visie die weliswaar bereidheid toont om te vernieuwen, maar niet zou toelaten dat zulks gebeurt ten koste van wat historisch is gegroeid en daarom een eigen rechtvaardigingsgrond oplevert: compromissen waarvoor destijds hard is onderhandeld, zijn niet zomaar van de kaart te vegen. Voorbeelden van dergelijke historische compromissen zijn in ons land de vrijheid van onderwijs, de erkenning van de erediensten of nog, meer recent, de regelgeving op de openbare begraafplaatsen. Alle drie standpunten worden hier verdedigd, zonder dat daarbij prioriteit wordt gegeven aan het ene of het andere standpunt.

De inhoudstafel kort geschetst

Een opvallend hoog aantal auteurs heeft ervoor gekozen om niet zelf partij te kiezen ten aanzien van het vraagstuk van de 'interculturaliteit', maar stelt zich in de eerste plaats op als grote voorstander van de *werkwijze* waarvoor de ondertekenaars van het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit hebben geopteerd (deze bijdragen zijn gegroepeerd in het Tweede deel). Vijf thematische commissies hebben gedurende meerdere maanden getracht om zoveel mogelijk getuigenissen te verzamelen van mensen en ervaringsdeskundigen die hen konden vertellen waar volgens hen de belangrijkste problemen zich stellen, en waar de prioriteiten voor het beleid moeten zijn. Er is met andere woorden op een empirische basis gewerkt. Er zijn op die wijze gegevens verzameld voor de sectoren van (1) het onderwijs; (2) arbeid en tewerkstelling; (3) bestuur; (4) huisvesting en gezondheidszorg (goederen en diensten); en (5) cultuur en media, hierin begrepen het verenigingsleven. Van de verzamelde gegevens is vervolgens een synthese gemaakt en pas dan is het echte denkwerk binnen het Verslagcomité kunnen gebeuren. Er is, uitgaande van de empirische gegevens, een lijst van prioriteiten samengesteld, waarop vervolgens is voortgebouwd om 69 concrete voorstellen aan het beleid te kunnen formuleren.

De auteurs in deze bundel die zich voorstander tonen van deze ietwat op *ad hoc* basis gefundeerde werkwijze, hebben ongetwijfeld gelijk: het resultaat van het geleverde denkwerk en de daaruit voortvloeiende 69 voorstellen zijn niet als een dictaat te lezen, maar veeleer als een voorbeeld van proactief denken met betrekking tot vraagstukken van duurzaam samenleven in plurale context. De eerlijkheid gebiedt dat een andere samenstelling van het Verslagcomité wellicht tot een andere lijst van aanbevelingen had geleid.

Een afzonderlijk hoofdstuk in de bundel is voorbehouden aan auteurs uit het *buitenland* (Eerste deel). Wat meteen opvalt bij het lezen van hun reacties op het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit is de mindere vertrouwdheid met de Belgische context. De nadruk ligt daardoor meteen veel meer op de intrinsieke meerwaarde die zij zien in het procedé dat erin bestaat om mensen van uiteenlopende gezindheden bij elkaar te brengen met het relatief open mandaat om ideeën aan te leveren die het vreedzaam samenleven van verschillende groepen en culturen in België kunnen bevorderen. Alle buitenlandse auteurs staan te kijken van het resultaat en zouden zich een gelijkaardig experiment in eigen land toewensen. Maar het tegendeel is ook waar, misschien moeten wij ons meer durven openstellen voor buitenlandse ervaringen en experimenten. Op 14 augustus 2012 maakte de Senaat van de Stad Hamburg bekend dat de overheid erin was geslaagd, na zes jaren van onderhandeling, over een aantal zeer praktische aangelegenheden een akkoord te sluiten met de Islamitische gemeenschappen van de stad, evenals met de Alevitische gemeenschap. Zo worden onder meer drie betaalde verlofdagen voor Islamieten voorzien, komt er een versoepeling van de regeling op het begraven van overledenen, wordt het belang van godsdienstonderwijs, en meer bepaald de Islam, onderstreept en wordt benadrukt dat het beginsel dat de vrijheid van godsdienst ook voor ambtenaren moet gelden. De tekst van het akkoord is voorlopig slechts in het Duits beschikbaar ("Verträgen Hamburgs mit den muslimischen Verbänden und der Alevitischen Gemeindeag"). Het moet bovendien nog worden goedgekeurd voor het Parlement, maar inmiddels hebben alvast verschillende andere Duitse steden hun interesse laten blijken en zouden bereid zijn om over het principe van een dergelijk akkoord met de lokale religieuze minderheden te onderhandelen. Het is alvast een geruststellende vaststelling dat het werk dat door de Rondetafels van de Interculturaliteit is geleverd, en dat door sommigen hier als te progressief is afgedaan, inmiddels navolging vindt in buurlanden, waarbij zeer gelijkluidende maatregelen worden voorgedragen ter bescherming van de religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit.

Verder zijn in de bundel nog twee andere types van bijdragen opgenomen: een aantal auteurs heeft ervoor geopteerd om de aandacht *thematisch* toe te spitsen op een welbepaalde problematiek (in het Derde deel), hetzij omdat zij zich kritisch wensen uit te laten over het werk dat door het Verslagcomité is geleverd, hetzij integendeel, omdat ze er volledig achter staan. Zij spreken doorgaans vanuit de eigen deskundigheid, wat verklaart dat de argumenten soms ook zeer scherp zijn. Tenslotte zijn achteraan in de bundel een reeks *getui-*

genissen opgenomen (Vierde deel), het zijn stukken van auteurs die al jaren op de barricades staan voor een rechtvaardiger samenleving, waarin ruimte is voor diversiteit en waar perspectieven worden gecreëerd voor nieuwkomers en minderheden. De getuigenissen sluiten minder op de recentste actualiteit aan, de auteurs herinneren in hun bijdragen aan de strijd die ze destijds zelf hebben geleverd. Daarmee geven ze des te duidelijker aan dat de opdracht waarmee het Verslagcomité van de Rondetafels aan het werk is gezet niet los is te zien van het pionierswerk van auteurs die in ons land de structurele achterstelling van welbepaalde groepen al vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw aanklagen en steeds, consequent, als een reëel gevaar hebben gezien voor de sociale cohesie, en daarmee ook voor de toekomst van onze samenleving.

Helemaal vooraan in de bundel geven we het woord aan Edouard Delruelle (Inleiding). Hij was destijds rapporteur voor een denkgroep die zeer vergelijkbaar werk heeft geleverd als wat inmiddels het Verslagcomité van de Rondetafels heeft gedaan. Het betrof eveneens een opdracht van de federale Regering. De naam van die werkgroep luidde 'Commissie voor de Interculturele Dialoog', de groep legde in 2005 een rapport neer onder de gelijkluidende naam 'Rapport van de Commissie van de Interculturele Dialoog' voor. In een bepaalde zin zijn de Rondetafels als het vervolg op de werkzaamheden van de Commissie van de Interculturele Dialoog te zien. Er is anders gewerkt, de twee rapporten lezen daarom ook als twee zeer verschillende documenten, maar inhoudelijk zijn het complementaire werkstukken. We geven in deze bundel de verslaggever van de 'Commissie voor de Interculturele Dialoog' als eerste auteur het woord, opdat hij de link zou kunnen leggen met wat aan de Rondetafels was voorafgegaan.

Verder is het uiteraard aan de lezer om te oordelen welke bijdragen in deze bundel zijn of haar eerste interesse wegdragen, elk stuk in zijn eigen stijl is geschreven met de bedoeling om de lezer te voorzien van argumenten in het debat over het wel en het wee van een interculturele maatschappijvisie. In essentie draait de discussie over de participatiekansen voor nieuwkomers en nieuwe minderheden, en hoe die te waarborgen. Of het project dat erin bestaat hieraan te werken het etiket 'interculturaliteit' of een andere naam meekrijgt, is al bij al van zeer bijkomstig belang.

Wie de tijd neemt om het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit rustig te lezen, zal merken dat het document niet getekend is door wat critici destijds hebben afgedaan als "westers waardenrelativisme" (Mia Doornaert, De Standaard, 22 november 2010), maar dat het integendeel vanuit die waarden – non-discriminatie, scheiding van Kerk en Staat, neutraliteit van de overheid en vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing – een invulling geeft aan een pluriforme samenleving die poogt eenieder te integreren, met respect voor de eigen identiteit. Over dat laatste zijn de meeste auteurs in deze bundel het eens, ook als verschillen ze onderling soms grondig van mening over de wijze waarop die invulling best vorm krijgt.

Marie-Claire FOBLETS

Editorial

The agreement reached by the Leterme II government on 18 March 2008 provided for the organization of a series of Round Tables on Interculturalism: '*A number of experts will be entrusted with formulating recommendations with a view to increasing the chances of a successful society based on respect for cultural characteristics, diversity and non-discrimination and a society that stands for the introduction and sharing of common values*.'

Thirty experts appointed initially by the government (hereafter 'the Steering Committee') spent more than twelve months shouldering this task. At the end of this volume we reprint the entire text of the Final Report. Ultimately, twenty-two members of the Steering Committee signed the Final Report. They came from the major religious traditions in Belgium, albeit without being a representative group. On 8 November 2010 the report on their activities was published; the Final Report of the Round Tables comprises 69 concrete recommendations. The majority of these support the option of showing greater openness to cultural and religious diversity.

Two basic rules

Briefly summarized, the Final Report builds on two basic rules. The *first basic rule* consists of the non-discrimination principle, which means maximum opportunities for participation for everyone who is legally resident in the country. The *second basic rule* is that integration of newcomers and minorities into society should go hand in hand with due respect for a person's religious, ethnic and/or cultural identity.

The observation that, even today, a high percentage of men and women from an ethno-cultural minority background in Belgium suffer from distressing socio-economic marginalization contravenes the first principle. A persistent structural marginalization of certain groups, high unemployment figures, delay in gaining fluency in one of the three official national languages, striking underrepresentation among higher-level decision makers, etc., are *unacceptable* situations in a democratic state under the rule of law. Empirical studies show that such disadvantage is not infrequently due to a lower level of language mastery and education. That many people from among the new minority groups nevertheless wish to assume their responsibilities is evident from the fact that, among other things, in all Flemish cities the demand for Dutch language classes outstrips supply. In the final report of the Round Tables on Interculturalism, several different suggestions were thus made with a view to further extending educational programmes and involving parents, too, who after all must also assume their responsibilities.

Unfortunately, a language and educational policy are not always enough to achieve substantive equality. A study commissioned by the King Baudouin Foundation in 2008 indicated that Belgians of foreign origin with a higher education degree have twice the likelihood of being unemployed than indigenous Belgians; Turks and Moroccans are as much as six times as likely to be unemployed. The final report therefore pleads for a consistent anti-discrimination policy and, where necessary, for additional measures as well, such as temporary quotas or 'reasonable accommodations'. In the past, quotas were regarded as indispensable for strengthening the position of women in society, and especially in politics. A call for 'reasonable accommodation' may be necessary in order to strengthen the position of people with a physical handicap. 'Reasonable accommodation' means that there is an obligation, not only on the part of the government but also of employers and private service providers, to contribute to increasing opportunities for participation by people with a physical limitation where that can be achieved by such accommodations. The latter might involve making a building accessible or providing for an ergonomically appropriate work environment. An approach that makes 'reasonable accommodation' its cornerstone in effect places the responsibility on the majority society: where possible and reasonable, the bar must be lowered for persons who, in spite of their physical handicap, wish to participate in social life. This approach comes from North America. In the final report, attention is paid above all to measures that can increase the effective chances of participation of disadvantaged target groups, whose disadvantages are nowadays due mainly to their ethnic and/or cultural background.

The *second basic rule* on which the final report builds is that integration of newcomers and minorities into society must be done with due respect for each person's identity. In this regard, the final report calls for the freedom of religion and belief guaranteed in the Constitution to serve as the starting point. As far back as the sixteenth-century Wars of Religion, the West opted to make these freedoms the foundation of the peaceful coexistence of various worldviews – religious and other – within the structure of a single State. Since the Enlightenment, the separation of Church and State and the neutrality of the public authorities are a fundamental part of the legal system in most European countries. Neutrality, however, has always been understood in a functional sense: the principle of neutrality does not mean that someone cannot express his or her religious convictions – that is a fundamental freedom – as long as doing so does not threaten the neutrality of the public services, much the less the rights of others. A more far-reaching ban runs counter to our constitutional tradition. The principle of neutrality, intended to safeguard religious and philosophical pluralism, implies that the government itself cannot proclaim or opt for any particular (religious) conviction, but it does not go any further than that. It is mainly the latter principle that is relevant to a pluralistic social context. Neutrality must allow everyone – including civil servants, where relevant – to manifest his or her religious or philosophical

convictions in public, albeit on condition that this not be at the expense of other fundamental principles such as non-discrimination, separation of Church and State, neutrality in the actions and service provision of the public authorities, respect for the beliefs and convictions of others, etc.

The final report builds, as mentioned, on these two basic rules: it takes as its starting point the need for a consistent anti-discrimination policy, which is intended to serve as a lever to strengthen the legal position of religious and/or ethnic minority groups in society. It is unacceptable for people to suffer a disadvantage on account of their religious and/or ethnic minority background.

In the report, a few recommendations illustrate the way in which these principles might be applied in practice. The underlying reasoning is that fundamental rights and freedoms, including both civic and political as well as social and economic rights, apply in principle to everyone. Although restrictions, such as those required to protect public safety, may be necessary, they must remain an exception. They must, moreover, pass the classic threefold test: a restriction must be necessary in a democratic society and must be legitimate and proportional. That applies not only to relations between the authorities and citizens, but also to private relationships. In this regard it is worth looking at three recommendations in particular that are included in the final report and that were harshly criticized by some commentators at the time: the right of students attending public schools to express their religious convictions, the right of civil servants to do the same, and finally a recommendation for a thorough reorganization of the calendar of paid holidays.

Controversial recommendations: three illustrations

The first recommendation relates to the question whether external symbols of (religious) belief may be permitted in the education offered by the (Flemish and French) communities of Belgium. The Steering Committee took as its starting point that it would be best to prohibit external symbols of (religious) belief until such time as a student has the requisite maturity to decide how he or she wishes to express his or her faith, but that one must be extremely circumspect about maintaining such a principled ban once a person has attained the necessary maturity. In the final report, the line was drawn at the fourth year of secondary school, an age at which a child is given a say under the law in many different areas of personal development, and in particular as regards very intimate matters. This is also the case, for instance, with the regulation of custody in cases where a child's parents divorce: the child's views are heard by the judge. The same is true with regard to the question whether a minor may engage in sexual intercourse – the law does not require that an adolescent have reached the age of majority in order to be permitted to make that decision personally, as long, of course, as no abuse is involved. In the meantime, several political parties have recently introduced bills that would allow children from

age 15 up to have a say about ending their lives (euthanasia), in the case of serious and incurable diseases.

Why should the freedom and trust shown in giving adolescents rights – in not unimportant areas of life – not also serve as principles applicable to the religious or philosophical beliefs of students of that age, and in particular to the way in which they wish to express those beliefs? This is after all a fundamental right. It is true that this must involve the expression of a *freedom*, in other words it must be entirely voluntary and without compulsion, and practised in such a manner that it in no way threatens the freedoms of others. In exceptional circumstances, a school principal must retain the right to place restrictions on that freedom, as the freedom is not an absolute one. For younger students, a prohibition is, as mentioned, justifiable.

The second recommendation that caused great stir was the acceptance of religious and philosophical symbols in the public service, and in particular on the part of civil servants. In practice, most city and town administrations currently apply either a general or a conditional prohibition: only persons who in the context of public service provision have no direct contact with the public are allowed in fact to wear religious or philosophical symbols at work. The faith of civil servants must, in other words, remain invisible to citizens, at least in the context of service provision. Is this a correct application of the principle of neutrality? A functional interpretation of that principle by the State and its institutions does leave room for the civil servant's personal religious beliefs, and that applies as well to the way in which he or she lives out and expresses that faith. And yet it is the case that the provision of service to citizens must remain systematically neutral. The public services must make no distinction between citizens on the basis of belief. Civil servants are there for all citizens.

In the final report of the Round Tables on Interculturalism, this principle is called to mind and translated into the recommendation to allow civil servants to wear religious and philosophical symbols provided that this can be reconciled with the functional interpretation of the neutrality principle. In the event that the civil servant also holds a position of authority, as is the case with magistrates, police officers or army officers, allowing religious symbols to be worn would not seem appropriate.

The recommendation to allow religious and philosophical symbols to be worn in the public service sector can be regarded as a critique of a staff policy that links the admissibility of wearing external symbols to the condition that they not be visible (in direct contact with the public) for the user of the public service. This amounts to indirect discrimination: while the criterion applies to everyone, it affects certain groups of society more particularly – in this case, Islamic women who wish to wear a headscarf – and implicitly excludes them from not insignificant segments of the labour market, namely, any civil service post in direct contact with the citizens using their services. In this way, certain forms of religious expression are repressed. This is no solution; on the contrary,

it runs the further risk that people will not feel accepted and will fall back upon their own identity. This can lead over the long run to a hardening of identities.

The third and last recommendation referred to above, and one that aroused opposition mainly from Catholics and from Christians in general, is the suggested rearrangement of the calendar of paid holidays. The question at the basis of the recommendation formulated in the final report was: how can one justify the fact that the Christian-inspired calendar of paid holidays in use today leaves no room for the choice of alternative days? Employees who adhere to a different religion cannot take up days in lieu of Christian holidays on other days unless they are prepared to take unpaid holidays. Not only does this policy run counter to the principle of neutrality, but one may also consider it a case of unfair treatment (discrimination).

One of the 69 recommendations in the final report seeks to find a way to meet those objections. The recommendation is to replace the current arrangements – which provide for ten holidays prescribed by law – by a more flexible system in which five of the existing holidays would be retained, but two of the days would be replaced by 'floating' days, while the remaining three days, to be defined in consultation with the social partners as 'common holidays', would be re-examined. The recommendation is that five following days be retained: 1 January, 1 May, 21 July, 11 November and Christmas. Easter and Pentecost would also remain unchanged, since they fall on Sundays. To these would be added two floating days. Floating days are, in principle, freely chosen by the employee, but are paid by the employer and thus are determined in consultation (beforehand) with the employer. The corollary of the right of the employee to (paid) holidays on days of his or her choice is the right of the employer to keep his or her business profitable and/or, in the case of public sector workplaces, the need to ensure continuity in the provision of service. The choice of floating days must therefore be made in consultation between the employer and the employee. Only under those conditions may floating days be taken by the employee; the choice of the days may for instance be dictated by religious reasons, but that need not be the case. Floating days are an example of 'reasonable accommodation' that makes it possible for members of minority religions to have the right to days in lieu as well.

The recommendation also introduces a third adjustment: the social partners would themselves determine the three remaining holidays (the number of ten paid days is maintained in the recommendation). In Belgian labour law, the choice of paid holidays is a competence of the social partners. They can, of course, decide that the existing calendar of paid holidays should remain unaffected. It is true that the recommendation in essence aims at a thorough rethinking of the matter before opting for the status quo. That everything should remain as before would of course be the simplest option. But that would be to pass up the opportunity to take a new approach to paid holidays. Paid holidays are a recognition that people live in society, which uses holidays to commemorate or celebrate something together, and they also provide an opportunity

to plan activities outside the workplace. This recommendation by the Steering Committee may thus seem quite far-reaching, but it is fundamentally an invitation to the social partners to consult about the choice of days when people today, in a diverse social context, can (once again) build society at a symbolic level. A day of rest is a chance to do so. The recommendation maintains, as mentioned, the existing number of holidays, but the objective of the recommendation in the eyes of the Standing Committee is to rearrange these in such a way that the law is more in line with the life of an intercultural society.

The report thus makes additional recommendations that do not target anyone in particular, but are instead an invitation to deal more consciously with the new needs of an ever more pluralistic society. Were the twenty-two signatories or the final report dreamers, as some have claimed, dismissing their work? The committee members signed a document that, in any event, expresses the conviction that it is urgent to create (more) honest opportunities for participation by everyone, including those of new minority cultures, in our society. The demographic developments today are such that it is chiefly the newcomers and new minorities who account for population growth; there is therefore a ticking time bomb in this society if we do not quickly change course and make it our top priority to ensure the effective integration and participation of everyone who legally resides in this country. This must of course be done in line with the principles of a democratic state under the rule of law. These principles in fact not only allow for diversity, but they treat respect for the rights of others to their own religious or philosophical beliefs as an obligation.

The genesis of this volume

The final report of the Round Tables on Interculturalism was received with much commotion when it was published, and indeed elicited vehement reactions.

It is certainly the case that the timing of this call for maximum openness to cultural and religious diversity was especially difficult, given the situation at the time of its publication in 2010. A not insignificant reason for this can be found in the image that dominated many people's minds about the future of our society and the role that recent waves of migration would play in it: against the backdrop of the fiasco in our migration policy, the chances of an intercultural project succeeding were slim. Public opinion had in previous years been frightened by successive crises in immigration policy; in the months prior to the publication of the final report of the Round Tables, the Belgian State was ordered by a number of judges to pay heavy penalties in individual asylum cases, with the aim of obliging the government to assume its responsibilities in relation to homeless refugee candidates. Other factors affecting the background were the high number of regularisations that had in recent years been issued through the discretionary powers of the Minister, which gave rise to anxiety: the regularisation policy lacked transparency and thus ran the risk of being

perceived as a policy of impunity. Finally, many people considered that there ought to be a more consistent deportation policy. This anxiety in turn had a negative impact on the willingness by the majorities to build society with newcomers in a sustainable manner. That reaction was in a sense perfectly understandable: groups of people from around the world, the numbers of which were difficult if not impossible to measure, continue to seek refuge not only in our country but in other European member states, despite stricter regulations, and call upon our solidarity without at the same time there being in place any well-considered social planning. Many people therefore associate interculturalism with unbridled migration. A defective migration policy cannot, however, be an excuse for avoiding the debate about integration.

The intention at the root of the initiative for this volume is the following: the fate of a document such as the final report of the Round Tables on Interculturalism is linked entirely to the willingness on the part of policymakers to keep the topic on the agenda. Partly in light of the fact that by far the majority of the 69 recommendations in the final report concern topics that have since become the competence of the (linguistic) Communities, the question is not merely whether the federal government – which commissioned the Round Tables – is willing to lend its support to the report, but now also whether the Communities are prepared to do so, given that they are not bound by the result of an initiative that was launched by the federal government.

In order to move the debate along, and above all in order not to lose the momentum of the Round Tables while awaiting the political follow-up, we came up with the idea of asking around thirty specialists to give their honest opinion about the contents of the final report. This volume contains their responses, and the authors are all, directly or indirectly, closely involved in the topic of interculturalism. Some of them claim membership in a religious or philosophical grouping, but that was in no way a prerequisite for contributing to this volume. Their reactions are printed here in full without modification or editorial intervention. The result is a collection of diverse reflections that sometimes focus on a specific issue, and sometimes give voice to more general perceptions.

Is accommodation desirable, and if so, what is the norm? Three points of view

By way of a summary, it could be said that there are three points of view running through the responses: for the first group of authors, the integration of new minorities must be carried out first and foremost in accordance with the fundamental rules of our society, for that is the price of respect for diversity. At the other end of the spectrum is the view that addresses the question of how to deal fairly with the new ethnic and cultural diversity from the perspective that there is such a thing as a right to cultural identity and that in seeking a (new) balance between the legal principles of the majority society and the complaints of more recent minorities is a collective responsibility that must

take that right as the measuring stick for that quest; in other words, there are no acquired rights on the part of the majority. Somewhere between those two positions – and more or less related to the first standpoint – is the vision that, while manifesting an openness to renewal, does not wish to allow for that to take place at the expense of what has emerged historically; thus it offers its own justification: compromises which resulted from tough negotiations at the time are not simply to be swept aside. Examples of such historic compromises are, in this country, the freedom of education, the recognition of religions or, more recently, the law governing public burial places. All three standpoints are defended here, without giving priority to any one of them.

The table of contents – brief commentary

A considerable number of authors have opted not to take sides themselves in relation to the question of 'interculturalism' but present themselves first of all as great supporters of the *working method* for which the signatories of the final report of the Round Tables on Interculturalism had opted (these articles are found in Part Two). Five thematic committees sought, for several months, to collect as many testimonies as possible from people and experts who could tell them where they considered the most important problems to lie, and where the policy priorities should be. The process, in other words, was an empirical one. The result was a gathering of data for the sectors of (1) education, (2) work and employment, (3) governance, (4) housing and health care (goods and services); and (5) culture and the media, including civil society associations. A synthesis was then made of the data gathered, and only then could the actual work of reflection within the Steering Committee begin. On the basis of the empirical data, a list of priorities was drawn up, and the committee then proceeded to build on the data and draw up 69 concrete policy recommendations.

The authors in this volume who were in favour of this somewhat *ad hoc* way of working were doubtless right: the result of the reflection carried out and the 69 recommendations are not to be read as dictates, but rather as an example of proactive thinking on questions of sustainable coexistence in a pluralist context. Honesty demands that we admit that a different composition of the Steering Committee would have led to a different list of priorities.

A separate chapter in the volume is reserved for authors from abroad (Part One). What strikes the reader immediately in reading their reactions to the final report of the Round Tables on Interculturalism is their lesser familiarity with the Belgian context. The emphasis is thus more on the intrinsic value they see in the process of bringing people of vastly different approaches together with a relatively open mandate to come up with ideas to promote peaceful coexistence of various groups and cultures in Belgium. All foreign authors look with admiration at the result and would wish to see a similar process in their home countries. But the opposite is also true – perhaps we need to dare to be more open to foreign experiences and experiments. On 14 August 2012, the Senate of

the City of Hamburg recognised that the government had succeeded, after six years of negotiations, to reach an agreement with the city's Islamic communities and the Alawite community on a number of very practical matters. Thus, among other things, Muslims received three paid holidays, greater flexibility was introduced into the regulations governing burials, the value of religious education and in particular of Islam was emphasized, and the principle that freedom of religion also applied to civil servants was affirmed. The text of the agreement is for now available only in German ('Verträgen Hamburgs mit den muslimischen Verbänden und der Alevitischen Gemeinde'). It has yet to be ratified by Parliament, but in the meantime various other German cities have also show an interest and willingness to negotiate similar accords with their local religious minorities. It is at any rate reassuring that the work done by the Round Tables on Interculturalism, dismissed by some in this country as too progressive, has in the meantime made an impact on our neighbours, which are considering similar measures for the protection of the religious and philosophical diversity.

There are two other types of contributions included in this volume: a number of authors opted to take a *thematic* focus, concentrating on a given issue or problem (in Part Three), either because they wish to take a critical stance about the work done by the Standing Committee, or on the contrary because they fully support the position in question. They speak entirely from their own area of expertise, and thus the arguments may sometimes seem a bit sharp. Finally, at the back of the volume there are a number of *testimonies* (Part Four), articles by authors who for years now have been engaged in the struggle for a more just society, one in which there is room for diversity and there are prospects offered to newcomers and minorities. The testimonies are not so much about the latest events as about the authors' recollections of the struggles in which they had taken part. These accounts make it even clearer that the task assumed by the Standing Committee of the Round Tables cannot be seen in isolation from the pioneering work of authors who have, since the 1980s, deplored the structural disadvantage faced by specific groups in our society, and have pointed to the real dangers this poses to social cohesion and thus also to the future of our society.

At the beginning of the volume, we gave the word to Edouard Delruelle (Introduction). At the time he was the rapporteur for a working group that did very similar work to what the Steering Committee of the Round Tables has since produced. It was similarly commissioned by the federal government. The working group, known as the 'Commission for Intercultural Dialogue', completed its 'Report of the Commission for Intercultural Dialogue' in 2005. In a sense, the Round Tables can be seen as a follow-up on the activities of that Commission. They used a different working method, and so the two reports read as two very different documents, but in terms of contents they are complementary. The first author included in this volume is the author of that Commis-

sion's report, which makes him ideally suited to making the link to the background behind the Round Tables.

It is of course up to the reader to judge which contributions in the volume are of greatest interest, since each article is written with the aim of providing readers with arguments that featured in the debate about the pros and cons of an intercultural vision of society. In essence the discussion has to do with the opportunities offered to newcomers and new minorities, and how to safeguard them. Whether the project uses the 'interculturalism' label or another term is only of very secondary interest.

If one takes the time to read the final report of the Round Tables on Interculturalism carefully, one will notice that the document is not marked by what critics at the time dismissed as 'western values relativism' (Mia Doornaert, *De Standaard*, 22 November 2010) but, on the contrary, by the values – non-discrimination, separation of Church and State, state neutrality and freedom of religion and belief – that contribute to a pluralist society which seeks to integrate everyone and respect their own identities. Most of the authors in this volume agree with the latter statement, even though they differ amongst themselves, at times quite fundamentally, as regards the way in which that interpretation is best put into practice.

Marie-Claire FOBLETS

INTRODUCTORY SECTION: BACKGROUND AND HISTORY OF THE REPORT

INTRODUCTION: THE BACKGROUND TO THE REPORT. ON THE REASONS FOR THE ROUND TABLES

Du « Commissariat Royal aux immigrés » aux « Assises de l'interculturalité » 20 ans de débats publics sur l'intégration

Edouard Delruelle

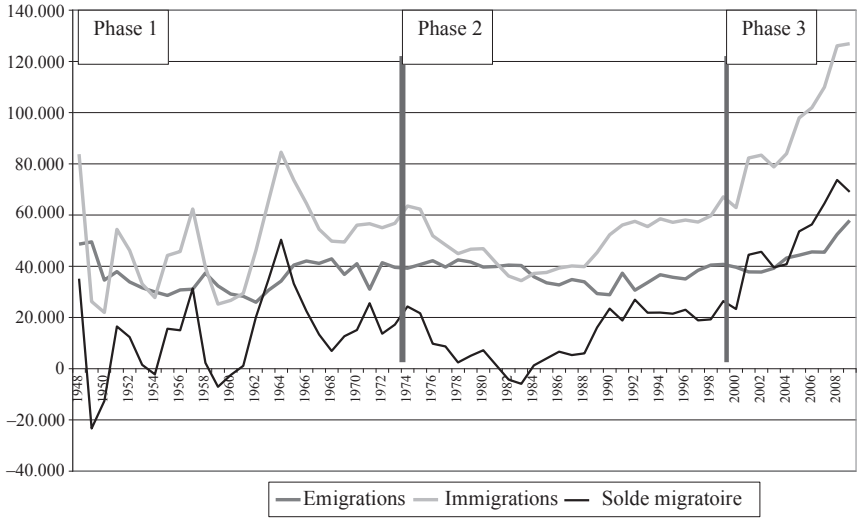
Quel bilan tirer de 20 ans de débats et d'initiatives politiques en matière de diversité ethnique et de dialogue entre les cultures ? On ne peut, je crois, dissocier cette question de la crise économique et institutionnelle que traverse notre pays. Une « révolution copernicienne » (ici aussi !) s'impose, pour déplacer le centre de gravité du domaine ethnoculturel (les relations « d'identité » entre ethno-cultures) vers le domaine géoculturel (les repères du vivre-ensemble sur un territoire donné).

Historiquement, la société belge présente, on le sait, deux grandes caractéristiques : elle s'est affirmée comme société industrielle, très productive sur le plan économique et très intégrée sur le plan social (« État-Providence ») ; c'est ensuite, sur le plan institutionnel, une société « centrifuge » qui est passée du statut d'État national à celui d'État fédéral, puis confédéral. La Belgique s'est construite entre 1945 et 1985 autour d'une série de compromis : compromis social entre forces du travail et forces du capital, compromis institutionnel entre Nord et Sud, compromis confessionnel entre catholiques et « laïques ».

Entre 1945 et 1975 environ, ces compromis (surtout le premier, le plus important, le compromis social) ont construit le « roman national » belge. Il est symptomatique que pendant cette période, l'immigration étrangère, constante, n'est pas *perçue* comme un problème, l'intégration se faisant non sans difficultés mais « naturellement », *via* la civilisation du travail induite par la production fordiste.

À partir du milieu des années 70, ce compromis social est remis en cause par le tournant néolibéral, qui est en fait la rupture unilatérale, de la part des forces du capital, du compromis social conclu à la fin de la guerre. L'immigration, l'intégration des populations étrangères, le choc des cultures vont alors devenir un problème majeur en Belgique, et plus encore avec le tournant du millénaire.

On voit cela de façon très claire sur le graphique montrant l'évolution de l'immigration en Belgique de 1945 à aujourd'hui.



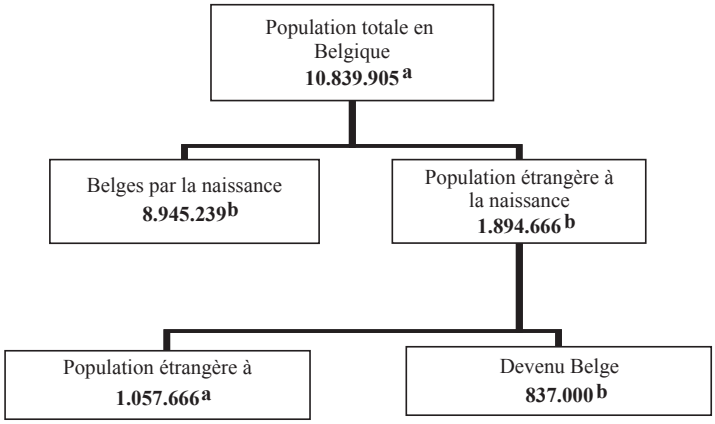
Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme, *Rapport annuel Migration* 2010, p.193.

On distingue nettement trois phases :

– 1ère phase : entre 1948 et 1974, afflue une forte immigration de main d'œuvre étrangère dont la Belgique a alors besoin. Ces immigrés arrivent en Belgique, on le sait, à la suite d'accords bilatéraux conclus avec les pays d'origine (Italie et Espagne dans les années 50 ; Maroc et Turquie dans les années 60). Cette immigration s'accompagne d'une fiction, celle du « retour au pays ». Les immigrés sont considérés comme des « travailleurs invités » censés rentrer dans leur pays d'origine à la fin de leur contrat de travail. Or ils vont rester, bien évidemment, dans leur immense majorité ;
– 2e phase : en 1974, suite au premier choc pétrolier, l'Union Européenne décrète le « stop migratoire », qui est tout autant une fiction, car après quelques années de baisse relative, la migration repart à la hausse pendant les années 90, par d'autres voies que la voie économique, notamment le regroupement familial (qui représente aujourd'hui 50% de la migration légale). C'est pendant cette période que les immigrés deviennent un problème politique ;
– 3e phase : à la fin des années 90 (conférence de Tampere en 1999), l'Europe admet qu'il faut gérer la migration sur une base nouvelle, ce qui se traduit par plus de droits pour les migrants, mais aussi plus de contrôles aux frontières. Cette période est également celle des conflits en ex-Yougoslavie et au Rwanda, qui vont provoquer un afflux important de migrants en Belgique. De plus, durant les années 2000, l'élargissement de l'Europe aux pays de l'Est sera un autre facteur important d'immigration. Ce qui caractérise cette période, c'est donc la conjonction de deux phénomènes : l'installation structurelle des diasporas marocaine et turque, et la diversification des flux migratoires, avec l'arrivée de ressortissants de Pologne, Bulgarie,

Roumanie, etc., et maintenant aussi d'Amérique du sud – Equateur, Colombie, Brésil, etc.

La Belgique compte aujourd'hui sur son sol 10%[1], auxquels s'ajoutent 6% de Belges nés étrangers, soit 16% d'immigrés « directs », et probablement 10% d'origine étrangère (dont un des deux parents au moins est né non-Belge), ce qui fait que les « immigrés » ou « allochtones » représentent au moins ¼ de la population. La Belgique est un pays de migration.



Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme, *Rapport annuel Migration* 2010, p.193.

Durant la 2e phase (années 80), les autorités politiques ont pris conscience qu'il fallait mettre en place des politiques spécifiques en matière d'intégration des immigrés. En effet, ces immigrés « invités » à venir travailler sont les premières victimes du chômage qui se développe alors (30% d'entre eux se retrouvent sans emploi début des années 80). Au même moment, l'extrême-droite fait son apparition en Flandre, avec un discours xénophobe (mais aussi anti-wallon) très agressif. Les autorités doivent donc réagir : en 1981, le Parlement vote la « loi Moureaux » contre le racisme ; diverses lois sont votées pour rendre plus difficile le regroupement familial, mais aussi pour faciliter la naturalisation des immigrés de la 2e génération. En 1989, le Gouvernement met en place le « Commissariat royal à la politique des immigrés » dont la mission est « d'analyser et de définir une politique des immigrés en portant un accent prioritaire sur les questions d'emploi, de logement et d'enseignement ». Emploi, logement, enseignement : les trois piliers de toute socialisation, de toute intégration. Il est frappant de constater qu'on ne parle alors pas (ou très peu) de religion, de multiculturalisme, de foulard islamique, mais de la base matérielle de toute existence : avoir un toit, une formation, un boulot.

[1] Attention toutefois aux clichés : le plus grand nombre de ces étrangers sont Néerlandais, Français et Italiens.

Le Rapport du Commissariat contient deux messages éminemment politiques: le premier s'adresse à la population belge et lui dit, parlant des immigrés : « Ils vont rester ! » ; le second message s'adresse aux immigrés : « Vous allez rester ! ». C'est la Belgique qui a appelé ces immigrés, qui se sont investis dans notre pays, qui y ont fait venir leurs familles, et qui font pleinement partie de la collectivité nationale. Ce Rapport énumère alors les chantiers pour une politique d'intégration conçue comme un « *two ways process* » :

– d'une part, bien définir le socle de valeurs et de normes qui est celui d'un État démocratique européen comme la Belgique. Ce socle de valeurs correspond assez bien à ce que Jürgen Habermas appelle le « patriotisme constitutionnel » : l'attachement aux droits fondamentaux, à l'égalité homme/femme, à la liberté d'expression, au pluralisme idéologique, à la pensée critique (notamment la liberté de critiquer la religion), etc. ;
– d'autre part, permettre l'intégration concrète des minorités, en luttant activement contre les discriminations dont elles sont victimes. Dans cette optique, le Commissariat recommande la création du Centre pour l'égalité des chances, qui verra le jour en 1993, ainsi que la création d'un organe représentatif des Musulmans de Belgique (actif depuis 1996).

Durant cette décennie des années 90, le problème de la diversité culturelle est donc essentiellement vu comme un problème d'intégration, dans une optique qui est essentiellement *matérielle* (emploi, formation, logement) et *institutionnelle* (lois antiracisme).

Le début des années 2000 se caractérise par un changement de paradigme, dont le « 11-Septembre » est évidemment l'événement emblématique. Le thème du « choc des cultures » fait son apparition, notamment lors du clash diplomatique de Durban[2]. Comme on sait, un fort mouvement antimusulman se développe partout en Occident, sur le thème du « *Clash of Civilizations* » de Samuel Huntington. En Belgique comme en France, la question se cristallise autour de la question du foulard islamique.

Mais ce qui frappe, c'est la dénégation du caractère social de ces tensions. Pourtant, les diasporas marocaines et turques de Belgique sont parmi les plus durement touchées par la pauvreté : 25% de la population de Bruxelles vit en dessous du seuil de pauvreté, mais ce chiffre monte à 50% dans les quartiers dits « immigrés ». Pourtant, c'est comme si la question culturelle avait pour fonction de recouvrir la question sociale sous-jacente. Comme le dit de façon un peu brutale Emmanuel Todd, « la thématique ethnique est utilisée pour faire oublier les thématiques de classe »[3].

---

[2] Conférence mondiale de lutte contre le racisme organisée sous l'égide de l'ONU, qui s'est tenue à Durban entre le 2 et le 9 septembre 2001, soit … trois jours avant le 11-Septembre. À cette occasion, une violente opposition éclate entre les pays occidentaux et les pays du Sud – africains et arabo-musulmans surtout – au sujet de la responsabilité historique de l'Occident dans le colonialisme, du prétendu « racisme » de l'État israélien, et d'une série d'autres sujets sensibles.

[3] *Le Monde* (27/12/09).

En 2004, des émeutes éclatent dans ces quartiers immigrés de Bruxelles ; ce sont des émeutes *sociales*, mais elles sont perçues par les politiques et les médias comme des émeutes *ethniques*. Le gouvernement belge décide alors la création d'une « Commission du dialogue interculturel » chargée de faire des propositions en matière de vivre-ensemble et de coexistence pacifique des cultures. La Commission est composée d'une trentaine de membres – « experts scientifiques », responsables politiques locaux, ONG luttant contre le racisme, mais sans comporter de représentants des cultes ni des communautés, car le gouvernement a alors eu la bonne idée de vouloir éviter que le débat se centre sur la seule question religieuse.

L'enjeu de cette Commission : comment réaliser le pluralisme culturel en Belgique, en préservant l'esprit qui avait présidé aux compromis antérieurs (social, institutionnel, confessionnel) ? La notion d'inter-culturalité, plutôt que multi-culturalité, signifiait que l'on cherchait, non pas une simple juxtaposition des cultures les unes à côté des autres, mais leur interaction[4]. L'objectif était également symbolique, assez analogue à celui du Commissariat 10 ans plus tôt :

– à destination de la population belge, le rapport disait en substance : « Les musulmans sont nos concitoyens, l'islam est la 2e religion du pays et doit être reconnu » ; et aussi : « La diversité culturelle est une richesse ». À cette fin, le Rapport plaidait entre autres pour la création d'un Musée des Migrations, la valorisation des langues et des cultures d'origine des jeunes allochtones, des politiques d'actions positives en matière d'emploi, ainsi que la mise sur pied d'instruments de mesure des discriminations dont ils sont victimes (ce qui se traduira par le lancement du « monitoring des personnes d'origine étrangère sur le marché de l'emploi ») ;
– message ensuite à destination des minorités non-européennes : « Il y a un socle de valeurs fondamentales que nous vous demandons de respecter ». On ne parle pas ici seulement de normes de droit positif, mais d'adhésion à des valeurs morales. J'avais rédigé en ce sens une « Charte du Citoyen » (qui tient lieu de conclusion au Rapport) que nous proposions de donner aux primo-arrivants, d'afficher dans les administrations, de discuter en classe avec les jeunes, etc. – une Charte qui aurait formulé « l'ADN culturel » de la Belgique, ou (pour varier les métaphores) qui aurait été comme un contrat social symbolique entre tous les citoyens du pays. Cette Charte parlait des normes et des valeurs fondamentales de la société belge, en se basant sur la Convention européenne des droits de l'homme, la Constitution mais aussi sur des lois spécifiques à la Belgique, comme le droit à l'euthanasie, à l'avortement, le mariage homosexuel, ou encore la mémoire du mouvement ouvrier – non dans l'esprit d'inciter les citoyens à être « pour » l'avortement, l'euthanasie, le mariage gay ou la lutte des classes, mais à respecter ceux qui font ces choix et à en débattre démocratiquement.

[4] J'ai toujours pensé, pour ma part, que cette nuance lexicale était purement verbale, le multiculturalisme voulant lui aussi promouvoir les échanges et les hybridations entre les cultures.

Jamais l'État n'adoptera cette Charte du Citoyen. Les différents partis politiques et les différentes entités du pays (État fédéral, Régions) ne s'accorderont jamais sur le texte lui-même. Voilà qui est hautement significatif : on croit avoir un problème avec les « autres », alors que nous avons surtout un problème avec … nous-mêmes, puisque « nous » sommes incapables de nous accorder sur un ensemble minimal de valeurs fondamentales. Si la base morale de notre géoculture n'est pas solide, comment s'étonner que les ethnocultures aient des difficultés d'intégration ? Comment s'intégrer dans un pays qui se désintègre ?

Cette *Commission du Dialogue Interculturel* a donc été un échec. La raison fondamentale, comme je viens de le dire, est que la société belge est une société divisée, qui n'arrive pas à s'accorder sur sa propre identité. L'autre raison, institutionnelle (mais étroitement liée à la première) est que la compétence politique en matière de minorités ethniques en Belgique n'est pas du ressort du Gouvernement fédéral mais des Régions (intégration) et Communautés (enseignement, culture) qui voulaient maintenir leur souveraineté par rapport à des recommandations venant du pouvoir fédéral.

Entre 2005 et 2009, les débats autour de l'islam, l'intégration et la migration n'ont fait que redoubler d'intensité et de nervosité, notamment autour du foulard islamique à l'école et dans les services publics (les responsables politiques n'ayant jamais pu ou voulu fixer des règles claires en la matière). Parallèlement, la situation économique aussi s'est aggravée avec la crise financière de 2008, ainsi que la situation institutionnelle, avec la crise ouverte en 2007 et qui se poursuit à l'heure où j'écris ces lignes. C'est dans ce contexte qu'en 2008, le Gouvernement prend le risque de relancer le processus du dialogue interculturel avec les « Assises de l'Interculturalité ».

Membre du Comité de pilotage, j'ai expliqué dans une note minoritaire mon désaccord avec la méthodologie de ces Assises. Il me semblait qu'après l'échec de la Commission du Dialogue interculturel, il fallait retrouver l'esprit de la première initiative publique, celle du « Commissariat aux Immigrés ». Car on constate que les problèmes matériels des minorités ethniques pointés par le Commissariat ne sont pas réglés : chômage, ségrégation urbaine, discriminations, écoles-ghettos. Pour moi, il fallait donc imbriquer les questions culturelles dans les questions sociales, en évitant surtout toute focalisation sur les questions religieuses. Mais la Ministre fit le choix inverse de convoquer au sein du Comité le « potopoto » interculturel et interreligieux belge, rabbin et archevêque inclus, au lieu (c'était ma suggestion) de constituer une équipe restreinte de responsables de terrain (directeurs d'école, d'hôpitaux, de maisons de repos, partenaires sociaux) qui auraient pu mieux articuler questions sociales et questions culturelles.

Les recommandations de ce dernier Rapport sont fortement inspirées par le courant multiculturaliste anglo-saxon, et notamment par les travaux de la Commission Taylor-Bouchard mise en place par le gouvernement du Québec en 2007 pour résoudre ce qu'on a appelé au Québec « la crise des accom-

modements raisonnables ». Rapport courageux, à contre-courant du discours dominant en Europe. Alors qu'en Allemagne, Angela Merkel remettait en cause le « modèle multiculturaliste », qu'en France, Nicolas Sarkozy lançait un débat nauséabond sur l'identité nationale, qu'en Suisse, une votation surréaliste interdisait les minarets, en Belgique, une Commission officielle tenait un discours d'ouverture et de promotion du multiculturalisme. Voilà qui honore certainement la Ministre et le Gouvernement. Mais finalement, le résultat a été le même que chez nos voisins : le débat public, sur-culturalisé, s'est avéré anxiogène pour toute la population, « majorité » comme « minorités ». D'autant que les autorités font montre d'une certaine schizophrénie : d'un côté, elles plaident pour l'interculturalité et le multiculturalisme, mais de l'autre, votent des lois de plus en plus restrictives en matière de migration ou de convictions religieuses.

Que faut-il conclure de cette évolution ? Comme on le voit, le débat sur les minorités en Belgique a connu une « sur-culturalisation » progressive. Au début des années 90, la question des minorités était traitée par les pouvoirs publics et l'opinion comme une question de redistribution matérielle ; aujourd'hui, comme un problème de choc des cultures. Pourtant, l'intégration socio-économique des minorités, répétons-le, n'est pas réalisée. Et elle a très peu de chances de l'être, puisque les mécanismes historiques de redistribution sociale sont en panne. Selon moi, cette surculturalisation est donc avant tout un symptôme de notre incapacité à réinventer l'État social de marché, à conclure un nouveau pacte social, plus que la conséquence d'un réel « conflit des cultures ».

Sur un plan plus philosophique, ce que montre le cas belge, c'est qu'on ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les rapports entre politique de reconnaissance des identités et politique de redistribution sociale. Dans le débat entre Axel Honneth, partisan d'une politique de la reconnaissance, et Nancy Fraser, partisane d'une politique de la redistribution sociale, on ne s'étonnera pas que je choisisse la voie préconisée par Nancy Fraser[5].

L'idée fondamentale de Nancy Fraser est que la reconnaissance relève de la justice – et non l'inverse. Elle parvient ainsi à établir les bases d'une articulation entre revendications d'égalité sociale et revendications de reconnaissance. La politique de justice qu'elle développe est centrée autour de la notion de *parité de participation* à la vie sociale : permettre à tout individu d'accéder à tous les droits auxquels peuvent prétendre les autres. Pour cela, il faut *à la fois* s'attaquer aux formes structurelles d'inégalité sociale (« condition objective de parité de participation »), et assurer un respect égal pour la parole et le style de vie de chacun (« condition intersubjective »).

Ce choix pour le concept de parité de participation est un choix philosophique et politique de ma part, mais il rejoint les observations que je fais dans mon travail au *Centre pour l'égalité des chances*.

---

[5] N. Fraser & A. Honneth, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, 2003; "Rethinking Recognition", *New Left Review* 3, May-June 2000.

Je donne l'exemple, souvent. Il y a quelques années, le Centre est sollicité par la direction d'un service de Pompiers d'une grande ville du pays, qui disait rencontrer de gros problèmes interculturels entre les pompiers belges, de culture catholique, et les pompiers musulmans, dans l'organisation de la vie collective (les conditions de travail des pompiers imposent en effet un régime de vie collectif – repas, loisirs, repos, etc.). On imagine aisément les discussions concernant la nourriture hallal, les temps de prière, les ablutions dans les toilettes, le Ramadan, et même les barbes qui posent des problèmes de sécurité avec les casques, etc. Nous avons examiné la situation. En fait, l'analyse montra des pompiers « belges » assez âgés, avec un statut de travail plus favorable, et des pompiers « musulmans » plus jeunes, avec souvent des statuts de travail plus précaires. L'encadrement était aussi massivement autochtone. De plus, les RH avaient lancé un programme volontariste de féminisation du personnel. Derrière le problème interculturel, il y avait donc surtout des problèmes sociaux classiques : problèmes de catégories sociales, de hiérarchie, de génération, de genre. Le culturel n'était qu'un symptôme.

Il est également instructif de voir comment les institutions publiques spécialisées dans la lutte anti-discrimination comme le *Centre pour l'égalité des chances* ou d'autres en Europe organisent leur travail. Non par *publics-cible* (défense de la communauté juive contre l'antisémitisme, défense de la communauté musulmane contre l'islamophobie, défense de la communauté lesbigay contre l'homophobie, etc.), ni même par *motifs* de discrimination (religion, race, origine, orientation sexuelle, etc.[6]), mais par *champs d'application* : emploi, logement, enseignement, santé, etc. La lutte anti-discrimination est donc imbriquée dans l'infrastructure matérielle de la société – seule façon de cerner les mécanismes *structurels* de discrimination, ce qui amène aussitôt à la question de l'injustice sociale.

De même, on observe que les politiques *spécifiques* de lutte contre les discriminations ou d'intégration en faveur de tel ou tel groupe discriminé (« actions positives » ou « discriminations positives ») n'atteignent leurs objectifs que si elles sont associées à des politiques sociales *générales* en matière d'emploi, de logement, d'urbanisme, de soins de santé, de formation, etc.. Les mesures spécifiques comme la discrimination positive en faveur des jeunes d'origine étrangère, par exemple, n'auront aucun effet, sinon des effets pervers, si elles ne sont pas croisées avec des mesures sociales « classiques ». Rien ne sert de favoriser l'embauche de ces jeunes si c'est pour leur proposer des CDD ou des horaires à temps partiel qui ne feront que les maintenir dans la précarité sociale.

Et même les revendications de non-discrimination et de reconnaissance des minorités doivent être interprétées, selon moi, en termes de parité de participation, et non en termes de promotion de la diversité et des identités. Car il y a

[6] À l'exception toutefois du handicap. Mais c'est que les personnes handicapées ne constituent précisément pas une « communauté », et que leurs problèmes sont des problèmes *matériels* d'accessibilité et d'inclusion dans l'environnement social.

deux manières, en fait, de comprendre la non-discrimination. Je crois qu'il faut l'envisager comme l'exigence de traiter les individus *sans considération* d'origine, de religion, de sexe, etc., c'est-à-dire *sans prendre en compte leur identité* (ethnique, religieuse, sexuelle). Dans cette dimension, qui est celle de la « parité de participation », l'acte de reconnaissance (par exemple la réintégration d'un Musulman dans son poste de travail) sera perçu comme une annulation de sa « différence » : on *désidentifie* le Musulman, on invite ses collègues à ne voir en lui qu'un travailleur comme un autre. La non-discrimination consiste à dissoudre toute différence, qu'elle soit négative ou positive. Mais souvent, la demande est une demande d'affirmation de sa différence d'avec l'autre, une demande de reconnaissance de son identité. Le même acte de réintégration du travailleur dans l'entreprise sera alors perçu comme une forme de reconnaissance positive de l'identité de Musulman. Il est à peu près certain, hélas, qu'une telle reconnaissance positive ne fera que renforcer l'hostilité et la méfiance de ceux qui se reconnaissent dans d'autres identités vécues comme concurrentes. La discrimination positive n'annule donc pas le « négatif » qui était attaché à l'identité de départ, elle déplace simplement ce négatif d'un groupe à l'autre, chacun finissant par se retrouver à la fois « coupable » et « victime » de non-reconnaissance …

On observe la même ambiguïté avec la question dite des « accommodements raisonnables » en matière de religion (aménagement des jours fériés, local de prière, repas hallal dans les cantines, etc.). Les « demandes » d'accommodement raisonnable sont-elles des demandes de reconnaissance identitaire ? Les études sociologiques montrent que la plupart du temps, tel n'est pas le cas[7]. Le travailleur demande en fait que l'on prenne des dispositions pour lui permettre de travailler en accord avec sa religion mais sans être reconnu, ni négativement ni positivement, comme Musulman. A nouveau, on se situe dans la perspective de la parité de participation, et non de la reconnaissance d'une identité[8]. Mais abordés sous l'angle identitaire, par exemple en sollicitant l'expertise d'un imam, ou en valorisant la « diversité » ethnique de l'entreprise, les aménagements raisonnables attisent le plus souvent les tensions qu'elles croyaient éteindre, suscitant la méfiance des uns et la surenchère des autres. C'est pourquoi l'on doit préconiser de traiter ce type de questions à travers

---

7 A. Rea et I. Adam, La diversité culturelle sur le lieu du travail. Pratiques d'aménagements raisonnables en Belgique ; Jonlet Stéphane, Pratiques islamiques et monde du travail – Regards de musulmans en région liégeoise. In Collection « Essais et Recherches » du Centre Interdisciplinaire d'Études de l'Islam dans le Monde Contemporain (Cismoc), membre de l'Institut d'analyse du changement dans l'histoire et les sociétés contemporaines (Iacchos), à l'Université catholique de Louvain, 2010, 69 pages.

8 Pour preuve également : l'une des premières demandes d'accommodement raisonnable des travailleurs d'origine marocaine en Belgique est de prolonger les vacances d'été afin de « retourner au pays » : demande qui n'est nullement religieuse, qui se situe dans la dimension de la subjectivité et non de l'identité (v° A. Rea et I. Adam, *La diversité culturelle sur le lieu du travail. Pratiques d'aménagements raisonnables en Belgique,* Université libre de Bruxelles et Vrije Universiteit Brussel, 2010).

des dispositions générales, neutres (prévoir des repas végétariens, et non des repas certifiés hallal ; un local de silence, et non un local de prière ; des temps de pause pour tout le monde, et non des « temps de prière », etc.). La dissolution des différences, répétons-le, sera toujours préférable à leur reconnaissance mutuelle, qui est illusoire.

Selon moi, la voie de la parité de participation est celle qu'il faut privilégier en la matière. C'était celle qui animait le Commissariat Général aux immigrés en 1989. Mais c'est la seconde voie, celle de la reconnaissance identitaire, qui est actuellement dominante, soit que l'on se situe dans le camp multiculturaliste pour revendiquer la reconnaissance des minorités ethniques, soit que l'on se situe dans le camp « national-républicain » pour réclamer le maintien d'une identité majoritaire forte. Il n'y a donc pas à choisir entre « multiculturalistes » et « républicains », mais à recentrer le débat sur les enjeux liés à la matérialité de l'existence, au risque, comme cela m'est arrivé il y a quelques temps lors d'un débat public, de se faire traiter « d'archéo-marxiste » …

PART I

VIEWS FROM ABROAD – FIRST PART : A FEW REACTIONS FROM ABROAD

Four modes of integration

Tariq Modood

I welcome this sensible and balanced report. For me, a report on Interculturalism prompts the question of its relationship to post-immigration integration more generally. "Interculturalism" is a term with some resonance in Belgium (and in Quebec and with the Council of Europe) but it has little traction in the Western European country, namely Britain, in which multiculturalism is most discussed. I have argued elsewhere that those who believe that interculturalism is a replacement concept for multiculturalism are mistaken (Meer and Modood).[9] Advocates of a political interculturalism wish to emphasise its positive qualities in terms of encouraging communication, recognising dynamic identities, promoting unity and critiquing illiberal cultural practices, Yet each of these qualities too are important (on occasion foundational) features of multiculturalism as has been argued in detail in Meer and Modood (2012). For example, Charles Taylor's *The Politics of Recognition* (1994), and Bhikhu Parekh's *Rethinking Multiculturalism* (2000) are foundational texts of multiculturalism and each emphasises the importance of intercultural dialogue.

Contrary to what is often stated, then, interculturalism is not a critique of multiculturalism, rather in developing and foregrounding certain aspects of multiculturalism, it is complementary to multiculturalism as long as it does not pit itself against other aspects of multiculturalism, namely the inclusion of group-based religious diversity (Modood 1998; Modood and Dobbernack 2011. The challenge I would put to this Commission and those who want to take its work further, theoretically and politically, is where does it fit in the four modes of framework I offer below.

In my view the concept of Interculturalism and this report draw upon four distinct modes of integration. In so doing they create their own distinctive amalgam, something appropriate and timely for Belgium today. It may be useful, however, at least an analytical exercise, to distinguish rather than fuse these distinctive modes of integration, and that is what I would like to offer here.[10]

---

9 For a full debate, see the *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 2012: pp. 175-244.

10 A fuller version of my analytical framework can be found in T. Modood, *Post-Immigration "Difference" and Integration: The Case of Muslims in Western Europe*, London, The British Academy, 2012.

Identifying and responding to "Difference"

Assimilation is where the processes affecting change and the relationship between social groups are seen as one-way, the preferred result is one where the newcomers do little to disturb the society they are settling in and become as much like their new compatriots as possible.[11] We may think of it as one-way integration. From the 1960s onwards, beginning with Anglophone countries and spreading to others, assimilation as a policy has come to be seen as impractical (especially for those who stand out in terms of physical appearance), illiberal (requiring too much State intervention) and inegalitarian (treating indigenous citizens as a norm to which others must approximate). It was as early as 1966 that Roy Jenkins, the UK Home secretary, declared that in the view of the British government integration is "not a flattening process of assimilation but equal opportunity accompanied by cultural diversity in an atmosphere of mutual tolerance" (Jenkins 1967: 267). While "assimilation" as a term has come to be dropped in favour of "integration", even today, when some politicians use the term "integration", they actually, consciously or not, mean what here has been defined as assimilation, so the use of these terms in public discourse must not be taken at their face value but critically inspected.

In the three non-assimilative modes of integration processes of social interaction are seen as two-way, where members of the majority community as well as immigrants and ethnic minorities are required to do something; so the latter cannot alone be blamed for failing to, or not trying to, integrate. The established society is the site of institutions – including employers, civil society and the State – in which integration has to take place, and accordingly they must take the lead. The new (prospective) citizens' rights and opportunities must be made effective through anti-discrimination laws and policies. We need, however, to distinguish between *individualist-integration* and *multiculturalism*. The former sees the institutional adjustments in relation to migrants or minorities as only individual claimants and bearers of rights as equal citizens (Barry 2001). Minority communities may exist as private associations but are not recognized or supported in the public sphere.

Multiculturalism is where processes of integration are seen both as two-way and as involving groups as well as individuals and as working differently for different groups (CMEB 2000, Parekh 2000, Modood 2007). In this understanding, each group is distinctive, and thus integration cannot consist of a single template (hence the "multi"). The "culturalism" – by no means a happy term either in relation to "culture" or "ism" – refers to that the groups in question are likely not just to be marked by newness or phenotype or socio-economic location but by certain forms of group identities. The integration of groups is in addition to, not as an alternative to, the integration of individuals, anti-discrimi-

[11] When US sociologists use the term 'assimilation', they usually mean what is meant by integration in the UK, as in the "segmented assimilation" proposed by Portes and Zhou (1993).

nation measures and a robust framework of individual rights. Multiculturalism, like most concepts, takes different form in different contexts and at different times. For example, it has been differently understood in the Netherlands than in Britain (Joppke 2004, Koopmans *et al. 2005*) and in Quebec compared to in Anglophone Canada (Bouchard and Taylor, 2008): chapter 6). The meaning of any mode of integration is subject to debate and contestation and its policy originators may start with one meaning, as for example, Roy Jenkins did in relation to race and culture and others, including late comers to the debate, may push it or extend it in other directions by say, making religion central, as Muslims in Britain have done (Modood 2005).

Amongst what is central to multiculturalism is the concept of equality, as indeed it is to other conceptions of integration. The key difference between individualist-integration and multiculturalism is that the concepts of group and of "multi" are essential to the latter. Post-immigration minorities are groups differentiated from the majority society or the norm in society by two kinds of processes. On the one hand, by the fact of negative "difference" with alienness, inferiorisation, stigmatisation, stereotyping, exclusion, discrimination, racism and so on. On the other hand, by the senses of identity that groups so perceived have of themselves. The two together are the key data for multiculturalism. The differences at issue are those perceived both by outsiders or group members – from the outside in and from the inside out – to constitute not just some form of distinctness but a form of alienness or inferiority that diminishes or makes difficult equal membership in the wider society or polity.

Multiculturalism has recently been defined as "where ethno-cultural-religious minorities are, or are thought of, as rather distinct communities, and where public policy encourages this distinctiveness" (Emmerson, 2011). This, however, is only a third of it. Multiculturalism allows those who wish to encourage such distinctiveness to do so; but it also seeks forms of social unity that are compatible with this, what Hartmann and Gerteis (2005) call "new conceptions of solidarity", grounded in a concept of equality (Bouchard and Taylor 2008). Each mode of integration must be understood in terms of its interpretation of free choice, equality and fraternity. Characterisations of multiculturalism that subtract its emphasis on unity are extremely common but incomplete.

Further unpacking multiculturalism and integration

Multicultural accommodation of minorities, then, is different from individualist-integration because it explicitly recognises the social reality of groups, not just of individuals and organizations. There may, however, be considerable complexity about what is meant by social reality of groups or "groupness" here, and ideas of groups as discrete, homogeneous, unchanging, bounded populations are not realistic when we are thinking of multicultural recognition (Modood 2007: 93-7). This leads us to cosmopolitanism.

Cosmopolitanism emerges by accepting the concept of difference while critiquing or dissolving the concept of groups (Waldron 1991). Disagreement about the extent to which post-immigration groups exist and/or ought to exist and be given political status means that there are two kinds of multiculturalism (Modood 1998; Meer and Modood 2009a). While in public discourse as well as in academia one or both are referred to as multiculturalism, and often without a full recognition that two different ideas are being expressed, I will reserve the term "multiculturalism" for the sociological and political position in which groups are a critical feature.[12]

Where "difference" is positively valorised (or pragmatically accepted) but it is denied that groups exist or, alternatively, exist but should not be politically recognised, I shall call cosmopolitanism. The contention is that in the early stages of migration and settlement, especially in the context of a legacy of racism, colonialism and European supremacism, forms of social exclusion created or reinforced certain forms of groupness such as white and black. However, as a result of social mixing, cultural sharing and globalization in which dominant identities of modernity (such as of race and nation) are dissolving, people have much more fluid and multiple identities, combine them in individual ways and use them in context-sensitive ways (Hall 1992a). For example, the ways that Caribbean-origin Britons have socially blended into a "multiculture" and have sought conviviality and sociability rather than separate communities may perhaps not be fully captured as a form of individualistic integration (Gilroy 2000). While remaining economically marginal and over-represented in relation to the social problems associated with deprived inner city areas, they have become a feature of popular culture in terms of music, dance, youth styles and sport, in all of which they have become significantly over-represented (Hall 1998). To the extent that football teams, Olympiads and television programs such as *The X Factor* are central to popular and national identities, Caribbean-origin people are placed at the centre of British national imaginaries. Moreover, Britain and most other countries in western Europe have recently experienced and are experiencing a new wave of immigration and will continue to do so, including from within the European Union. Given the diversity of the locations from where migrants are coming, the result, it is argued, is not communities, but a churning mass of languages, ethnicities and religions, all cutting across each other and creating a "super-diversity" (Vertovec 2007). This may be setting a pattern for the future, and it may be allied to a further argument that globalization, migration and telecommunications have created populations dispersed across countries that interact more with each other, and have a greater sense of loyalty to each other, than they might to their fellow citizens.

[12] This is how the term has been used by the leading political theorists such as Taylor (1994), Kymlicka (1995) and Parekh (2000) and, by the Canadian government; it is also consistent with cmeb (2000) and other exponents of multiculturalism – see Modood (2007: 14-20) for details.

In what ways does cosmopolitanism go beyond individualist-integration? Primarily not as a politics but as an ethos: we should value diversity and create the conditions where it is individually chosen. We should oppose all forms of imposition of group identities on individuals and therefore the ideas, images and prejudices by which individuals are inferiorised or portrayed as threatening and so excluded from full membership of society; and we should not require assimilation or conformity to dominant group norms. Yet a requirement of communal membership can also be oppressive of individuals and their life-chances (Appiah 1994). Inherited or ascribed identities which slot people into pigeonholes not of their choosing, giving them a script to live by, should be refused (often referred to in the literature as a "transgression of boundaries"). They not only reduce the options of the kind of person one can be but divide society up into antagonistic groups. Cosmopolitanism is a conception of multiculturalism as maximum freedom, for minority as well as majority individuals, to mix with, borrow and learn from all (whether they are of your group or not) so individual identities are personal amalgams of bits from various groups and heritages and there is no one dominant social identity to which all must conform. The result will be a society composed of a blend of cultures, a "multiculture".

While this is an attractive image of contemporary society and blends easily with the ideas of liberal democracy, it has only a partial fit with even, say, London today, let alone many parts of Britain and continental Europe. In some towns and cities, such as in northern England, there is not a diversity of groups but often just two (for example Asian Muslims and whites) and minority individuals do not float across identities, mixing and matching, but have a strong attachment to a one or few identities. For example, most British Muslims seem to think of themselves in terms of "Muslim" and/or "British" (usually both). The fact of super-diversity is emerging alongside rather than displacing the fact of settled, especially postcolonial, communities, who have a particular historical relationship with Britain, and the political significance of such communities. Similarly, there are other communities in other European countries with their own historical significance such as Maghrebians in France and the Turks in Germany. Moreover, some groups continue to be much larger than others, and stand out as groups – in their own eyes and those of others – and are at the centre of public policy and debate, especially if they are thought to be failing to integrate. Muslims, for example, seem to be in this category across much of Western Europe regardless of the degree of conviviality or super-diversity that might be present.

That is not to say that such minority identities are exclusive. Successive surveys have shown that most Muslims in Britain strongly identify with being Muslim but the majority also identify as British; indeed they are more likely to identify with "British" and say they have trust in key British institutions than non-Muslims (Heath and Roberts 2008); Gallup (2009) found the same in Germany, albeit less so in France though Pew (2006) found much higher levels of national identification in France than other western European countries.

Post-immigration hyphenated identities, such as British-Indian, have become as commonplace in Britain as they have been in the USA for decades. Similarly, diasporic links as described above certainly exist, and are likely to increase, but the net result is not an inevitable erosion of national citizenship – British African-Caribbeans and South Asians have families in their countries of origin and in the US and Canada, but there is little evidence that most branches of those families do not feel British, American or Canadian.

An important point of difference, then, between the concepts of individualist-integration and multiculturalism proper is that for the latter, the groups in question, the post-immigration minorities, are not of one kind but are a "multi". For example, some people will identify with a colour identity like "black" but there will be others for whom national origin identities (like "Turkish"), or a regional heritage (like "Berber"), or a religious identity (like "Sikh") may be much more meaningful, expressing forms of community and ethnic pride that are struggling for recognition and inclusion. And of course these minority identities will interact with wider, societal identities – "woman", "working class", "Londoner", "British" – in differing ways, expressing the different experiences, locations and aspirations of different groups. So, both the alternative models of multiculturalism as cosmopolitanism and as, what may be called, ethno-religious communitarianism, for which I am reserving the term, multiculturalism, have some grounding and meet the political aspirations of some minority groups. Neither works as a comprehensive sociological or political model and they should be viewed as complementary (Modood 1998, CMEB 2000, Modood and Dobbernack 2011). Moreover, while recognition of ethnic or religious groups may have a legal dimension, for the most part, it will be at the level of civic consultations, political participation, institutional policies (for example, schools and hospitals), discursive representations, especially in relation to the changing discourses of societal unity or national identity, and their remaking.

Regardless of the extent to which recognition of minority identities in this way is formal or informal, led by the State or the semi-autonomous institutions of civil society, it does not challenge, let alone displace, individual rights and the shared dimensions of citizenship. There may however be genuine concern that some groups at a particular time and in some areas are becoming too inward-looking. Where the concern is primarily about a lack of positive mixing and interaction between groups at a local level, community cohesion measures – for example, a Christian school offering places to non-Christians or twinning with a non-Christian school – may be an appropriate response (Cantle 2001). Where the concern is about self-conceptions and discourses more generally, the issue will be about the national or societal identity. Whilst such inwardness has never been part of any theory or policy of multiculturalism, it is clear that it is a fundamental anxiety of the critics of multiculturalism, many of whom go as far as to define multiculturalism in terms of such separatism. It is therefore important to emphasise that multiculturalism is a mode of integration, and that it, no less than hostility to minorities or other modes of integration, should be

examined as possible contributory causes of exclusion and segregation (Banting and Kymlicka 2008).

Ways in which multiculturalism is not dead

This unpacking of what I mean by "multiculturalism" is also helpful in understanding those who say that multiculturalism has failed (Weldon 1989, and see Presseurop 2010 for Angela Merkel's speech on the failure of *multikulti*) or that multiculturalism is dead (Cameron 2011). They may mean to endorse assimilation, individualistic integration or cosmopolitanism. At the same time they are acknowledging and possibly reinforcing the sociological reality of group difference because their lament is that some groups (especially Muslims) are clearly visible as distinct groups when they should not be; they attribute this fact to a separatist tendency in the groups, encouraged by allegedly multiculturalist policies. Hence paradoxical as it may sound, fierce critics of multiculturalism are usually deploying the sociology of multiculturalism even while rejecting its political dimensions. If they thought these groups were merely the product of stereotypes and exclusion (in the sense that "racial" groups are a product of racism) or were primarily socio-economic in character (perhaps a working class "fraction"), then that would be a sociological disagreement with the multiculturalists. The irony is, of course, that the accusatory discourse of "some groups are not integrating" may actually be reinforcing group identities and therefore contributing to the social conditions that gives multiculturalism a sociological pertinence. On the other hand, a sociology that marginalised ethnicity in favour of say, individuals, class and gender, would have a better fit with anti-multiculturalist politics but may be unable to explain or predict the relevant social reality. Our normative orientation – individualist or multiculturalist – suggests to us an ideal sociology but also recommends itself to us as feasible politics because we think that sociology is more accurate than not.

Moreover, it is not just at the level of sociology that anti-multiculturalists may find themselves using multiculturalist ideas; even while deploying an anti-multiculturalist discourse they may enact multiculturalist policies. For example, they may continue with group consultations, representation and accommodation. The latter have actually increased. The British government has found it necessary to increase the scale and level of consultations with Muslims in Britain since 9/11, and, dissatisfied with existing organizations, has sought to increase the number of organized interlocutors and the channels of communication. Avowedly anti-multiculturalist countries and governments have worked to increase corporatism in practice, for example with the creation by Nicolas Sarkozy of the Conseil français du Culte musulman in 2003 to represent all Muslims to the French government in matters of worship and ritual; and by the creation of the Islamkonferenz in Germany in 2005, an exploratory body, yet with an extensive political agenda. These bodies are partly top-down efforts to control Muslims or to channel them into certain formations and

away from others; nevertheless, such institutional processes cannot be understood within the conceptual framework of assimilation, individualist integration or cosmopolitanism.

There is indeed a new intolerance in relation to certain Muslim practices (for example, the *burqa*) and this is leading to some new laws or policies in parts of Europe (though not yet in Britain). The point is that we do not seem to be witnessing a paradigm shift, for example, from pluralistic integration to individualist integration. The anti-multiculturalist may not just be pointing to the visibility of groups like Muslims but expressing the view that there is an insufficient participation of such groups into a common life or sharing of common values. My point is that some of the measures resorted to are not consistent with assimilation or individualism but acknowledge the social reality and political significance of groups. It may be thought that I am here obscuring the central difference between multiculturalism and its political critics. Namely, that the latter but not the former emphasise integration into a common life. I am, however, disputing this: the multiculturalism in the writings of key theorists such as, Taylor, Kymlicka, Parekh and Phillips, and in the relevant documents, laws and policies of Canada, Australia and Britain are all aimed at integration (see Modood 2007: 14-20 for details). The difference between the pro- and anti-multiculturalists lies not in the goal of integration but, firstly, in the normative understanding of integration. I have tried to bring this out by reference to the alternative interpretations and prioritising of the normative concepts of liberty, equality and fraternity (summarised in Table 1). Secondly, there are different judgments about contexts and about what will deliver results and more generally how society works or what I have been calling implicit sociologies.

Table 1: Four modes of integration*

	Assimilation	*Individualist-Integration*	*Cosmopolitanism*	*Multiculturalism*
Objects of Policy	Individuals and groups marked by 'difference'.	Individuals marked by 'difference', especially their treatment by discriminatory practices of State and civil society.	Individuals marked by 'difference', especially their treatment by discriminatory practices of State and civil society, and societal ideas, especially of 'us' and 'them'.	Individuals and groups marked by 'difference', especially their treatment by discriminatory practices of State and civil society, and societal ideas, especially of 'us' and 'them'.

Liberty	Minorities must be encouraged to conform to the dominant cultural pattern.	Minorities are free to assimilate or cultivate their identities in private but are discouraged from thinking of themselves as minority, but rather as individuals.	Neither minority nor majority individuals should think of themselves as belonging to a single identity but be free to mix and match.	Members of minorities should be free to assimilate, to mix and match or to cultivate group membership in proportions of their own choice.
Equality	Presence of difference provokes discrimination and so is to be avoided.	Discriminatory treatment must be actively eliminated so everyone is treated as an individual and not on the basis of difference.	Anti-discrimination must be accompanied by the dethroning of the dominant culture.	In addition to anti-discrimination the public sphere must accommodate the presence of new group identities and norms.
Fraternity	A strong, homogeneous national identity.	Absence of discrimination and nurturing of individual autonomy within a national, liberal democratic citizenship.	People should be free to unite across communal and national boundaries and should think of themselves as global citizens.	Citizenship and national identity must be remade to include group identities that are important to minorities as well as majorities; the relationship between groups should be dialogical rather than one of domination or uniformity.

* In all cases it is assumed that a backdrop of liberal democratic rights and values are operative to a large degree and what is highlighted here is in addition or interaction with them.

The analytical framework offered helps us also to understand those who say they welcome diversity but seem to be in agreement with critics of multiculturalism. Critics of multiculturalism are usually pointing to the public assertion of strong group identities to mobilise a group to achieve certain policies and/or to demand differential treatment. They are sometimes responded to by those who point to how multiculturalism is working in their neighbourhoods, which they say are multi-ethnic and where people do not just live peaceably side by side but mix freely and where that mixing is valued above monoculturalism. Yet such views do not imply support for strong group identities and related policies; on the contrary, their success may be seen to be dependent on the absence of the latter.[13] While this is a reasonable response in its own terms it does not meet the criticism of multiculturalism and in fact may share it. Group-based multiculturalism has become unpopular and is what critics have in mind, though this

[13] Hence the irony that anti-multiculturalists like President Sarkozy are trying to create corporate representations for Muslims in France; while pro-diversity authors call for the cessation of government meetings with Muslim community leaders (Sen 2006, Malik 2011).

is obscured by the fact that what I call "cosmopolitanism" is often referred to by its advocates as "multiculturalism".

For example, it has been argued that the majority of Australians welcome multiculturalism, indeed they see it as part of the country's identity but they see it "in terms of a mix of individuals rather than an ensemble of groups" (Brett and Moran 2011: 203). A group-based multiculturalism is much less popular than cosmopolitanism, but what we have to consider is: can integration of all post-immigration formations be achieved without the latter (Modood 1998, 2007)? Moreover, a group-based multiculturalism, where group membership is voluntary, may be part of the future in an unintended way as it is highly compatible with the Prime Minister Cameron's vision of a "Big Society" in which civil society associations based on locality and faith, including inter-faith groups, take over some responsibilities currently undertaken by State agencies. If it is the case that groups such as Sikhs, Hindus and Muslims are to be civil society partners of government, and to be delegated resources as such, it is difficult to see how the new Big Society is a break with what is rejected as "State multiculturalism" (Cameron 2011).

The analysis offered here of related macro-symbolic ideas and policy paradigms, each of which consists of a model of society and normative political ideas, includes a sense of unity or fraternity. For modes of integration are not just about sociology (the first level) or politics (second level), but include ideas, however inchoate, of ourselves as a social unity (as displayed at the bottom of Table 1). For assimilationists, this consists of a strong, homogeneous national identity. Individualist-integration emphasises the liberal and democratic character of the national polity. Cosmopolitanism is uneasy with the national, an identity that demands allegiance from all citizens, whilst creating boundaries between ourselves and the rest of the world. With multiculturalism comes a positive vision of the whole remade so as to include the previously excluded or marginalized on the basis of equality and sense of belonging. It is at this level that we may fully speak of multicultural integration or multicultural citizenship (Taylor 1994, Parekh 2000, Modood 2007). This third level of multiculturalism, incorporating the sociological fact of diversity, groupness and exclusion, but going beyond individual rights and political accommodation, is perhaps the level that has been least emphazised. Or at least that is how it seems to many whose understanding of multiculturalism, sometimes polemical but sometimes sincere, is that multiculturalism is about encouraging minority difference without a counterbalancing emphasis on cross-cutting commonalities and a vision of a greater good. This has led many commentators and politicians to talk of multiculturalism as divisive and productive of segregation.

Theorists of multiculturalism such as Taylor (1994) and Parekh (2000), related policy documents such as the report of the CMEB (2000), and enactments such as those in Canada and Australia, universally regarded as pioneers and exemplars of State multiculturalism, all appealed to and built on an idea of national citizenship. Hence, from a multiculturalist point of view, though not

from that of its critics, the recent emphasis on cohesion and citizenship, what has been called "the civic turn" (Mouritsen 2008), is a necessary rebalancing of the political multiculturalism of the 1990s, which largely took the form of accommodation of groups while being ambivalent about national identity (Meer and Modood 2009a). This does not invalidate the analysis offered here that integration without some degree of institutional accommodation is unlikely to be successful. Indeed, for multiculturalists a renewing of national identity has to be distinctly plural and hospitable to the minority identities. It involves "rethinking the national story" with the minorities as important characters; not obscuring difference but weaving it into a common identity that all can see themselves in and giving all a sense of belonging to each other (CMEB 2000: 54-6; Modood 2007: 145-154). Minority politics are common in the US but most groups, while honoring their origins, seek inclusion in the American dream. They seek to be and have come to be accepted as hyphenated Americans (Italian-Americans, Asian-Americans etc.) and the trend is present in parts of western Europe and, while not yet fully accepted, it may be that hyphenated nationalities will become the norm here too.

Conclusion

It may be the case that all the attempted models of integration, especially national models, are in crisis, certainly they are perceived as such. We can, however, have a better sense of what the issues are and so what needs to be done if, firstly, we recognise that discourses of integration and multiculturalism are exercises in conceptualising post-immigration difference and as such operate at three distinct levels: as an (implicit) sociology; as a political response; and as a vision of what is the whole in which difference is to be integrated. Depending upon the sociology in question, certain political responses are possible or not, or, more reasonable or less. The sociological and political assumptions are thus mutually dependent. Secondly, I have offered a framework in which four distinct political responses – assimilation, individualist-integration, cosmopolitanism and multiculturalism – illuminate each other and where each successive position attempts to include what is thought to be missing from the predecessor. Each position, however, has its merits and may be appropriate in certain contexts, depending on the sociological reading of the context. Each has a particular conception of equal citizenship but the value of each can only be realised if it is not imposed but is the preferred choice of minority individuals and groups, who of course – being a "multi" – are bound to choose differently.

Thus no singular model is likely to be suitable for all groups. To have a reasonable chance of integrating the maximum number of members of minorities, none of these political responses should be dismissed. Ethno-religious communitarianism may currently be viewed as undesirable by European publics and policymakers but given how central Muslims have become to the prospects of integration on a number of fronts, it is unlikely that integration can be achie-

ved without some element of this approach, which is being practised even by those politicians who are making anti-multiculturalist speeches. Perceptions of Muslims as groups, by themselves and by non-Muslim majorities, are hardening; so the key question is whether they are to be stigmatised as outsiders or recognised as integral to the polity. Finally, we must not overlook the third analytical level, which in many ways is not primarily about minorities but about the majority. The enlargement, hyphenation and internal pluralising of national identities is essential to an integration in which all citizens have not just rights but a sense of belonging to the whole as well as to their own "little platoon" (Burke 1986: 135).[14]

References

Appiah, K. A. (1994), "Identity, authenticity, survival: Multicultural societies and social reproduction", in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton NJ, Princeton University Press, 149-164.

Banting, K. and Kymlicka, W. (2008), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press.

Barry, B. (2001), *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.

Bouchard, G. and Taylor, C. (2008), *Building The Future: A Time for Reconciliation*, Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences, Quebec.

Brett, J. and Moran A. (2011), "Cosmopolitan nationalism: Ordinary people making sense of diversity", *Nations and Nationalism*, 17: 188-206.

Burke, E. (1982), *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth, Penguin.

Cameron, D. (2011), *PM's Speech at Munich Security Conference*, http://www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293.

Cantle, T. (2001), *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team*, London, Home Office.

Commission on Multi-Ethnic Britain (CMEB) (2000), *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission the Future of Multi-Ethnic Britain*, London, Runnymede Trust.

Emmerson, M. (2011), *Interculturalism: Europe and its Muslims, In Search of Sound Societal Models*, Brussels, Centre for European Policy Studies.

Fox, J. and Miller-Idriss, C. (2008), "Everyday nationhood", *Ethnicities*, 8 (4): 536-563.

Gilroy, P. (2000), *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*, London, Allen Lane.

Glazer, N. and Moynihan, D. P. (1963), *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*, Cambridge MA, The MIT Press and Harvard University Press.

[14] 'To be attached to the subdivision, to love the *little platoon* we belong to in **...** we proceed towards a love to our country, and to mankind' (Burke 1986: 135).

HALL, S. (1992a), "New ethnicities", in J. DONALD and A. RATTANSI (eds.), *"Race", Culture and Difference*, London, Sage: 252-259.

HALL, S. (1992b), "The question of cultural identity", in S. HALL and T. MCGREW (eds.), *Modernity and its Futures,* Cambridge, Polity Press: 218-240.

HALL, S. (1998), "Aspiration and attitude ... Reflections on black Britain in the nineties", *New Formations*, 33: 38-46.

HARTMAN, D. and GERTEIS, J. (2005), "Dealing with diversity: Mapping multiculturalism in sociological terms", *Sociological Theory*, 23 (2).

HEATH, A. and ROBERTS J. (2008), *British Identity: Its Sources and Possible Implications for Civic Attitudes and Behaviour*, http://www.justice.gov.uk/docs/british-identity.pdf.

HEATH, A. F. and CHEUNG S. Y. (2007), *Unequal Chances: Ethnic Minorities in Western Labour Markets*, Oxford, published for the British Academy by Oxford University Press.

JENKINS, R. (1967), "Racial equality in Britain", in A. LESTER (ed.), *Essays and Speeches by Roy Jenkins*, London, Collins.

JOPPKE, C. (2010), *Citizenship and Immigration*, Cambridge, Polity Press.

KOOPMANS, R., STATHAM, P., GIUGNI, M. and PASSY, F. (2005), *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe*, Mineapolis: University of Minesota Press.

KYMLICKA, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.

LEONARD, M. (1997), *Britain TM: Renewing our Identity*, London, Demos.

LOURY, G. C., MODOOD T. and TELES, S. M. (2005) (eds.), *Ethnicity, Social Mobility, and Public Policy: Comparing the USA and UK*, Cambridge, Cambridge University Press.

MEER, N. and MODOOD T. (2009a), "The multicultural state we're in: Muslims, 'multiculture' and the 'civic re-balancing' of British multiculturalism", *Political Studies*, 57: 473-497.

MEER, N. and MODOOD T. (2012), "How does interculturalism contrast with multiculturalism?", *Journal of Intercultural Studies*.

MODOOD, T. (1998), "Anti-essentialism, multiculturalism and the 'recognition' of religious minorities", *Journal of Political Philosophy*, 6: 378-399.

MODOOD, T. (2005), *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

MODOOD, T. (2007), *Multiculturalism: A Civic Idea*, Cambridge, Polity Press.

MODOOD, T. and DOBBERNACK J. (2011), "A left communitarianism? What about multiculturalism?", *Soundings*, 48.

MOURITSEN, P. (2008), "Political responses to cultural conflict: Reflections on the ambiguities of the Civic Turn", in P. MOURITSEN and K.E. JØRGENSEN (eds.), *Constituting Communities: Political Solutions to Cultural Conflict*, London, Palgrave, 1-30.

PAREKH, B. C. (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Ttheory*, Cambridge MA, Harvard University Press.

PEACH, C. (2007), *Muslim Population of Europe: A Brief Overview of Demographic Trends and Socio-Economic Integration; Transatlantic Dialogue on Terror*, Berlin Conference.

PEW RESEARCH CENTER (2006), *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, http://pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other.

PORTES, A. and ZHOU, M. (1993), "The new second generation: Segmented assimilation and its variants', *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530: 74-96.

PRESSEUROP (2010), *Mutti Merkel handbags Multikulti*, http://www.presseurop.eu/en/content/article/364091-mutti-merkel-handbags-multikulti.

SOYSAL, Y. (1994), *Limits of Citizenship: Migrants and Post National Membership in Europe,* Chicago, Chicago University Press.

TAYLOR, C. (1994), "The politics of recognition", in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism and "The politics of recognition": An Essay,* Princeton NJ, Princeton University Press, 25-73.

TRAVIS, A. (2002), *The Need to Belong – but with a Strong Faith,* http://www.guardian.co.uk/uk/2002/jun/17/september11.religion1.

VERTOVEC, S. (2007), "Super-diversity and its implications", *Ethnic and Racial Studies*, 30: 1024-1054.

WALDRON, J. (1991), "Minority cultures and the cosmopolitan alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25: 751.

WELDON, F. (1989), *Sacred Cows*, London, Chatto & Windus.

La religion et la diversité au péril ou au-delà des angélismes ?

Jean-François Gaudreault-Desbiens

C'est bien volontiers que j'ai accepté de contribuer, encore que très modestement, à cet ouvrage sur le rapport final des *Assises de l'interculturalité*. Je le fais pour plusieurs raisons, dont les principales sont, d'abord, mon amitié et ma profonde admiration pour Marie-Claire Foblets, grande intellectuelle et citoyenne engagée, et, ensuite, mon affection pour la Belgique, qu'elle s'exprime en français, en néerlandais ou en allemand. J'aime assez, je dois le dire, les petites nations qui ont le courage de plonger dans des débats existentiels susceptibles de les ébranler et de nommer les choses, parfois au risque de provoquer la controverse, mais de les nommer quand même.

Je profiterai de mon statut d'étranger pour jeter un regard, en quelque sorte « éloigné » comme aurait pu dire Lévi-Strauss, sur certains des thèmes généraux qu'aborde le rapport final des *Assises de l'interculturalité* et pour exprimer, assez librement, certaines préoccupations quant à la manière dont des sociétés démocratiques comme la Belgique ou le Québec saisissent ces thèmes et gèrent les questions cruciales soulevées par l'identification des conditions d'un vivre-ensemble qui aille au-delà d'une simple cosmétique de l'inclusion. C'est dire que mon propos sera critique, et il le sera tout particulièrement des nombreux angélismes enrobant les discours sur la saisie de la diversité ethno-religieuse, que l'on adhère ou non à un ou plusieurs des postulats normatifs les inspirant. Un examen critique des discours auxquels on adhère soi-même me paraît encore plus important. Ainsi, le fait que, sur le plan normatif, je me situe dans ce que l'on appelle au Québec la mouvance « pluraliste », qui est largement favorable aux « accommodements raisonnables », ne devrait pas empêcher l'identification des angles morts du régime juridique en vigueur, ne serait-ce que pour en renforcer la légitimité et l'acceptabilité sociales. C'est d'ailleurs en partie ce que je vais m'attacher à faire dans cette contribution.

J'insiste ici sur mon emploi des mots « assez librement ». C'est que plutôt que de me cantonner au droit – mon fonds de commerce intellectuel originel –, l'angle d'approche que je privilégierai empruntera aussi à la philosophie, à la sociologie et à l'épistémologie. Je me pencherai donc sur les thèmes qui retiendront mon attention comme on s'attend que le fasse un juriste influencé par le *legal scholarship* américain plutôt que par la doctrine continentale. Compte tenu de l'approche socio-juridique privilégiée, on ne retrouvera donc pas dans

cette contribution d'analyse exhaustive de toutes les questions juridiques qui y sont évoquées, si intéressantes puissent-elles par ailleurs être sous un angle positiviste. En outre, je délaisserai, si tant est que cela est possible, le modèle discursif universitaire pour parler plus directement et, disons-le, sans me cacher derrière le masque de l'objectivité. Enfin, mon regard sera non pas « canadien » mais bien celui d'un Canadien : je ne parlerai que pour moi et moi seul, et ne tenterai nullement de défendre une quelconque vision « canadienne » qui prendrait des allures monolithiques. De toute façon, le Canada ressemble un peu à la Belgique sur ce plan : la définition de ce qui est « canadien » est à géométrie variable et bien souvent paradoxale. Et si le droit canadien, comme tous les droits du reste, connaît quelques vérités apodictiques, je m'efforcerai de ne pas bêtement les répéter et me garderai de trop les idéaliser.

I. Du Canada comme Eldorado normatif ?

Réglons tout de suite une question. Le rapport final des *Assises de l'interculturalité* fait la part belle à la doctrine canadienne des accommodements raisonnables, qu'il préfère qualifier d'« aménagements raisonnables » et qu'il nomme – dans un tournant que d'aucuns pourraient trouver ironique –doctrine « québécoise ». Je ne sais si le Canadien en moi doit être flatté de l'intérêt que mes amis belges portent à cette doctrine, mais j'estime tout de même nécessaire de les mettre en garde : le Canada n'est pas un Eldorado normatif[15]. Il l'est peut-être encore moins si l'on se rappelle l'un des objectifs que doit, selon le rapport final des *Assises*, viser la société belge, en l'occurrence « d'éviter l'escalade et la radicalisation dans les positionnements (…). »[16]

Sur ce plan, je suis loin d'être persuadé que le droit canadien facilite l'atteinte d'un tel objectif, du moins dans sa saisie contemporaine des revendications religieuses. Jusqu'à tout récemment, ce droit a non seulement adopté une conception radicalement subjectiviste de la liberté de religion, qui ne permet concrètement de mesurer que la sincérité de la croyance alléguée, mais a au surplus imposé aux organisations visées par une demande d'accommodement ou au gouvernement dont une loi est contestée au nom de cette liberté un fardeau de démonstration très lourd, s'agissant de justifier le refus de l'accommodement demandé ou la restriction à la liberté de religion[17]. Par exemple, en matière d'accommodement raisonnable, on a privilégié le critère de la « contrainte excessive » alors que le droit américain, d'où l'on a tiré cette doctrine, impose quant à lui un critère *de minimis*[18].

---

15 Voy., généralement, sur les limites de ce modèle, si modèle il y a : S. Choudhry, « Does the World Need More Canada? The Politics of the Canadian Model in Constitutional Politics and Political Theory », (2006) 5 *I-Con* 606.

16 M.-Cl. Foblets et Ch. Kulakowski (présidentes), *Rapport final des Assises de l'interculturalité*, p. 9.

17 *Syndicat Northcrest* c. *Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551; *Multani* c. *Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256.

18 Voy., *inter alia* : *Trans World Airlines Inc.* v. *Hardison*, 432 U.S. 63 (1977).

À cela s'est ajoutée la réticence de la Cour suprême du Canada à admettre qu'un individu puisse valablement renoncer de manière implicite à certains aspects de sa liberté de religion, alors qu'elle n'a jamais manifesté de telles réticences face à des renonciations à d'autres libertés pourtant aussi fondamentales que la première, en l'occurrence celles d'expression ou d'association. L'illustration la plus éclatante de cette politique judiciaire se trouve dans le célèbre arrêt *Amselem*[19]. Le propriétaire d'un appartement dans un immeuble en copropriété de Montréal souhaitait célébrer la fête juive de Souccoth en édifiant sur son balcon une cabane temporaire (« souccah ») alors que la déclaration de copropriété qu'il avait signée interdisait expressément toute construction sur les balcons de l'immeuble, autant pour des raisons de sécurité que d'esthétisme. Après lui avoir signifié qu'il ne pouvait ériger sa *souccah* à cet endroit, l'administration de la copropriété lui avait proposé d'en édifier une dans les jardins de l'immeuble, que lui et ses coreligionnaires pourraient utiliser en commun pendant la durée de la fête de Souccoth. Mais alors que la plupart de ces derniers acceptèrent cet accommodement, M. Amselem le refusa, jugeant être tenu, en raison de sa conception du judaïsme, d'ériger une *souccah* à l'usage exclusif de sa famille.

Outre que c'est dans cet arrêt qu'elle confirma sa conception radicalement subjectiviste de la liberté de religion, la Cour suprême du Canada rejeta à la majorité l'argument que M. Amselem pouvait avoir implicitement renoncé à exercer sa liberté de religion en signant une déclaration de copropriété qui, pourtant, prohibait clairement toute construction sur les balcons. L'un des juges dissidents, en revanche, estima qu'il n'était pas approprié d'écarter aussi allègrement la déclaration de copropriété signée par M. Amselem, un homme instruit pouvant difficilement passer pour une « partie vulnérable », sous prétexte qu'elle se qualifiait juridiquement comme contrat d'adhésion. Mais à cette conception libérale, où la religion est d'abord affaire de choix personnel, la majorité de la Cour a clairement préféré une conception identitaire de la religion, qui tend malheureusement à encourager le durcissement des positions des croyants[20]. Si l'on peut compromettre sur des choix *X*, *Y* ou *Z*, l'on peut plus difficilement compromettre sur ce que l'on estime participer de son identité profonde, celle-ci devenant, individualisme possessif aidant[21], une sorte de bien primaire ne souffrant aucune altération. De sorte que la conception identitaire du religieux privilégiée par la Cour suprême du Canada est susceptible de favoriser chez le croyant le développement d'une perception de ses intérêts

---

19 *Syndicat Northcrest*, *supra*, note 3.

20 Sur cette dichotomie libérale-identitaire, voy. : R. Moon, « Religious Commitment and Identity: *Syndicat Northcrest* v. *Anselem* », (2005) 29 S.C.L.R. (2d) 202.

21 Voy. généralement là-dessus: C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004, collection « Folio/essais ».

religieux-identitaires et des intérêts sociétaux plus larges comme étant par définition non-compossibles[22].

L'effet combiné de cette conception subjectiviste-individualiste de la religion, du lourd fardeau de justification imposé à l'organisation souhaitant défendre une restriction à la liberté de religion et, enfin, de cette réticence à envisager qu'une personne peu vulnérable puisse validement renoncer à exercer sa liberté de religion dans certains contextes a eu plusieurs conséquences problématiques. D'une part, on a rendu pratiquement impossible, pour ne pas dire illégitime, toute tentative de distinction entre ce qui relève de la religion et ce qui relève de la culture au sens plus large, la première subsumant l'autre dès lors que celle-ci permet d'étendre la portée du référent religieux à ce que ce référent lui-même, envisagé strictement, ne reconnaît pas comme relevant de lui. D'autre part, on a consacré une conception de l'autonomie que j'ai qualifiée ailleurs d'« autonomie à géométrie variable » : présumée parfaitement autonome s'agissant de déterminer le contour et le contenu de ses croyances, la personne cesse soudainement de l'être au moment d'aménager, par contrat, les modalités d'exercice de sa liberté de religion[23]. En outre, en légitimant qu'une personne se cantonne dans une attitude de refus de tout compromis sous prétexte qu'elle exerce sa liberté de religion subjectivement définie, on risque d'occulter le rôle de la réciprocité comme véhicule de légitimation sociale des accommodements consentis. Au surplus, on s'est trouvé à créer une hiérarchie matérielle entre des libertés fondamentales dont le statut constitutionnel est pourtant censé égal[24]. Il convient de signaler sur ce plan l'espèce de trou noir dans lequel se retrouvent les convictions philosophiques intimement liées à la liberté de conscience, mais sans fondement religieux. Si l'on fait abstraction de certains cas relativement « faciles » – et encore –, comme le végétarisme[25], dans quelles mesures de telles convictions peuvent-elles être « accommodées », surtout si elles mènent à la mise en question de valeurs religieuses, comme certaines philosophies laïcistes ? Enfin, on a quelque sorte délesté les croyants de toute responsabilité quant aux « coûts » liés à l'exercice de la liberté de

---

22 Sur la « non-compossibilité », voy. : J. Waldron, "Identité culturelle et responsabilité civique", (2000) 1 *Revue de philosophie et de sciences sociales* 173, à la p. 178.

23 Voy. : J.-Fr. Gaudreault-DesBiens, « Quelques angles morts du débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique : réflexions en forme de points d'interrogation », dans : M. Jézéquel (dir.), *Les accommodements raisonnables. Quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2007, p. 241.

24 On pourra lire avec profit sur cette question l'excellent article de L.-Ph. Lampron et E. Brouillet, « Le principe de non-hiérarchie entre droits et libertés fondamentaux : l'inaccessible étoile ? », (2011) 41 *Revue générale de droit* 93.

25 Le végétarisme, envisagé comme philosophie, a été reconnu comme étant protégé par la liberté de conscience en contexte carcéral aux fins de l'établissement du régime alimentaire d'un détenu qui avait acquis ces convictions alors qu'il faisait partie du groupe religieux Hare Krishna, mais qu'il avait par la suite quitté, d'où le recours à la liberté de conscience en l'espèce plutôt qu'à la liberté de religion : *Maurice* c. *Canada (Attorney-General)*, 2002 FC 69 (Cour fédérale du Canada).

religion pour les transférer aux organisations ou à l'État, selon le cas[26]. Si un tel renversement de perspective est inévitable, voire souhaitable, pour faire concrètement échec aux discriminations subies par certains croyants vulnérables, celui effectué par la Cour suprême du Canada ne manque pas d'étonner par son radicalisme et, surtout, par son absolutisme. Je note à cet égard que le rapport final des *Assises de l'interculturalité* met bien en évidence ce renversement de perspective[27].

Comme on peut le constater, il n'est pas sûr qu'une politique juridique comme celle adoptée par la Cour suprême du Canada en matière de gestion du religieux permette vraiment « d'éviter l'escalade et la radicalisation dans les positionnements ». Peut-être est-ce d'ailleurs un tel constat qui explique que, depuis 2007, la Cour semble rechercher des moyens de prendre ses distances par rapport à cette politique juridique, du moins dans ce qu'elle a de plus radical et absolutiste, et ce, sans pour autant expressément remettre en question sa jurisprudence antérieure[28]. Ainsi, en 2007, elle réintroduisait indirectement une certaine « objectivité » dans l'évaluation de la recevabilité des revendications religieuses[29], alors qu'en 2009, elle allégeait considérablement le fardeau de démonstration imposé à l'État – s'agissant de justifier une norme générale attentatoire à la liberté de religion en plus d'affirmer que les croyants devaient aussi accepter d'assumer certains coûts liés à leurs croyances[30]. Plus récemment encore, saisie de la contestation du refus d'une commission scolaire d'accéder à la demande formulée par des parents catholiques qui souhaitaient que leurs enfants soient exemptés d'un cours d'éthique et de culture religieuse obligatoire au Québec, qu'ils estimaient aller à l'encontre de leurs croyances, la Cour suprême affirmait que si, comme l'avait posé l'arrêt *Amselem*, l'évaluation de la croyance sincère alléguée dans le cadre d'une revendication fondée sur la liberté de religion se fait à l'aune d'un test subjectif, celui applicable à la preuve de l'atteinte à ces croyances est quant à lui de nature objective[31]. Un flou certain règne donc sur le droit canadien de la liberté de religion[32]. Peut-être un dossier

---

26 J'emploie ici, ainsi que dans la suite de ce texte, le mot « coût » pour désigner non seulement les coûts financiers, mais également les coûts juridiques (sur une liberté, par exemple) ou symboliques (sur la réception sociétale ou organisationnelle d'un changement, par exemple lorsqu'est créée la perception, juste ou erronée, qu'un système de « privilèges » est mis en place ou que les compromis sont toujours unilatéraux). En fait, son usage, inspiré de l'analyse économique du droit, élargit quelque peu la notion de « fardeau » parfois employée dans la doctrine ayant trait à la liberté de religion. Voy. : I.S. Lupu, « Where Rights Begin : The Problems of Borders on the Free Exercise of Religion », (1989) 102 *Harvard Law Review* 933.

27 M.-Cl. Foblets et C. Kulakowski, *op. cit.*, note 2, p. 21.

28 Voy.: J. Woehrling, "Quand la Cour suprême s'applique à restreindre la portée de la liberté de religion : l'arrêt *Alberta* c. *Hutterian Brethren of Wilson Colony* (2009) », (2011) 45 *Revue juridique Thémis* 7.

29 *Bruker* c. *Marcovitz*, [2007] 3 R.C.S. 607.

30 *Alberta* c. *Hutterian Brethren of Wilson Colony*, [2009] 2 R.C.S. 567.

31 *S.L.* c. *Commission scolaire des Chênes*, 2012 CSC 7.

32 Et, dans le même esprit, sur la question du droit à l'égalité religieuse ou, si l'on préfère, de celui à la non-discrimination fondée sur un motif religieux. On notera sur ce point que le droit canadien tend à justifier indifféremment la doctrine des accommodements raisonnables autant sur la liberté

récemment plaidé en Cour suprême et qui soulève la question du droit qu'aurait une victime d'agression sexuelle de témoigner avec son *niqab* offrira-t-il l'occasion de le dissiper[33]…

Indépendamment des débats sociopolitiques qu'a nourris la politique juridique de la Cour suprême du Canada[34], notamment en application de la doctrine des accommodements raisonnables, le Canada peut donc difficilement se targuer d'être un Eldorado normatif, du moins si un tel Eldorado est défini en fonction de critères tels que la modération, la cohérence et la limpidité.

Il ne s'agit pas de dire que le Canada, dans sa saisie constitutionnelle des revendications religieuses, ne fait rien de bon, bien au contraire. Cette saisie présente, malgré ses incohérences et ses apories, de grandes qualités. Notamment, comme le notait le rapport Bouchard-Taylor[35], elle produit des résultats qui sont généralement satisfaisants. C'est particulièrement le cas en ce qui a trait à la doctrine des accommodements raisonnables qui, empiriquement, fonctionne sans grand heurt, abstraction faite de certains cas d'espèce souvent montés en épingles par les médias. Cela dit, le fait que je souscrive personnellement à cette doctrine comme outil globalement efficace d'intégration sociale ne me permet d'en ignorer les limites et de constater les tentatives d'instrumentalisation dont elle est susceptible de faire l'objet et contre lesquelles le droit en vigueur érige, à bien y penser, des remparts somme toute assez fragiles.

II. De l'exceptionnalisme religieux

Ce n'est pas un hasard si mes observations ont jusqu'à maintenant porté sur la saisie juridique des revendications religieuses. L'expérience canadienne démontre à l'envi que c'est lorsqu'une revendication identitaire se double d'une revendication religieuse que les débats s'enflamment. L'exemple de la « crise » des accommodements raisonnables survenue au Québec il y a quelques années l'illustre bien. La doctrine des accommodements raisonnables fait partie du droit positif canadien et québécois depuis les années 1980[36]. Elle a notamment permis, au fil des ans, d'accommoder de nombreuses personnes atteintes de handicaps physiques ou intellectuels. Si, parfois, les accommodements exigés

---

de religion que sur le droit à l'égalité, même si, originellement, cette doctrine s'est développée sous l'empire du droit à l'égalité.

33 *N.S.* c. *Her Majesty the Queen, M-d.s. et M-l.S.*, 2010 ONCA 679, requête pour permission d'appeler accordée par la Cour suprême du Canada le 26 novembre 2010, dossier 33989.

34 J.-Fr. Gaudreault-DesBiens, "Religious Challenges to the Secularized Identity of an Insecure Polity. A Tentative Sociology of Québec's Reasonable Accommodation Debate," in : R. Grillo, P. Shah, A. Hoekema *et al.* (dir.), *Legal Practice and Cultural Diversity*, Londres, Ashgate, 2009, p. 151.

35 Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008) *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* (G. Bouchard et C. Taylor, co-présidents), Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles), en ligne : <http://www.accommodements.qc.ca> (ci-après Bouchard et Taylor).

36 Notamment: *Commission ontarienne des droits de la personne et O'Malley* c. *Simpsons-Sears Ltd.*, [1985] 2 R.C.S. 536.

ont pu être critiqués en raison des coûts financiers qu'ils imposaient aux organisations visées par eux, jamais n'ont-ils provoqué de grands débats sociétaux. Ce n'est que lorsque la religion était en cause que de tels débats ont surgi. Certes, lors du débat québécois sur les accommodements raisonnables, on a beaucoup parlé d'identité « nationale », d'intégration des minorités ethnoculturelles ou de discrimination, bref de la gestion d'une diversité qui se donne à voir au-delà du seul référent religieux. En revanche, c'est face à des accommodements raisonnables – légalement obligatoires car liés à la concrétisation de droits constitutionnels – ou à des « ajustements concertés »[37] – non obligatoires mais résultant d'ententes plus ou moins formelles visant à favoriser une cohabitation harmonieuse – cherchant à répondre à des revendications religieuses que les choses se sont gâtées. S'il n'y avait pas eu d'« affaire de la souccah »[38], d'« affaire du kirpan »[39] ou d'autres affaires non judiciarisées mettant en scène une dimension ou une autre de la vie religieuse de communautés de croyants, il n'y aurait vraisemblablement pas eu d'emballement médiatique et pas de « crise » des accommodements…

C'est que les clivages sociaux à propos de la manière de gérer le religieux semblent plus prononcés que d'autres, au Québec ou ailleurs. Ce fait est d'ailleurs expressément reconnu dans le rapport final des *Assises de l'interculturalité*[40].

Dans des sociétés déjà a priori individualistes, où le « je » fait foi de tout, la subjectivation radicale du référent religieux et le lien que ce référent établit avec une entité posée comme transcendante en compliquent en effet singulièrement la saisie, tant par les juristes que par les décideurs politiques, mais aussi, et peut-être surtout, par tous ceux qui, sur le terrain, sont confrontés à sa gestion quotidienne.

J'insiste sur l'importance de se préoccuper de l'impact différentiel, lorsque comparé à d'autres motifs, – de l'invocation du référent religieux et du recours à l'argument de la liberté religieuse dans la cadre d'une demande d'accommodement raisonnable formulée auprès de gestionnaires d'organisations privées ou publiques. D'une part, il ne faut pas perdre de vue que ceux-ci se font dire par le système juridique que seule une « contrainte excessive » peut les autoriser à refuser l'accommodement demandé. Or, un flou certain demeure quant à ce que constitue une telle contrainte[41] et, de façon générale, les gestionnaires sont

---

37 Je reprends ici l'expression du rapport Bouchard-Taylor, *op. cit.*, note 21.

38 *Syndicat Northcrest*, *supra*, note 3.

39 *Multani*, *supra*, note 3.

40 M.-Cl. Foblets et C. Kulakowski, *op. cit.*, note 2, p. 66.

41 Dans l'affaire *Hydro-Québec* c. *Syndicat des employé-e-s de techniques professionnelles et de bureau d'Hydro-Québec, section locale 2000 (SCFP-FTQ)*, [2008] 2 R.C.S. 561, la Cour affirme ceci : [16] Le critère n'est pas l'impossibilité pour un employeur de composer avec les caractéristiques d'un employé. L'employeur n'a pas l'obligation de modifier de façon fondamentale les conditions de travail, mais il a cependant l'obligation d'aménager, si cela ne lui cause pas une contrainte excessive, le poste de travail ou les tâches de l'employé pour lui permettre de fournir sa prestation de travail. [17] En raison du caractère individualisé de l'obligation d'accommodement

peu outillés pour naviguer dans les méandres de la jurisprudence en précisant les contours. D'autre part, et surtout, la conception radicalement subjective et individualiste de la liberté de religion adoptée en droit canadien facilite considérablement la transformation d'une simple demande d'accommodement en une réclamation juridique valide, c'est-à-dire en *droit*. En outre, la soupape de sûreté que met en place le droit pour séparer les réclamations « authentiques » de celles qui ne font qu'instrumentaliser l'argument religieux pour masquer d'autres objectifs, en l'occurrence la possibilité d'examiner la sincérité de la croyance, demeure bien relative et en toute hypothèse difficilement accessible au gestionnaire de terrain, dont la position n'est sur ce plan aucunement comparable au juge d'un procès. Et si la jurisprudence canadienne reconnaît aussi qu'une atteinte à la liberté de religion peut être tellement triviale qu'elle ne justifie pas l'intervention d'un tribunal, encore faut-il voir, dans un contexte de subjectivisme radical, en fonction de quels critères l'on définit ce qui est « trivial »…

Il n'est pas toujours facile pour un tel gestionnaire de déterminer si son organisation est ou non tenue d'accommoder un individu, et ce, quel que soit le motif invoqué dans la demande d'accommodement. C'est notamment le cas lorsque l'accommodement demandé vise à tenir compte de la situation particulière d'une personne atteinte d'une maladie ou d'un handicap et fréquemment absente pour cette raison[42]. En revanche, pour contentieux qu'il puisse parfois être, l'établissement de l'existence d'un problème de santé ou d'un handicap découle d'un processus beaucoup moins subjectif que l'identification d'une croyance religieuse servant de tremplin à une demande d'accommodement raisonnable. Il en va de même de l'évaluation du caractère raisonnable ou déraisonnable de l'accommodement réclamé.

---

et de la diversité des circonstances qui peuvent survenir, toute règle rigide est à éviter. Si une entreprise peut, sans en subir de contrainte excessive, offrir des horaires de travail variables ou assouplir la tâche de l'employé, ou même procéder à autoriser des déplacements de personnel, permettant à l'employé de fournir sa prestation de travail, l'employeur devra alors ainsi accommoder l'employé. Ainsi, dans *Centre universitaire de santé McGill (Hôpital général de Montréal)* c. *Syndicat des employés de l'Hôpital général de Montréal*, [2007] 1 R.C.S. 161, 2007 CSC 4, l'employeur avait autorisé des absences non prévues à la convention collective. De même, en l'espèce, Hydro-Québec a tenté pendant plusieurs années d'adapter les conditions de travail de la plaignante : aménagement physique du poste de travail, horaires à temps partiel, attribution d'un nouveau poste, etc. Cependant, en cas d'absentéisme chronique, si l'employeur démontre que, malgré les accommodements, l'employé ne peut reprendre son travail dans un avenir raisonnablement prévisible, il aura satisfait à son fardeau de preuve et établi l'existence d'une contrainte excessive. [18] L'incapacité totale d'un salarié de fournir toute prestation de travail dans un avenir prévisible n'est donc pas le critère de détermination de la contrainte excessive. Lorsque les caractéristiques d'une maladie sont telles que la bonne marche de l'entreprise est entravée de façon excessive ou lorsque l'employeur a tenté de convenir de mesures d'accommodement avec l'employé aux prises avec une telle maladie, mais que ce dernier demeure néanmoins incapable de fournir sa prestation de travail dans un avenir raisonnablement prévisible, l'employeur aura satisfait à son obligation.

42 *Hydro-Québec*, *id*.; *Centre universitaire de santé McGill (Hôpital général de Montréal)* c. *Syndicat des employés de l'Hôpital général de Montréal*, [2007] 1 R.C.S. 161.

En outre, tel qu'évoqué précédemment, l'exigence de réciprocité des concessions censée fonder le dialogue sur une demande d'accommodement est moins aisément applicable en matière religieuse : redisons-le, peut-on compromettre sur ce qui est souvent perçu comme non susceptible de compromis car intimement lié à une identité profonde ? Il est évident que tous les croyants ne montrent pas la même rigidité lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre les préceptes de leur religion et que des différences d'interprétation marquées peuvent exister entre des adhérents à une même religion. Mais cela ne dispense pas de voir qu'un cadre juridique peut réduire ou, au contraire, faciliter les raidissements religieux. Pour employer les termes anglais de l'analyse économique du droit, il existe de telles choses que des « incentives » et des « disincentives ». Le droit canadien compte certainement plus des premiers que des seconds. Je note toutefois avec une certaine satisfaction que le rapport final des *Assises de l'interculturalité* insiste sur la réciprocité comme condition de l'interculturalité[43], et je me plais à y voir une affirmation non seulement de l'inévitabilité sociologique mais aussi de la nécessité éthique d'une acculturation réciproque du majoritaire *et* du minoritaire.

Au surplus, l'acceptation d'une demande d'accommodement pour motif religieux n'a potentiellement pas la même portée qu'une demande faite pour d'autres motifs, ceci en raison de la double dimension individuelle et collective de la religion. À ce propos, même si la doxa juridique veut que l'accommodement accordé au croyant *X* ne le soit que pour lui et au regard des circonstances particulières dans lesquelles sa demande a été formulée, il ne faut pas se leurrer : le potentiel « osmotique » d'une telle demande, si l'on peut dire, est beaucoup plus grand que celui d'une demande d'accommodement formulée pour d'autres motifs ne présentant pas la même dimension collective. Et si l'on ajoute à cela le caractère politique du référent religieux chez nombre de croyants fondamentalistes, notamment chrétiens et musulmans, la situation se complique davantage.

Pour le gestionnaire de terrain, donc, la casuistique requise en matière d'accommodement religieux représente un exercice acrobatique et singulièrement inconfortable. Au-delà des discours lénifiants sur les accommodements raisonnables, on ne peut s'aveugler face à l'effet souvent paralysant de la demande d'accommodement fondée sur la croyance religieuse, qui fait en sorte que, tétanisé par cette demande, le gestionnaire en vient à l'accorder systématiquement, sans même se demander si l'accommodement impose une contrainte excessive ou non, d'autant que les organisations n'ont pas toutes les moyens de consulter un avocat spécialisé en la matière. Les « coûts » liés à la croyance sont alors entièrement externalisés aux autres membres de l'organisation, ce qui, en son sein, risque de ternir l'idée même d'accommodement raisonnable : d'un véhicule conçu pour faciliter l'exercice d'un droit, on en vient à le percevoir comme un outil de constitution de « privilèges », bref de hiérarchies sociales.

---

[43] M.-Cl. Foblets et C. Kulakowski, *op. cit.*, note 2, p. 22.

Que cette perception soit erronée ou non n'a guère d'importance ici : elle existe et enflamme les esprits, et le ravalement des accommodements raisonnables au rang de « privilèges » révèle, en définitive, leur association – erronée – à une forme d'arbitraire. C'est là où la casuistique, qu'elle soit le fait du juge ou du gestionnaire, montre ses limites sur le plan de la légitimation sociale des décisions prises sous l'empire du droit. C'est aussi là où il convient de s'interroger sérieusement sur l'opportunité d'encadrements législatifs de cette casuistique, qui viseraient à identifier de manière plus explicite les principes devant présider à l'examen des demandes d'accommodement en tenant compte des contextes sociaux fort différents dans lesquels de telles demandes peuvent être formulées. La « contrainte excessive » n'est pas nécessairement la même dans une école, un hôpital ou un bureau de poste.

Ces observations mettent à jour un problème, non négligeable, ayant trait au recours à la soi-disant « voie citoyenne » pour régler les conflits liés aux demandes d'accommodement. Au Québec, le rapport Bouchard-Taylor privilégiait cette voie, qu'il opposait à la voie « judiciaire »[44]. Le rapport des *Assises sur l'interculturalité* reprend à son compte cette distinction à mon avis plus ou moins heureuse et un tantinet naïve[45].

D'une part, la distinction établie entre voie judiciaire et citoyenne me paraît problématique en ce qu'elle semble exclure le droit et le juge de la démarche citoyenne, alors que dans les sociétés où les canaux démocratiques traditionnels sont, pour toutes sortes de raisons, en perte de légitimité, des forums « contre-démocratiques » (à ne pas confondre avec « anti-démocratiques) émergent, et dont le judiciaire n'est pas le moins important[46]. Certes, le forum judiciaire ne demeure qu'un lieu parmi d'autres de l'expression d'une parole citoyenne, mais il paraît éminemment douteux de lui refuser a priori ce statut « citoyen ». D'autre part, la valorisation de la voie citoyenne par rapport à la voie judiciaire fait l'impasse sur la structuration juridique de toute la dynamique des accommodements raisonnables, qui peuvent être accordés sans intervention judiciaire aucune, et sur l'inévitabilité du droit comme cadre de réflexion préexistant même aux ajustements concertés. Enfin, si l'on se replace dans la position du gestionnaire de terrain saisi d'une demande d'accommodement religieux, cette valorisation témoigne d'un regard sur le monde que ne renierait pas Panglosse. Si, comme me l'enseignent les multiples rencontres que j'ai eues avec des gestionnaires œuvrant dans différents milieux organisationnels, l'effet paralysant des demandes d'accommodements pour motif religieux est tel que la solution la plus facile et la plus économique sur le plan financier est souvent de céder sans procéder à un examen en profondeur de ces demandes, peut-on vraiment parler de l'établissement d'un authentique *vouloir-vivre ensemble*, de véritables ajustements *concertés*, voire d'accommodements *raisonnables* ?

---

44 G. Bouchard et C. Taylor, *op. cit.*, note 21, p. 20.

45 M.-Cl. Foblets et C. Kulakowski, *op. cit.*, note 2, p. 65.

46 Voy. généralement : P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

Dans ce domaine comme ailleurs, des rapports de pouvoir s'expriment et, contrairement à ce que prétend la doxa victimaire à la mode, il arrive que des individus présumés vulnérables, car minoritaires, soient ceux qui, droit aidant, bénéficient d'un rapport de pouvoir favorable, qu'ils exercent non seulement pour faire légitimement valoir leurs droits, mais aussi pour promouvoir de simples intérêts qu'ils pourraient difficilement transformer en « droits » si un examen en profondeur de leurs revendications était réalisé. Un régime de droit qui facilite de tels comportements opportunistes – le syndrome du « free rider », en quelque sorte, – doit peut-être s'interroger sur certains de ses présupposés. Plus particulièrement, celui qui tend à permettre l'externalisation *systématique* des « coûts de transaction » attribuables à la fermeté des croyances fait peut-être fausse route, d'autant que l'on peut conceptualiser la doctrine des accommodements raisonnables comme présupposant précisément un partage équitable et non discriminatoire de tels coûts, mais non comme procurant une quelconque immunité ou assurance collective contre eux. À la lumière de ce qui précède, l'opposition entre voie citoyenne et voie judiciaire paraît teintée d'un angélisme qui n'est guère porteur de véritables consensus, qu'ils soient macroscopiques ou microscopiques, sur les modalités du vivre-ensemble, en plus d'être marquée par un anti-juridisme somme toute assez primaire[47].

Il y a donc tout lieu de prendre acte de ce que l'on pourrait appeler « l'exceptionnalisme religieux » en matière d'accommodements raisonnables. Wittgenstein ne disait-il pas à propos de la saisie du religieux : « Tout ce à quoi je tendais – et, je crois, ce à quoi tendent tous les hommes qui ont une fois essayé d'écrire ou de parler sur l'éthique ou la religion – c'était d'affronter les bornes du langage »[48] ?

En supposant que le droit veuille affronter « les bornes du langage », il importe minimalement de prendre conscience qu'un choix peut être fait entre une saisie « identitariste » du religieux – qui rend plus aisées les revendications maximalistes – ou une saisie libérale – qui, ne confondant pas individualisme et subjectivisme radical, mène à une approche plus casuistique où l'autonomie doit être protégée en fonction des principes d'égalité et de dignité, mais où l'on reconnaît aussi que l'autonomie présuppose l'acceptation de certains coûts et où l'on récuse l'externalisation systématique de ses coûts.

Il importe à cet égard de ne pas avoir des attentes trop élevées quant à la capacité du droit formel d'appréhender le religieux dans sa dimension identitaire[49]. Qu'on le veuille ou non, le droit s'élabore sur la base de catégories qui, de manière inévitable, compressent la réalité sociale. Or, la prééminence d'une

---

47 Voy. là-dessus l'excellent article de St. Bernatchez, « Un rapport au droit difficile – La Commission Bouchard-Taylor et l'obligation d'accommodement raisonnable », Actes des Journées Strasbourgeoises de l'Institut canadien d'études juridiques supérieures 2008, *Droits de la personne. Éthique et droit : nouveaux défis*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2009, p. 69.

48 L. Wittgenstein, *Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 19.

49 Dans le même sens, voy. : S. Lebel-Grenier, « La religion comme véhicule d'affirmation identitaire : un défi à la logique des droits fondamentaux », dans : P. Eid, P. Bosset, M. Milot et

idéologie subjectiviste qui permet de justifier une revendication au nom d'une entité transcendante rend le référent religieux difficilement compressible, de sorte qu'il échappe déjà plus aisément que d'autres à l'emprise du droit. Si, en outre, s'ajoute à cela une tentative de saisie du religieux hors du cadre de la croyance comme telle et qui cherche à s'étendre à la dimension identitaire du religieux où la croyance n'est en définitive qu'un ancrage à une revendication culturaliste plus vaste, il devient encore plus incompressible.

D'un point de vue sociologique, le droit formel est, de toute façon, fréquemment réducteur dès lors qu'il tente de saisir l'identité complexe d'un individu ou d'un groupe[50]. En revanche, sur le plan normatif, peut-être a-t-il intérêt à opérer pareille réduction, afin de canaliser les revendications de droits individuels d'une manière qui puisse maintenir le lien social, si ténu puisse-t-il être dans des sociétés plurielles. Si elle est bien balisée, la doctrine des accommodements raisonnables est susceptible de remplir un tel rôle.

Pourtant, cette doctrine fait l'objet de vives critiques. Celles-ci ne proviennent pas seulement d'une droite estimant que toute « concession » faite à des groupes minoritaires mine une représentation largement idéalisée de l'« identité nationale » ou d'une gauche « laïque » jugeant que pareille « concession », lorsque faite pour des motifs religieux, met en cause non seulement la laïcité de l'État, mais aussi une conception formelle de l'égalité entre citoyens – dans le contexte canadien, cette dernière critique ne manque pas d'étonner puisque le concept de laïcité ainsi entendu n'y est juridiquement qu'une vue de l'esprit, la neutralité étatique découlant du *secularism* de *common law* n'ayant rien à voir avec la laïcité forte à la française. Les critiques contre la doctrine des accommodements raisonnables émanent également d'une gauche prônant une « égalité profonde » (*deep equality*) entre citoyens, selon laquelle l'idée même d'un « accommodement » de la majorité en faveur de la minorité est intrinsèquement inégalitaire puisqu'un tel accommodement présuppose que la minorité ne fait pas vraiment partie du « nous » ou qu'elle doit être cantonnée à un statut d'infériorité sociale. On s'en prend, dans cette optique, au « privilège » – blanc, européen, chrétien, etc. – qu'une telle doctrine encoderait, naturaliserait et légitimerait. Pareille critique reprend à plusieurs égards la trame narrative des critiques identitaristes du droit, postmodernes ou postcoloniales[51].

Je n'ai rien à dire qui n'a pas été dit sur les critiques de la doctrine des accommodements raisonnables qui procèdent de conceptions particulières

---

S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 123.

50 R.A. Macdonald, « The Design of Constitutions to Accommodate Linguistic, Cultural and Ethnic Diversity: The Canadian Experiment », dans: K. Kulczar et D. Szabo (dir.), *Dual Images. Multiculturalism on the Two Sides of the Atlantic*, Ottawa & Budapest, Royal Society of Canada & Magyar Tudomanyos Akademia, 1996, p. 52.

51 Pour une analyse de ces critiques, voy. J.-Fr. Gaudreault-Desbiens, « Angoisse identitaire et critique du droit. La « critique juridique identitaire américaine » comme objet et source de réflexion théorique », [2003] 50 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 1.

d'une identité nationale ou de la laïcité. En revanche, l'angélisme de la critique égalitariste profonde de la doctrine des accommodements raisonnables mérite quelques observations, d'autant que cette critique est moins connue.

D'une part, l'un des objectifs de la doctrine des accommodements raisonnables est non pas d'occulter mais de prendre en compte les différences lorsqu'il s'agit de mesurer l'égalité entre citoyens, ce qui présuppose une conception de l'égalité comme impliquant une relation d'équivalence plutôt que d'identité. Pareille approche ne peut que heurter les tenants d'une égalité formelle qui, du reste, se situe aux antipodes de l'égalité profonde recherchée par d'autres. Mais, à son crédit, elle exige de faire le constat qu'il existe bel et bien des différences et qu'il faut les nommer afin d'identifier des stratégies juridiques qui, bien qu'imparfaites tant concrètement que dans l'ordre symbolique, sont susceptibles d'améliorer la condition des personnes appartenant à des groupes dont la différence est précisément source de discrimination directe et indirecte.

D'autre part, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, il existe toujours en société des rapports de pouvoir favorables et défavorables, des hiérarchies formelles et informelles. Aussi y a-t-il inévitablement des majorités et minorités, même si certaines conceptions abstraites de la citoyenneté voudraient qu'on ne les voie pas. Or, l'un des objectifs principaux d'une société démocratique est précisément d'empêcher la cristallisation ou la réification de minorités permanentes à travers des pratiques sociales récurrentes, souvent discriminatoires. Mais pour y parvenir, il ne faut pas s'aveugler face à ces rapports de pouvoir qui structurent la société, parfois à l'avantage des uns et au détriment des autres. La critique des accommodements raisonnables inspirée par la notion d'« égalité profonde » occulte selon moi ces rapports ou, alternativement, en réduit indûment la complexité en leur conférant un caractère unilatéral. La société – lire la société contrôlée par une majorité apparemment immuable – se trouve donc assimilée à un système de domination. Mais par un étrange revirement où se confondent le normatif et le prospectif, on semble présumer que la société *peut* devenir « profondément » égalitaire, d'où le rejet des notions de tolérance et d'accommodement comme concepts en quelque sorte viciés car « prenant acte » de cette domination sous-jacente. On reproche ainsi à une doctrine juridique d'en faire trop peu pour les uns et trop pour les autres. Surtout, on paraît vouloir dépolitiser les conflits identitaires en proposant un idéaltype sociétal d'où sont fonctionnellement gommés ces conflits. La prémisse est donc qu'un consensus serait possible sur des questions qui, comme celles liées à la gestion du fait religieux, ne manquent pas de soulever les passions et qui, comme je l'ai déjà souligné, opposent souvent des positions difficilement compossibles. Peut-être suis-je pessimiste, mais une représentation idéelle qui envisagerait la société comme forum où l'« ouverture » des uns et des autres permettrait de les extirper du cercle vicieux des rapports de pouvoir me semble faire dangereusement abstraction de l'« hommerie » des hommes.

Dans le même esprit, une représentation du droit comme pouvant transformer en profondeur cette réalité apparaît exagérément optimiste. Le droit est

avant tout un raboteur d'aspérités sociales identifiables et identifiées. On aura compris que j'estime, à l'instar du sociologue Alain Touraine, que la justice ne découle pas de consensus mais de compromis, le point de départ de toute analyse réaliste des rapports inter-identitaires devant être le conflit social plutôt que l'harmonie[52]. C'est donc à partir du conflit social qu'il faut envisager les fondements de la justice, d'autant que l'on ne peut exclure les doctrines qui paraissent incompatibles avec les principes d'une société libérale, sinon d'une manière totalement arbitraire comme le fait par exemple Rawls lorsqu'il écarte *a priori* les « doctrines compréhensives » du consensus par recoupement. L'inévitable confrontation de visions du monde incompatibles et sa participation à la constitution de nos sociétés fait en sorte que la tolérance, si elle n'est pas idéale dans l'absolu, doit demeurer au programme de ces sociétés. En effet, un individu peut bien respecter son voisin pour ce qu'il est et reconnaître son égale dignité en tant qu'être humain, il peut en même temps détester tout ce que ce voisin représente, sur le plan des idées, des attitudes ou des comportements. Dès lors, dans le concret, il ne fait que le tolérer, ce qui ne l'empêche pas d'accepter, dans cette seule mesure, de faire des compromis avec lui pour faciliter l'établissement de la paix entre eux. L'on peut regretter qu'il en soit ainsi, mais ce serait à mon sens faire fausse route que d'ignorer cette donne, et surtout, que le droit, lui, l'ignore sous prétexte de ne pas reproduire des rapports majorités/minorités.

La pertinence contemporaine du concept de tolérance ne fait donc selon moi aucun doute. Dans un ouvrage récent dont on ne saurait trop recommander la lecture, le sociologue britannique Frank Furedi critique vigoureusement la doxa contemporaine qui réduit la tolérance à une simple forme « of detached indifference or […] a polite gesture connoting mechanical acceptance, […]. »[53] Il s'en prend ainsi à cette idée, fort répandue à une époque où le mot « inclusion » tient lieu de fétiche intellectuel[54], qui veut qu'il soit « intolérant » de porter un jugement sur autrui, sur ses croyances ou sur son mode de vie. Tout cela se passe, ajoute-t-il, alors que les croyances ou modes de vie sont de plus en plus représentés comme des attributs identitaires – des « donnés » en quelque sorte – plutôt que comme étant attribuables à une multitude de facteurs liés certes à la culture, mais aussi aux choix individuels, à la réflexion ou au raisonnement moral – des « construits » bref. Dans un tel contexte, « […] beliefs and opinions acquire the fetishistic form of a cultural value that is fixed and not susceptible to a genuine conversation. In such circumstances toleration can only mean an acceptance of the fossilization of difference. »[55] Furedi estime au contraire

---

52 Voy.: A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994, p. 55 et p. 90.

53 Fr. Furedi, *On Tolerance. A Defence of Moral Independence*, Londres, Continuum, 2011, p. 6. Je remercie M.-Cl. Foblets d'avoir attiré mon attention sur cet ouvrage.

54 L'inclusion réelle de chacun, avec ses identités, est évidemment un objectif politique légitime et souhaitable. Mais c'est précisément lorsqu'un tel objectif devient un fétiche intellectuel, le reléguant dès lors dans l'ordre de l'impensé, que l'on tend – rapport de croyance oblige – à faire l'impasse sur les conditions concrètes de sa réalisation.

55 F. Furedi, *op. cit.*, note 39, p. 11.

que, bien comprise, la tolérance ne doit pas être associée à un refus de juger et encore moins envisagée comme une expression d'indifférence. Les critiques de la tolérance « négative » font ainsi fausse route: « The act of tolerance is not a grudgingly extended altruistic gesture, nor does it simply mean deciding to live with behaviour and sentiment that one disapproves. It represents a positive appreciation of the necessity for a diversity of views and for conflicting beliefs. […] Tolerance represents a positive orientation towards creating the conditions where people can develop their autonomy through the freedom to make choices. »[56] Autrement dit, la tolérance est un *travail*, qui n'est ni confortable ni indifférent. Lorsqu'on la conçoit comme telle, elle présuppose la prise en compte, par celui qui tolère, des rapports de pouvoir dans lesquels s'inscrit sa relation avec la personne qu'il tolère : c'est parce que cette dernière lui est à certains égards insupportable qu'elle ne peut être simplement ignorée. Même agonistique, même fondé sur la perception que l'interlocuteur est un « ennemi » au sens schmittien, un rapport social demeure un rapport social. La tolérance n'emporte donc nullement une dépolitisation des rapports sociaux.

Je souscris pour l'essentiel à la vision que propose Furedi. Comme je l'ai évoqué précédemment, on peut peut-être regretter, dans un perspective normative abstraite, que la tolérance, telle que définie plus haut, soit encore pertinente et que, dans un bien utopique mouvement général d'acceptation globale comme ceux auxquels on rêvait à l'époque du « flower power », elle devienne caduque. Mais tel n'est pas le cas. Rien ne nuit plus à une gestion intelligente du pluralisme culturel ou, si l'on préfère, du multiculturalisme, que l'angélisme. En ce sens, l'angélisme constitue à n'en pas douter un redoutable obstacle épistémologique à une saisie plus complexe des « faits de diversité ».

Il ne faut pas non plus sombrer dans la cécité victimaire, comme je l'ai déjà évoqué, et encore moins dans le déterminisme analytique. En effet, les processus d'inclusion-exclusion sont rarement déterminés par une variable unique. Dans cette optique, s'il est difficile de nier l'importance des variables ethnique, culturelle ou religieuse dans ces processus, d'autres variables, par exemple les variables socioéconomiques, peuvent aussi jouer un rôle crucial, ce qui ne leur confère cependant pas de propriétés omni-explicatives.

C'est la raison pour laquelle la vision d'un philosophe comme Slavoj Žižek, pour qui le multiculturalisme, avec la foison de revendications ethniques, religieuses ou sexuelles qui l'accompagnent et l'idéologie désincarnée du « respect » de ces revendications qu'il promeut, constitue un outil du capitalisme global par le nivellement des aspérités identitaires qui menaceraient la libre circulation du capital[57], me paraît un peu courte. En revanche, le même Žižek a selon moi largement raison lorsqu'il stigmatise, d'un point de vue anti-essentialiste, la logique zoologique inspirant *un certain* multiculturalisme, qui ne vise qu'à

---

56 *Id*., p. 22.

57 S. Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Londres & New York, Verso, 1999, p. 216.

mettre en place les conditions qui assureront que l'indifférence des uns par rapport aux autres, et inversement, devienne garante d'une paix sociale fondée sur le refus d'accepter que l'Autre puisse mettre en question nos présupposés, quelle qu'en soit la nature :

> […] multiculturalism is a disawoved, inverted, self-referential form of racism, a 'racism with a distance' – it 'respects' the Other's identity, conceiving the Other as a self-enclosed 'authentic' community towards which the multiculturalist maintains a distance made possible by his/her privileged position universal position. Multiculturalism is a racism which empties its own position of all positive content (the multiculturalist is not a direct racist; he or she does not oppose to the Other the *particular* values of his or her own culture); none the less he or she retains this position as the privileged empty *point of universality* from which one is able to appreciate (and depreciate) other particular cultures properly – multiculturalist respect for the Other's specificity is the very form of asserting one's own superiority.[58]

Dans la mesure où il permet de créer (ou de reconnaître) des situations juridiques à l'abri de toute discussion véritablement publique qui favoriserait à la fois l'expression de visions critiques au sein du groupe de référence et l'intervention d'interlocuteurs extérieurs à ce groupe, le recours croissant au droit privé comme mode de gestion des relations identitaires, dont certains apôtres du pluralisme juridique font l'apologie sans toutefois réussir entièrement à dissimuler leurs présupposés antiétatiques, constitue un outil fort utile afin de nier que les relations identitaires peuvent aussi avoir une dimension inter-identitaire, porteuse d'acculturations réciproques[59]. Pareille vision procède en fait d'une représentation réductrice de la société comme un « marché libre » d'identités, où des consommateurs présumés imperméables aux rapports de force et engoncés dans leur narcissisme identitaire contractent ici et là en fonction de leurs besoins plus ou moins pressants de reconnaissance. Sur ce plan, la défense libertaire d'une vision fonctionnellement équivalente a au moins le mérite de l'honnêteté intellectuelle[60].

La discussion qui précède renvoie en bout de course non seulement aux limites du droit dans la saisie de l'identitaire et, plus précisément, du religieux, mais aussi, et peut-être surtout, à celles de la politique de la reconnaissance lorsque celle-ci cherche à instrumentaliser le droit. Le narcissisme identitaire, majoritaire ou minoritaire, n'a pas à être encouragé par le droit d'une société libérale, mais une société libérale ne peut non plus se cantonner dans l'aveuglement volontaire face à la relevance politico-juridique des variables identitaires.

---

58 *Ibid.*

59 Sur les limites du recours au droit privé à cette fin, voy. A. Shachar, « Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law », (2008) 9 *Theoretical Inquiries in Law* 573; J.-Fr. Gaudreault-DesBiens, « On Private Choices and Public Justice: Some Microscopic and Macroscopic Reflections on the State's Role in Addressing Faith-Based Arbitration », dans: R. Murphy (dir.), *Public Justice, Private Justice and Community-Based Justice ?*, Montréal, Canadian Institute for the Administration of Justice, 2009, p. 247.

60 Voy. par exemple: V. Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* Amsterdam, Amsterdam University Press, 2007.

Dans cette optique, l'une des fonctions du droit est peut-être de limiter les effets délétères des discours hégémoniques autant des zélotes du multiculturalisme que de ceux de l'« intégrisme républicain »[61].

Je m'explique. Le droit qui saisit l'identitaire a vocation à être complexe, pluriel et dynamique parce que les identités sont elles-mêmes complexes, plurielles et dynamiques. Vu ainsi, le rôle du droit – et peut-être pas que de celui, formel, de l'État – est, me semble-t-il, de faciliter l'émergence d'identités individuelles et collectives qui soient à la fois critiques et autoréflexives et qui, partant, acceptent de constamment se réinventer, ce qui présuppose de rejeter les logiques essentialistes de l'« authenticité »[62]. La formation des identités découle en ce sens d'un processus d'apprentissage qui se solde inévitablement par l'acculturation des uns et des autres, résultat qui, comme je l'ai réitéré à plusieurs reprises dans ce texte, ne devrait pas être perçu négativement[63].

Dans une perspective normative, adopter une telle position pourrait mener au rejet des conceptions traditionnelles du multiculturalisme au profit du transculturalisme, ce qui exigerait d'accepter le fait que « […] one is "constantly reweaving and being rewoven," and not simply woven by culture once and for all. […] Transculturalists accept that they have no clear idea of what [the terms of engagement] will be and consider that the best strategy is free experimentation, because we do not know in advance which of our beliefs are going to be changed and which will be remained intact. »[64] Cela ressemble fort, à bien y penser, à un multiculturalisme véritablement *libéral* qui prendrait acte de l'inévitabilité d'une herméneutique autoréflexive et critique du Moi…

Retenir un prisme ouvertement transculturaliste plutôt que multiculturaliste supposerait en outre de reconnaître que l'ethnocentrisme risque d'influencer tous les acteurs participant à l'expérimentation transculturelle et que ce filtre cognitif affecte aussi bien les individus issus de minorités que ceux issus de majorités. Dans le domaine de l'identitaire, les lunettes roses n'ont pas leur place.

Cette conception transculturelle de l'identité devrait enfin nous inciter à nous méfier des propositions comme celles voulant que le droit officiel de l'État est vraiment en mesure d'appréhender de manière complexe les identités ou que des prêts-à-penser juridiques découlant, par exemple, d'une idéalisation de la norme générale ou, à l'inverse, de la casuistique, puissent permettre une telle saisie. Le rapport final des *Assises de l'interculturalité* a en ce sens raison de rejeter le fétichisme de la casuistique autant que celui de la loi générale[65]. Mais

---

61 J'emprunte cette expression à J. Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006.

62 On lira toujours avec profit sur le problème des logiques de l'authenticité: H.L. Gates, « 'Authenticity', or the Lesson of Little Tree », *New York Times Book Review*, 24 novembre 1991, p. 1.

63 Voy. : S. Abou, *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, 1992, pp. 122-125.

64 G. Paquet, *Deep Cultural Diversity. A Governance Challenge*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2008, p. 153.

65 M.-Cl. Foblets et C. Kulakowski, *op. cit.*, note 2, par exemple à la p. 19.

être conscient des limites du droit étatique, et notamment de son droit public, ne signifie pas qu'il faille remplacer l'idéalisation moderne du droit étatique par celle, au moins aussi naïve, des droits non étatiques, attitude qui, lorsqu'il s'agit de la saisie du religieux, trahit souvent une forme d'orientalisme inversé[66].

Dans une large mesure, le rapport final des *Assises de l'interculturalité* évite ce piège de l'idéalisme, pourtant si récurrent dans les discours juridiques et identitaires. Ce n'est pas la moindre de ses qualités.

[66] J'élabore sur ce concept d'orientalisme inversé (« reverse orientalism ») dans : J.-Fr. Gaudreault-Desbiens, « Religious Courts, Personal Federalism and Legal Transplants", dans: R. Adhar et N. Aroney (dir.), *Shariah in the West*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 159, aux pp. 176-177.

Faire de la diversité un atout. Un défi commun à plusieurs sociétés

Solange Lefebvre

J'ai lu le rapport des *Assises de l'interculturalité* avec grand intérêt. Il a l'immense mérite d'être concis, clair et nuancé. Je dois avouer qu'à la lecture du rapport, je fus surprise de savoir que des réactions fortement opposées, voire destructives, avaient été exprimées en Belgique. Vu d'ici, les propositions du rapport sont de toute évidence le résultat d'énormes compromis. À la différence de la Commission québécoise connue sous le nom de Bouchard-Taylor, dont il sera question plus loin, il devait obtenir l'assentiment d'une trentaine de personnalités aux points de vue divergents. Au Québec, seuls les présidents devaient signer le rapport, le cercle des experts dont j'étais, n'y siégeant que comme consultants. Il serait dommage que cet exercice exigeant et rigoureux, mené en Belgique, n'aboutisse pas en énoncés de certaines politiques propres à favoriser une gestion intelligente de la diversité.

Je suis toujours rassurée et surprise à la fois, lorsque je prends connaissance de débats similaires aux nôtres, dans des contextes pourtant fort différents. Cela me rassure, car je nous sens moins seuls à affronter des questions sociales difficiles. Cela me surprend, car malgré les slogans actuels sur la mondialisation, nos sociétés fonctionnent encore largement comme des groupes très autonomes dans leurs manières de penser et d'appréhender les problèmes. La raison en est évidemment contextuelle, de nombreux facteurs les différenciant, qu'on pense à l'histoire, la démographie, les politiques publiques, les traditions éducatives et autres spécificités.

N'empêche, le Québec comme la Belgique connaît des tensions liées à l'immigration récente, surtout musulmane[67]. Le dernier débat québécois très vif en date est celui portant sur les « accommodements raisonnables », qui a fait rage entre 2004 et 2008. On peut aisément en trouver le rapport sur le web (Bouchard et Taylor 2008). Le rapport final des Assises l'évoque à quelques reprises et paraît s'en inspirer sur quelques points. *Or, si les partisans d'une prise en compte du pluralisme dans la sphère publique promeuvent la notion d'accommodement, ses nombreux opposants estiment qu'il revient surtout aux immigrés et aux minorités de s'accommoder à la majorité. C'est là le cœur du débat en Belgique comme au Québec et ailleurs.*

---

[67] Selon une analyse de 2003 des dernières grandes statistiques de 2001, 10,6% de la population immigrée au Québec était de tradition musulmane (Direction 2003). Depuis ce nombre s'est certainement accru, puisque la langue française constitue un atout pour l'accueil des immigrés au Québec.

Devant la profusion et la finesse des analyses du rapport des Assises, je choisis de développer brièvement dans ce texte cinq points particuliers, chacun se concluant par une conclusion sous forme d'énoncé où je prends position.

1. Dans un premier temps, je rappelle les spécificités du Québec et du Canada, en regard de l'Europe.
2. Dans une deuxième section, je fais état des étonnantes similitudes dans les processus communs à cinq sociétés s'étant engagées dans le même type de débat.
3. Dans une troisième section, je discute la question des signes convictionnels à l'école et dans la fonction publique, sans conteste les catalyseurs de ces controverses en monde francophone, avec en fond de scène l'égalité hommes-femmes;
4. En quatrième lieu, je commente l'approche juridique des aménagements raisonnables, désignés au Québec et ailleurs « accommodements », en regard des ajustements volontaires quotidiens pratiqués à divers niveaux de la vie sociale.
5. En conclusion, je rappelle les principaux points et j'insiste sur l'effort considérable qu'exige l'adaptation à la diversité.

1. Le Québec, un cas mitoyen entre le reste du Canada et l'Europe

La province de Québec que j'habite revêt trois particularités en Amérique du Nord, et qui la rendent comparable à la Belgique, francophone du moins. 1. Elle est connue au Canada pour ses débats très vocaux sur certaines questions. D'origine française et catholique, nous figurons comme les tempéraments de type latin, au milieu des anglo-saxons généralement pragmatiques. Encore faut-il savoir que ceux-ci sont parfois heureux que nous exprimions tout haut ce qu'ils pensent tout bas … 2. Mais en outre, constituant 75% de la population du Québec, par l'origine française commune remontant à la fondation de la Nouvelle France, les Québécois constituent en quelque sorte une nation minoritaire de type ethnique. À ce titre, nous connaissons des débats identitaires et linguistiques similaires à ceux qui ont cours dans certaines nations européennes, notamment la Belgique. 3. Enfin, notre statut d'ancienne colonie française et notre réalité linguistique nous rendent sensibles à l'influence républicaine en matière de gestion de la diversité. Par son célèbre interdit des « signes religieux ostentatoires » de 2004 dans les écoles, la République fait rêver les franges laïques de plusieurs pays aux prises avec la peur des radicalisations islamistes et le problème d'une diversité plus ou moins bien gérée[68].

[68] Loi du 15 mars 2004 no 2004-228 encadrant le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics en France, J.O no 65 du 17 mars 2004, p. 5190.

Toutefois à l'instar du reste du Canada, nous présentons une importante différence. L'immigration a été continue à travers notre brève histoire coloniale, et diverses politiques d'admission au pays, très sélectives, font en sorte qu'elle est souvent très éduquée, voire même fortunée. Les critères d'admissibilité des immigrants concernent au Canada trois programmes ou catégories : les gens d'affaires avec capitaux, les travailleurs qualifiés (dont les qualifications sont en demande au pays), les regroupements familiaux. Le Québec a obtenu l'autorisation de sélectionner les immigrants qui s'y installent, selon des critères spécifiques, en particulier la compréhension et l'usage de la langue française[69]. Donnons deux illustrations du fait que le Canada et le Québec constituent pour le moment des territoires où l'intégration se fait de manière assez exemplaire. Le mardi 8 novembre 2012, on remettait à l'Assemblée nationale les prestigieux Prix du Québec, sept culturels et cinq scientifiques. L'un des prix culturels fut remporté par Joël Des Rosiers, haïtien d'origine ayant quitté son pays natal à l'âge de dix ans, psychiatre et poète, pour l'ensemble de son œuvre. L'un des prix scientifiques fut attribué à Nabil G. Seidah, né en Égypte sur les bords du Caire, et embauché à Montréal après son post-doctorat, pour ses réalisations remarquables dans le domaine biomédical[70]. Voilà deux personnes immigrées de première génération ou (1ère génération et demi) connaissant une réussite ayant un impact sur notre société entière. Le second exemple concerne mon quartier très multiculturel (Saint-Laurent à Montréal), où se côtoient des gens modestes et des professionnels prospères. On ne compte plus les véhicules de luxe possédés notamment par des familles d'origine asiatique, arabe, orientale. Des musulmans d'origine marocaine ou tunisienne s'y croisent et travaillent avec des juifs d'origine irakienne et autres, dans des entreprises d'informatique, pharmaceutiques, aéronautiques, et ainsi de suite.

> Conclusion 1. Paradis sans tensions et sans pauvreté reliées à l'immigration ? Non, certes[71]. *Mais dès le moment où des membres issus de l'immigration réussissent, connaissent une ascension sociale, se côtoient dans les même milieux de travail, la table est mise pour une société plus paisible et même plus prospère, dans la mesure où la diversité y devient un atout.* Voilà très brièvement énoncées les clés du succès canadien. *Et nous reviendrons en conclusion sur la diversité comme atout.*

---

69 Voyons les critères de cette province pour exemple. On exige du demandeur seul un minimum de 55 points, et avec famille 57 points. Les points sont attribués selon le pointage suivant : formation (29, seuil éliminatoire 2), offre d'emploi validée (10), expérience professionnelle (9), âge (18), connaissances linguistiques (22), séjour et famille au Québec (9), caractéristiques de l'époux ou du conjoint de fait (18), enfants (8), autonomie (1, seuil éliminatoire 1). Voy. http://www.canada-visa.com/fr/quebec-skilled-worker-immigration.html Site consulté le 15 novembre 2011.

70 Voy. www.prixduquebec.gouv.qc.ca.

71 Pour les immigrés récents, des problèmes de reconnaissance des compétences se posent, similaires à la Belgique (Foblets et Kulakowski 2010, p. 71). Au Québec, certains groupes connaissent des problèmes de chômage et de pauvreté. Enfin, dans quelques secteurs de l'entreprise privée, l'insertion de travailleurs moins éduqués est plus difficile, notamment dans le secteur manufacturier. Sur la diversité au Canada, voire notamment Beaman and Beyer 2008.

2. Cinq débats nationaux, même continuum : nous ne sommes pas seuls

Sur les rapports entre collectivités nationales dominantes et minorités ethno-religieuses, au moins cinq sociétés ont jugé important de mener des réflexions systématiques durant les quinze dernières années. On ne serait pas étonné de voir ces réflexions se succéder plus rapidement dans les prochains mois ou prochaines années, tant les défis d'intégration deviennent redoutables dans plusieurs sociétés. Une réflexion non gouvernementale paraît précurseur. Au Royaume-Uni, dès 1997, une fondation privée influente mit en place *The Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* (Parekh 2002 (c. 2000)). Vinrent ensuite quatre commissions gouvernementales, respectivement en France (Stasi 2003), en Belgique (Delruelle et Torfs 2005), au Québec (Bouchard et Taylor 2008) et en Australie (Bouma et al. 2011). La société belge a jugé bon d'actualiser le rapport de 2005 en mettant sur pied les Assises (Foblets et Kulakowski 2010). À ce titre, elle figure parmi les leaders de la réflexion sur la diversité. Les autres sociétés présentent aussi des réflexions de diverses natures avant et après leurs commissions publiques.

Ces cinq réflexions d'envergure ont en commun de s'interroger sur les impacts d'une diversité ethnique et religieuse grandissante dans les pays et territoires respectifs. Elles s'interrogent sur les nouvelles règles pouvant favoriser le « vivre-ensemble ». Parmi ces règles, elles mettent de l'avant des principes ou normes communes. Dans les tous les cas, on énonce ces principes communs sur lesquels s'entendrait la forte majorité des citoyens du pays. Parmi ces principes généraux, on trouve par exemple l'égalité entre les individus, le respect et la prise en compte des différences, l'importance de la cohésion et du vivre ensemble autour d'un projet commun. Mais l'on devine que des dissensions importantes surviennent autour des conséquences et des applications de ces grands principes.

Dans tous les cas se posent des problèmes de discrimination à l'égard des minorités, et de même la réflexion est-elle commandée par l'expression publique de conflits et de malaises identitaires. Se sentent respectivement 'menacés':

- Au Royaume-Uni, une certaine *britishness* tissée à travers la co-existence de l'Angleterre, de l'Écosse et du pays de Galles;
- En France, le principe de la laïcité, fondateur de la République;
- En Belgique, les noyaux identitaires constitutifs, ceux de souches française et flamande, et régionaux (wallon, bruxellois, flamand).
- Au Québec, le noyau « fondateur » des Québécois d'origine canadienne-française, minoritaires au Canada et en Amérique du Nord anglophones;
- En Australie, la cohésion sociale du pays reposant sur un héritage chrétien dominant dans l'histoire.

Outre ces grands principes et ces inquiétudes, que ressort-il de ces débats communs? On trouve une étonnante continuité dans les processus de réflexion

en jeu, selon quatre étapes : un débat houleux et polarisé sur l'intégration des minorités ethno-religieuses, une commission à qui on confie le mandat d'y réfléchir, la publication de son rapport, suivie d'une controverse si vive sur ses solutions, que l'aboutissement politique tient plutôt de l'abstention, du moins sur le plan officiel, sauf sur la question des symboles religieux concernant les rapports hommes-femmes. *Pourtant, certains faits paraissent indiquer que les décideurs mettant en place les commissions souhaitent implicitement l'avancée de leurs sociétés respectives vers une gouvernance pluraliste*. Discutons deux faits particuliers allant en ce sens.

Premier fait révélateur, dans tous les cas, sauf en France où l'on nomma un homme politique pour présider la Commission, Bernard Stasi, on a nommé des experts de la diversité plutôt favorables à un projet social pluraliste[72]. C'est évidemment le cas au Québec, Charles Taylor étant fameux pour ses livres concernant les politiques de la reconnaissance des particularismes (Taylor et Gutmann 1994), et Gérard Bouchard étant un sociologue et historien, militant au sein du parti indépendantiste et ayant travaillé sur les transformations que suscite inévitablement l'immigration dans un imaginaire collectif (Bouchard 1999). Après analyse de leurs réflexions respectives ayant précédé les commissions, je n'ai pu que constater le fait qu'ils avaient été fidèles à celles-ci, par-delà la question, nouvelle pour eux, des accommodements raisonnables (Lefebvre 2010). Du côté de la Belgique, Marie-Claire Foblets est connue pour ses travaux sur les défis que présentent les minorités musulmanes pour l'anthropologie du droit, et Christine Kulakowski est directrice d'un organisme travaillant dans le domaine interculturel. On peut donc faire l'hypothèse que les décideurs ayant suscité ces réflexions pressentent que le problème exige des solutions renvoyant à des politiques interculturelles d'intégration, même si l'opinion publique y est réfractaire.

> Conclusion 2. Les Assises de l'interculturalité, dans la foulée de la Commission du dialogue interculturel, font partie du processus d'une réflexion sur la diversité suscitée dans un contexte social critique. Dans d'autres contextes nationaux, on connaît des processus similaires. La nomination d'experts de la diversité pour mener à bien ces réflexions et consultations paraît indiquer que les décideurs pressentent bien que le vivre-ensemble passe inévitablement par une gestion très active de cette diversité.

3. Des politiques plus ou moins sécularistes concernant le port de symboles religieux

> On a déjà tellement débattu des signes convictionnels dans les services publics – en particulier aux guichets des administrations et dans l'enseignement – que cette question suscite un mélange de lassitude, d'irritation et d'amertume auprès des décideurs, des commentateurs et du public, tant parmi les croyants que les non-croyants. C'est d'autant plus vrai qu'à ce jour, ces débats n'ont pas permis de déboucher sur une conclusion claire, ni même sur une manière claire de circonscrire le problème (Foblets et Kulakowski 2010, p. 7).

[72] Et encore, Stasi était spécialisé dans les politiques d'immigration (Stasi 1984).

Les commissions gouvernementales tenues après septembre 2001 insistent toutes sur la question de *l'égalité entre les hommes et les femmes*, et mentionnent la question de l'islam et du hidjab (ou le foulard) comme étant le catalyseur de débats houleux, en France et en Belgique en particulier. Le rapport Parekh traite la question des femmes à l'intérieur de ses chapitres sur le racisme et la discrimination, mais il fut produit avant l'attentat fatidique du 11 septembre 2001 à New York. Il est évident que ce moment tragique a marqué le début d'une forte appréhension de manifestations visibles de l'islam dans plusieurs pays. Au Québec, c'est aussi le cas, mais d'autres symboles religieux ont fait l'objet de controverses équivalentes, tels le kirpan sikh porté par un jeune adolescent à l'école publique de même que la construction d'une souccah juive sur des balcons de condominiums de luxe, et l'érouv, fil invisible marquant l'espace dans la ritualité juive, au cœur de la ville[73].

Reste que la question de l'égalité entre les hommes et les femmes se trouve au cœur des commissions[74], principalement alimentée par le port du hijab par les fillettes, jeunes filles et femmes musulmanes, puis ultérieurement par le niqab et la burqa.

Le rapport belge rappelle que la plupart des travaux contemporains effectués jusqu'à présent sur la gestion de la diversité, l'ont fait selon trois grands principes, soit

> L'égalité entre citoyens, la lutte contre le racisme et la xénophobie, et l'égalité de l'homme et de la femme. En réalité toutefois, les choses ne sont pas si simples. Ces principes ne sont effectivement pas absolus, ils coexistent avec d'autres principes, ce qui parfois entraîne la nécessité d'une mise en balance (p. 9).

C'est le nerf de la guerre d'opinion partout : quel droit doit avoir préséance sur les autres, et selon quels principes? Sur le plan des suites données aux commissions, c'est aussi la question du hijab puis de la burqa couvrant tout le visage qui domine. En France, malgré la diversité des recommandations du

---

[73] Le Canada est une terre fertile en décisions juridiques concernant la liberté de religion, étant donné la centralité qu'y tient la charte des droits et libertés, qui fut intégrée à la Constitution canadienne en 1981 (Lefebvre 2009). Au sujet du kirpan, voy. la décision de la Cour suprême, qui fut le déclencheur des débats ayant mené à la mise sur pied de la Commission Bouchard-Taylor. La Cour a tranché en faveur du jeune Sikh mais a exigé qu'il porte le kirpan cousu dans un épais tissu sous son vêtement (*Multani* c. *Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256). Un autre arrêt de la même cour se penche sur le cas d'une souccah juive construite quelques jours par année à Montréal, le temps de la fête juive des Soukkhot, sur le balcon d'appartements de luxe où la déclaration de copropriété interdisait les objets visibles, et tranche en faveur des juifs pratiquants (*Syndicat Northcrest v. Amselem*, [2004] 2 S.C.R. 551, 2004 SCC 47). Enfin, la Cour supérieure a tranché en faveur des juifs d'Outremont dans le cas de l'érouv (*Rosenberg* c. *Ville d'Outremont* (Cour supérieure du Québec), sous condition qu'il ne nuise pas à la circulation.

[74] Dans le rapport belge, cette question du « foulard » est mentionnée dès les premières pages d'introduction, dans le rapport Stasi aussi au début du rapport, dans la « Lettre de Mission », et dans le rapport Bouchard-Taylor, elle est mentionnée à plusieurs reprise, même si l'entrée en matière est nettement plus large, puisqu'elle concerne les nombreux cas d' « accommodements raisonnables » de nature religieuse, qui furent controversés. Reste que le principe d'égalité homme-femme y est mentionné comme étant au cœur du malaise identitaire (p. 18).

rapport Stasi, l'effet le plus visible et connu du rapport est l'interdiction du hijab dans les écoles publiques, comme de tout signe religieux ostentatoire. Plus récemment, des lois sur l'interdiction de la burqa occupent la discussion politique et publique, notamment en France, au Québec et en Belgique[75]. Bref, cette question est toujours le catalyseur de toutes les peurs et les controverses, du moins dans les territoires francophones. En Australie domine la question de la sécurité nationale, alors que quatre-vingt-huit Australiens, surtout des jeunes, ont été tués lors de l'attentat terroriste à Bali (revendiqué par les extrémistes islamistes), le 12 octobre 2002, mais il est là aussi question du port des symboles religieux, en particulier le foulard. Au moins en pays francophones, je note une influence importante de la France, alors que l'interdiction qui y fut faite en 2004 de porter le hidjab à l'école publique fait rêver les militants laïques, y compris au Québec. On trouve cette interdiction ailleurs, le cas de la Turquie étant le plus connu, mais aussi en Afrique francophone, notamment le Burkina Faso.

À la lecture des pages des Assises sur les « signes convictionnels » à l'école et dans la fonction publique, plusieurs aspects frappent. D'abord l'expression paraît heureuse en langue française. Elle ne réduit pas le signe qui fait problème au signe « religieux », si tant est que la conviction peut être d'un autre ordre. C'est là sans doute le résultat des compromis historiques avec le pilier laïque, si unique à la Belgique, et qui comporte l'avantage de situer les laïques comme étant porteurs de convictions, au même titre que les gens appartenant à une religion.

Par ailleurs, le rapport fait état d'une pratique décentralisée dans le pays, qui aboutirait dans les faits à un très fort taux d'interdiction du port de signes convictionnels (incluant la kippa et le turban) dans les écoles secondaires en particulier, voire même au niveau universitaire : « La raison la plus fréquemment invoquée est d'éviter le prosélytisme ou les pressions sur les jeunes filles », comme c'est le cas en France (p. 45). On note l'un des effets de cette interdiction, soit la création d'écoles ghettos où l'on peut porter le voile. Quelle solution proposent les Assises? Une solution de compromis, qui interdirait tout port de signes jusqu'aux trois premières années du secondaire, et l'autoriserait pour les trois dernières, de même que dans les formations pour adultes (p. 47). Notons brièvement qu'en ce qui a trait aux employés de la fonction publique, le rapport paraît reprendre la position adoptée dans le rapport Bouchard-Taylor, désignant certaines fonctions comme devant afficher une neutralité plus stricte, tels les

[75] En Belgique par exemple, voy. l'Arrêt de la Cour constitutionnelle no 148/2011 du 5 octobre 2011. Au Québec, le projet de loi 94 sur l'interdiction de couvrir le visage se trouve toujours en débat. En France, la loi est entrée en vigueur en avril 2010. Le journal *Le Parisien* faisait cette comparaison : « C'est aujourd'hui, alors que le débat sur la laïcité marque un peu le pas, qu'entre en vigueur la loi anti-burqa adoptée en octobre dernier. La France fait exception dans le monde. Aux États-Unis, la question est jugée anecdotique. Plus près de chez nous, notamment aux Pays-Bas et en Belgique, le voile intégral fait polémique, mais aucun pays européen n'est allé jusqu'à légiférer. » (11.04.2011 : http://www.leparisien.fr/societe/le-voile-integral-banni-de-la-rue-11-04-2011-1402496.php Page consultée le 17 novembre 2011.

policiers, les juges et les membres de l'armée (p. 81). Pour ces cas seulement, on recommande l'interdiction du port de signes convictionnels.

En ce qui a trait au milieu de l'éducation, le principe évoqué est le libre arbitre de l'adolescent plus âgé et de l'adulte. Cette solution me paraît originale, puisqu'elle réfléchit plus sérieusement sur l'éducation en rapport avec l'âge des individus, et l'étape de la décision et de l'autonomie. Les Assises font remarquer que la société reconnaît la maturité adolescente autour de 15 ans (p. 47). Vu du Québec, c'est une approche modérément laïque de l'école. En effet, elle tient compte des fortes objections exprimées dans le milieu scolaire belge sur le port des signes convictionnels, tout en dessinant une frontière claire reliée à l'âge et qui honore la liberté de conscience des personnes parvenues à une certaine maturité. La réflexion sur l'âge et la maturité des personnes est en soi d'un grand intérêt.

Pourtant, les deux *Notes minoritaires* exprimées à la fin du rapport, par Edouard Delruelle et Naima Charkaoui concernent toutes deux cet aspect (pp. 122-126). Le premier préfère laisser ouverte la possibilité d'interdiction intégrale tout en étant d'accord sur le principe de la distinction entre les âges, et la seconde souhaite que la marge de liberté s'étende aux âges plus jeunes, de même qu'à tous les fonctionnaires. C'est là révélateur de la polarisation que suscite la question très spécifique du port des symboles religieux.

> Conclusion 3 : comme ailleurs, surtout en territoires francophones, le consensus social sur le port des signes convictionnels est impossible. Comment trancher? Il me semble que trois aspects doivent être pris en compte :
>
> a. Les décideurs se doivent de prendre au sérieux le droit fondamental à la liberté de religion chez les personnes d'âge mature (ici 15 ans et plus).
>
> b. À mon humble avis, on devrait profiter en Belgique, du consensus âprement conquis dans le cercle des experts constitué pour les Assises. Les solutions proposées relèvent de toute évidence d'un compromis important entre les laïques partisans d'une interdiction intégrale de tout signe religieux et les personnes ayant des options pluralistes.
>
> c. L'interdiction intégrale me paraîtrait peu conforme aux positions présentement adoptées un peu partout en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. Les limitations proposées vont déjà très loin, notamment en interférant dans l'éducation religieuse des enfants et des jeunes adolescents auxquels on interdirait de porter un signe convictionnel à l'école. Les Assises ont raison de s'inquiéter de la création d'écoles ghettos, surtout pour les adolescents. L'interdiction du port de symboles religieux pour les fonctionnaires remplissant une fonction exigeant un niveau élevé de neutralité paraît aussi relever du compromis.
>
> Bref, pourquoi ne pas trancher, devant l'extrême fatigue sociale engendrée par des débats interminables? Il faut évidemment un courage politique.

4. Accommodements et ajustements volontaires

Une autre dimension me paraît caractériser les différents processus nationaux de réflexion sur la diversité culturelle et religieuse signalés précédemment.

On y évoque toujours le développement de pratiques d'ajustements concertés, d'adaptations volontaires ou d'harmonisation culturelle sur les terrains directement concernés par l'intégration des membres de groupes minoritaires. C'est là sans doute la dimension la plus complexe, la plus intéressante du débat et la plus difficile à documenter. Si nos sociétés polarisées ont peine à trouver des consensus harmonieux autour des politiques publiques, elles tissent néanmoins des rapports au jour le jour avec les minorités, qui sont porteurs de promesses et de solutions.

Je soumets sur ce point l'hypothèse suivante: nos sociétés divisées autour de l'intégration de la diversité culturelle et religieuse présentent un paradoxe. Les discours publics sont très polarisés, alors que d'un côté campent les partisans d'une sécularité forte de l'espace commun, qui se défie des particularismes, et de l'autre les pluralistes, assez ouverts aux approches interculturelles. Or, quiconque travaille « sur le terrain », qu'il soit celui de l'école, celui de la santé et des services sociaux ou de l'entreprise privée, sait très bien que les acteurs qui s'y trouvent formulent déjà des solutions pour harmoniser la diversité. De toute évidence, le rapport des Assises a bien saisi cela. Toutes ses propositions engageant un travail pour documenter ces pratiques et solutions, de même que les formations interculturelles, doivent impérativement être mises en application. Je ne vois pas en quoi quiconque pourrait s'y opposer. Ce qui suit rappelle quelques éléments constitutifs du débat sur les accommodements raisonnables, puis revient sur divers aspects abordés dans le rapport des Assises, concernant les pratiques interculturelles.

4.1 *Aménagements raisonnables*

Tel qu'énoncé en introduction, cette question divise nettement les sociétés belge, française et québécoise. Doit-on accommoder les individus ayant des motifs valables, ou ceux-ci doivent-ils s'adapter à la société plus large? Important dilemme. Puisque les Assises commentent explicitement la position québécoise sur cette question, il serait utile ici de relater un peu l'historique de l'émergence du concept d' « accommodement raisonnable » (traduit de l'anglais *reasonnable accommodation*), auquel les Assises préfèrent le concept plus français d' « aménagement raisonnable »[76]. Le débat québécois a donné à ce concept une grande notoriété, car il fut au cœur des controverses sur la diversité religieuse, et ce bien avant que soit mise sur pied la Commission Bouchard-Taylor. Les rapports français et belge l'évoquent comme une idée québécoise en ce sens, mais la notion juridique renvoie à un contexte beaucoup plus large. Il s'agit d'une notion américaine se rapportant au droit du travail et reprise dans le droit canadien, et à laquelle une Cour de l'Ontario donne une portée religieuse

[76] Page 64, note 15. Il renvoie à ce texte du Conseil de l'Europe : *Accommodements institutionnels et citoyens: cadres juridiques et politiques pour interagir dans les sociétés plurielles*, Conseil de l'Europe (Tendances de la cohésion sociale, n° 21,) Strasbourg, 2009.

en 1985[77]. Elle est même présente en Europe depuis un bon moment, si l'on en croit le rapport Parekh qui, dès 2000, proposait de donner une plus grand force juridique au concept. Dans le chapitre sur la religion, on y mentionne que les concepts de « ' reasonnable adjustments ' and ' reasonnable accommodation ' already well known in relation to disability issues, are applicable to issues of religion and culture » (p. 240), et on fait une recommandation claire en ce sens (p. 241). Là-dessus aussi, il semble que le rapport Parekh est précurseur :

> We recommend that a statement of general principles be drawn up on reasonable accommodation in relation to religious and cultural diversity in the workplace and in schools, and that case-study examples of good practice be provided (p. 241).

Du côté de la France, en 2004, voici ce que le rapport Stasi énonce à son sujet :

> Accepter d'adapter l'expression publique de ses particularités confessionnelles et de mettre des bornes à l'affirmation de son identité permet la rencontre de tous dans l'espace public. C'est ce que les Québécois qualifient d'« accommodements raisonnables » (p. 16).

Ironiquement, voilà un extrait qui inverse carrément le sens canadien de l'accommodement raisonnable. Le rapport Stasi insiste ici sur l'effort d'adaptation à l'espace public que doit déployer l'individu. En s'accommodant, le citoyen de la République limite son affirmation identitaire. Or, le sens Canadien est nettement différent, comme le montre cet extrait de la décision de 1985 :

> Le Code doit être interprété et appliqué avec souplesse afin de protéger le droit de l'employé victime de discrimination ainsi que le droit de l'employeur à la gestion licite de ses affaires. Le Code n'a pas pour objet de conférer des droits à l'un en excluant les droits de l'autre. Les tribunaux américains ont remédié à ce problème avec ce qu'on a décrit comme une „obligation d'accommodement", en l'absence de contrainte excessive, de la part de l'employeur: voir Reid v. Memphis Publishing Co., 468 F.2d 346 (6th Cir. 1972) ; Riley v. Bendix Corp., 464 F.2d 1113 (5th Cir. 1972)[78].

S'appuyant sur des études antérieures réalisées notamment dans le milieu de l'éducation au Québec, la commission Bouchard-Taylor réfléchit sur la différence entre cet accommodement de type juridique, et les négociations quotidiennes en contexte diversifié qu'elle désigne par « ajutements concertés ». Elle retient une expression générique pour englober les diverses pratiques, celle d'« harmonisation interculturelle » :

> [Ce sont] toutes les formes d'assouplissements ou d'arrangements visant à régler les difficultés et mésententes qui surviennent en situation de rencontre entre cultures différentes. Plus précisément, ce sont les mesures prises en faveur d'une personne ou d'un groupe minoritaire menacé de discrimination en raison de sa culture (y compris sa religion). Les accommodements raisonnables et les ajustements concertés sont deux formes d'harmonisation interculturelle (Bouchard et Taylor 2008, p. 288).

---

[77] *O'Malley et Commission ontarienne des droits de la personne* c. *Simpsons-Sears*, [1985] 2 R.C.S. 536, 554-555. C'est dans cet arrêt qu'a été introduite la notion d'accommodement raisonnable au Canada. Il s'agissait d'une employée, membre de l'Eglise adventiste du septième jour, qui demandait le respect de l'observance de son sabbat, le samedi.

[78] *Ibid*. par. 20. Le rapport des Assises a rigoureusement saisi le sens du concept (voy. par ex. 2010, p. 21).

L'accommodement raisonnable renvoie à une décision judiciaire, alors que l'ajustement concerté signifie une décision prise dans la sphère citoyenne. Les experts du monde scolaire évoquaient dans le même sens l'ajustement « volontaire » qui constitue plutôt une forme d'arrangement, d'aménagement et d'adaptation des pratiques et qui n'a pas de caractère obligatoire. La commission québécoise recommande, parmi ses orientations fondamentales, de renforcer les instances de décision concertée dans tous les milieux concernés, afin d'éviter une judiciarisation à outrance. Elle indique que la « voie citoyenne » constitue la voie royale pour traiter adéquatement les demandes d'accommodements raisonnables. C'est d'ailleurs déjà le cas puisque les accommodements juridiques représentent un tout petit nombre de cas, alors que les milieux négocient au jour le jour de très nombreux ajustements. Mais quelles balises fixer à ces demandes? Voilà la question à laquelle répondent bon nombre des recommandations du rapport, comme dans le cas du rapport belge.

Le rapport belge accorde à la notion une attention importante, sensiblement selon la même vision, consacrant une section à ce qu'il préfère désigner « aménagements raisonnables », plus en phase avec la traduction juridique francophone européenne, où existe déjà la notion d'aménagement dans le domaine du travail, pour les personnes handicapées.

> À l'instar d'un examen auquel procédait récemment le Conseil de l'Europe, le Comité de pilotage invite à se pencher sur la question qui consisterait à étudier les avantages qu'offrirait l'extension du concept d'aménagement raisonnable, tel qu'il est aujourd'hui défini dans la loi du 10 mai 2007, à des fins d'aménagements ne se limitant pas au monde du travail, mais qu'il puisse aussi bénéficier aux personnes (in)directement désavantagées du fait de leur origine, de leur conviction et/ou de leur culture (Foblets et Kulakowski, p. 23).

Dans la section y étant consacrée (p. 65-67), dans le chapitre sur l'emploi, le rapport évoque ainsi l'influence québécoise, alors qu'un débat a été mené sur cette question dans le cadre des Assises :

> De ces propos, on pouvait déduire le grand intérêt porté à ce moment-là en Belgique à l'expérience québécoise et le sentiment qu'il y avait là une piste dont on pouvait s'inspirer. Nous avons donc embranché sur la question dans le cadre des Assises. Nos débats, mais également les différentes études auxquelles nous avons eu recours pour les desseins de ceux-ci, ont révélé un profond clivage entre les partisans d'aménagements « à la québécoise » et leurs adversaires. Jusqu'à un certain point, cette polarisation s'est retrouvée au sein du Comité de pilotage (p. 64).

Le rapport belge reprend les termes du rapport Bouchard-Taylor pour définir cette notion, proposant par exemple la même distinction entre voie citoyenne plus informelle (ajustements volontaires) et voie judiciaire. À la différence du Canada où des tribunaux des droits de la personne sont très accessibles pour traiter ce type de dossier, la commission préconise d'autres médiations. Elle se prononce pour l'élargissement de la notion, et propose la création d'une compétence en la matière :

> Mettre en place un corps de médiateurs interculturels labellisés pour faciliter la négociation, s'il y a lieu, autour de demandes d'aménagement pour raisons culturelles ou religieuses (p. 67).

On hésite donc du côté belge à judiciariser la notion autour des discriminations de nature culturelle et religieuse, bien que la recommandation 5 propose d'étudier la possibilité de son extension. En fait, on trouve d'intéressantes suggestions dans le texte, notamment en conclusion de la section sur les aménagements :

> À l'instar de ce que pratiquent la Commissie voor Gelijke Behandeling aux Pays-Bas et la Halde en France, prévoir qu'une instance parfaitement neutre et experte en la matière puisse formuler des avis quasi-juridiques (c'est-à-dire juridiques dans leur forme, mais sans caractère exécutoire) à des demandes d'aménagement raisonnable. En matière d'aménagements raisonnables, le Comité de pilotage souhaite élargir la «voie citoyenne» en mettant en place une série d'outils utiles pour mieux traiter les demandes légitimes, tout en faisant l'économie de la voie judiciaire (p. 67).

> Conclusion 4.1 L'instance non juridique proposée par les Assises, pour résoudre des demandes d'aménagement, est certainement pertinente, et non pas menaçante. Dès lors, je me demande comment les opposants peuvent maintenir leur fermeté, si tant est, de surcroît, que le rapport pointe vers l'étude et le renforcement des meilleures pratiques d'ajustement interculturel sur le terrain.

4.2 *Développer une intelligence interculturelle*

Même si ce défi d'une approche interculturelle au quotidien ne fait pas l'objet d'une recommandation spécifique, parmi les huit retenues à la fin du rapport, diverses suggestions en ce sens jalonnent le rapport. Elles me paraissent mériter une attention particulière dans le débat.

Évoquons par exemple le contexte de la mixité culturelle présente dans les cités de logements sociaux, où l'on suggère de procurer un accompagnement interculturel et de susciter des initiatives (p. 95). Dans une section sur les médias et le monde associatif, le rapport fait allusion au problème des tensions entre les cultures familiales traditionnelles et la société plus large, proposant de favoriser les interactions civiques et quotidiennes, afin de les atténuer (p. 103). La section sur l'école se termine sur les interactions avec les parents et la nécessité de les faciliter, préconise d'insérer dans les formations d'enseignants des périodes portant sur les relations interculturelles (pp. 50-52).

> Conclusion 4.2 Le travail d'animation interculturelle proposé dans le rapport, sur le terrain de la société civile, devrait être soigneusement planifié, animé et encouragé par l'État. Si une société a peine à se mettre d'accord sur les aspects les plus symboliques, tels les congés officiels et le port de vêtements religieux, il me semble qu'elle ne peut qu'endosser sur le terrain ce projet d'un travail d'intégration réussie. Pourquoi ? Parce qu'elle n'a pas le choix, tout simplement.

Conclusion générale : nos sociétés n'ont pas le choix

Dans la deuxième section, nous avons examiné quelques processus de réflexion similaire à celui ayant conduit aux Assises de l'interculturalité. Ceux-ci paraissent indiquer que *les décideurs pressentent bien que le vivre-ensemble passe inévitablement par une meilleure gestion de cette diversité*. Dans la troisième section, il a été question de la réflexion originale des Assises sur l'âge et le port de signes convictionnels, et on a suggéré de tirer parti du travail profond et ardu de compromis effectué par les participants aux Assises. En quatrième partie, il y a eu rappel des dissensions autour des accommodements raisonnables, et examen de l'approche proposée dans le rapport des Assises. Comment une société peut-elle refuser la création d'une instance non contraignante pour examiner les cas litigieux, mais surtout, comment pourrait-elle ne pas s'engager dans les voies d'une approche interculturelle compétente dans les divers milieux sociaux?

Ayant donné des formations interculturelles en entreprise, j'ai souvent référé à l'échelle de l'équité en emploi mise au point par Schwartz et Zimmerman, classant les milieux du travail sur une échelle de 0 à 5 (Wilson and Sayers 1996; Schwartz and Zimmerman 1992). D'abord conçue pour évaluer l'équité entre les genres, elle peut être adaptée à d'autres types de diversité. Le degré 0 est la certitude d'être une entreprise équitable; le degré 1 est l'étape du « Nous n'avons pas le choix », et répond à des impératifs légaux. Le degré 2 est celui du bon citoyen corporatif, qui pratique l'intégration pour se donner bonne conscience. Le degré 3 est celui de la raison d'affaire, alors que le marché s'est diversifié, et que la diversification des employés aide à y répondre (notamment pour développer des marchés ou répondre au problème de la pénurie de main-d'œuvre). À ce niveau, une entreprise a découvert que le talent et les aptitudes professionnelles transcendent l'ethnie, la religion ou le genre. Dès lors, elle fera tout pour recruter et retenir les meilleurs candidats. Ici, la diversité commence à être vue comme un atout. Le degré 4 est l'intégration réussie de politiques d'équité à tous les niveaux de l'entreprise. Selon Wilson et Sayers, une firme réputée de consultation a évalué des centaines de clients en regard de cette échelle, et aucune ne se classait dans les degrés 4 ou 5; moins de 0.1% entre le 3 et le 4; 20% entre le 2 et le 3; 50% entre le 0 et le 1. C'est tout dire.

S'adapter à la diversité demande un effort considérable, si considérable qu'il se fait inévitablement surtout parce qu'on y est contraint légalement, parce qu'il s'agit d'une condition de la paix sociale et d'une économie forte et stable. On rencontre peu d'acteurs vertueux dans ce domaine exigeant, parfois irritant. Néanmoins, dans toutes les sociétés et organisations, on trouve ce qu'on peut appeler les « porteurs de diversité ». Ce sont ces personnes qui se sont découvert la vocation de la promouvoir et de la chérir. Il est heureux que nos sociétés en comptent un certain nombre, et les professions interculturelles cherchent à s'assurer qu'elles sont présentes là où les défis sont les plus exigeants. Nous ne sommes pas au bout de nos peines. Le Canada, reconnu pour sa gestion harmonieuse de la diversité, hésite, avance et parfois recule. Dans certains milieux

de travail, les obligations d'accommodement irritent, on parle même actuellement d'effets pervers de leur multiplication. Voilà pourquoi j'aime bien la voie empruntée par les Assises : mener un travail progressif de prise en compte de la diversité. À l'horizon du travail bien fait, se trouve la découverte que la diversité peut être un atout important, culturellement et économiquement. Devant des publics rencontrant le défi de la diversité, j'aime bien évoquer l'exemple de la nourriture et du tourisme pour détendre l'atmosphère. Nos sociétés savent fort bien, dans ces domaines, savourer l'exotisme et tirer parti de la diversité.

Références

Beaman, L. G. and Beyer, P. 2008. *Religion and Diversity in Canada*. Leiden: Brill.

Bouchard, G. 1999. *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal : VLB.

Bouchard, G. et Taylor, C. *Fonder l'avenir le temps de la conciliation : rapport* [Disponible en format PDF]. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles 2008. Available from http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf.

Delruelle, Ed. et Torfs, R. 2005. *Rapport final. Belgique*. Belgique : Commission du Dialogue Interculturel, présidée par Roger Lallemand et Annemie Neyts, 247 p. www.dialogueinterculturel.be.

Direction de la population et de la recherche. 2003. Données sur la population recensée en 2001 portant sur la religion. Ministère Relations avec les citoyens et Immigration. 27 mai 2003. http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Recensement2001-Religion-AnalyseSommaire.pdf.

Foblets, M.-Cl. et Kulakowski, Chr. 2010. Les Assises de l'Interculturalité 2010. Bruxelles : Ministère de l'Emploi et de l'Égalité des Chances.

Lefebvre, S. 2009. La liberté religieuse modelée par les effets paradoxaux de la modernité. In *Le droit, la religion et le « raisonnable ». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, édité par J.-Fr. Gaudreault-Desbiens. Montréal : Éditions Thémis.

Lefebvre, S. 2010. Commission Bouchard-Taylor. Genèse d'une réflexion sur la laïcité. In *Les enjeux du pluralisme ; l'actualité du modèle québécois*, edited by J.-F. Plamondon and A. de Vaucher. Bologna : Centro interuniversitario di studi quebecchesi. Edizioni Pendragon.

Parekh, B. C. 2002 (c. 2000). The future of multi-ethnic Britain. The Parekh Report. In *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, edited by P. B. d. edition. London: The Runnymede Trust.

Schwartz, F. N. and Zimmerman, J. 1992. *Breaking with Tradition: Women and Work, the New Facts of Life*. New York, NY: Warner Books.

Stasi, B. 1984. *L'immigration : une chance pour la France*, *Franc-parler*. Paris : R. Laffont.

Stasi, B. 2003. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république. Rapport au président de la République. La Documentation française.

Taylor, Ch. et Gutmann, A. 1994. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris : Aubier.

Wilson, T. and Sayers, M. A. 1996. *Diversity at Work: A Business Case for Equity*. New York-Toronto: J. Wiley.

Le rapport du comite de pilotage des assises de l'interculturalite et la commission STASI

Jean Baubérot

Le rapport du Comité de pilotage des Assises de l'interculturalité présente un intérêt qui dépasse de loin la situation belge. À le lire, en effet, on est frappé par les similitudes des problèmes qui se posent, par-delà les spécificités nationales, aux différentes démocraties modernes de plus en plus pluriculturelles. Ce rapport présente le grand avantage de se fonder sur un travail qui a duré toute une année, comprenant plusieurs commissions qui ont examiné, de façon approfondie, divers domaines de la vie sociale où des relations interculturelles doivent se développer, si l'on souhaite que les tensions liées à toute société démocratique ne dépassent pas un certain seuil. Par ailleurs, le rapport témoigne d'un sens du compromis, en donnant à ce terme la signification positive de « construction politique de la différence »[79], qui permet de proposer des solutions originales, parfois audacieuses, tout en tenant compte de la « disparité des points de vue »[80] d'un Comité « composé à l'image du paysage convictionnel de la société »[81].

Les analyses faites, et les recommandations qui en résultent donnent, une image de la Belgique traçant une voie intermédiaire entre le multiculturalisme britannique et la France en proie à un retour du jacobinisme[82]. La comparaison entre le travail effectué par le Comité et celui de la « Commission Stasi », ou « Commission (indépendante[83]) de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République » en France, est éclairante, tant au point de vue de la méthode qu'à celui des résultats obtenus. Nous complèterons cette comparaison

79 *Cf.* Nachi, 2011.

80 Rapport, 2010, p. 114.

81 Rapport, 2010, p. 45.

82 Contrairement à une idée reçue, il est nécessaire de distinguer jacobinisme et laïcité à la française (Agier-Cabannes, 2007). Les pères-fondateurs de la laïcité française (Ferry, Briand, Jaurès,…) étaient antijacobins (Baubérot, 2012, pp. 56sq.). Ainsi Jules Ferry estimait que la « religion jacobine » était aussi néfaste, pour la république française, que la « religion bonapartiste », et que les jacobins formaient une « secte […] dogmatique et intolérante » (cité par Gaillard, 1989, pp. 123 et s.).

83 Curieusement, l'adjectif qualificatif « indépendante » qui existait dans le titre de la Commission lors de sa création a disparu lors du rapport remis au Président de la République française, Jacques Chirac, le 11 décembre 2003 (*cf.* Stasi, 2004).

par quelques précisions sur la « Commission Bouchard-Taylor » [84] portant sur les « pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles »[85].

Des différences fortes de méthode

La Commission Stasi était composée de vingt membres, nommés par le Président de la République. Comme le Comité de pilotage, les personnes choisies représentaient, dans une certaine mesure, la diversité de la société française. Incontestablement, en tout cas, sa diversité politique (excepté l'extrême droite et l'extrême gauche) se trouvait présente et, dans une certaine mesure aussi, sa diversité religieuse et convictionnelle, même si aucun des « sages » ne s'exprimait au nom d'une famille de pensée. Composée de 14 hommes et 6 femmes, tous franciliens à une exception près, elle comprenait 9 universitaires, 3 autres membres de l'Education nationale, 3 personnalités politiques, 2 membres du Conseil d'État, 2 associatifs et un chef d'entreprise.

Au contraire du Comité de pilotage, la Commission Stasi n'a pas travaillé en se subdivisant en diverses commissions. Certes, à première vue cette différence peut provenir du fait que son objet peut paraitre plus unifié que celui du Comité belge (le « principe de laïcité » d'un côté, l'ensemble des problèmes liés à « l'interculturalité » de l'autre). Mais en rester à cette impression serait trompeur car le rapport de la Commission Stasi aborde, en fait, pratiquement les mêmes domaines que celui du Comité, même s'il le fait de façon moins systématique, voire parfois, sur certains sujets, de manière allusive.[86] Le plan du rapport de la Commission est assez théorique, alors que celui du rapport du Comité est thématique. Il s'agit là d'une différence structurelle importante[87].

Une autre différence tient au temps imparti. Le Comité de pilotage a travaillé pendant une année, de septembre 2009 à septembre 2010. Au Québec, la Commission Bouchard-Taylor a été nommée en février 2007 et a remis son rapport le 22 mai 2008. Nous sommes dans une durée analogue[88]. La Commission Stasi a été instaurée le 3 juillet 2003 et, après deux réunions préliminaires tenues en juillet, elle a travaillé du 9 septembre au 9 décembre, soit pendant trois mois. La Commission a demandé un délai supplémentaire au Président de la République qui ne le lui a pas accordé. Beaucoup de séances ont été consacrées à la rédaction du rapport : chaque phrase devait théoriquement avoir

---

84 Ce qui est mentionné ici provient d'une enquête que nous avons effectuée au Québec, de 2006 à 2008, et dont une partie importante est consacrée au travail de ladite Commission (*cf.* BAUBÉROT, 2008).

85 BOUCHARD-TAYLOR, 2008.

86 D'ailleurs, lors de sa création, *Le Monde* (2 juillet 2003) affirme : J. Chirac « élargit nettement un débat qui s'était polarisé sur la question du voile » en créant une commission « pour redéfinir la laïcité ».

87 Les 4 parties s'intitulent : « la laïcité, principe universel, valeur républicaine » ; « la laïcité à la française, un principe juridique appliqué avec empirisme » ; « le défi de la laïcité » ; « affirmer une laïcité ferme qui rassemble ».

88 D'autant plus qu'elle a mis quelques mois à être véritablement opérationnelle.

l'aval de l'ensemble des membres[89]. La Commission a cru, ou voulu croire que ce texte constituait son travail essentiel. Mais, la décision historiquement la plus importante[90], celle qui sera suivie d'effets, n'a été explicitement discutée que le… mardi 9 décembre, et adoptée le même jour ! Certes, de façon plus ou moins indirecte, il en avait été question auparavant, au cours de certaines séances, et plus encore dans les conversations de couloir et les déjeuners communs qui succédaient aux auditions[91]. Mais quand même ! Et cette précipitation a conduit, entre autres, la Commission à voter sur la proposition du staff au lieu de prendre le temps d'élaborer un texte pouvant éventuellement tenir compte de propositions émanant de la Commission elle-même.

En ciblant de façon précise les principaux thèmes où des tensions peuvent exister, en les distinguant les uns des autres, et en disposant d'une année pleine pour établir son rapport, le Comité de pilotage s'est également donné les moyens de confier « un état des lieux des politiques publiques et des recherches menées depuis 2005 », dans les domaines qui constituaient ses objets d'études, à des « équipes universitaires et associatives » et de commanditer « trois autres recherches »[92].

Un rapport différent aux médias

Le Comité a cherché à travailler « en dehors de tout champ politique et médiatique » en se dotant de « règles de déontologie strictes pour pouvoir mener en toute confiance ses débats, même les plus controversés »[93]. Sans doute la discrétion médiatique, même si elle contrevient à l'idéologie actuelle de la « transparence », permet davantage d'indépendance à l'égard des différents pouvoirs politiques et sociaux et une meilleure « performativité » du travail accompli. Le Comité de pilotage a été le seul des trois instances à ne pas s'exposer médiatiquement.

La Commission Stasi n'a commandé aucune enquête, elle a procédé par auditions, soit publiques, retransmises en direct par la télévision, soit privées. Le choix des personnes auditionnées (ou non auditionnées) n'a pas toujours correspondu aux souhaits de tous ses membres. Deux exemples peuvent être

89 En fait, l'impossibilité de toujours parvenir à des propos vraiment consensuels a donné un grand pouvoir d'arbitrage au rapporteur, Rémi Schwartz, et à la petite équipe de non membres de la Commission qui l'entourait (dont son adjoint, Laurent Wauquiez, futur député et ministre UMP).

90 Celle concernant l'interdiction des « tenues et signes manifestant une appartenance religieuse et politique » dans les écoles publiques.

91 Ces repas, censés analyser les auditions de la matinée, contribuèrent à créer un climat convivial, mais au dépens d'un débat en profondeur. Favorisant les propos au premier degré, immédiatement compréhensibles par tous, difficiles à contester frontalement sans paraître briser la cordialité du repas pris en commun, ils jouèrent un rôle important dans la constitution d'un esprit de groupe consensuel et rendirent difficile l'opposition au staff, même quand celui-ci prenait des décisions contestables.

92 Rapport, 2010, p. 14.

93 Rapport, 2010, p. 15.

donnés. D'abord, la Commission avait décidé de n'auditionner aucun auteur d'ouvrage sur les sujets qu'elle traitait : leur nombre semblait trop important pour empêcher une sélection arbitraire, et elle estimait pouvoir disposer du savoir livresque de ses divers membres. Or une exception a été faite, par le staff, au profit d'un pamphlet de 46 pages[94] tandis qu'aucun universitaire ayant publié un ouvrage de fond, sur la laïcité ou l'islam, n'a été auditionné. Ensuite, contrairement aux autres organismes où le président a, tout naturellement, été invité à s'exprimer, c'est un membre du Comité consultatif national d'éthique, le professeur Denys Pellerin qui a été choisi de préférence au président de ce Comité, le professeur Didier Sicard. Ce dernier aurait, selon toute vraisemblance, replacé la question de « la laïcité à l'hôpital » dans l'ensemble des mutations de l'institution médicale, dédramatisant les problèmes qui existent en les mettant en perspective.

Ces anomalies, et d'autres, ont été signalées par quelques membres de la Commission[95], sans rencontrer beaucoup d'écho des autres membres. Le climat très convivial qui s'était rapidement instauré dans la Commission, grâce notamment au talent de son président, Bernard Stasi, a contribué à rendre impossible l'expression de tout conflit interne[96]. Les auditions privées devaient, au départ, permettre à des hauts fonctionnaires de s'exprimer plus librement. En fait, elles ont également servi à répandre la rumeur d'un « danger islamiste » précis dont la Commission aurait été informée de façon confidentielle. Enfin des délégations de la commission se sont rendues en Allemagne, en Belgique, en Italie, aux Pays-Bas et au Royaume Uni. C'est essentiellement la mission au Pays-Bas dont il a été tenu compte dans le rapport.

La Commission Bouchard-Taylor, était, en fait, composée des deux commissaires, entourés d'un « Comité-conseil » de 15 membres. Comme le Comité de pilotage, les commissaires ont diligenté diverses enquêtes (treize) effectuées par des universitaires. Ils ont aussi rencontré des « groupes sondes ». Ils ont, enfin, organisé des réunions publiques dans l'ensemble de la province du Québec, où chacun pouvait s'exprimer pendant deux minutes, devant les caméras de la télévision. Si les enquêtes se sont avérées très utiles (nous reviendrons sur l'une d'entre elles), l'aspect « défouloir » de ces réunions publiques a été très critiqué : on a reproché l'absence de mise en œuvre d'une méthode d'élaboration du débat et la valorisation des propos les plus extrêmes par les médias. Les deux commissaires ont d'ailleurs hésité sur l'attitude à prendre. Dans un premier temps ils ont autorisé une totale liberté d'expression, sans réagir. « Vous laissez dire des contrevérités et exprimer des paroles de haine », leur a-t-on dit. Ensuite, ils ont voulu rétablir certains faits et modérer le débat. On a, alors, contesté leur ton trop « professoral » au goût de certains.

---

94 Djavann, 2003.

95 Dont les positions pouvaient être, par ailleurs, divergentes.

96 *Cf.* la note 14 et divers autres exemples in Baubérot, 2011.

Sans doute la méthode choisie par le Comité de pilotage permet un travail à la fois plus rigoureux et plus serein, propice à l'élaboration de propositions où un terrain d'entente doit être trouvé entre des positions divergentes. Pour autant, le consensus ne peut jamais être total et il est appréciable que soit publié, *in fine*, dans le rapport les deux positions dissidentes, ce que n'a fait ni la Commission Stasi ni la Commission Bouchard-Taylor.[97] Cependant les résultats obtenus par chaque instance est aussi largement dépendante du contexte général du pays concerné.

Sur les signes religieux à l'école

Cet aspect apparait nettement si on compare les positions adoptées sur les signes religieux des élèves à l'école publique. La Commission des droits de la Personne au Québec (CDPQ) indique, en 1995, que le port du voile (puisqu'en fait, c'est de cela qu'il s'agit) fait partie de la liberté religieuse, mais peut être utilisé comme « outil politique ou de soumission des femmes ». Cependant, il s'agit de « le démontrer et non de le présumer »[98]. Si les enseignants sont appelés à la vigilance, une interdiction n'est pas prononcée et le rapport Bouchard-Taylor ne propose aucun changement sur ce sujet précis.[99]

En France, l'avis du Conseil d'État de 1989 affirmait que le port de signes religieux à l'école publique ne doit pas être considéré, en soi, comme « incompatible avec la laïcité », mais peut le devenir s'il est porté de façon « ostentatoire »[100]. L'accent est mis sur le comportement et non sur le signe lui-même. La Commission Stasi a proposé un changement important, en proposant l'interdiction des tenues et signes « ostensibles »[101] dans les écoles publiques[102]. La proposition de compromis que nous avions faite : interdire les seules « tenues », et ne pas considérer le bandana comme une tenue religieuse, n'a pas été mise au vote[103]. Il faut noter que la Commission a présenté cette mesure d'interdiction comme une dérogation nécessaire, par souci de « l'ordre public » dans

---

97 La nôtre pour la Commission Stasi et celle d'un des conseillers, J. Beauchemin, pour la Commission Bouchard-Taylor.

98 Cité par RACHIDI, 2006, p. 72.

99 Comme le Comité de pilotage, ce rapport propose une interdiction de signes religieux pour certains fonctionnaires en position d'autorité. En France, la conception stricte de la neutralité de l'État fait que les agents publics ne doivent pas porter de signes religieux. Dans des enquêtes sociologiques, il a, cependant, été constaté des dérogations de fait ou des contournements (par exemple le port constant de la charlotte par-dessus un foulard ou une kippa pour du personnel soignant).

100 C'est-à-dire si son port perturbe la discipline scolaire ou s'accompagne d'un certain prosélytisme.

101 STASI, 2004, pp. 149 et s.

102 Il y a eu 3 abstentions (dont nous même) dans un premier vote, à la fin de la matinée du 9 décembre (13 h). Le rapporteur a, alors, indiqué que les abstentionnistes avaient jusqu'à la fin de l'après-midi pour changer d'avis s'ils le désiraient. Les deux autres abstentionnistes ont finalement voté la proposition. Il faut noter que, tout en déclarant ne pas vouloir influencer le travail de la Commission, J. Chirac avait pris (notamment à Tunis, invité du président Ben Ali) des propos implicitement clairs en faveur d'une loi d'interdiction.

103 *Cf.* BAUBÉROT, 2011, pp.112 et s., pour de plus longs développements.

l'institution scolaire publique, pour « des jeunes-filles mineures », « au-delà de la liberté de conscience » qui reste la règle générale.[104] Ainsi l'interdiction ne vaut ni pour les écoles privées sous contrat (financées à près de 90% sur argent public), ni pour l'université où les jeunes femmes sont majeures. La loi du 15 mars 2004 a suivi l'avis de la Commission[105].

La proposition du Comité de pilotage, jugeant la situation belge actuelle profondément insatisfaisante (interdiction quasi générale et quelques « écoles ghetto »), propose, comme « compromis équilibré », une « interdiction complète jusqu'aux trois premières années du niveau secondaire » et une « liberté généralisée […] pour les trois dernières années de l'enseignement secondaire ». Au-delà du « compromis entre deux positions opposées » le Comité argumente que de « multiples signes de reconnaissance » montrent « qu'un âge de la maturité est atteint autour de 15 ans. »[106] Il s'agit là d'un exemple typique d'une position intermédiaire entre le multiculturalisme canadien et le jacobinisme français. On remarque aussi qu'en France ce renouveau jacobin est récent, puisqu'il a fallu quinze ans aux partisans de l'interdiction du port du foulard à l'école publique pour l'obtenir. Le contexte politique international et la conjoncture française spécifique de la fin du XX^{e} siècle explique en grande partie ce revirement[107], qui d'ailleurs n'est pas total puisqu'au même moment la juriste Olivia Bui-Xuan constate « une prise en compte croissante, par le droit public français, des identités collectives »[108]. On trouve ici un nouvel exemple des logiques différentes qui peuvent exister entre des mesures liées à l'actualité médiatisée et d'autres, tenant compte de mutations sociales.

Les propositions du Comité de pilotage

L'actualité médiatisée ! S'il faut saluer la finesse de la plupart des analyses présentées par le Comité de pilotage sur les divers thèmes où il a travaillé, le passage concernant les médias indique beaucoup trop rapidement et allusivement le fait que ceux-ci diffusent des « sujets 'racoleurs' » quand il s'agit de la « diversité multiculturelle désormais caractéristique de la société »[109]. Il s'agit, en effet, d'un problème majeur : ce que la communication de masse donne à voir est de plus en plus confondu avec la réalité sociale[110]. En France, les partisans de la tolérance du foulard à l'école publique n'ont pas perdu le débat d'idées, qui est resté équilibré[111], mais ils ont perdu la bataille iconographique.

---

104 Stasi, 2004, p. 128.

105 Mais les « signes religieux et politiques » indiqués par la Commission ont été réduits par la loi aux seuls signes religieux.

106 Rapport, 2010, pp. 46 et s.

107 *Cf.* Baubérot-Milot, 2011, pp. 290-298.

108 Bui-Xuan, 2004, p. 500.

109 Rapport, 2010, p. 110.

110 *Cf.* Simone, 2010, Baubérot, 2012, pp. 103-120.

111 Et où, comme le remarque avec justesse un auteur anonyme, dans une fort bonne presentation de l'histoire de la laïcité francaise à un public anglophone, les deux camps s'opposaient en invoquant

Cela induit, aujourd'hui, de lourdes conséquences puisque, contrairement aux recommandations de la Commission Stasi, le débat sociopolitique sur le port du foulard concerne maintenant les mères de famille qui accompagnent les sorties scolaires et les assistantes maternelles à domicile.

Sur l'influence des médias dans la situation des minorités culturelles et religieuses et le regard porté sur elles, seule la Commission Bouchard-Taylor a véritablement effectué un travail de fond. Une enquête académique lui a permis de conclure qu'il n'existait pas, au Québec, de véritable crise des accommodements raisonnables mais, beaucoup plus, une crise de la « perception » médiatique de ces accommodements. Vingt et un cas d' « affaires » médiatisées, ayant prêté matière à controverse au Québec de 2002 à 2007, ont été soigneusement vérifiés. Dans quinze d'entre eux, les « distorsions étaient importantes » entre la « version 'stéréotypée' des événements », rapportée par les médias, et la « version documentée », établie par une recherche approfondie des faits[112].

En revanche, s'il reste trop allusif sur les médias, les analyses et les propositions du Comité de pilotage concernant l'interculturalisation de l'enseignement et des soins, la formation interculturelle d'agents de l'État, l'accentuation de la diversité dans certains corps comme la police, la mise en place d'un corps de médiateurs interculturels,… me semblent constituer des points forts de son rapport. Il en est de même de recherche d' « aménagements raisonnables » en Belgique. Sur ces différents points le Canada a pris de 'l'avance' et, en Belgique comme en France, il est utile d'étudier de près les expérimentations canadiennes, avec leurs tâtonnements, leurs difficultés et leurs réussites. Nul doute que les membres du Comité de pilotage s'y intéressent déjà. Mention en est d'ailleurs faite[113]. Une annexe au rapport, ou une nouvelle étude, pourrait faire connaître, de façon plus systématique, le bilan que la Comité fait de cette « voie canadienne »[114].

Si la France ne semble guère engagée explicitement dans la voie de l'interculturalisme, en fait elle prend progressivement conscience de l'importance des questions qui ont trait à la « diversité »[115]. La laïcité à la française n'est nullement incompatible avec des accommodements[116]. De leur côté, des « acteurs

---

tous les deux « the name of laïcité »: « Those in favour of banning all religious signs stated that at school everyone was a student first and that individual beliefs were secondary, whereas those against argued that equality was not the same thing as uniformity and that secularism should become more encompassing as the ethnic make-up of French society changed. » (h2g2.com, « French secularism-Laïcité », 15 October 2004).

112 Bouchard-Taylor, 2008, p. 69. Nous avons nous-même décrypté les nombreuses distorsions d'un des cas les plus médiatisés, l'affaire dite des « vitres givrées » et, à partir de là, la production de croyances fausses ou de valorisation médiatique de l'extrémisme (*cf.* Baubérot, 2008, pp. 41-56 et 138).

113 Rapport, 2010, p. 65.

114 Parmi une abondante littérature, on peut signaler : Poirier, 2006, Jézéquel, 2007 et McAndrew & Milot, 2008.

115 Wieviorka, 2008.

116 Bouzar, 2011.

publics islamiques» cherchent à jeter des ponts depuis « l'univers islamique » vers la loi et la société française, afin de façonner un « Islam à la française »[117]. Mais ces évolutions sont socialement peu visibles car les principaux médias ne s'intéressent guère à ce qui n'est pas conflictuel ou spectaculaire. Et elles sont contrecarrées par la persistance de discriminations[118] et d'un « citoyenneté inaccomplie » pour les membres de minorités culturelles et religieuses[119].

Des mesures pour une meilleure intégration des minorités

À lire le rapport du Comité, la situation belge et la situation française ne sont pas foncièrement différentes, et certaines propositions du Comité de pilotage sont très proches des propositions émises par la Commission Stasi. Ainsi le Comité « insiste pour que soit donnée une place dans les programmes, les manuels et les bibliothèques scolaires à l'histoire de la colonisation, de l'immigration, des discriminations, ainsi qu'à la mémoire des minorités ethniques, culturelles et/ou religieuses présentes en Belgique. »[120] De son côté, la Commission affirmait : « L'enseignement de l'histoire de l'esclavage est absent des programmes [du cursus scolaire], et celui de l'histoire de la colonisation, de la décolonisation, mais aussi de l'immigration occupe une place insuffisante. Ces enseignements devraient tenir toute leur place au collège et au lycée, en métropole et dans les départements et territoires d'Outre-mer »[121] La ressemblance est frappante ![122]

Les deux instances se sont également préoccupées d'un réaménagement des jours fériés. Pour l'école, la Commission Stasi a proposé que « l'ensemble des élèves ne (travaillent) pas les jours de Kippour et de l'Aïd-El-kébir. Ces deux jours fériés supplémentaires devraient être compensés » par une diminution équivalente des vacances d'été.[123] Le Comité de pilotage « préconise une réforme du calendrier scolaire, afin que celui-ci tienne compte de fêtes culturelles et religieuses qui ne sont pas liées à une seule tradition. »[124] Pour le monde de l'entreprise, la Commission souhaite une « pratique du crédit du jour férié » : « le Kippour, l'Aïd-El-kébir, le Noël orthodoxe ou des chrétiens orientaux […] seraient substituables à un autre jour férié à la discrétion du salarié. »[125] Le Comité est plus radical. Il constate qu'actuellement, en Belgique les « fêtes chrétiennes » fournissent « six jours fériés légaux sur dix ». Il demande

---

117 Bowen, 2011.

118 La Commission Stasi a relié à différentes reprises, dans son rapport, laïcité et lutte contre les discriminations.

119 Kepel, 2012/1.

120 Rapport, 2010, p. 39.

121 Stasi, 2004, p. 121.

122 On pourrait prendre d'autres exemples, tel celui d'un enseignement culturel de la religion (et des convictions ajoute, avec justesse, le Comité).

123 Stasi, 2004, p. 142.

124 Rapport, 2010, p. 49.

125 Stasi, 2004, pp. 142 et s.

une véritable refonte de ces jours fériés, en trois points : conserver cinq d'entre eux (un seul, le 25 décembre, serait « religieux ») ; « permettre à chacun de choisir librement deux jours flottants selon sa culture ou sa religion » ; « créer trois nouveaux jours fériés non religieux ».[126] Là est sans doute la proposition la plus novatrice du Rapport.

Pour conclure

La remarque conclusive sera que le Comité de pilotage doit se montrer vigilant quant à ce qui sera fait de ses recommandations. La Commission Stasi avait cru donner au Président de la République un rapport équilibré parce qu'il contenait 26 propositions, dont une dizaine concernait la lutte contre les discriminations. Selon certains membres, la proposition d'interdiction des « signes ostensibles » à l'école publique se trouvait contrebalancée par celle diversifiant les jours fériés. Mais le politique retint essentiellement l'interdiction des signes ostensibles, et le parlement vota en mars 2004 une loi allant dans ce sens. Plusieurs membres manifestèrent alors leur désarroi.

Près de dix ans après la tenue de la Commission certains estiment qu'elle a « ramené le calme dans les écoles ». Effectivement, il n'existe plus d' « affaires de foulard » à l'école public : les jeunes-filles qui le portent et fréquentent l'école publique l'enlèvent en entrant dans le bâtiment scolaire et le remettent en ressortant dans la rue. Les médias sont donc passés à d'autres sujets susceptibles de 'doper' la vente ou l'audimat. Mais il ne s'agit peut-être là que la face visible de l'iceberg. Le ressenti, l'amertume des jeunes-filles soit exclues de l'école, soit obligées d'ôter leur foulard, peut être difficilement quantifiée[127]. Le débat sur les conséquences de la loi a commencé dès son adoption[128] et n'est toujours pas clos[129].

Par ailleurs, en application d'une directive européenne, Jacques Chirac a, au tournant de 2004 et 2005, créé la Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations (HALDE) qui a beaucoup contribué à maintenir la loi de 2004 dans les limites où elle avait été votée (et que la Commission Stasi lui avait assigné). Mais le président Sarkozy a 'normalisé' la HALDE avant de la dissoudre dans un ensemble dit du Défenseur des droits à l'efficacité très discutable. Parallèlement, le Haut Conseil à l'Intégration adopte des positions de plus en plus assi-

126 Rapport, 2010, 68.

127 On trouvera des témoignages in Chouder, Latrèche & Tevanian, 2008.

128 Le document « French secularism-Laïcité », 15 October 2004 (h2g2.com) trouve « some truth in both opinions » (pour et contre la loi). Il note cependant, qu'adoptée pour lutter contre l'islamisme, il n'est pas sûr qu'elle atteigne ce but : « It would seem disturbingly ironic if, as many journalists in other countries have suggested, the French government ends up helping the terrorists by leading youngsters to believe that their own country will not allow them to follow the rules of their faith. »

129 *Cf.* in Baubérot-Milot, 2011, la façon dont la loi du 15 mars 2004 oriente (et déforme) la perception de la laïcité française dans les travaux, même académiques, de divers auteurs de différents pays.

milatrices, sous couvert de laïcité, et confinant parfois à la xénophobie[130]. La situation est donc préoccupante et, dans l'enquête menées dans deux banlieues très pluriculturelles, sous la direction de Gilles Kepel[131], certains membres de minorités religieuses affirment en substance : il y a 20 ans nous avions des difficultés avec le reste de la population mais l'État nous protégeait, maintenant c'est plutôt le contraire.

Selon des confidences recueillies auprès de milieux informés, le Président Chirac poursuivait deux objectifs en nommant la Commission Stasi. D'abord, dans la ligne du « Rapport Baroin » *Pour une nouvelle laïcité* (mai 2003)[132], faire de la laïcité une « valeur de droite » et mettre la gauche sur la défensive quant à un principe qui, historiquement, a constitué un marqueur important de son identité. Le second objectif consistait à déstabiliser le ministre de l'Intérieur (qui ne cachait guère ses ambitions présidentielles), Nicolas Sarkozy, alors adversaire d'une loi d'interdiction des signes religieux à l'école[133]. Le premier objectif a été largement atteint et, actuellement, la droite et même l'extrême droite affirment « défendre la laïcité ». La gauche, en revanche apparaît divisée sur le nouveau contenu donné à ce terme, de plus en plus équivalent de la neutralité de l'espace public, contrairement à certains articles de la loi de séparation des Eglises et de l'État de 1905[134]. En revanche, le second objectif a échoué, puisque Nicolas Sarkozy est devenu, en 2007, président de la République. Celui-ci, après avoir prôné au début de son mandat une « laïcité positive » valorisant les « racines chrétiennes de la France » et ouvrant la porte à une réofficialisation feutrée de certaines religions (y compris un Islam dit « modéré»)[135], a mis en œuvre une « laïcité restrictive »[136] dirigée essentiellement contre les musulmans et les immigrés.

Le glissement à droite de la laïcité s'est notamment marqué par une seconde loi interdisant le voile intégral en 2010. Cette loi n'invoque nullement la laïcité[137], mais elle est médiatiquement présentée comme une « loi de laïcité »[138]. Certains députés ou sénateurs élaborent de nouvelles propositions de loi concernant d'autres interdictions. On semble ainsi être pris dans un engrenage qui ressemble à ce que la France a connu lors de la tentative de

---

130 Nous en donnons des exemples in Baubérot, 2012.

131 Kepel, 2012/2.

132 Sur ce rapport, *cf.* Baubérot, 2012, pp. 40-43.

133 *Cf.*, notamment, sa déposition à la commission Stasi le 7 octobre 2003, contrastant avec celle d'A. Juppé (28 octobre), président de l'UMP, et qui apparaissait alors comme son futur adversaire pour la succession de J. Chirac. N. Sarkozy s'est ensuite rallié à la position dominante de son parti.

134 Sur ce glissement de la « laïcité historique » de gauche en une « nouvelle laïcité » de droite et d'extrême droite, en France *cf.* Baubérot, 2012.

135 *Cf.* Baubérot, 2008/2.

136 L'expression est de S. Le Bars, *Le Monde*, 16 avril 2011.

137 Tous les juristes auditionnés par la Mission d'Information parlementaire sur le voile intégral (*cf.* Mission, 2010) ont affirmé l'impossibilité juridique de s'appuyer sur la laïcité pour interdire le voile intégral dans l'espace public.

138 Par exemple, par la journaliste C. Fourest.

la « laïcité intégrale » (1899-1904), avant le virage opéré par la loi de 1905.[139] Cet engrenage, et la disparition de la HALDE (qui, à notre point de vue, lui est lié), n'est, sans doute pas, ce qu'ont voulu la majorité des membres de la Commission Stasi[140]. Son rapport affirmait, en effet : la laïcité « ne retrouvera sa légitimité que si les pouvoirs publics et l'ensemble de la société luttent contre les pratiques discriminatoires et conduisent une politique en faveur de l'égalité des chances »[141].

Références

Agier-Cabannes, I., « La laïcité, exception libérale dans le modèle français », *Cosmopolitique*, N° 16, Novembre 2007, p. 133-143.

Baubérot, J., *Une laïcité interculturelle. Le Québec avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2008.

Baubérot, J., *La laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Albin Michel, 2008.

Baubérot, J., « L'acteur et le sociologue. La Commission Stasi » in D. Naudier & M. Simonet, *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherches et engagements*, Paris, la Découverte, 2011, p. 101-116.

Baubérot, J., *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, 2012.

Baubérot, J. & Milot, M., *Laïcités sans frontières*, Paris, le Seuil, 2011.

Bouchard, G. & Taylor, Ch., *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008.

Bouzar, D., *Laïcité mode d'emploi. Cadre légal et solutions pratiques : 42 études de cas*, Paris, Eyrolles, 2011.

Bowen, J., R., *L'islam à la française. Enquête*, Paris, Steinkis, 2011.

Bui-Xuan, O., *Le droit public français entre universalisme et différentialisme*, Paris, Economica, 2004.

Chouder, I., Latrèche, M. & Tevanian, P., *Les filles voilées parlent*, Paris, La Fabrique, 2008.

Djavann, C., *Bas les voiles !*, Paris, Gallimard, 2003.

Jézéquel, M. (dir.), *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous*, Cowansville, Yvon Blais, 2007.

Kymlicka, W., *La Voie canadienne. Repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2003.

Gaillard, J.-M., *Jules Ferry*, Paris, Fayard, 1989.

Kepel, G., *Quatre-vingt-treize*, Paris, Gallimard, 2012.

Kepel, G. (dir.), *Banlieue de la République. Société, Politique et Religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*, Paris, Gallimard, 2012.

139 *Cf.* Baubérot-Milot, 2011, pp. 266-277.

140 Le rapporteur de la Commission, R. Schwartz, s'est d'ailleurs opposé, à la tendance dominante de la Mission d'Information parlementaire sur le voile intégral (*cf.* Mission, 2010, pp. 386-389).

141 Stasi, 2004, p. 111.

Mc Andrew, M. & Milot, M., *L'Accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008.

Mission d'Information parlementaire sur le voile intégral, *Voil intégral. Le Refus de la République*, Paris, La Documentation française, 2010.

Nachi, M. (dir.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, Armand Colin, 2011.

Poirier, Ch., « Communautés ethniques, groupes d'intérêt et institutions à Ottawa et à Vancouver », in B. Jouve &, A.-C. Gagnon, *Les Métropoles au défi de la diversité culturelle*, Grenoble, PUG, 2006, p. 263-283.

Rachidi, F., *La représentation du voile dans la presse en France et au Québec (1989-2005)*, 2 vol., mémoire de master de l'EPHE (sous la direction de Baubérot, J.), Paris, 2006.

Simone, R., *Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite ?*, Paris, Gallimard, 2010.

Stasi, B. (dir.), *Laïcité et République. Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003*, Paris, La documentation française, 2004.

Wieviorka, M., *La Diversité*, Paris, Robert Laffont, 2008.

Interculturalism and education: Belgium and the UK compared

Peter CUMPER

Introduction

The aim of this paper is to examine a number of the Steering Committee's recommendations in the field of education, by making particular reference to the comparable position in the United Kingdom. Whilst the UK has not, unlike Belgium, had to face the challenge of accommodating the legitimate interests of two linguistically distinct groups, both nations currently face the onerous challenge of having to set standards to facilitate "peaceful coexistence" between significantly different racial/religious communities in their respective States. In examining the Steering Committee's response to this challenge, I will focus on the area of education, paying particular attention to two issues: the degree to which the curriculum should take account of different religious holidays/festivals; and the extent to which the State should be permitted to impose curbs on religious dress and equivalent symbols.

Education, schools and the curriculum

Many of the challenges facing Belgium in seeking to address the issue of interculturalisation within the context of education have been, and continue to be, experienced by the United Kingdom. There are clearly a number of similarities between Belgium and the UK in this regard. After all, schools in both States: embrace a critical, liberal, model of learning;[142] have a student body that is today very different in terms of cultural, racial and religious composition than was typically the case over half a century ago;[143] experience the problem of educational underachievement ('ghetto schools') within some mino-

[142] In contrast to Belgium where the compulsory school age is 6, children in the UK enter school for the first time when they are 4 or 5 years old.

[143] For example, official figures reveal that in Inner London, only 21.5 % of primary school children (i.e., pupils aged between 5 and 11) are "white British", while the comparable figure for Outer London is 45.5%: http://www.education.gov.uk/rsgateway/DB/SFR/s000744/index.shtml

rity communities;[144] and continue to experience a shortage of well qualified teachers from a diverse range of racial and religious backgrounds.[145]

The Steering Committee's conclusion "that an interculturalisation of our schools is vital if we want to guarantee the equality of opportunities for all students" is one that is consistent with the conviction of commentators such as Will Kymlicka, that multiculturalism can assist in enabling "individuals to make free and informed choices about how to lead their lives".[146] Moreover, even though an array of eminent scholars have stressed the importance of western liberal democracies taking account of cultural diversity,[147] in Britain (as elsewhere in much of Europe) an apparent "retreat" from multiculturalism has been evident in recent years.[148] As a result the political wind in Britain, which once blew strongly in the direction of the Steering Committee's recommendations about interculturalisation, has evidently changed, as illustrated by the UK Prime Minister's well publicised condemnation of "the doctrine of State multiculturalism" in 2011.[149] It is, of course, a truism that political winds are variable − but the long term success of the Steering Committee's proposals in Belgium may thus ultimately depend on whether there is a favourable political 'tail wind', that helps to engender a positive response to interculturalisation from those in government.

Affording recognition to cultural and religious holidays

Many of the Steering Committee's recommendations on the curriculum have significant cost implications for schools and educational institutions. As the current financial crisis cuts a swathe across Europe, and governments tigh-

---

144 It should however be noted that in the UK certain minority groups, such as the Chinese, consistently perform above the national average in educational attainment targets. See e.g., R. Garner, "Chinese perform better in English than white children", *The Independent*, 25 February 2004.

145 For example, official figures reveal that 89.3 per cent of teachers in England's state funded (maintained) schools are "white British", whereas only 1.5 per cent of such teachers are of black Caribbean or black African origin: http://www.education.gov.uk/rsgateway/DB/SFR/s000813/sfr26-2008.pdf.

146 W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 53.

147 See e.g., J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 162 ; C. Taylor, "The politics of recognition", in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25; T. Modood, *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2007 ; W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

148 See e.g., C. Joppke, "The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy", *British Journal of Sociology*, 2004, 55(2), pp. 237-257.

149 The UK Prime Minister (David Cameron) made his speech at the Munich Security Conference on 5 February 2011. For a transcript of the speech see <http://www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293>. Mr Cameron's characterisation of *a* doctrine of multiculturalism is itself open to question for, as Stuart Hall points out, "multiculturalism is not a single doctrine [but rather] describes a variety of political strategies and processes … so there are very different multiculturalisms": S. Hall, "Conclusion to the Multi-cultural Question", in B. Hesse (ed.), *Unsettled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, London, Zed Books, 2000, p. 210.

ten their financial belts, it remains to be seen how far the Committee's recommendations are capable of being implemented without incurring 'burdensome' financial costs for the State. A case in point is the Steering Committee's call for "A reform of the school calendar so it can take into account cultural or religious holidays that are not linked to just one tradition."

The Committee, as well as seeking to take account of what it terms ""secular" holidays (1 January, 1 May, 21 July, etc.)," proposes that "a balance has to be found between Christian holidays and those of other religious and philosophical traditions." In a Europe that is today both increasingly secular and multi-faith in ethos, this proposal is clearly justified on the basis of notions of equality. However, while undoubtedly worthy in principle, the challenge of fully implanting the Committee's recommendation in practice is daunting, as illustrated by the British experience.

In the UK decisions on term and holiday dates for schools are made either by the relevant local authority or (if the school is not subject directly to local authority control) the school's governing body. Although the academic year and related holidays are typically based on the Christian calendar, published reports of Muslim and other non-Christian faith groups complaining about such matters tend to be rare. There are (at least) two likely explanations for this state of affairs.

First, policy makers in Britain's schools appear generally willing to 'celebrate' minority religious festivals and related considerations. In so doing many schools routinely work in co-operation with local minority faith leaders, or often refer to publications from groups such as the Muslim Council of Britain, which offer guidance for schools on matters such as determining how best to meet the needs of Muslim pupils during Ramadan.[150] And secondly, if minority faith parents in the UK feel strongly that the curriculum should take more account of their holy days/religious festivals, they have the option of sending their children to religious schools that afford greater respect to such holy days/festivals. Whilst a majority of such religious schools remain privately funded − so that factors such as cost and location clearly influence the extent to which this 'option' is realisable by *every* parent − there has undoubtedly been a significant increase in the number of places available at State funded religious schools in recent years. Thus, in the UK today, a number of State-funded Hindu, Sikh, Seventh Day Adventist and Jewish schools exist – and in the case of Britain's largest minority faith, its Muslims, there are 11 State funded Islamic schools (educating 4,230 pupils), as well as 117 independently funded Muslim schools (educating 16,543 pupils).[151]

---

150 See e.g., *Meeting the needs of Muslim pupils in state schools*, Muslim Council of Britain, 2007, http://www.mcb.org.uk/downloads/Schoolinfoguidancev2.pdf

151 Figures provided by the Parliamentary Under-Secretary of State for Children, Schools and Families, Ms Diana R. Johnson, HC Hansard, 24 Mar 2010, Column 359W.

Whilst minority faith groups in the UK appear generally satisfied that the nation's schools take appropriate account of their religious and cultural festivals/holidays, the same however cannot be said of two other groups that are seldom thought of as being natural allies: secularists and Christians. For example, the charge is frequently leveled by British secular groups that the school calendar not just affords undue respect to the holy days of the Christian faith, but that some State schools effectively "force" minority faith holidays on their pupils.[152] By the same token, a common complaint of some conservative Christians is that Muslims are afforded disproportionate privileges in terms of the degree to which non-denominational State schools are required to take account of Islamic religious festivals in the classroom.[153] Accordingly, a by-product of the laudable efforts by Britain's educational policy makers to respond to cultural diversity in the classroom is that such policies have sometimes provoked inter-communal disharmony. The Steering Committee's proposals on cultural/religious and secular holidays in Belgium are bold and innovative − but the British experience tends to suggest that Belgium's law and policy makers must tread warily on such matters, so as to avoid the risk of a 'backlash' from various elements of the 'majority' community.

The Steering Committee's proposal that a reform of the school calendar is necessary to take into account cultural/religious holidays appears, by implication, to cover certain religious rituals such as prayer. In the UK even though calls for British universities to avoid scheduling classes/exams on Friday afternoons because of Islamic prayers have been largely unheeded,[154] many schools, colleges and universities provide rooms for Muslim students wishing to pray on Fridays.[155] However, the State has often been less receptive when it comes to the contractual implications of accommodating the wishes of minority teachers and other staff at educational institutions who wish to celebrate religious festivals or to gather for prayer. For example, in *Ahmad v ILEA,*[156] the Court of Appeal rejected the claim of a Muslim teacher that Article 9 of the ECHR entitled him to an extra long lunch break to attend Friday prayers in a local Mosque,[157] on the basis that Ahmad's "right to manifest his religion ... must

---

152 See e.g., National Secular Society, "Minority religious holidays forced on schools", <http://www.secularism.org.uk/minority-religious-holidays-forc.html>

153 See e.g., C. Johnson, "Primary school cancels nativity play because it interferes with Muslim festival of Eid", *The Daily Mail*, 4th December 2008.

154 See J. Shepherd, "Muslims seek timetable rejig", *The Times Higher Educational Supplement,* 10 March 2006, p. 5.

155 According to one survey in Britain, 88 per cent of Muslims believe that schools and educational institutions, as well as the workplace more generally, should accommodate Islamic prayer times as part of their normal working day: See Guardian/ICM poll, *The Guardian,* 30 November 2004, p. 20.

156 *Ahmad v ILEA* [1978] 1 All ER 574.

157 "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; the right includes the freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public and private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance": ECHR, Article 9(1). "Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject

be subject to the rights of the education authorities under the contract".[158] This was also the position of the European Commission on Human Rights which, in rejecting Ahmad's complaint, emphasised the binding nature of Ahmad's contractual obligations and held that "the applicant remained free to resign if and when he found that his teaching obligations conflicted with his religious duties".[159]

This 'take it or leave it' approach is not merely based on the questionable presumption that everyone has a *real* choice to find alternative employment, but it may also discriminate against members of minority faiths.[160] After all, in both Belgium and the UK, because schools tend to those fix their working week around the Christian calendar, the 'Christian' teacher/employee who 'chooses' to seek alternative employment may find it easier to find a more convivial working environment than someone from another religious tradition.[161] Thus, whilst in theory free to take time off work to celebrate their own religious festivals or holy days, members of the minority faith communities may, in practice, feel constrained from doing so lest it may have a detrimental effect on their future employment or promotion prospects – a potentially very real scenario, given the intense competition for jobs in the current European labour market.

The Steering Committee's proposal that schools should take proper account of cultural and religious holidays militates against this risk, and accordingly affords greater respect to the rights of minorities. However, that said, a number of formidable obstacles clearly stand in the way of reform. For a start, reaching agreement on *which* cultural/religious holidays/festivals should be reflected within the school calendar would clearly be difficult. One might surprise that such a list would include Eid and Ramadan for Muslims; Passover and Yom Kippur for Jews; Vesak and Magha Puja Day for Buddhists; Diwali for Hindus; and Baisakhi for Sikhs − but new religious movements would also doubtlessly wish to be included, and would point to the fact that under international human rights law they should be granted the same rights as those traditionally

---

only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others": ECHR, Article 9(2).

158 Lord SCARMAN (in a dissenting judgment) suggested that to deny Ahmad the right to attend Friday prayers at his local mosque would "mean that a Muslim, who took his religious duties seriously, could never accept employment as a full-time teacher": note 15, above, at 585.

159 *Ahmad v UK* (1982) 4 EHRR 126 at 135.

160 On this approach more generally see e.g., *Stedman v UK* (1997) 23 EHRR CD 168, where the complaint of a Christian employee who refused to work on Sundays as part of an amended contract of employment was rejected and *Copsey v WWB Devon Clays Ltd* [2005] EWCA Civ 932 (25 July 2005), where the UK's Court of Appeal held that Article 9 of the ECHR was not engaged when a Christian refused to work on Sundays, as part of a new shift pattern for employees at his firm.

161 Under the ECHR a state is not forbidden from basing its religious holidays on the religion of the majority: *X v UK,* Application No. 8160/78 (1981) DR 22, para. 28.

accorded to long established world faiths.[162] Other possible problems with the Steering Committee's recommendations include the fact that: there could be inter, and even intra, faith disagreements as to what holidays/festivals should be recognised by the educational system; some Christian communities might be concerned about a diminution of their influence if Belgium schools were formally to recognise a range of minority festivals and holidays; there would be pressure for the recognition of important 'secular' holidays, since the European Court of Human Rights has held that equivalent secular and religious beliefs are of equal value;[163] teachers and other interested school parties might oppose reform on the basis of additional workload implications for them; and finally, the financial or cost implications of the Steering Committee's proposal might be contentious, especially if businesses and industry were expected to follow suit and accept its recommendations in due course.[164]

Advocates of reform may counter these charges by pointing to the fact that international human rights law recognises the right to "celebrate holidays and ceremonies in accordance with the precepts of one's religion or belief",[165] and that the Steering Committee's recommendation aims just to realise this right for minority faith school-children in Belgium's schools. What is certainly clear is that the Committee has wisely suggested that any reform of the Belgium school calendar must operate in tandem with a comparable reform of the civil calendar. One anticipates that the time frame for facilitating such change will be flexible, because it may take several years for resistance to these proposals to dissipate. But the value – both symbolic and real – of the Belgium educational system taking into account a range of cultural and religious holidays may be considerable, not least because it will provide an important recognition by the State of the fact that, for many people from minority communities, their faith and culture are key elements of their personal and national identities.[166]

---

162 See ICCPR General Comment No. 22: *The right to freedom of thought, conscience and religion* (Art. 18), 30/07/93. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, para. 2, in which the Human Rights Committee confirms that it "views with concern any tendency to discriminate against any religion or belief for any reason, including the fact that they are newly established ...".

163 The European Court of Human Rights has described Article 9 of the ECHR as being "one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life [and that] it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned": *Kokkinakis v Greece* A/260-A (1993); (1994) 17 EHRR 397, at para. 31.

164 After all, the ECHR Strasbourg human rights institutions have historically been wary of imposing unreasonable financial burdens on states. For example, in *M v Austria* (1993) 16 EHRR CD 25, the European Commission accepted that whilst the applicants had been unable to attend a trial because its date had conflicted with their celebration of an important Jewish holiday, their application would still be rejected as the case had been complex and there had been insufficient time for the state to arrange an adjournment.

165 See the Declaration on the Elimination of Discrimination Based on Religion or Belief (1981), Article 6(g).

166 On the association between religion and identity generally see e.g., B. Parekh, "The concept of national identity", *New Community*, 1995, XXI, April, 255-268.

Curbs on religious dress

The Steering Committee's recommendation that there should be a general freedom for students to wear religious or philosophical symbols in the last three years of secondary school, as well as a complete ban during the first three years of secondary school is − within the context of Belgium − a bold attempt to reach a compromise on a topic which provokes much passionate debate in that nation and beyond. For some in Belgium this proposal will almost certainly be seen as a dangerously radical measure that could lead to young people (especially girls) being pressurised into blindly accepting the cultural and religious norms of their families/communities. Yet, from a British perspective, such fears tend to lack credence, as evidenced by the fact that the UK courts have generally refused to countenance any suggestion that the mere display of a religious symbol or related item of dress will inevitably have a socially harmful impact on the lives of students, or the school environment more generally.[167]

Advocates of reform in Belgium, who are in favour of lifting bans on religious dress for students in the classroom, can certainly gain succour from the UK experience. Today most British schools have dress codes for their pupils ('school uniforms'), aimed at helping to foster a sense of communality between pupils attending the same school. In order to reflect the changing nature of British society, and thereby avoid putting cross community relations under strain, UK's schools have, in recent decades, increasingly taken account of the cultural and religious traditions of their pupils. As a result, those responsible for agreeing the uniform policies of Britain's schools tend to liaise closely with minority faith community leaders. Accordingly, it is a common sight in British classrooms to see, for example, young Sikhs wearing bangles or turbans, as well as Muslim girls wearing headscarves.

This is, however, not to say that the right to wear religious dress in the classroom is an absolute one. In recent years there have been a number of high profile cases in Britain where educational institutions have imposed restrictions on items of religious dress or religious symbols, on the basis that such items are incompatible with a particular school's dress codes. Thus, for example, in *R (Begum) v Governors of Denbigh High School*[168], a 15-year-old Muslim school girl (Begum) argued that her faith required that she wear a *jilbab* (a long, loose fitting over-garment) in contravention of her State school's uniform policy. In rejecting her submission the House of Lords pointed to the fact that not only could she have attended another local school that would have permitted her to have worn the *jilbab*, but her own school had already accommodated, to a large extent, the beliefs of 'mainstream' Muslim pupils by allowing the headscarf and other culturally significant items of dress (e.g., the *shalwar kameeze*). A

[167] See e.g., the speech of Baroness Hale of Richmond in *R (On the Application of Begum) v Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2006] All ER (D) 320, 92-99.

[168] *R (On the Application of Begum) v Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2006] All ER (D) 320.

similar deferential judicial approach to a school's uniform policy was evident in *R (Playfoot) v Governing Body of Millais School*,[169] where a teenage Christian girl's claim to be manifesting her faith, in demonstrating her commitment to chastity by wearing a 'purity ring', was rejected by the High Court on the basis that the ring was merely a piece of jewellery, and could not be regarded as an religious artefact.

Those in Belgium who would like to see *teachers* having more freedom to wear religious dress or display of religious/philosophical symbols in the classrooms can also point to the UK where there are few restrictions on what teachers (or related support staff) may wear/display. However, this freedom is subject to the rule that a teacher's dress/ philosophical symbols should not impede them in the performance of their educational duties. For example, in 2006, a British Muslim (Azmi) woman was dismissed from her position as a classroom assistant in a school for refusing to take off her *niqab* (a veil covering the face) when working in class with small children. The school's head teacher, having observed Azmi working in the classroom, took the view that the veil significantly limited Azmi's ability to communicate with the children in her care, because it prevented the children from being able to observe her facial expressions. Unwilling to remove her veil (on account of her concern that an adult male might enter the classroom), Azmi ultimately challenged her dismissal on the grounds of both direct and indirect discrimination, based on religion or belief. In 2007 the Employment Appeal Tribunal dismissed her claim of direct discrimination, on the basis that a non-Muslim person who had wanted to cover their face in such circumstances would have also been dismissed, while the claim for indirect discrimination also failed because the school's requirement that her face should be visible to the children had been a proportionate means of achieving a legitimate aim.[170] Following this case the Department for Education introduced guidelines stipulating that schools can prohibit pupils from wearing full-face veils on security, safety or learning grounds, as well as emphasising the importance of teachers and pupils being able to make eye contact with one another.[171]

Although the Courts in the UK have been generally reluctant to interfere with school bans on religious dress/equivalent symbols, the High Court (in 2008) ruled that a school which had prevented a teenage Sikh girl from wearing a *kara* (a bracelet associated with Sikhism) had been guilty of indirect discrimination under race and equality legislation.[172] This case is rather unusual because it is, in essence, a legacy of the fact that under UK law Sikhs are regarded as having a dual racial *and* religious identity.[173] However, as noted above, there

---

169 [2007] EWHC 1698(Admin).

170 *Azmi v Kirklees Metropolitan Borough Council* [2007] IRLR 434 (EAT) is

171 <www.education.gov.uk/uniform%20guidance%20-%20final2.doc>

172 *Watkins-Singh, R (on the application of) v Aberdare Girls' High School & Anor* [2008] EWHC 1865 (Admin) (29 July 2008).

173 *Mandla v Dowell Lee* [1983] 2 AC 548 (HL).

are relatively few legal restrictions on what young people (and teachers) can wear in the classroom − an approach that seems unlikely to change given the widely accepted view that a school's head teacher, staff and governors are in principle "best placed" to make decisions in the field of religious dress.[174]

It is undeniable that cultural, political and social attitudes in Belgium and Britain on the issue of religious dress are very different. As noted in the Steering Committee's report, approximately 95 per cent of schools in Belgium's French speaking community currently have in place bans on religious dress for teachers and pupils. However, by way of contrast, in Britain there are no blanket bans on religious dress/equivalent symbols in the classroom, and the Department for Education has even recognised that schools are under a positive obligation to "be sensitive to the needs of different cultures, races and religions [and] where possible … act reasonably in accommodating these needs.[175] The rationale for the British position is captured in the statement of a former UK Government Minister, who once commented: "In a democratic and diverse society, people of faith must have the right and choice in respect of whether to wear religious dress or not … according to their own conscience and beliefs [and that such matters] should not be subject to interference from Government".[176]

In Britain the presumption is that a child/teacher has the right to wear the religious dress of their choice, unless there are legitimate, objective and proportionate grounds to the contrary. A proposal in the UK Parliament to rebut this presumption and ban the *burka* in public was rejected in 2010.[177] However, were the UK ever (hypothetically) to introduce proposals of the kind that have recently been advocated by the Steering Committee in Belgium – i.e., a *blanket* ban during the first three years of secondary school on religious dress/symbols – it would be almost certainly be resisted on a number of grounds. Likely criticisms would be that such school-dress bans are: inconsistent with notions of children's rights generally and the UN Convention on the Rights of the Child (1989) in particular;[178] incompatible with the rights of parents who want their

---

174 See e.g., Lord Bingham in *R (On the Application of Begum) v Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2006] All ER (D) 320 at 34.

175 See e.g., <http://www.education.gov.uk/popularquestions/schools/uniform/a005646/should-ethnic-and-religious-dress-be-taken-into-account-when-setting-school-uniform-policy>

176 Meg Munn, HC Hansard, 5 Dec 2006, Column 22WH.

177 In 2010 the Conservative MP, Philip Hollobone, put forward a Private Member's Bill in the House of Commons, which would have had the effect of banning the *burka* in areas of public life (including education). However, it ultimately failed, because it attracted little support in both Parliament and the wider community. See <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm201011/cmbills/020/11020.i-i.html>

178 For example, Article 12(1) of the UN Convention on the Rights of the Child (1989) affords "the Child who is capable of forming his or her own views the right to express those views freely in all matters" which affect him/her, while Article 14 of the Convention recognises the right of the child to freedom of thought, conscience and religion.

children to wear items of religious dress;[179] and associated with an anti-religious or 'secular' agenda,[180] which fails to take religious belief and cultural identity seriously. Indeed, given UK history, culture and contemporary social attitudes, it is likely that a *blanket* ban on religious dress/symbols in British schools would be successfully challenged in the UK courts on the basis that it was a disproportionate curb on the manifestation of one's religion or belief.[181]

The fact that a British government Minister, Damian Green, has recently attacked calls for banning the *burka* as "unBritish"[182] illustrates the fact that the UK is unlikely to deviate from its inclusive path in the field of religious dress/symbols in the near future. Yet, by way of contrast, there are doubtlessly many who would regard the display of religious items of dress in Belgium schools as 'unBelgian'. For this reason the Steering Committee's proposal to ban religious dress/symbols during the first three years of secondary school may be a sensible compromise. On the one hand it takes account of local opposition to religious dress/symbols, while, on the other, it recognises that young people should have certain rights to express their faith in terms of what they wear on reaching a certain age (e.g., 15-16).

The Steering Committee's recommendations are also important because they recognise the *principle* that there can be a place for religious dress and related/equivalent symbols in the classroom. In future years this may prove to be particularly important. After all, with a new generation of what Tariq Ramadan has termed 'European Muslims' demanding the same citizenship rights as their 'Christian' neighbours,[183] minority faith communities (especially Muslims) may come to have increasing economic, social and political influence in Belgium public life. As a result, calls for the lifting of curbs on religious dress in the classroom are likely to continue because, for many of Europe's Muslims, forms of religious dress/related symbols have an "emblematic status",[184] which

---

179 The principle of parental rights is recognised in a number of international human rights documents, including Article 2 Protocol 1 of the ECHR, Article 26(5) of the Universal Declaration on Human Rights 1948, Article 18(4) of the International Covenant on Civil and Political Rights 1966, and Article 13 of the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights 1966.

180 See, generally, P. CACAMPOS, "Secular fundamentalism", *Columbia Law Review,* 1994, 94(6), pp. 1814-1827.

181 The most obvious challenge to such a ban might be brought under Article 9 of the ECHR, which has been incorporated into UK law under the auspices of the Human Rights Act 1998.

182 A. STRATTON, "Copying French ban on burqa would be un-British, says minister", *The Guardian,* 18 July 2010, <http://www.guardian.co.uk/uk/2010/jul/18/burqa-ban-unbritish-immigration-minister>

183 See, generally, T. RAMADAN, *To Be A European Muslim*, The Islamic Foundation, Leicester, 1999.

184 M. FRANKS, "Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear the hijab in Britain today", *Ethnic and Racial Studies,* 2000, 23(5), p. 920.

is a "powerful and overdetermined marker of difference",[185] that is integral to their very identity as believers.[186]

In Belgium, as in other parts of Europe, local factors (and ultimately 'Realpolitik') must underpin decision making in emotive areas, such as religious dress. The European Court of Human Rights (ECtHR) has implicitly recognised this, by way of its acknowledgement that States should be afforded a wide margin of appreciation "when it comes to regulating the wearing of religious symbols in educational institutions [where there is a] diversity of the approaches taken by national authorities on the issue".[187] In eschewing the notion of a single 'European' standard for religious dress/symbols, the ECtHR has largely left it to States themselves to determine how they can best respond to the challenges of regulating religious dress in contemporary Europe. Belgium, like the UK, as a signatory to the ECHR, is obliged to guarantee freedom of thought, conscience and religion to those within its jurisdiction.[188] However, unlike the UK, significant curbs are currently imposed on religious dress/symbols in the classroom. This situation will remain, even if the Steering Committee's proposal on religious dress/symbols is accepted, and it is an issue on which the ECtHR − given the wide margin of appreciation afforded to States in this area − is unlikely to interfere.

Conclusion

It is axiomatic that there will be some who question the efficacy of drawing comparisons of the kind made (above) between Belgium and the UK. Yet, notwithstanding the obvious social, political and cultural differences between the two nations, one thing appears beyond doubt. Both Belgium and the UK are European liberal democracies, shaped largely by Judaeo-Christian and secular enlightenment principles, which increasingly face the challenge of determining the extent to which they should accommodate the laws and customs of other cultures and traditions. As demonstrated above, in relation to the issues of religious holidays/festivals and curbs on religious dress/equivalent symbols, the task of implementing many of the Steering Committee's recommendations is, in the short term, clearly formidable. Yet, in the *long term*, the potential significance of the Committee's proposals should be recognised, particularly in regard to the various proposed mechanisms for establishing better relations between socially marginalised minority communities and the Belgian State.

---

185 C. Dwyer, "Veiled meanings: Young British Muslim women and the negotiation of difference", *Gender, Place and Culture*, 1999, 6(1), p. 5.

186 W. Shadid and P.S. van Koningsveld, "Muslim dress in Europe: Debates on the headscarf" (2005), *Journal of Islamic Studies*, 2005, 16 (1), pp. 35-61.

187 *Şahin v. Turkey* 44 Eur.H.R.Rep. 5, para. 109 (G.C.) (2007).

188 See ECHR (1950) Article 9, note 16, above.

INTERCULTURALITEIT

Integratie, hoofddoek en de rechten van de mens

Prof. dr. Frans VAN DER VELDEN[189]

Het integratiedebat wordt in vrijwel alle landen van Europa indringend gevoerd, in velerlei vorm en intensiteit. Voorbeelden daarvan zijn België en Nederland; in beide landen zijn daarover recentelijk belangrijke nota's gepubliceerd.

Discussies over maatschappelijke integratie zijn vaak moeilijk te voeren en te volgen. Debet daaraan is onder meer de gebruikte terminologie. Waar dertig jaar geleden integratie en assimilatie twee helder te onderscheiden begrippen betroffen, de eerste zag op een wederkerig actief zoeken naar de mogelijke plaats van nieuwkomers, met hun culturele en sociaal-economische eigenheden, binnen een bestaande, flexibele maatschappij, de tweede op een eenzijdig opgaan van nieuwgekomenen in de heersende cultuur, lijkt de term integratie thans vaak in een ruime, een generieke zin gebruikt te worden, als het begrip waarvan ook assimilatie een species is. Ook de term multiculturaliteit dekt in het politieke debat een veelheid van meningen. Zo kan bedoeld zijn het op gelijke wijze aanvaarden en respecteren van meerdere culturen met behoud van een overigens redelijk homogene samenleving, maar ook het politieke beleid om de etnische of religieuze groepen binnen de samenleving zoveel mogelijk hun eigen vormgeving te laten bepalen, zodat alleen het hoogstnoodzakelijke nog centraal en uniform geregeld wordt.[190]

In het Belgische debat wordt bovendien de term interculturaliteit gehanteerd waarmee, zo lijkt het, een vorm van integratie bedoeld wordt, waarbij nieuwkomers binnen de kaders van bepaalde maatschappelijke verworvenheden van de ontvangende samenleving, waaronder met name de democratie en de mensenrechten, hun culturele eigenheden kunnen beleven.[191]

---

189 Emeritus-hoogleraar Vrije Universiteit Amsterdam.

190 Zie bijv. J. Brugman, Het raadsel van de multiculturaliteit, in: Het raadsel van de multicultuur, Meulenhoff Amsterdam 1998, blz. 7 e.v.

191 De term interculturaliteit is reeds eerder gebruikt in het Canadese debat over de verhouding tussen de Engelse en Franse cultuurgroepen.

Integratie

Zoals gemeld zijn in België en Nederland recentelijk belangrijke nota's gepubliceerd inzake het te voeren integratiebeleid.

België

In 2008 is in België het debat over integratie door de federale regering op democratische wijze gestructureerd door het organiseren van Rondetafels over de interculturaliteit die met aanbevelingen dienden te komen die, zoals de regering het formuleerde, "*het welslagen van de maatschappij gebaseerd op het respect voor culturele eigenheden, diversiteit en non-discriminatie én een maatschappij die staat voor de invoering en het delen van gemeenschappelijke waarden [beogen].*"[192] Uitgangspunten daarbij dienden te zijn de drie grote principes van de huidige democratische samenleving: de gelijkheid van burgers, de strijd tegen racisme en xenofobie, en de gelijkheid van man en vrouw.

Deze gesprekken zijn in het najaar van 2010 door de verslagcommissie afgesloten met een Eindrapport dat een achttal aanbevelingen bevat. Daargelaten wat specifiek verstaan wordt onder de politieke doelstelling: 'interculturaliteit' en wat dit begrip onderscheidt van het – eveneens polyinterpretabele – begrip multiculturaliteit, geven de aanbevelingen een gematigd beeld van de actuele stand van het integratiedebat in België en beogen ze stappen te zetten die de integratie als een streven van zowel nieuwkomers als autochtonen om in gezamenlijkheid tot een harmonieuze samenleving te komen, kunnen bevorderen. In beginsel stellen de aanbevelingen acties voor die alle gebieden van het overheidsbedrijf raken.

Nederland

Nederland lijkt in het integratiedebat een geheel andere koers te willen gaan volgen. In Nederland heeft minister Donner op 16 juni 2011 namens de regering een beleidsnota gepubliceerd onder de titel: "Integratie, binding, burgerschap".[193] In de brief waarbij deze nota aangeboden wordt, wordt al in de eerste zin aangekondigd dat het integratiebeleid zijns inziens een nieuwe fase ingaat, omdat het kabinet ervan uitgaat "*dat inburgering en het verwerven van de kennis en vaardigheden die nodig zijn om zich zelfredzaam in de Nederlandse samenleving te handhaven, de verantwoordelijkheid zijn van ieder die zich hier duurzaam wil vestigen. Het kabinet neemt daarmee afstand van het relativisme dat besloten ligt in het concept van de multiculturele samenleving. Het beleid gaat uit van een samenleving die weliswaar, mede onder invloed van*

---

192 Zie Eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit, November 2010, Uitgeverij Mardaga, Waver, p. 10.

193 Zie http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/notas/2011/06/16/integratienota.html

de migranten die zich hier vestigden, verandert, maar die niet uitwisselbaar is voor welke andere samenleving dan ook."

Opmerkelijk is de beoordeling van het tot dan toe gevoerde beleid als multicultureel. Integratie met volledig behoud van eigen cultuur is in Nederland nooit een principiële beleidskeuze geweest; het integratiebeleid was gericht op het wegwerken van maatschappelijke en economische achterstanden, waarbij in bepaalde gevallen aanvaarding van culturele eigenheden en positieve discriminatie beleidsmiddelen zouden kunnen zijn; nooit heeft een maatschappij met een 'geïsoleerde co-existentie van culturele tradities' voor ogen gestaan.[194] De in Donners nota gebruikte terminologie past wel bij de toon van het partijpolitieke debat inzake integratie en immigratie, dat Nederland al enige jaren beheerst. Het beleid dient er zijn inziens van uit te gaan, dat *'de samenleving [berust] op een fundamentele continuïteit van waarden, opvattingen, instituties en gewoonten die de leidende cultuur vormen in de Nederlandse samenleving en mede bepalend zijn voor de herkenbaarheid daarvan'*.[195] Het voorgestelde beleid gaat dan ook uit van de verplichting van nieuwkomers om geheel op eigen kosten – zij het daarbij geholpen door een te ontwikkelen leenstelsel – in te burgeren en stelt verblijfssancties op het niet slagen voor het inburgeringsexamen.

Ook het verkrijgen van het Nederlanderschap, dat niet gezien wordt als een belangrijke stap op weg naar integratie in de Nederlandse samenleving[196], maar als bekroning van het integratieproces, wordt bemoeilijkt, en bovendien is de regering voornemens om bij crimineel gedrag in de eerste vijf jaar na verkrijging van de nationaliteit deze weer te kunnen ontnemen. Opmerkelijk is dat de Integratienota geen maatregelen neemt die deze nieuwe 'model-Nederlanders' ook een perspectief op acceptatie bieden, hoewel de nota stelt dat *'[h]et borgen van sociale samenhang, onderlinge betrokkenheid en sociale stabiliteit een actieve inzet van burgers [vergt]'* en *'[d]e pluriformiteit van de Nederlandse samenleving vraagt om een grondhouding van burgerschap die verschillen in afkomst, denkwijzen en religie erkent en respecteert, maar die tegelijkertijd uitgaat van individuele en gezamenlijke verantwoordelijkheid, in woord en daad, voor de samenleving als geheel'*.[197]

Of het in de Nederlandse integratienota geschetste overheidsbeleid een juiste bijdrage is aan het integratieproces moet worden betwijfeld, het kan ook averechts werken. Een eenzijdig integratieproces, waarin vooral van nieuwko-

---

194 E.M.H. Hirsch Ballin, Burgerrechten (inaugurele rede UvA) Amsterdam 2011, p. 11.

195 Integratienota, p. 5.

196 Zie Toelichting bij het Tweede Protocol bij het Verdrag van Straatburg tot vermindering van meervoudige nationaliteit 1963.

197 Integratienota, p. 12. De socioloog Vasco Lub stelt dat 'men de tekstuele verwarring [wel kan] afdoen als logisch gevolg van een overheid die greep probeert te krijgen op een thema waar geen greep op is te krijgen omdat het te complex is', maar dat dit 'maar een deel van de verklaring [is]'; hij wijt dit aan het gegeven dat 'dit integratiebeleid … een compromis is tussen de partijpolitieke visies' van de fracties die thans de regering ondersteunen; zie zijn bijdrage in http://www.socialevraagstukken.nl/site/2011/07/15/integratienota-donner-opent-weg-naar-willekeur-2/ .

mers gevraagd wordt actie te ondernemen om tot integratie te geraken met als enige hoop de acceptatie door de gevestigde maatschappij, ligt niet ver van een assimilatie-eis en zou daarom bij de nieuwkomers kunnen leiden tot versterking van een gevoel van isolement, van een diaspora-gevoel dat de integratie juist tegenwerkt.

Hoofddoek

Aan de integratie van moslims wordt in het integratiedebat in zowel België als Nederland, en ook in veel andere West-Europese landen, uitvoerig aandacht besteed. Dat is niet onbegrijpelijk, onder de nieuwkomers is de moslimgemeenschap veruit het grootst in aantal en in verhouding tot de overige bevolking van substantiële omvang. Zo is het percentage moslims in België op 6% gesteld, in Frankrijk op 7.5% en in Nederland op 5.5%.[198]

Uit sociologisch onderzoek van de laatste jaren blijkt dat meer dan 40% van de autochtone Nederlanders het idee heeft dat de westerse levenswijze en een islamitische levenswijze niet samengaan – een mening die vooral onder de lager opgeleiden lijkt te heersen.[199] Mede om die reden besteedt de Integratienota veel aandacht aan de moslimse gemeenschap in Nederland. Onder erkenning dat de godsdienstvrijheid ook de islam betreft, en dat de overheid een taak heeft bij de bescherming daarvan, roept de nota vooral de moslimgemeenschap zelf en zijn voorgangers op afstand te nemen van radicalisering en anti-integratieve en antidemocratische uitingen, ongeacht of die gedragingen binnen hun gemeenschap of elders worden geuit.[200] Van positieve overheidsmaatregelen ter bevordering van enigerlei integratie, of ter bestrijding van de zeer ruime negatieve houding jegens de islam, is in de nota weinig sprake.

Eén klein tussenzinnetje in de Inleiding van het Belgische Eindrapport van de verslagcommissie 'Rondetafels van de Interculturaliteit ' blijft daarbij hangen: *" We mogen ons niet blindstaren op het vraagstuk van de moslimhoofddoek, maar de kwestie doet duidelijk dienst als katalysator* ". Twee van de acht aanbevelingen die in de conclusie van de Belgische Eindrapport zijn heropgenomen betreffen de hoofddoek, zij zijn uiteraard neutraler en algemener geformuleerd, en betreffen *'het dragen van levensbeschouwelijke tekenen op school'* en *'het dragen van levensbeschouwelijke tekenen in openbare dienst'*.[201] De Nederlandse Integratienota noemt de hoofddoek

---

198 Zie Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life – Forthcoming Pew Forum Report 2010. De overige West-Europese landen met een moslimbevolking van 2% of hoger zijn Denemarken 4.1%, Duitsland 5%, Luxemburg 2.3%, Oostenrijk 5.7%, Spanje 2.3%, Verenigd Koninkrijk 4.6% en Zweden 2%. Deze percentages zijn relatief; zij berusten op aannames gebaseerd op de aanwezigheid van de islam in het herkomstland, niet op statistisch onderzoek in het verblijfsland.

199 Integratienota p.3.

200 Integratienota p.6.

201 Eindrapport.

De hoofddoek is niet alleen in België, maar in veel landen van Europa en ook in Nederland, kennelijk een probleem, een steen des aanstoots. Zij is dat waarschijnlijk niet zozeer om wat zij is, een door vrouwen gedragen hoofdbedekking, maar om de aanwezigheid van de islam in onze maatschappij die zij zo duidelijk zichtbaar toont. Van alle uiterlijkheden die de islam meebrengt, is de hoofddoek veruit de meest ostentatieve, waarbij moskeeën, baarden en djelebbahs ver achterblijven. Bij wat genoemd wordt " *het vraagstuk van de moslimhoofddoek"* zal een veelheid van redenen en doeleinden, reële of imaginaire, die de draagsters zouden kunnen gebracht hebben tot het omdoen van de hoofddoek een rol spelen.

Dat er meerdere redenen kunnen zijn om een hoofddoek te dragen, is bekend. Sommige daarvan gelden zowel in de westerse als in de islamitische wereld, andere alleen in de westerse. Zo vertelt de Algerijnse vrouwenrechtenactiviste Khalida Messaoudi, hoe in 1987 in haar wiskundelessen een op de tien leerlingen een hoofddoek draagt en hoe dat binnen een jaar wijzigt in een op de twee leerlingen. Ze schrijft: "*Ik denk dat er vele redenen zijn om hem te dragen, om op straat of op het werk met rust gelaten te worden, uit godsdienstige overtuiging, uit behaagzucht, om narigheid te verbergen, uit aanvaarding van de druk van familie en samenleving.*"[202] De door Messaoudi genoemde redenen gelden ook in de westerse wereld. Ook daar wordt de hoofddoek soms gedragen om door de familie of door geloofsgenoten met rust gelaten te worden en niet op te vallen, soms evenzeer om door een modieuze hoofddoek juist wel op te vallen, dan wel om zich als lid van de moslimgemeenschap kenbaar te maken en natuurlijk wordt zij ook gedragen uit religieuze overtuiging.

In de westerse wereld worden zelfs meer redenen verondersteld. De Duits-Nederlandse islamoloog Harald Motzki vermeldt, dat in de openbare discussies over de hoofddoek in Duitsland tenminste zeven anti-hoofddoek argumenten regelmatig gehanteerd worden die – deels impliciet – redenen voor het dragen van de hoofddoek veronderstellen, te weten: de hoofddoek symboliseert een ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, de hoofddoek drukt verwerping van de westerse cultuur uit, is teken van een fundamentalistische politiek die theocratie nastreeft, zij is onverenigbaar met het christelijk-joodse erfgoed en de Verlichting, ze staat voor intolerantie en missioneringsdrang van de draagsters, en bovendien zou het dragen van de hoofddoek niet tot de religieuze verplichtingen van moslima's behoren.[203] Of en in welke mate elk van deze argumenten in werkelijkheid een reden is om de hoofddoek te dragen, is nooit wetenschappelijk onderzocht.

Het argument dat het dragen van de hoofddoek als een religieuze verplichting wordt gezien, wordt in deze debatten overigens weinig gehoord. Toch is het van

---

202 Khalida Messaoudi, Het verzet van een Algerijnse vrouw, Van Gennep Amsterdam 1995 (vertaling van: Une Algérienne debout, Flammarion Paris 1995), p. 110.

203 Harald Motzki, Das Kopftuch – ein Symbol wofür?, in: Religion – Staat – Gesellschaft 5 (2004), pp. 175-209, waarin hij voor dit onderwerp verder verwijst naar Heide Oestreich, Der Kopftuch-Streit, Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt/M 2004, passim.

belang ook dat aspect in het debat te betrekken, nu dat in het licht van het grondrecht van vrijheid van godsdienst zwaar weegt.

Het grondrecht van vrijheid van godsdienst is reeds in de negentiende eeuw geformuleerd, is in alle internationale mensenrechtenverdragen uitdrukkelijk genoemd en geeft eenieder *"de vrijheid om van godsdienst ... te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen hetzij met anderen, zowel in het openbaar als privé zijn godsdienst te belijden ... in erediensten, in onderricht, in practische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften*."[204]

Van belang daarbij is, te bezien of en in hoeverre het dragen van een hoofddoek een godsdienstig gebod is voor wie de islam belijden. De hoofddoek wordt in de Koran eenmaal genoemd, en wel in soera 33, vers 59.[205] *"O gij profeet, zeg tot uw echtgenoten en uw dochters en de vrouwen der gelovigen, dat zij iets van haar omslagdoeken over zich laten hangen; dat bevordert dat zij gekend worden, zodat haar geen overlast wordt aangedaan."*[206] Dit vers is in Medina geopenbaard, dus nadat de profeet en zijn volgelingen uit Mekka moesten vluchten en in noordelijker gelegen stad Yatrib, dat toen de eretitel Medina kreeg, hun toevlucht zochten. In dat licht moet het vers dan ook gelezen worden, Mogelijk droegen de vrouwen van Medina, anders dan in Mekka, steeds een hoofdsluier en bracht het ongesluierd zijn overlast mee, waarschijnlijk overlast van sexuele aard omdat ongesluierde vrouwen als uitdagend of losbandig gezien werden. De sluier was daarmee teken van zedigheid, van kuisheid. Het vers kan op meerdere wijze worden geïnterpreteerd. Bij een strikt grammaticale lezing leidt het voor elke moslima tot de verplichting een hoofddoek te dragen, al laat het vers zich niet uit over de mate waarin het hoofd bedekt moet zijn. Wordt het vers daarentegen teleologisch, dus naar zijn bedoeling geïnterpreteerd, dan dringt het aan op zedige, enigszins onopvallende, niet de aandacht trekkende kleding, en kan een hoofddoek juist wel die ongewenste aandacht trekken omdat zij niet past in de gemeenschap waarin men zich bevindt.

Weer een andere, meer recente interpretatie is, dat de verzen die in Mekka geopenbaard zijn, verzen zijn die de islam als religie betreffen en daarmee eeuwigheidswaarde hebben, terwijl de Medinensische verzen, dus ook vers 59 van soera 33, de organisatie van de geloofsgemeenschap betreffen en zich aan tijd en plaats aanpassen.[207] Opmerkelijk is dat de interpretatie die aan

---

204 Europees Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden, 1950, art. 9. Vrouwenverdrag, art. Kinderverdrag.

205 De Koran bevat 6235 versregels, verzameld in 114 delen, soera's genaamd.

206 Waar de vertaling van Kramers in K.33:59 spreekt van 'omslagdoek' (*jilbāb*), gebruiken andere vertalers het woord 'overkleed', 'mantel', 'sluier'. De Koran spreekt in K.42:31 over de halsdoek (*khimār*) die de borsten dient te omhullen en geeft aan jegens welke familieleden en anderen deze kleding niet noodzakelijk is. In sommige koraninterpretaties worden beide voorschriften samengevoegd.

207 Als het dragen van de hoofddoek als een religieuze verplichting gezien wordt, is het bovendien de vraag of de gemeenschap zich met het nakomen van deze verplichting heeft te bemoeien. De sharia onderscheidt tussen verplichtingen die de moslim en moslima zowel jegens Allah als jegens de geloofsgemeenschap heeft na te komen (*hoeqoeq isnaan)* en verplichtingen die alleen

dit vers gegeven wordt sterk naar tijd en plaats verschilde en verschilt. Zo merkte meer dan honderd jaar geleden Charles de Foucault op dat in de steden Sefrou en Tetouan in het noorden van Marokko in het geheel geen hoofddoek gedragen werd. In de steden van het zuiden bedekten de vrouwen hun hoofd als hun vaders of mannen aanwezig waren, maar buiten hun zicht droegen zij de hoofddoek niet, terwijl op het platteland de rouwen altijd een hoofddoek droegen.[208] Sociologisch onderzoek van recenter datum laat zien dat in Fes een meerderheid van de ondervraagden meent dat het dragen van de hoofddoek geen teken van diepgelovigheid is en dat een ongesluierde vrouw een betere moslima, rechtgeloviger en serieuzer kan zijn.[209]

In het Europese hoofddoekdebat mag er niet aan voorbijgegaan worden dat moslima's om bovenstaande religieuze reden geheel uit vrije wil en met volle overtuiging het dragen van een hoofddoek als een religieuze verplichting zien, welke religieuze uiting zij op grond van het recht op godsdienstvrijheid erkend en beschermd mogen zien. Daaraan doet niet af dat andere moslima's in volle overtuiging deze verplichting niet beleven.

Rechten Van de Mens

Zoals gezegd wordt het grondrecht van vrijheid van godsdienst in alle internationale mensenrechtenverdragen uitdrukkelijk genoemd. Op het grondrecht van vrijheid van religie kunnen volgens internationaal recht slechts onder bijzondere voorwaarden beperkingen worden gesteld. Zo bepaalt artikel 18, lid 3, van het Internationaal Verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten (BUPO-verdrag) dat de godsdienstvrijheid '*slechts in die mate [kan] worden beperkt als wordt voorgeschreven door de wet en noodzakelijk is ter bescherming van de openbare veiligheid, de orde, de volksgezondheid, de goede zeden of de fundamentele rechten en vrijheden van anderen*.'[210] Een vergelijkbare bepaling is te vinden in artikel 9 lid 2, het Europees Verdrag ter bescherming van de rechten van de mens (EVRM), waarin bovendien benadrukt wordt dat de beperkingen in een democratische samenleving noodzakelijk moeten zijn.

Het Eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit betreft onder meer de godsdienstvrijheid als het als eerste twee aanbevelingen aangeeft, dat het eenieder in het algemeen vrijstaat levensbeschouwelijke tekenen te dragen

---

Allah aangaan *(hoeqoeq Allah)*. In theorie heeft de gemeenschap in dit tweede geval geen recht zich met de nakoming van die verplichting te bemoeien, in de praktijk is de sociale controle groot en dreigt steeds weer sociale uitsluiting bij niet gewenst gedrag. Van veel religieuze voorschriften is het onduidelijk tot welk van beide verplichtingen deze behoort. Binnen de islamitische sekten en scholen is er eveneens meningsverschil over de juiste plaats van een bepaalde verplichting.

208 Foucauld, Charles de, Reconnaissance au Maroc, 1883-1884, Paris: Challamel, 1888, pp. 3, 39, 44.

209 Dialmy, Abdessamad, Logement, Sexualité et Islam, Casablanca 1995, pag. 290.

210 Zie ook art. 29, lid 2, van de Universele Verklaring van de rechten van de mens 1948, en art 9 Europees Verdrag tot bescherming van de mens 1950 en art.. Het UN-verdrag inzake burgerlijke en politieke rechten 1966 is door 167 UN-lidstaten aanvaard, waaronder een groot deel van de islamgeoriënteerde landen.

zij het met een beperking voor openbare dienstverleners met een gezagsfunctie, en dat, terwijl het de leerlingen van de hoogste drie jaren van het secundair onderwijs vrij moet staan op school en vergelijkbare instellingen levensbeschouwelijke tekenen te dragen, er voor de laagste drie jaren een verbod op het dragen van dergelijke tekenen geldt.[211]

Een bij wet gestelde beperking op het recht levensbeschouwelijke tekenen te dragen is bij openbare dienstverleners met een gezagsfunctie als maatregel van openbare orde verdedigbaar en dan ook niet in strijd met het recht op godsdienstvrijheid; de religieuze neutraliteit van de openbare dienst kan daarom vragen. En de aanbeveling het recht van leerlingen van de hoogste drie jaren van het secundair onderwijs vrij te laten om op school en vergelijkbare instellingen levensbeschouwelijke tekenen te dragen, is toe te juichen. Het eindrapport wijst er bovendien op dat de beperkingen op het dragen van religieuze tekenen die in bepaalde instellingen van hoger onderwijs en van volwassenenonderwijs voorkomen, in strijd zijn met het recht van godsdienstvrijheid en dan ook ontoelaatbaar.[212] Kennelijk gebaseerd op het argument dat het hier om volwassen studenten gaat, heeft het verslagcomité in zijn eindrapport op het punt van het beperken van het dragen van religieuze tekenen geen actieve aanbevelingen gedaan, wat betreurd moet worden omdat een dergelijk verbod én in strijd is met de vrijheid van godsdienst én de professionele ontwikkeling van hoofddoekdragende studentes ernstig kan beperken.

Opmerkelijk is de aanbeveling een verbod op de hoofddoek en andere *'levensbeschouwelijke tekenen'* in te stellen voor de kinderen van de lagere klassen van de middelbare school. Het Eindrapport geeft een summiere weergave van de discussies die binnen de rondetafels tot deze aanbeveling geleid hebben. De neutraliteit van het officiële onderwijs staat hierbij voorop. Sociale druk om het dragen van de hoofddoek te verbieden of religieuze druk om deze juist toe te staan, stellen een seculiere Staat die religieuze neutraliteit voorstaat voor grondrechtenvragen, waarop ook de rechtspraak geen eenduidig standpunt weet in te nemen.

Het Eindrapport wijst erop dat de samenleving tal van signalen uitzendt die erkennen dat een kind van rond de vijftien aan zijn volwassenheid begint, nu de wet uitgaat van sexuele meerderjarigheid bij zestien en soms zelfs bij veertienjarige leeftijd, van strafrechtelijke meerderjarigheid bij achttien maar soms bij zestien jaar, en dat door Kamerleden gepleit is voor een zelfstandige recht op euthanasie op vijftienjarige leeftijd.[213]

Leeftijd speelt ook bij de naleving van de islamitische religieuze voorschriften een rol. Zo wordt in het algemeen aangenomen dat een kind *mukallaf*, religieus volwassen is, zodra zich de eerste tekenen van puberteit aandienen door ejaculatie of menstruatie en mochten deze tekenen zich niet eerder voordoen,

---

211 Zie Eindrapport pag. 117.
212 Zie Eindrapport pag. 47.
213 Zie Eindrapport, p. 47.

dan vanaf het vijftiende levensjaar. Vanaf dat moment dienen kinderen hun vijf dagelijkse gebeden te verrichten, in de ramadan-maand te vasten en de overige religieuze voorschriften en gebruiken na te leven. Voor de meeste moslims die het dragen van een hoofddoek als religieuze verplichting zien, gaat ook deze verplichting dus rond de puberteit in en zijn meisjes die nog niet *mukallaf* zijn daartoe niet verplicht.

Bezien we deze regel in het licht van artikel 18, lid 3, BUPO-verdrag, dan lijkt niet al te veel tegenwerping te verwachten tegen het stellen van een beperking op het dragen van de hoofddoek voor leerlingen van het secundaire onderwijs, nu een wezenlijk deel van de moslim-leerlingen van de drie eerste jaren van het secundair onderwijs om deze reden nog niet de verplichting zal hebben een hoofddoek te dragen en het stellen van een hanteerbare algemene regel boven een strikt individuele regel op grond van de openbare orde verdedigbaar is.

Daarmee is de vraag of de aanbeveling in het Eindrapport om leerlingen van de laagste drie jaren van het secundaire onderwijs het dragen van een hoofddoek te verbieden al dan niet op gespannen voet staat met het recht op godsdienstvrijheid echter nog niet beantwoord.

De eerste tegenwerping tegen deze aanbeveling kan zijn, dat de islam geen uniformiteit in de interpretatie van religieuze voorschriften kent. Zo bepaalt de shiitische, en in het bijzonder de imamitische islam dat deze verplichting reeds vanaf negen jaar bestaat.[214] Wie meent dat de islam het dragen van de hoofddoek al op een eerder tijdstip dan de puberteit verplicht stelt, heeft op grond van de vrijheid van godsdienst het recht deze religieuze verplichting na te leven, nu dit grondrecht een ieder, ook een kind, toestaat een geheel individuele invulling aan zijn of haar godsdienst te geven; deze vrijheid kan niet verder beperkt worden dan is bepaald in het hierboven geciteerde artikel 18, lid 3 van het BUPO-verdrag.

Art. 14 van het Kinderrechtverdrag laat zie dat ook het kind dat recht heeft, in het bijzonder nu België en Nederland bij hun ratificatie van dit Verdrag aangetekend hebben dat dit artikel in het licht van art. 18 BUPO-verdrag geïnterpreteerd moet worden en Nederland bovendien heeft gesteld dat het kind dit recht heeft '*as soon as the child is capable of making such choice in view of his or her age and maturity*'. Een op fysieke puberteit gebaseerd criterium is in dat licht niet aanvaardbaar. De Human Rights Committee (UNCHR) heeft aangegeven dat ook kinderen jonger dan zestien jaar op grond van de vrijheid van godsdienst recht hebben zelf over hun religie te beslissen, echter zonder daarbij te bepalen of hier een minimum leeftijd geldt dan wel gekeken moet worden naar de ontwikkeling van de intellectuele vermogens van het individuele kind.[215]

---

214 Zie Peters, R., Crime and Punishment in Islamic Law, Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century, Cambridge 2005, p. 21.

215 De Human Rights Committee is een orgaan van de UN dat o.m. interpretatievragen van het BUPO-verdrag behandelt.

Zo bezien zijn de in het Eindrapport gegeven argumenten waarop de aanbeveling om de leerlingen van de laagste drie jaren van het secundair onderwijs het dragen van een hoofddoek te verbieden steunt, onvoldoende om zulk verbod te rechtvaardigen, nu zij onvoldoende rekening lijken te houden met het recht op godsdienstvrijheid van kinderen, die ongeacht hun leeftijd geacht mogen worden zelfstandig en weloverwogen om religieuze redenen voor het dragen van de hoofddoek te hebben gekozen. Opmerkelijk is overigens, dat het Eindrapport niet voorstelt het verbod op het dragen van een hoofddoek reeds voor leerlingen van het primair onderwijs te laten gelden, hoewel het dragen ervan in het primair onderwijs niet onbekend is en juist daar met recht de vraag kan rijzen of het betreffende kind voldoende zelfstandigheid en weloverwogenheid bezit om op een eigen recht op godsdienstvrijheid een beroep te kunnen doen, ongehinderd door sociale druk vanuit familie of klasgenoten.

Een tweede eveneens religieuze aantekening op deze aanbeveling betreft het recht van ouders om hun kinderen in hun godsdienstige vorming leiding te geven. Ook dit recht wordt internationaal erkend als onderdeel van het recht op vrijheid van godsdienst. Artikel 18, lid 4 van het BUPO-verdrag bepaalt dat de verdragstaten zich verbinden "*de vrijheid te eerbiedigen van ouders of wettige voogden, de godsdienstige en morele opvoeding van hun kinderen overeenkomstig hun eigen levensovertuiging te verzekeren*". Artikel 14 van het Verdrag inzake de rechten van het kind 1989 formuleert het pregnanter en verplicht tot eerbiediging van "*de rechten en plichten van de ouders ... om het kind te leiden in de uitoefening van zijn of haar recht (van godsdienstvrijheid) op een wijze die verenigbaar is met de zich ontwikkelende vermogens van het kind*." In de islam is het een belangrijke taak van de ouders, zowel van de vader als van de moeder, hun kinderen een islamitische religieuze opvoeding te geven. Met name het verrichten van het gebed krijgt daarbij een belangrijke plaats. Zo zouden de ouders hun kinderen vanaf het zevende levensjaar moeten meenemen in het gebed en vanaf hun tiende dienen te bestraffen als zij daarbij niet meedoen. En hoewel kinderen niet verplicht zijn tijdens de ramadan te vasten, wordt wel aangeraden ze met het vasten mee te laten doen op *asjoera*, een andere vastendag in het religieuze jaar.[216] Het dragen van een hoofddoek wordt in de islamitische religieuze bronnen weliswaar niet expliciet als opvoedingsmaatregel genoemd, maar het is begrijpelijk dat behoudende ouders ook hun dochters willen aanleren de hoofddoek te dragen; in de basisscholen zijn gesluierde leerlingen niet onbekend.

Bij het recht van de ouders hun kinderen in hun religieuze ontwikkeling leiding te geven zijn twee opmerkingen te plaatsen. In de eerste plaats is dat de vraag of de overheid het recht van islamitische ouders op religieuze opvoeding met een beroep op het hierboven geciteerde artikel 18, lid 3, BUPO-verdrag

---

[216] Zie Ahmad ibn Naqib al-Misri, Reliance of the Traveller (14-de eeuw; Engelse vertaling , Beltsville U.S.A., 1991/1994), sub f2.1 en i1.5. Zie ook Abdur Rahman Shad, The Rights of Allah and Human Rights, New Delhi 1987, pp. 91 e.v.

kan beperken. Dat de wetgever op dit punt zeer terughoudend moet zijn in het geven van algemeen geldende voorschriften laten meerdere uitspraken van het UNCHR zien.[217] Schoolonderricht in levensbeschouwelijke vraagstukken zal zo neutraal moeten geschieden dat noch aanhangers van religieuze, noch die van areligieuze of atheïstische levensbeschouwingen zich daarin miskend kunnen voelen.

Ook de vraag of de overheid in specifieke gevallen handelend kan optreden, is niet in algemene termen te beantwoorden. Artikel 14. tweede lid, van het Verdrag inzake de rechten van het kind eist van de ouders dat zij hun kind in de uitoefening van zijn of haar recht op godsdienstvrijheid leiden '*op een wijze die verenigbaar is met de zich ontwikkelende vermogens van het kind*'. Artikel 3 van dit Verdrag vereist van de overheid dat deze bij zijn handelen *'de belangen van het kind de eerste overweging'* laat zijn, en artikel 18, eerste lid, voegt daaraan toe dat zowel voor de overheid als voor de ouders *'het belang van het kind ... hun allereerste zorg [is]'*. Dat er in een specifiek geval tussen ouders en overheid een verschil van mening kan bestaan over de beoordeling van dit belang is zeer wel denkbaar; daarbij kan de overheid in bepaalde gevallen gerechtigd zijn de mening van de ouders terzijde te schuiven. Een dergelijk ingrijpen in het recht van ouders om leiding te geven in de godsdienstige ontwikkeling van hun kind eist zwaarwegende gronden.

Het Eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit wijst daar ook op. Het voorstel tot een hoofddoekverbod voor de eerste jaren van het secundaire (leerplicht)onderwijs wordt ingeleid met de opmerking: *"[De] relevante principes die hier aan de orde zijn, zijn enerzijds neutraliteit ... en anderzijds de godsdienstvrijheid en het pluralisme ..."*.[218] De verdere verdediging van het voorstel om een hoofddoekverbod voor jongere leerlingen van het secundaire onderwijs in te stellen lijkt vervolgens vooral te gaan om een bestrijding van een totaal hoofddoekverbod in het secundaire onderwijs, ingegeven door de sociale druk die ouders, schoolleiding en maatschappelijke omgeving daartoe soms geven; slechts een enkele maal wordt een argument genoemd dat in de volkenrechtelijke regeling van de godsdienstvrijheid een beperking van overheidswege zou kunnen rechtvaardigen; genoemd worden dan proselitisme en druk op jonge meisjes.[219] Welke concrete gevallen met deze twee gronden bedoeld worden, is niet helder en vraagt nadere verduidelijking en onderbouwing om een beperking van het recht op godsdienstvrijheid te kunnen rechtvaardigen.[220]

---

217 Zie CCPR/C/82/D/1155/2003 en de daarin aangehaalde uitspraken.

218 Zie Eindrapport p. 44.

219 Zie Eindrapport p. 45.

220 Proselitisme is een onderwerp dat onder meer bij de voorbereiding van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (San Francisco 1948) uitvoerig is besproken; zie o.a. Malcolm D. Evans, Religious Liberty and International Law in Europe, Cambridge University Press 1997, en Kelsey, 'Saudi Arabia, Pakistan and the Universal Declaration of Human Rights', in: D. Little, J. Kelsey and A.A. Sachedina (eds.) Human Rights and the Conflict of Cultures (1988), pp. 37 e.v.

Tenslotte

Er zijn veel redenen te noemen waarom moslima's een hoofddoek dragen, althans verondersteld worden de reden te zijn om deze te dragen. Een aantal daarvan zijn hierboven reeds genoemd, meerdere zouden daar nog aan toegevoegd kunnen worden, zoals: protest tegen de westerse sexuele moraal, rebellie tegen de onderdrukking van de vrouw door islamistische groepen, schuilplaats en verhulling van lelijkheid, van verdriet, of van vrouwelijke schoonheid.[221] Slechts een beperkt deel van deze redenen betreft direct de godsdienst en is daarom vanuit het recht op godsdienstvrijheid beschermd. Sociologisch onderzoek in Fes (Marokko) toont ons dat niet alleen in de westerse wereld en onder niet-moslims op verschillende wijze tegen het dragen van een hoofddoek wordt aan gekeken: slechts 20 % van de ondervraagde personen ziet de hoofddoek als bewijs van een waarachtig moslim-zijn van de vrouw, ook al is de algemene houding van de bevolking jegens de hoofddoek een positieve.[222]

Welke echter in België, in Nederland of waar ook in Europa de reden om de hoofddoek te dragen ook mogen zijn, zolang er moslima's zijn die, ongeacht hun leeftijd, weloverwogen een hoofddoek dragen vanuit de overtuiging dat dat een van haar religieuze verplichtingen is, zal de overheid alleen met consistente zakelijke argumenten en op de volkenrechtelijk voorgeschreven wijze maatregelen mogen treffen, die het dragen van de hoofddoek reguleren.

---

221 Dialmy, Abdessamad, Logement, Sexualité et Islam, Casablanca 1995, pp. 285, 287. Onder islamisten worden in het algemeen die moslims verstaan, die een islamitische Staat willen vestigen, waarin de oemma, de islamitische gemeenschap, wordt verenigd; zie Sfeir, Antoine e.a, Dictionnaire mondial de l'Islamisme, Paris, 2002, p. 265.

222 Dialmy, Abdessamad, o.c., p. 289. Onder de islamistische moslims, die ondervraagd zijn, heeft 45 % deze mening ; zie p. 290.

Dégager un horizon pluraliste

Christoph Eberhard

« L'impératif interculturel n'est pas un simple impératif éthique ou épistémologique […]. Ce n'est pas non plus une simple responsabilité historique de notre temps ou simple décision humaine. C'est une exigence mythique qui découle de la nature même du pluralisme de la réalité ».

Robert Vachon (1995b : 31)

Le rapport final des Assises de l'interculturalité a suscité de nombreuses réactions souvent passionnées. La majorité s'est focalisée sur quelques recommandations laissant dans l'ombre la richesse du rapport dans son ensemble. Cet état de fait semble partiellement lié au climat général dans lequel s'inscrivent les Assises, et partiellement au rapport lui-même. Le rapport ne définit pas explicitement son approche[223]. Il met l'accent sur la mise en œuvre d'un processus dialogal en prise avec des questions essentielles, parmi lesquelles certaines sont surmédiatisées – tels le réagencement du calendrier des jours fériés légaux, le port de signes religieux à l'école ou la suggestion de se pencher davantage sur ce que pourraient offrir une approche en termes d' « accommodement raisonnables »[224]. Ainsi, il a peut-être malgré lui attiré les regards sur quelques arbres … faisant perdre de vue le reste de la forêt. En phase avec sa visée d'interculturalité, il a osé non seulement soulever des questions soulevées épineuses et présenter les positions en présence, mais a endossé la responsabilité de proposer des compromis susceptibles d'être acceptables par la majorité de la population – créant ainsi un appel à d'autres réponses (critiques ou enthousiastes) qui suscitent la responsabilité (*respondere*) collective : « Une responsabilité de tous et dans la réciprocité. » (Rapport final, p. 21)[225].

Mettre en lumière des éléments essentiels du rapport mais qui ne le structurent « qu'entre les lignes », de manière implicite, non-pontifiante, semble opportun pour en saisir toute la portée en tant que démarche interculturelle responsabilisante ancrée dans une attitude primordiale d'écoute : écouter,

---

223 Contrairement par exemple au *Livre blanc sur le dialogue interculturel* publié en 2008 par le Conseil de l'Europe, qui dédie toute un partie au cadre conceptuel (pp. 19-27) et en tire des approches d'action politique et des recommandations et orientations de politique générale.

224 Pour une présentation générale des sociétés contemporaines face à la diversité des cultures voy. Foblets, Gaudreault-Desbiens & Renteln 2010 ; Otis, Cissé, de Deccker & Mastor 2010 et Younès & Le Roy 2002. Sur la question des accommodements raisonnables et leurs perspectives en Europe voy. Farrel et Jézéquel 2009.

225 Sur les enjeux de l'horizon d'un pluralisme responsable au-delà de l'universalisme et du relativisme voy. Eberhard 2009a.

donner la place aux uns et aux autres, se taire, laisser émerger des voix et des points de vue, même surprenants voire dérangeants – tout en osant répondre à ces points de vue et à tenter de les mettre en dialogue pour déboucher sur des prises de responsabilité individuelles et collectives[226]. Il est très appréciable et important qu'au moment initial d'un long processus dialogal, que constitue ces Assises, et qui devra réussir à s'enraciner dans la durée, les auteurs n'aient pas cédé à l'appel de fournir des prêts à penser, de proposer des solutions sans même avoir pris le temps d'essayer de comprendre les situations en jeu, et de s'interroger sur le sens de la démarche. Comment dépasser en théorie et en pratique – ou du moins constituer des points de départ pour dépasser – autant le rouleau compresseur d'un universalisme hâtif que le ghetto des particularismes (Eberhard 2009a ; Le Roy 1994) ? Le rapport interroge et ose proposer des voies qui oscillent entre ces deux pôles (Rapport final p. 19), commençant ainsi à refléter une attitude pluraliste.

Oser des questions existentielles

Quel horizon pour un vivre ensemble responsable dans nos sociétés plurielles ? Comment traduire cet horizon dans des balises concrètes pour l'action ? Comment s'engager dans un véritable processus dialogal qui n'élude ni la reconnaissance de tous, ni la prise de responsabilités collective ? Ces questions sont difficiles et essentielles.

Même si je ne souscris pas forcément à toutes les approches et à toutes les propositions du rapport, il est néanmoins apparent que les Assises de l'interculturalité ont non seulement osé abordé ces questions – ce qui malheureusement ne va pas du tout de soi[227] – mais l'ont fait de manière exemplaire, devenant ainsi pour de nombreux participants un véritable cheminement existentiel[228]... Au lieu de partir « du haut », des approches théoriques et philosophiques,

---

226 Voy. dans ce contexte les 10 « étapes » du dialogue interculturel que j'ai dégagé dans un texte préparatoire pour le Rapport Mondial de l'Unesco sur la diversité culturelle dont une partie a été reprise dans le rapport et qui a été publié en français dans une forme retravaillé dans Eberhard 2012a : avoir confiance, oser, s'ouvrir, écouter, s'émerveiller, s'enraciner, répondre, partager, découvrir et apprendre.

227 La situation belge n'est certes pas celle de la France, mais le lecteur sera peut-être intéressé par ce texte sur l'État français face au pluralisme qui révèle un véritable tabou de l'altérité qui trouve ses équivalents en Belgique sous d'autres formes : Eberhard, Gafsia & Mayanthi 2005.

228 Dans leur introduction au rapport final des Assises de l'interculturalité, les auteurs soulignent que « De nombreux travaux ont été produits et sont aujourd'hui disponibles sur la manière d'aborder la question de la diversité dans un contexte de société démocratique contemporaine. Il faut s'en inspirer. En règle générale, il est permis de dire que dans leur grande majorité ces travaux s'appuient sur les acquis de trois grands principes: l'égalité entre citoyens, la lutte contre le racisme et la xénophobie, et l'égalité de l'homme et de la femme. En réalité toutefois, les choses ne sont pas si simples. […] Les Assises de l'interculturalité venaient en quelque sorte à point nommé. Non pas pour offrir des réponses toutes faites, mais parce qu'elles permettent une mise à jour du tableau des questions concrètes que soulève la réalité du « vivre ensemble » au sein de la société belge: où se situent les points épineux, les nœuds durs, quelles réalités mériteraient d'être davantage étudiées, quel est le rôle réservé – sciemment ou inconsciemment – aux opinions

les Assises sont parties « du bas », des situations concrètes qui appellent à la réflexion ... et à l'action ! Au lieu de tenter de dissimuler les confrontations, les désaccords et les incertitudes, elles les ont affichées et les ont reconnues comme points essentiels du dialogue en cours. Au lieu de viser des solutions parfaites, elles ont visé des compromis viables et ont dégagé des questions. Au lieu de museler la procédure de façon à encadrer et donc à limiter les débats, le processus de dialogue des Assises semble avoir été animé par un souci d'ouverture continu, une qualité rare dans les processus de participation à la mode actuellement et qui n'ont souvent de participatives que le nom (voir sur les enjeux de la participation Eberhard 2009b).

Tout dialogue interculturel est localisé : enjeux du diatopisme

« À la différence d'autres travaux et documents qui expriment une opinion tranchée émanant d'organisations et/ou groupes philosophiquement situés, le Rapport des Assises est le fruit d'un débat pluraliste qui se donne pour ambition d'avancer des solutions de compromis, en laissant quelquefois des interrogations qui invitent à la réflexion. » (Rapport final p. 18).

S'il est assez facile d'aborder l'interculturalité de manière uniquement spéculative, l'expérience en devient beaucoup plus réelle dès lors que l'on s'occupe de situations concrètes qui impliquent des acteurs et des enjeux réels. L'interculturel abstrait n'existe pas. Les cas concrets illustrent la nécessité, la difficulté mais aussi les promesses du dialogue interculturel. Tout dialogue interculturel se situe toujours dans un espace-temps donné avec des acteurs donnés, leurs enjeux, leurs ressources, leurs stratégies etc. (voir *Le Jeu des Lois* d'Étienne Le Roy 1999). Le dialogue interculturel est fondamentalement diatopique (Eberhard 2011a : 183 ss ; Le Roy 1990 ; Vachon 1990). Non seulement la rencontre interculturelle est-elle située, mais elle met en présence des *topoi* culturels différents. La rencontre de ces *topoi* et de leurs horizons de sens implicites précipite des prises de conscience parfois difficiles car remettant en cause des cadres de pensée considérés comme acquis, voire comme naturels.

Le dialogue interculturel : un processus déstabilisateur ...mais essentiel

Le dialogue interculturel est extrêmement dérangeant, perturbant, déstabilisant. « Il est crucifiant, mais libérateur. » selon une expression qu'aime à utiliser Robert Vachon, directeur scientifique de l'Institut Interculturel de Montréal

préconçues et qui empêchent un débat réellement ouvert, les principaux protagonistes s'écoutent-ils effectivement? » (Rapport final pp. 8-9).

et rédacteur en chef de sa revue *Interculture*, à partir d'un contexte chrétien[229]. Il nous oblige individuellement et collectivement à une découverte de l'autre qui s'accompagne d'une redécouverte de soi-même et a pour effet de chambouler nos manières de penser, de faire, de dégager du sens[230]. L'anthropologue, qui est reconnu dans nos sociétés comme le spécialiste, voire le professionnel de l'altérité, connaît bien cet état de fait : c'est le fameux « choc culturel » qu'il vit lors de sa première confrontation au terrain. Celui-ci constitue une forme de passage initiatique et ne se résume pas, loin de là, à une remise en question intellectuelle de ses savoirs : il s'agit d'un choc lui révélant son propre ethnocentrisme et le plongeant dans de véritables crises existentielles qui remettent en cause toutes ses assises et le mènent ensuite à travers une mort de ses certitudes à une renaissance en dialogue avec l'altérité qu'il découvre. En (re)connaissant l'autre, il co-naît avec et à travers lui … mais seulement après être mort à ses certitudes antérieures[231]…

Le processus est connu. La nouveauté est que de nos jours l'enjeu du dialogue interculturel, de la (re)connaissance de l'Autre, ne se pose plus uniquement à certains individus. C'est un enjeu collectif, tant au niveau cognitif, de notre construction du sens du monde, que normatif, de son organisation. Michel Alliot, l'un des fondateurs de l'anthropologie du Droit francophone ne disait-il pas : « Dis-moi comment tu penses le monde : je te dirai comment tu penses le Droit. » ? (Alliot 1989 : 87**)** L'horizon émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la Réalité (Panikkar 1990 ; Vachon 1990) n'est plus l'apanage d'une petite minorité, mais devient une réalité collective. La mutation est de taille : « Le sens du mot pluralisme est en train de changer. Il émerge comme une notion qui dépasse l'ordre conceptuel, celui de l'idéologie et de la définition, comme une notion existentielle, transhistorique et d'ordre mythique, c'est-à-dire comme un mythe de la réalité et de la vérité. Ce pourrait être là une des découverts thématiques les plus importantes de notre temps. Nous avons encore peine à la déceler et à l'accepter, car cela ébranle une de nos croyances millénaires les plus chères, à savoir que la réalité est réductible à la pensée. » nous dit Robert Vachon (1997 : 6).

Cette nouveauté radicale, nous laisse quelque peu démuni et explique que nous ayons du mal à engager de véritables dialogues interculturels, malgré les références incantatoires et les efforts honnêtes qui se multiplient dans son sens ces dernières années. Un symptôme en est la tendance, s'il n'est pas diabolisé

---

229 « L'exercice de s'ouvrir à une culture politique radicalement différente est difficile et dérangeant ; il exige que l'on devienne profondément vulnérable. Mais il peut aussi par le fait même, être une expérience très libératrice et révélatrice de notre propre culture politique occidentale. » constate Vachon par ailleurs dans le contexte canadien du dialogue entre la culture canadienne / québécoise et la culture Iroquoise / Mohawk, (1992 : 11).

230 Il est utile de rappeler ici le caractère dynamique de la culture qui n'est pas une réalité immuable. Voy. sur cette question Merry 2006 : pp. 10 et s. ; Sen 2006, pp. 18 et s.

231 Même s'il n'insiste pas vraiment sur le choc culturel, il peut être intéressant pour le lecteur non familier de l'anthropologie de lire les réflexions de Singleton sur le travail de terrain (1998 : p. 32 et s.).

à l'angéliser, à le réduire à une 'médiation soft', à une 'manière douce' de s'entendre, de relever et de célébrer ces différences qui nous enrichissent dans un esprit 'Peace and Love'. La difficulté du dialogue est alors niée ou éludée, ou est perçue comme un obstacle à surmonter, voire à éliminer. Elle n'est pas reconnue pour ce qu'elle est : un élément intrinsèque de toute démarche dialogale qu'il est essentiel de reconnaître.

De la dialectique au dialogue, de l'univers au plurivers

La notion dominante de dialogue reste enracinée dans un horizon dialectique au sens de Raimon Panikkar. Le dialogue y est avant tout perçu comme ce qui doit éliminer les erreurs et mener à la vérité … et par là à l'unité. Les différences sont perçues comme des éléments en plus, voire simplement comme éléments 'décoratifs' ou 'folkloriques', de notre unité fondamentale. Ce ne sont que des expressions 'subjectives' de notre 'unité objective' sous-jacente, les formes diverses d'une essence unique. Dans le projet moderne, ce sont même des expressions d'un chaos qui devrait être mis en forme à travers une gestion rationnelle de la société[232].

Sans en être conscient et malgré les apparences, cette vision du monde et du vivre ensemble n'a rien d'universelle. Elle est profondément ancrée dans une vision occidentale et moderne qui pour assurer le lien social valorise l'égalité assurée à travers l'ordre et l'uniformité fondée dans la Raison. Or, d'autres sociétés valorisent plutôt le pluralisme, les différences et voient les conflits et les négociations comme intrinsèques au vivre ensemble. Si nous valorisons l'égalité comme socle de tout accord, pour d'autres sociétés « égaux nous ne vivrions pas ensemble ». Pourquoi vivre ensemble si ce n'est pour partager un ensemble de spécificités et de complémentarités (voir par exemple Michel Alliot 1980 & 1985) ?

Cet horizon de l'unité, profondément ancré dans une vision dialectique de la réalité et du dialogue pourrait se révéler insuffisante voire contre-productive dans des situations de dialogue interculturel. Pour Raimon Panikkar[233] le monde est alors perçu comme une réalité objective que l'on pourrait découvrir à travers les lumières de la Raison. Selon le principe de non-contradiction, deux vérités ne sauraient co-exister et être vraies en même temps. Or, le dialogue interculturel soulève la question des autoreprésentations des partenaires de dialogue. Nos subjectivités font eux aussi partie du monde dans lequel nous vivons. Entrer véritablement en dialogue, exige alors de compléter le dialogue dialectique par un dialogue dialogal qui reconnaît l'existence de nos horizons

---

232 Le projet moderne a mis au monde simultanément l'horizon de l'ordre et son ombre : le chaos. Celui-ci advînt lorsque le pluralisme antérieur perdit son innocence et se transforma en 'problème à résoudre' aux yeux de la Raison et de son projet d'unification/uniformisation des savoirs et des pratiques (voy. sur ces questions par exemple Bauman 1987 et 1993).

233 Pour une présentation synthétique voy. par exemple Panikkar 1982 et 1990 ; Eberhard 2001 et 2011a.

de sens implicites, de nos *mythoi* à côté de notre faculté de raisonnement, la Raison ou *logos*. Les auteurs du rapport pointent vers cette autre dimension lorsqu'ils constatent que « Le Rapport final des Assises de l'Interculturalité est le résultat de ce long processus, mené par des femmes et des hommes qui, malgré tous les écueils et les différences de points de vue, *croient* au projet de l'interculturalité. » (Rapport final p. 17 – mes italiques).[234]

Il ne s'agit pas uniquement d'un nouveau débat rationnel dont le but serait la mise en place d'un cadre rationnel pouvant intégrer, ordonner, organiser le pluralisme. Il s'agit aussi de l'émergence d'un nouvel horizon de sens, d'un nouveau *mythos* où l'on pourrait commencer à faire confiance à ce que l'on ne contrôle pas, voire à ce que l'on ne comprend pas. Michel Alliot résumait ainsi les enjeux en 1998 lors d'une interview pour un article sur « Les droits de l'homme au Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris » (Eberhard 1998): « il s'agit avant tout de développer une pédagogie consistant à approfondir les différentes logiques, de développer la connaissance de l'autre pour en arriver à une tolérance des pratiques et des propositions de l'autre qui peut mener à un consensus sur les désaccords et les pratiques discordantes, sans chercher à métisser des cultures qui de toute manière ne pourront d'après lui jamais être ramenées à un dénominateur commun. » (cité dans Eberhard 1998 : 28). Il ne s'agit pas de nier la faculté de dégager des consensus, de se mettre d'accord sur des compromis, de nier les processus d'emprunts réciproques et de métissage. Mais il est important de reconnaître que le pluralisme va au-delà des constructions rationnelles et des arrangements institutionnels … sans pour autant les nier[235].

Les auteurs du Rapport soulignent ce côté existentiel de la démarche dialogale dans leur rapport : « Le défi de travailler, en groupe, sur ces questions n'est pas seulement intellectuel, il se situe aussi sur le plan personnel, celui des émotions et de l'engagement profond. » (Rapport final p. 17) Ils pointent ainsi vers la transformation mythique[236] et soulignent le défi que constitue l'aller

---

234 Voy. dans ce contexte aussi Panikkar 1979 et Vachon 1995a, plus particulièrement les développements sur la dimension mythico-symbolique de la réalité et de la culture pp. 33 et s.

235 Il nous oblige à dépasser le politique au sens classique et à nous ouvrir dans les termes de Panikkar (1999 : 44) au 'métapolitique' : « […] il s'agit de découvrir, dans l'être humain, un noyau qui nous rattache au politique, à la *polis*, mais que la technique politique n'épuise pas, bien que la nature même de l'homme soit (aussi) politique. La nature humaine n'est pas en partie politique et en partie individualiste, comme elle n'est pas davantage d'une part ouverte à la transcendance et d'autre part intra-mondaine ; elle est à la fois dans une relation non-dualiste, avec le politique et tout le reste de la réalité. L'homme *est* une unité, bien que nous devons reconnaître qu'il *a* plusieurs dimensions. Le métapolitique serait ce qui rattache intrinsèquement l'activité politique à l'être de l'homme en tant que s'actualisant par et dans l'activité politique. »

236 « Le rôle du mythe ! Certes nous sommes dans une certaine mesure les patrons du logos, car nous en connaissons les lois, mais nous ne pouvons pas manipuler le mythe. Le mythe nous échappe. Le mythe, nous y croyons ou nous n'y croyons pas. Ce qui plus est, quand nous nous rendons compte que nous croyons au mythe, nous cessons d'y croire, car le mythe est ce en quoi nous croyons tellement que nous ne croyons pas que nous y croyons. C'est pour ça que c'est un mythe. Les mythes meurent comme les cultures, les hommes. On parle du mythe déjà en le changeant.

retour constant entre les domaines de l'objectif et du subjectif, entre le *logos* et le *mythos*[237]. Le pluralisme n'est pas la simple pluralité[238]. Saurons nous nous émanciper de l'univers caractérisé par une approche dialectique et qui nous est familier vers une représentation dialogale du monde en termes de plurivers (voir Eberhard 2008a & 2012b) ?

Quatre balises d'un horizon pluraliste : altérité, complexité, interculturalité, humanité

Pour s'ouvrir à l'horizon du pluralisme et de l'interculturalisme de la Réalité, ou au plurivers tel que j'aime l'appeler, quatre balises sont utiles : l'altérité, la complexité, l'interculturalité et l'humanité. Ces balises éclairent « l'interculturalité » comprise dans le sens large dans lequel elle est abordée dans le Rapport en permettant de situer les différents enjeux qui y sont abordés les uns par rapport aux autres. Ces quatre balises constituent quatre désarmements culturels[239] différents, mais néanmoins intrinsèquement liés[240]. Tout d'abord, il faut prendre conscience que notre culture politique, juridique n'est pas la seule. Il y en a d'autres. C'est la reconnaissance de l'**altérité** qui va de pair avec la prise de conscience de son propre ethnocentrisme et de son enracinement culturel. Cette prise de conscience peut mener à des approches relativistes ou culturalistes si on se laisse fasciner par cette découverte. On risque de figer l'autre dans une identité essentialisée sans se rendre compte que la réalité est bien plus complexe. Toutes les cultures, tous les êtres humains sont pluraux et en échange permanent avec les autres. Il faut donc désarmer la notion de culture qui n'est pas *le* cadre englobant et expliquant tout. Après

---

L'ordre transitoire d'une nouvelle modernité serait donc celui qui laisse l'espace pour que les mythes puissent se développer. Il faut pour cela une confiance cosmique. L'homme du logos ne peut pas avoir cette confiance, car chez lui, la raison doit tout contrôler et rester alerte pour ne pas être dupée. Bienheureux les pauvres d'esprit ! On peut les tromper, mais ils ne peuvent pas errer ! » constate Panikkar (1982 : 14).

237 « Aussi, s'agit-il de trouver le juste équilibre entre, d'une part, ce que chacun et chacune ressent comme une cause qui le/la concerne personnellement et, d'autre part, la nécessité de poser des balises – les plus objectives possibles et par la même occasion justifiables – qui permettent d'éviter que les désaccords ne se multiplient: faut-il et, si oui, dans quelle mesure davantage se montrer confiant, ouvert surtout, face à la diversification des besoins identitaires? » (Rapport final p. 17)

238 « Il est précisément la reconnaissance que le monde dans lequel nous vivons n'est pas seulement un monde d'objets et de concepts, mais aussi de sujets, et que les sujets ne sauraient être réduits à des objets, encore moins à des concepts sans cesser d'être des sujets. Le pluralisme apparaît lorsqu'on découvre la personne, à savoir que tout est personnel c'est-à-dire un nœud dans un filet de relations; qu'il n'y a aucune chose en soi, rien qui ne soit isolé, que chaque être existe dans la mesure où il participe au tout et où il permet au tout de se constituer, de s'exprimer à travers lui. » (Vachon 1990 : pp. 6-7)

239 Sur la notion de 'désarmement culturel' voy. Eberhard 2011a : 493 ss ; Panikkar 1995 ; Vachon 1985, 1995b : 39 ss.

240 Pour une présentation succincte de ces quatre pôles, voy. l'interview de Eberhard, *Human Rights and Intercultural Dialogue*, réalisée le 26/10/2011 par le Centro interdepartementale di ricerca e servizi sui diritti delle persone e dei popoli de l'Université de Padoue, et consultable sur http://www.youtube.com/watch?v=jDWuMhq60WE. Voy. aussi Eberhard 2009c.

une première étape plus structuraliste, il faut prendre conscience du caractère dynamique des situations et de leur **complexité** (voir le jeu des lois d'Étienne Le Roy 1999). Cependant, ces deux premiers désarmements culturels ont leur limite : ils permettent uniquement d'ouvrir plus largement notre fenêtre sur le monde en y introduisant des sensibilités glanées au contact de l'autre et traduite dans le cadre de notre fenêtre culturelle, enrichissant ainsi notre culture et révélant des potentialités insoupçonnées (voir Ost 2009). Néanmoins, les autres fenêtres culturelles continuent à exister indépendamment de notre fenêtre plus largement ouverte. Ce n'est pas parce que nous enrichissons la langue française au contact d'autres langues que ces dernières cessent d'exister. Comment alors aborder ce qui se passe *entre* les fenêtres ? Voilà le défi de l'**interculturalisme**. Les limites du *logos* y apparaissent de la manière la plus évidente, car il faut renoncer à l'espoir d'un système explicatif englobant. Enfin, faut-il se rappeler que nous sommes fondamentalement des êtres humains, des êtres imparfaits et ouverts en constante évolution, capables du meilleur comme du pire. Nous pouvons en être fier, mais il est bon de rester aussi humble. C'est le défi de notre **humanité**.

Un appel à l'écoute ... non seulement avec les oreilles mais aussi le cœur

« Nous n'avons pas seulement les yeux de l'intelligence pour voir, mais aussi les oreilles du cœur pour sentir, pour entendre l'impensable. » (Raimon Panikkar cité dans Vachon 1995c : 12)

Les auteurs soulignent dans leur rapport que « Les Assises ont été avant tout un *exercice d'écoute*. » (Rapport final p. 17, mes italiques)[241]. Cette invitation à l'écoute peut potentiellement mener très loin, si nous réussissons à avoir la confiance nécessaire pour ouvrir non seulement nos oreilles, mais tout notre être à une écoute non seulement intellectuelle, mais contemplative et existentielle[242].

---

241 « À dessein, nous n'avons voulu exclure aucun positionnement particulier. Les Assises ont été avant tout un *exercice d'écoute*. Le Comité de pilotage s'est donné pour mandat d'être en premier lieu un groupe de résonance, qui fait écho aux (dés)espoirs, aux (dés)illusions, aux attentes aussi, que vivent les nombreuses personnes qu'il nous a été donné de rencontrer dans le cadre de notre travail. Cette attitude d'écoute excluait, dès le départ, que nous prenions parti pour l'une ou l'autre opinion particulière. » (Rapport final pp. 17-18, mes italiques.) Le lecteur pourra mettre en parallèle cette constatation avec mes développement sur la 'communauté' comme 'écosystème' des droits de l'homme dans le dialogue interculturel qui se décline en 'écho-système' et 'et/co – système' dans Eberhard 2011a : pp. 474 et s.

242 « L'écoute contemplative c'est l'écoute pas seulement avec les oreilles, mais avec ton cœur, puis plus profond encore avec ton âme. Alors tu te vides complètement et tu te laisses remplir. […] Mais pour ça il faut se vider. […] Tu disparais et tu laisses la place aux choses. Et là les choses viennent te parler, viennent tout à toi. » nous dit Robert Vachon – Voy. l'extrait de l'interview *Le mythe du pluralisme. Dialogue avec Robert Vachon* (http://vimeo.com/13737305), « Écoute et dialogue interculturel » à 3min33 : http://vimeo.com/8691007

La cultivation d'une attitude d'écoute peut mener à un jeu créatif de réponses susceptibles de déboucher sur des actions responsables individuelles et collectives s'inscrivant dans l'horizon du pluralisme et de l'interculturalisme de la Réalité. Les auteurs du rapport nous indiquent la voie. Ils n'ont pas refusé de répondre à l'appel qui leur a été lancé, malgré les difficultés que ceci impliquait, conscients de l'imperfection de toute solution, mais en même temps du potentiel de lieur social que constitue une responsabilité assumée dans une démarche authentiquement dialogale (voir Rapport final p. 115-116) :

« La société multiculturelle est aujourd'hui un fait. Pour la faire réussir, il faut toutefois un projet. Les Assises, à leur manière, ont cherché à contribuer à ce projet, qui est celui de l'interculturalité. » (Rapport final p. 113)

Les Assises ont donné l'exemple d'une démarche humble et concrètement ouverte, prémisses d'une véritable démarche interculturelle … les auteurs du rapport n'ont pas tenté de cacher leurs incertitudes, leurs doutes, leurs remises en question, leurs désaccords sous le couvert d'une nécessité scientifique, d'une nouvelle démarche épistémologique entrainant un changement de paradigme, d'une nécessité historique… Nul étalage dans le rapport sur les justifications éthiques de l'écoute, sur les enjeux épistémologiques de l'interculturel, sur l'urgence politique d'un cosmopolitisme … Juste des témoignages sur les doutes, les remises en question, les incertitudes du processus. Les auteurs les reconnaissent tout simplement sans se laisser figer et assigner à l'inaction et osent prendre leurs responsabilités, tout en étant conscients du caractère imparfait de tout agir humain. On pourrait interpréter ceci comme un manque d'assurance et d'assise … où comme un témoignage puissant d'une véritable démarche dialogale.

Bibliographie[243]

Alliot Michel, 1980, « Modèles sociétaux- 1. Les communautés », *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 2, pp. 87-93, republié dans Michel Alliot, 2003, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala.

Alliot Michel, 1985, « La coutume dans les droits originellement africains », *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 7-8, pp. 79-100, republié dans Michel Alliot, 2003, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala, pp. 53-71.

Alliot Michel, 1989, « La méditerranée et le Droit », *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 15, pp. 31-36, republié dans Michel Alliot, 2003, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala, 400 pp. 87-94.

[243] Le lecteur excusera le biais de cette bibliographie en faveur de certains auteurs qui sont mes sources d'inspiration principales depuis une bonne quinzaine d'années dans mes travaux sur l'interculturel et le renvoi à de nombreux de mes propres travaux. Sur un sujet aussi vaste, l'exhaustivité n'est pas possible, et j'ai donc choisi de mettre en avant des travaux qui permettent d'approfondir les remarques très succinctes partagées dans cet article.

BAUMAN Zygmunt, 1987, *Legislators and Interpreters – On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Great Britain, Polity Press, 209 p.

BAUMAN Zygmunt, 1993 (1991), *Modernity and Ambivalence*, Great Britain, Polity Press, 285 p.

EBERHARD Christoph, 2012a *Vers une société éveillée. Une approche bouddhiste d'un vivre-ensemble responsable et solidaire*, à paraître aux Éditions Connaissances et Savoirs, 250 p.

EBERHARD Christoph, 2012b, *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*, à paraître aux Éditions LGDJ/Lextenso.

EBERHARD Christoph, 2011, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 587 p.

EBERHARD Christoph, 2010, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, 2ème édition, Paris, LGDJ / Lextenso, Collection Droit et Société Classics, 254 p.

EBERHARD Christoph, 2009a, « Au-delà de l'universalisme et du relativisme : L'horizon d'un pluralisme responsable », *Anthropologie et Sociétés – De l'anthropologie des moralités à l'éthnoéthique*, Volume 33, n° 3, pp. 79-100.

EBERHARD Christoph, 2009b, « Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* 2009. 62, pp. 125-151.

EBERHARD Christoph, 2009c, « Le dialogue interculturel : outil et horizon d'action pour s'ouvrir à l'altérité dans les politiques publiques et les services sociaux ? », Gilda Farrell & Myriam Jézéquel (dir.), *Accommodements institutionnels et citoyens : cadres juridiques et politiques pour interagir dans des sociétés plurielles*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, Col. Tendances de la cohésion sociale, n° 21, 351 pp. 299-318.

EBERHARD Christoph, 2008a, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ?, DILLENS Anne-Marie (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, Publications des FUSL, 196 pp. 67-104.

EBERHARD Christoph, 2008b, "Rediscovering Education Through Intercultural Dialogue", Contribution to the International Meeting of Experts *Cultural Diversity and Education,* UNESCO / UNESCOCat, Barcelona 14-16 January 2008, 22 p.

EBERHARD Christoph, 2006, « Science de l'autre, sens du Droit. À la découverte du vivre-ensemble », in Eberhard Christoph et Geneviève Vernicos (éd.), *La quête anthropologique du Droit. Autour de la démarche d'Étienne Le Roy*, Paris, Karthala, 612 pp. 11-23.

EBERHARD Christoph, 2001a, « Towards an Intercultural Legal Theory – The Dialogical Challenge », *Social & Legal Studies. An International Journal*, n° 10 (2), pp. 171- 201.

EBERHARD Christoph, 1998, « Les droits de l'homme au Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris – Origines et développements d'une problématique », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 23, pp. 23-34.

EBERHARD Christoph, FERNANDO Mayanthi et GAFSIA Nawel, 2005 « Droit, laïcité et diversité culturelle. L'État français face au défi du pluralisme », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* n° 54, pp. 129-169.

FARREL Gilda et JÉZÉQUEL Myriam (dir.), 2009, *Accommodements institutionnels et citoyens : cadres juridiques et politiques pour interagir dans des sociétés plurielles*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, Col. Tendances de la cohésion sociale, n° 21, 351 p.

FOBLETS Marie-Claire, GAUDREAULT-DESBIENS Jean-François et RENTELN Alison Dundes (dir.), 2010, *Cultural Diversity and the Law. State Responses from Around the World*, Bruxelles, Bruylant/Éditions Yvon Blais, 1007 p.

LE ROY Étienne, 1990, « Juristique et anthropologie : Un pari sur l'avenir », *Journal of legal pluralism and unofficial law*, number 29, pp. 5-21.

LE ROY Étienne, 1994, « Les droits de l'homme, entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes culturels », *L'effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone*, Montréal, AUPELF–UREF, pp. 59-70.

LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p.

LE ROY Étienne, 2004, *Les Africains et l'Institution de la Justice*, Paris, Dalloz, 283 p.

MERRY Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2006, 269 p.

OST François, 2009, *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, Odile Jacob, 421 p.

OTIS Ghislain, CISSÉ Abdoullah, DE DECKKER Paul et MASTOR Wanda, 2010, *Cultures juridiques et gouvernance dans l'espace francophone*, Paris, Agence Universitaire de la Francophonie, 112 p.

PANIKKAR Raimon, 1979, *Myth, Faith and Hermeneutics – Cross-cultural studies*, USA, Paulist Press, 500 p.

PANIKKAR Raimundo, 1982, « Alternatives à la culture moderne », *Interculture*, Vol. XV, n° 4, Cahier 77, pp. 5-16.

PANIKKAR Raimon, 1984, « The Dialogical Dialogue », F. WHALING (éd.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, pp. 201-221.

PANIKKAR Raimon, 1990, « The Pluralism of Truth », Harry James Carger (éd.), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, USA, Fortress Press, pp. 92-101.

PANIKKAR Raimon, 1995, *Cultural Disarmament – The Way to Peace*, USA, Westminster John Knox Press, 142 p.

PANIKKAR Raimon, 1999, « La découverte du métapolitique », *Interculture*, n° 136, p. 24-60

SEN Amartya, 2007, *Identity & Violence. The Illusion of Destiny*, London, Penguin Books, 215 p.

SINGLETON Michaël, 1998, *Amateurs de chiens à Dakar. Plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Louvain-la-Neuve / Paris, Academia-Bruylant / L'Harmattan, 150 p.

VACHON Robert, 1985, « Le désarmement culturel et la Paix », *Interculture*, Vol. XVIII, n° 4, Cahier 89, pp. 37-43.

VACHON Robert, 1990, « L'étude du pluralisme juridique – une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, pp. 163-173.

VACHON Robert, 1992, *La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste*, *Interculture*, n° 114, 29 p.

VACHON Robert, 1995a, *Guswenta ou l'impératif interculturel – Première partie : Les fondements interculturels de la paix*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127, 80 p.

VACHON Robert, 1995b, *Guswenta ou l'impératif interculturel – Partie 1, Volet II : Un horizon commun*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 3, cahier n° 128, 43 p.

VACHON Robert, 1995c, *Guswenta ou l'impératif interculturel – Volet III : Une nouvelle méthode*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 4, cahier n° 129, 47 p.

VACHON Robert, 1997, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au séminaire *Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante*, organisé par l'Institut Interculturel de Montréal, le 15 Février 1997, 34 p, consultable sur http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf

YOUNÈS Carole et LE ROY Étienne (dir.), 2002, *Médiation et diversité culturelle. Pour quelle société ?*, Paris, Karthala, 311 p.

Rhetorics of interculturalism

John R. Bowen

The Belgian report on "interculturalism" suggests comparisons with several other recent, widely-disseminated reports on issues of diversity and national unity. In 2000, the Runnymede Trust submitted the report of its Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, chaired by the notable political philosopher, Lord Bhikhu Parekh. In 2003, Bernard Stasi submitted the report of his Commission to Reflect on the Application of the Principle of Laïcité in the Republic to the President of France. Finally, and closest in spirit and content to the Belgian report, in 2008 Gérard Bouchard and Charles Taylor submitted their report on "reasonable accommodations" to the government of Québec.[244]

These reports resemble each other but in fact did not define their objects of study in the same way, in part because each responded to the field of rhetorical opportunity open to it. The Québec report responded to series of legal cases involving religious rights and cultural sensitivities in a province already feeling its minority status in the country as a whole, and at a time of deconfessionalization of the society. It therefore emphasized the importance of reducing a sense of threat on the part of the French-speaking population of Québec. The British report responded to challenges of racial justice and discrimination but also to the issue of British identity – and the importance of this last issue led the government to distance itself from the report's conclusions. The French report concerned the very particular issue of Islamic headscarves in public schools, despite the broad remit implied by its title, and was part of a political effort to address fears about Islam in France.

The Belgian report addresses issues of cultural diversity and proposes measures to improve "interculturalism." It plays between two sets of divisions in Belgian society. One set are the divisions that in fact are constitutive of the country, that devolve certain competencies to regions or to linguistic communities. The other set contains divisions that result from recent immigration, largely from outside the European Union and largely by Muslims (plus the Roma people from southeastern Europe). The first set of divisions, the official ones that in some sense define contemporary Belgium, provide the background

244 The first is G. Bouchard and C. Taylor, *Building the Future: A Time for Reconciliation*; the second is *The Report on the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* (chaired by Lord Bhikhu Parekh); the third is *La Commission de Réflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dans le République* (chaired by Bernard Stasi). All three reports are generally known by their author's or chair's last names.

music for the analysis of the second set of unofficial divisions. Both kinds of divisions, however, are cultural, as well as linguistic, religious, social, and economic. This articulation of divisions in Belgium resembles that of Québec, and distinguishes those two cases sharply from those of Britain or France, where it is relatively easy for policy-makers to discuss a background Frenchness or Britishness to which newcomers should conform. In societies already divided culturally and linguistically, things look quite different, and therefore the rhetorics also must be quite different.

This articulation of the "constitutive" division and the "immigrant" division in Belgian society and politics, their resemblance, shapes the report in several ways that have particularly to do with language.

First, it renders more plausible the idea of multilingual competencies and training. In Belgium much more than in France or Britain, it is legitimate and beneficial for pedagogical and professional reasons for a primary school teacher to know how to speak Flemish, French, and perhaps German. It is very easy then to claim that, by the same token and for the same reasons, teachers should also learn Moroccan or Turkish in order to speak with young pupils not yet fluent in one of the three official languages. Paradoxically, the intense Belgian politics around language as a marker of identity makes multilingualism the preferred solution, because teachers already find multilingual competencies to be of great practical value, and this practical value makes these competencies good for the national project as a whole.

Secondly, and in a closely related way, the "constitutive" linguistic and cultural division of Belgium makes not knowing a language less a marker of alien status than a matter of competency, to be remedied – or at least it is relatively plausible to make this case. The Moroccan child who still needs to learn Flemish will learn it, just as will the French child growing up in contested, Flemish-speaking territory around Brussels. Language is decoupled from values or assimilability and made more a matter of practical competence, because (to continue the above example), Flemish public figures already make claims on those grounds regarding the importance of French-speakers to speak Flemish if they are to live in the just-mentioned contested Brussels suburbs.

Third, this constitutive division enhances the plausibility of the concept of "interculturalism", seen as more a matter of relations and exchanges among Belgians (recent arrivals as well as multi-generational citizens) than a matter of "us" versus "them". If we all have to be intercultural anyway, because of existing linguistic and cultural divisions, then extending that idea to others is a relatively easy step to take, or rather that case is very logical.

Already this quite particular place of linguistic competence in the Belgian landscape makes clear the contrast in modes of rhetorical positioning vis-à-vis France. It would be difficult to imagine linguistic "interculturalism" as the central working concept in a report to come from France. Aside from its role in international business (viz. the "I speak Wall Street English" signs ubiquitous

in metro cars), speaking other languages stands for problems of assimilation. Speaking Arabic is a problem if it indicates a hesitation before fully plunging oneself into the bosom of the French nation. The courses once offered to schoolchildren from Africa were seen *practically* as a way to empower them for their inevitable "return" journey to their homeland, and *symbolically* as marking their segmentation from the rest of society. Language is not primarily a matter of competence, as in the Belgian report, but a matter of identity. Multilingualism is therefore the sign of a long-standing problem, not a way of overcoming a temporary deficit.[245]

The Belgian report manages to execute a brilliant set of balancing acts. They tack between recognizing the existence of socially-embedded cultural differences and treating the subjects of the report as individual residents of Belgium, each with his or her own competencies. The report does this by opposing "interculturalism" to "multiculturalism". Logically, of course, even to have "interculturalism" one must have socially-realized cultural differences across which one can interact.

Two questions follow from this claim. First, how should one publicly characterize these social realizations of cultural differences? Are they groups, populations, communities, or congeries of individuals that form and reform according to circumstances? Recent work on the sociology of ethnicity urges us to consider ethnicity as a set of attributes that are "performed", to a greater or lesser degree, according to the context.[246] One may send signals of a Moroccan identity through choice of linguistic register or cultural references when with others from Morocco, and send other signals on other occasions. For example, one may signal a Muslim identity when in a multi-ethnic mosque, perhaps by moving from the linguistic register of Moroccan Arabic upward to the register of *fusha*, the modern standard dialectic. Or one may attempt to signal a Belgian identity by speaking in French or Flemish in a culturally more diverse situation, when shopping, or when speaking at a civic meeting.

This approach, analyzing situated acts of self-identification, would support the emphasis in the report on competencies, for this sort of context-sensitive ethnic performance requires a rather diverse array of tools, which include being able to speak in more than one dialectic of Arabic, as well as in Flemish or French, depending on one's place of residence, or perhaps both, and also being able to draw on different cultural registers, concerning how to speak about certain topics (religion, sexuality, politics, sports, Belgium). This approach also would suggest that rhetorical stress be placed on multiple competencies rather than intercultural relations, so as to further mute the sense of blocks of people, the idea usually conveyed (rightly or wrongly) by "multiculturalism".

---

245 See the complaints of a school inspector in my *Why the French Don't Like Headscarves*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 65-66.

246 R. Brubaker et al., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton, Princeton University Press, 2008.

The second question raised by the argument about interculturalism concerns precisely how best to characterize the relationships among Belgians. The key contribution of the report in this regard is to emphasize "reciprocity", an emphasis that places the report on the opposite end of the spectrum from those that would stress "assimilation" or even "integration" (two words that define the entire rhetorical spectrum extant in French public deliberations). Reciprocity need not connote groupness; it can also pertain to relationships and exchanges among individuals.

It may be useful to signal the potential normative linkage to be made between this emphasis and the place of reciprocity in the later work of John Rawls, work that attempts to disengage a sphere of public or political deliberation from the multiple normative worlds that people inhabit.[247]

For Rawls, different members of a society will have different ideas about the best terms of public cooperation and political justice – think of the multiple ideas about gender and sexuality to be found in any contemporary society. They also may agree on a basic set of ideas but may weigh them in different ways – for example regarding the balance between the religious rights of parents and the rights of their children to education and to preparation for civic life. Rawls' requirement of reciprocity is that someone who proposes any set of ideas and procedures must take into account the conceptions held by other people. He or she must consider it "reasonable" to expect others to accept them as "reasonable", even if barely so.

Let us return to the report and to Belgium. Rawls' specific idea of reciprocity makes certain cognitive demands on all residents of Belgium: that they endeavor to ascertain what the reasonable range of principles of justice are for others in their society, and in particular others who have different backgrounds. Of course, "reasonable" remains a relatively open-ended term, but it changes the way one approaches the task of living together, in a way that I find consistent with the spirit of this report. It is no longer required, or even relevant, to say: these are the basic criteria for living in our society. One says instead: these are the different possible conceptions of how to live in our society that we can expect others to consider, to discuss, and to weigh, whether or not they accept them or propose alternative ideas.

Take the example of girls wearing Islamic headscarves in schools. The report arrived at a compromise proposal, itself not the subject of consensus within the committee, that below a certain age (or class), such items not be allowed, and that above that age they be allowed. One may agree or disagree with that proposal, but presumably all readers would accept that basing a rule on maturity is a reasonable principle, as is allowing families and girls to decide regardless of age, as is disallowing Islamic headscarves at any age on grounds that such a rule best promotes secular education. These three proposals meet the criterion of reciprocity in that the arguments, although inconsistent with

247 John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

each other, rest on a coherent set of ideas, and therefore should be accepted by everyone as reasonable. (Let us remember that we are, with Rawls, in the domain of empirically-informed normative political theory, and not empirical political science.) Taken together, they provide the groundwork for a decent democratic debate, one in which one would doubtless find Muslims as well as other Belgians taking a range of positions.

The reporters might find themselves in an even stronger rhetorical position if they stayed closer to their ideas of individual competencies and individual deficits. On a number of occasions they deftly preclude complaints of groupness, for example when they state their preference for the phrase "aménagements raisonnables" over "accommodements raisonnables", on grounds that the former term already has the legal sense of working to extend to someone in a special situation specific arrangements to giver that person substantive equality, as in the case of a handicapped person. The term thus could be seen as focusing on individual needs (clearly, a class of individuals) rather than a group.

Refocusing the arguments in this way might even allow them to avoid trying to define "cultural minorities" vis-à-vis "a dominant cultural model" (p. 25). This kind of phrasing suffers from two potential weaknesses. First, it opens up the report to attacks from the French-speaking community of playing to Anglo-Saxon or even Dutch group-oriented notions of multiculturalism. Secondly, it is unclear, in a society divided so sharply into its French and Flemish components, what could be understood as the "dominant cultural model". I would suggest that such a construct is not entailed by a model based on competencies and deficits.

Abandoning the concept of "minority" would not entail giving up the report's admirable focus on vulnerabilities and discrimination. A striking feature of the report is its argument that one may find oneself defined as a minority, along different criteria in different situations. Sometimes skin color signals "minority status" in a public social interaction. Sometimes some may see themselves as holding different values than do others, or may make such claims about others. Sometimes people may privately or publicly self-identity as a minority: as Jews, Roma, or Moroccans. Only by moving away from the idea that one may speak of "minorities" in an objective way can one pick up on these more subtle and shifting forms of identification, which then may lead to inequalities.

This recentering on individual competencies and deficits fits well with the idea of reciprocity and with that of equity. It arises in the series of recommendations about education, where the authors counterpose a reinforcement of "intercultural competencies" to the dangerous possibility of *surculturalisation*, freezing someone in his or her supposed cultural specificities. Indeed they demonstrate this avoiding of cultural "freezing" by freely borrowing from the Flemish world to show that this or that measure is indeed reasonable, because practicable and equitable. For example, the leeway given Flemish pupils to be absent from school on a religious feast day is noted and proposed for the French

community. Here as elsewhere the authors are able to make deft use of what is a priori the equal legitimacy of the existent Flemish and French-speaking communities' practices to construct a more flexible solution at the national level.

The rhetorics of interculturalism skillfully deployed in the report point us toward a new way of conceiving difference, in terms of the capacities and competencies each of us has to enter into reciprocal relations with others in the society.

PART II

REFLECTIONS ON THE WORK OF THE ROUND TABLES AS A WHOLE – SECOND PART: THE REPORT TAKEN AS A WHOLE

THE PROCESS OF THE ROUND TABLES: THE RIGHT APPROACH? ABOUT THE METHODOLOGY: THE RIGHT CHOICE?

Les assises de l'interculturalité : un modèle à suivre

Jean-Yves Carlier

Cette brève contribution est une réflexion plus de forme que de fond. Je ne réagirai pas, ou très marginalement, sur tel ou tel point du contenu des cinq chapitres que comporte le rapport sur les Assises de l'interculturalité même si, sur plusieurs d'entre eux, j'ai à la fois des accords et des désaccords. À l'inverse de la plupart des réactions qui ont, en particulier dans les médias, bien ou mal accueilli le rapport, l'essentiel ne me paraît pas être dans les réserves ou les critique portées à telle ou telle recommandation jugée tantôt trop timorée, tantôt excessive. L'essentiel me paraît être dans la forme, dans la procédure adoptée par le comité de pilotage des Assises : la recherche de « solutions de compromis » (Rapport, p. 18). Il s'agit d'un véritable « processus » de long terme. D'une part, ce processus a poursuivi les travaux précédents et nécessite des suites. D'autre part, il a expérimenté, dans le cadre du microcosme d'un groupe de travail, la technique du « débat pluraliste » qui sera seule de nature à permettre, dans le macrocosme d'une société, la construction d'une démocratie pluraliste. En cela, ce rapport constitue un modèle à suivre dans un double sens : suivre le modèle de procédure utilisé (I) et assurer le suivi des propositions avancées (II).

I. Un modèle de procédure

Les solutions qui peuvent être apportées à la diversité culturelle sont multiples. Certes, les choix de l'une ou l'autre sont d'importance et détermineront différentes politiques à différents niveaux pour les années à venir. Ces politiques auront des incidences concrètes sur la vie quotidienne des uns et des autres, qu'ils se considèrent, à tort ou à raison, comme appartenant à tel ou tel groupe, majoritaire ou minoritaire. Néanmoins, avant tout, plus que dans le choix des solutions, c'est à la méthode qu'il convient d'être attentif. Tel est, à mes yeux, le plus grand mérite des choix posés par le groupe de pilotage du rapport sur les Assises de l'interculturalité. Ces choix portent sur trois éléments : un constat comme point de départ (A), un projet comme point d'arrivée (B), et une méthode pour cheminer entre les deux (C). Les deux premiers éléments, le constat et le projet, étaient déjà assumés par les autorités politiques qui ont

donné mandat aux Assises de l'interculturalité. Ils sont toutefois souvent remis en cause en manière telle qu'il est bon de les rappeler.

A. Le constat

Le constat est simple : « La diversité culturelle … reflète une réalité … désormais irréversible » (p. 8). « La société multiculturelle est aujourd'hui un fait (p. 113). Ceux qui stigmatisent la diversité culturelle pour s'en plaindre font, par là même, aveu de sa réalité. Souvent, les groupes majoritaires, ou qui se pensent tels, qui dénoncent le « communautarisme » sont ceux qui le pratiquent avec le plus de force[248]. Sans s'accorder sur les termes[249] ni sur les conséquences, les sociologues les plus sérieux ont, depuis longtemps, attiré l'attention sur cette réalité : les sociétés occidentales contemporaines sont pluriethniques ou pluriculturelles et ce pour de nombreuses années à venir[250]. Même en France, par une évolution importante au regard des valeurs républicaines qu'il convient de remarquer, des juristes, attachés à la défense des droits de l'homme et à leur universalité, soulignent que « le terme multiculturalisme pointe d'abord une réalité »[251]. De même, des sociologues, peu soupçonnables de particularisme, constatent que les catégories ethniques existent et que, même à les considérer « socialement dangereuses », elles sont « démocratiquement justifiables »[252].

B. Le projet

Ce qui conduit au projet « démocratiquement justifiable », celui d'une société interculturelle qui ne nie pas ce qui est constaté, mais gère cette diversité. On évolue alors du multiculturalisme comme situation de fait vers l'interculturalisme « entendu comme projet de société ». Au-delà du constat, il y a ici un choix qui ne conviendra pas à tous. Il est possible de nier la diversité. Ce

---

248 Pour un exemple de communautarisme inversé, voy. C. Wihtol de Wenden, « L'armée française face à la diversité : une réflexion sur la citoyenneté », in *Mélanges François Julien-Laferrière*, Bruxelles, Bruylant, 2011, p. 577. « Pour les jeunes [militaires] issus de l'immigration … le communautarisme qu'on leur reproche souvent, c'est les autres » (p. 587). « L'accusation de communautarisme dont beaucoup se disent victimes, ils la retournent avec l'image qu'ils ont d'une partie de leur hiérarchie. Tandis que les jeunes issus de l'immigration ont le sentiment d'être enfermés par le regard des autres dans une appartenance communautaire qu'ils récusent car ils ont essayé d'y échapper en entrant dans l'armée, les militaires de la hiérarchie rencontrés donnent à ces jeunes l'image d'une communauté homogène, attaché à ses rites sociaux et religieux. »

249 Voy. le débat sur les termes de minorités ethniques, culturelles et/ou religieuses, en page 25 du rapport.

250 A. Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, PUF, 2004.

251 D. Lochak, *Le droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2011, p. 132.

252 D. Schnapper, in « État des lieux, état des problèmes », ouverture du colloque « Statistiques ethniques » organisé à Paris le 19 octobre 2006 par le Centre d'analyse stratégique. Cité par D. Lochak, *op. cit.*, p. 116. Téléchargeable sur www.strategie.gouv.fr.

fut fait à différentes époques et l'est encore en différents lieux. Tôt ou tard, ces négations conduisent à des réactions plus ou moins violentes. La Belgique en fait l'expérience en son sein pour deux des trois communautés historiques qui la composent. Plutôt que de nier les diversités, le mieux-vivre des populations qui la composent paraît mieux assuré par la mise place, quelles qu'en soient les difficultés, d'un « encadrement juridique … [pour] … éviter l'escalade et la radicalisation » (p. 8). Le projet est net : si la société est diverse, la paix sociale à long terme et la dynamique même d'une construction sociale commune passent par la rencontre entre ces diversités mieux que par l'hégémonie d'une composante sur les autres. Comme l'écrit Albert Bastenier, « à moins de se résoudre à la logique de l'exclusion qui cliverait définitivement la vie collective entre des *in* et des *out*, il faudra bien imaginer de nouvelles solutions constitutionnelles qui tiennent compte de la coprésence de groupes d'origines différentes sur un même territoire »[253]. Encore faut-il s'interroger sur la méthode de mise en œuvre de ces nouvelles solutions. Et tel est, à mes yeux, le principal mérite du groupe de pilotage du rapport, c'est non seulement de s'être interrogé sur la méthode, mais de l'avoir mise en pratique, très concrètement, en son sein.

C. La méthode

Par définition, un projet de société interculturelle passe par la rencontre. Il doit en aller de même pour sa méthode de construction. Les membres du comité de pilotage du rapport sur les Assises de l'interculturalité l'ont compris et expérimenté. Ils ont, pour ceux qui ont poursuivi l'expérience jusqu'au bout, délibérément et courageusement choisi d'assurer des « solutions de compromis » (p. 18), d'accepter le « rapprochement entre des positions parfois diamétralement opposées » que l'on synthétise, à l'excès, entre l'universalisme et le particularisme. Ce « fruit d'un débat pluraliste » n'est pas aisé (p. 18). Il passe par de « laborieuses recherches de terrains d'entente » (p. 16). Et c'est là que les Assises ont construit un modèle à suivre. De même qu'elles « ne sont que l'émanation de ces divergences » (p. 17), la société démocratique pluraliste ne pourra se construire qu'autour d'un débat – l'espace public de discussion cher à Habermas – qui débouche, et c'est l'essentiel, sur le dépassement des divergences par la recherche de compromis. Et le compromis n'est pas facile. Car « ce n'est pas à partir d'un consensus, né de la bienveillance des uns pour les autres, mais au contraire sur la base de leurs désaccords que, dépassant leurs contradictions, les acteurs de sociétés multiculturelles cherchent à organiser les différences »[254]. Il n'y a rien là de très nouveau en politique. Il y a à admettre que ce doit être désormais la méthode de gestion de l'ensemble de la société multiculturelle. Cela ne s'improvise pas. Il y faut une volonté politique et la mise en place de moyens techniques. De même que le droit de vote au suffrage universel fut nécessaire à la mise en place d'une démocratie parlemen-

253 A. Bastenier, « Le multiculturalisme en procès », *La revue nouvelle*, octobre 2011, p. 58.
254 *Ibid*, p. 67.

taire qui demeurera, parmi d'autres, un outil des démocraties contemporaines, de même des techniques de débat et de compromis, à tous niveaux, seront nécessaires à l'organisation d'une démocratie contemporaine qui tienne compte de ses diverses composantes. Comme l'exprimait Alexis de Tocqueville dans son analyse de la démocratie en Amérique, l'imposition d'une norme décidée par quelques-uns est certes plus efficace, mais cet « ordre méthodique dans l'administration d'un peuple » ne correspond pas à l'« image de la vie », car « c'est l'action lente et tranquille de la société sur elle-même » qui construit la démocratie[255]. En d'autres termes, il faut au rapport un suivi.

II. Un suivi du rapport

La recommandation numéro 8 du rapport, peut-être la plus importante, « préconise un mécanisme de suivi ». Or, les réactions « politiques » qui ont suivi sa publication furent, pour l'essentiel, navrantes de vacuité. À dire vrai, les proclamations relatives à l'« échec du multiculturalisme » sont la meilleure preuve du besoin de construction d'une société interculturelle. Le multiculturalisme est précisément un fait social (le constat) qui n'a pas encore été pris en compte dans la gestion de la société par la mise en œuvre de réelles politiques interculturelles (la méthode). Les malaises réels de la société ne condamnent pas une politique interculturelle, mais révèlent son absence. À court terme, le nécessaire suivi de ce rapport ne serait qu'une juste « récompense [des] efforts » de ses auteurs (p. 16). À long terme, ce suivi est nécessaire au maintien d'une vie sociale commune. La méthode à mettre en œuvre concernera en priorité les acteurs institutionnels (A). La société elle-même a tout intérêt à y prendre sa part (B).

A. Les institutions

Sans se prononcer ici sur les niveaux d'entités fédérales ou fédérées, les trois branches classiques des institutions devront prendre part au processus de suivi : le législatif, l'exécutif, le judiciaire. En faisant choix de « solutions de compromis » après l'examen précis des désaccords, les auteurs du rapport ont montré une voie qui devrait « inspirer » le législateur (p. 116). Oui, le débat doit être complet, mais non caricatural. Oui, il y a des désaccords et toute société se construit sur ses antagonismes lorsqu'elle met en œuvre, par un véritable travail dialectique, les moyens de les dépasser. Cela n'exclut pas, une fois le choix de compromis réalisé, que des opinions séparées continuent à se faire entendre, comme dans le rapport lui-même, car ces opinions font « en quelque sorte partie du débat » (p. 20).

---

255 A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II (1840), La Pléiade, Œuvres complètes, 1992, vol. II, p. 769 et *Voyage en Amérique* (1831), La Pléiade, 1992, vol. I, p. 172.

Mais une fois les choix posés, ceux-ci doivent être loyalement servis et mis en œuvre. Tel est le rôle des exécutifs. Refuser les moyens d'une politique affirmée serait pire que l'absence de politique dans la mesure où cela alimente l'illusion de l'échec d'une société multiculturelle, renforce les clivages, attise les haines jusqu'aux actes de folie dont la Norvège a fait l'expérience.

Le rôle du pouvoir judiciaire est distinct. Souvent, il intervient *a posteriori*, le conflit existant déjà. Mais son objectif sera précisément d'offrir une solution pacifique au conflit par la paix judiciaire. À cet égard, la place des accommodements raisonnables dans le système canadien a parfois été mal comprise. C'est avant tout un mécanisme judiciaire de solution des conflits *in concreto*. Il peut conduire, dans des situations similaires, à des solutions diverses car la mesure du caractère raisonnable ou non de l'effort demandé à celui qui détient le pouvoir (employeur, propriétaire, directeur d'école, autorité, etc.) dépendra du contexte de l'espèce : y a-t-il « contrainte excessive »[256] ? Pour des motifs peu convaincants, le rapport a préféré le terme d'« aménagements » raisonnables (p. 64, note 15). Je préfère le terme « accommodement » qui présume une relation bilatérale et je parlerais même d'« accommodements réciproques » pour insister sur le fait qu'il y a conflit et que la solution du cas d'espèce, le compromis, résultera d'efforts réciproques.

Par ailleurs, certaines techniques classiques du droit mériteraient d'être approfondies dans la gestion des conflits de culture. Une des disciplines juridiques, le droit international privé, a pour objet même la résolution des « conflits de lois » et des « conflits de juridictions ». Certes, cette science s'applique aux situations internationales et vise les conflits entre des lois nationales différentes, par exemple en cas de mariage « mixte ». Rien n'indique que ces règles de conflit ne puissent inspirer des solutions dans le cadre de conflits « internes ». Ces règles ont fortement évolué dans le temps. La place importante aujourd'hui accordée à l'autonomie de la volonté, par voie d'option de droit, est, à cet égard, intéressante. Elle permet aux personnes concernées, migrants par exemple, d'opter pour tel ou tel droit, loi nationale ou de résidence habituelle par exemple. Ce choix doit se faire dans les limites de liens de proximité suffisants et de respect de l'ordre public qui pourrait être une manière d'accommodement réciproque[257].

---

256 Voy. parmi les publications récentes dans l'espace francophone : M. Jézéquel (dir.), *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ?*, éd. Yvon Blais, 2007 ; M. Deguergue, « Regards sur les accommodements raisonnables au Québec », in *Mélanges François Julien-Laferrière*, Bruxelles, Bruylant, 2011, p. 203 ; M.-P. Robert, « De la prise en compte de la diversité culturelle par le droit pénal : l'expérience canadienne », in J.-Y. Carlier (dir.), *L'étranger face au droit*, Bruxelles, Bruylant, 2010, p. 283.

257 Voy. J.-Y. Carlier, « De l'ordre public à l'accommodement réciproque. Propos cousus sur l'islam, les femmes et le droit international privé », in *Mélanges Kalthoum Meziou*, Tunis, à paraître. Voy. aussi le règlement 1259/2010 du 20 décembre 2010 du Conseil mettant en œuvre une coopération renforcée dans le domaine de la loi applicable au divorce et à la séparation de corps (dit Règlement Rome III), *Journal officiel de l'Union européenne*, 2010, L 189, p. 12. Ce règlement fait une large place à l'autonomie de la volonté.

L'importance du rôle des institutions est largement soulignée dans de nombreux commentaires de l'expérience canadienne. « La spécificité du Canada réside dans la construction d'un discours politique fort et d'une culture publique commune – fondés sur des instruments juridiques précis et une action institutionnelle effective – garantissant les droits et libertés individuels de tous et valorisant l'apport identitaire de chacun. »[258] Au-delà des institutions, nécessaires, c'est aussi la société qui doit construire cette « culture publique ».

B. La société

Le rapport souligne qu'il s'est construit « en dehors de tout champ politique et médiatique » (p. 15). Ce n'est pas dire qu'il ignore le terrain, ayant soutenu « 302 projets locaux » (p. 12). C'est que, face à la difficulté de recherche de compromis, il a préféré le débat dans le calme plutôt que la médiatisation et les risques de surenchères. Cela se comprend. Mais cela devra être surmonté pour le suivi. Celui-ci devra nécessairement, pour construire une « culture publique », s'appuyer sur des débats publics. C'est ainsi qu'au Canada, les débats de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements ont été largement médiatisés, battant des records d'audience télévisuelle. Une instance serait chargée de piloter ces débats télévisés, mais la parole devrait y être large et libre[259].

Le deuxième canal, après les médias, est l'enseignement. J'ai été frappé par l'engouement suscité auprès d'étudiants de master 1 en droit par un travail de séminaire que j'ai dirigé. Il s'agissait de comparer les travaux du rapport sur les Assises de l'interculturalité avec ceux de la Commission Bouchard-Taylor. Quelle que soit leur position, les réflexions des étudiants se sont révélées riches. De telles expériences peuvent se développer à tous les niveaux d'enseignement, notamment en adaptant le choix des questions débattues aux réalités vécues. En soi, le rapport constitue un outil pédagogique qui devrait être largement diffusé et proposé à l'enseignement. La même expérience pourrait être développée dans les divers lieux de socialisation. Le point de départ en serait le débat sur le chapitre du rapport qui concerne ce lieu : enseignement, emploi, fonction publique, associations,… Chaque acteur social peut susciter ces débats. Les développer et les structurer appelle des incitants institutionnels. Le lien entre l'institutionnel et la société permet de mettre en œuvre le difficile débat et le dépassement des conflits par la construction de compromis. « Ce qui compte, ce n'est pas la reconnaissance de différences identitaires nues, mais un statut

---

258 Fr. Crépeau et I. Atak, « Les politiques migratoires au Canada et en Europe : des convergences manifestes à terme », in J.-Y. Carlier (dir.), *L'étranger face au droit*, *op. cit.*, p. 348.

259 G. Bouchard et Ch. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, 2008. www.accommodements.qc.ca.

civique de citoyen qui englobe ces différences dans une compréhension sociale partagée. »[260]

Cette « compréhension sociale partagée », nécessaire à la construction d'une société à la fois solidaire et pluraliste, nécessite un préalable : le rapport des Assises de l'interculturalité ne doit être ni méprisé ni ignoré. Il doit être débattu.

260 A. Bastenier, *La revue nouvelle, op. cit.*, p. 60.

Le necessaire effort de diversite des modes de gestion du pluralisme

Louis-Léon Christians

« La société multiculturelle est aujourd'hui un fait. Pour la faire réussir, il faut toutefois un projet. Les Assises, à leur manière, ont cherché à contribuer à ce projet, qui est celui de l'interculturalité »[261]. On partage cette intuition fondamentale du Rapport quant à la nécessité d'un « projet » collectif. À cette fin, il est essentiel, comme l'annonce bien l'introduction du Rapport, que ce projet ne conduise pas à opposer des « vainqueurs » et des « vaincus ». L'humiliation laisse des traces psychologiques qui grèvent un futur plus long que celui du temps politique. Ensuite, un tel projet suppose une dynamique ouverte qui s'abstienne de toute mise en carcan des « minorités » considérées, ni n'en privilégie certaines. On a pu entendre que le Rapport « faisait le lit des religions ». Nous ne partageons pas cette analyse, du moins dans la mesure où c'est bien d'influences religieuses dont s'offusque de façon principale et récurrente le débat public…

Le modèle du « compromis », dont les difficultés sont patentes aujourd'hui, est particulièrement malaisé à mettre en œuvre lorsque les parties ne peuvent être identifiées, faute précisément d'accord sur leur définition ou leur représentation. De ce point de vue, la précarité d'un trait minoritaire se confirmerait par le fait qu'il est lui-même dénié dans sa vulnérabilité spécifique.

Le Rapport, ainsi que la note d'Edouard Delruelle, rappellent combien les données économiques expliquent et maintiennent des clivages indignes d'une démocratie. Il reste cependant qu'imputer à ces données la responsabilité ultime des tensions sociales semble ignorer la force des conflits symboliques et éthiques qui traversent nos sociétés. Refuser la domination politique des organisations philosophiques ou religieuses ne peut conduire à nier les jeux de dominations éthiques et culturelles qui contrarient le déploiement réel des droits fondamentaux.

On rejoint pour cette raison la volonté du Rapport de ne réduire les questions abordées ni à une approche économique, ni même à une approche culturaliste, mais de l'ouvrir *aussi* à un questionnement sur les écarts entre diversités éthiques individuelles et représentations politiques de l'État. On va s'en expliquer doublement, d'une part sur le versant de la querelle des « choix et

261 *Rapport*, p. 113.

circonstances », d'autre part sur la tension entre « ethnicisation » et « éthicisation » des convictions religieuses ou philosophiques.

Sur le versant de la querelle des « choix et circonstances », les débats relatifs à la nature volontaire ou non de la caractéristique protégée semblent insuffisants tant la réponse à ces questions dépend tantôt elle-même de narrations biographiques, tantôt d'approches scientifiques ou philosophiques controversées[262]. C'est au contraire une position normative que le champ politique doit assumer de façon transparente, du moins dans les limites du droit international[263]. Ainsi, les législations anti-discriminations n'effectuent pas de telles distinctions formelles entre les critères protégés : ceux-ci comportent aussi bien des traits biologiques que des traits culturels ou politiques. La liberté de choix demeure en droit international une *faculté garantie*, et ne se voit pas érigée en *obligation* ou en une *condition négative* qui en vienne à annihiler une protection contre la discrimination. Ceci n'empêche pas la jurisprudence de prendre en compte le coût social de certains choix individuels, mais cela dans le cadre d'examens de proportionnalité, de pesées d'intérêts, voire dans des tentatives de médiation volontaire, qui loin d'une approche binaire appellent au contraire une imbrication étroite des diverses lectures philosophiques en présence.

Sur la tension entre « ethnicisation » et « ethicisation » des convictions religieuses ou philosophiques, étendre à la protection de la diversité culturelle, ethnique et religieuse, l'exigence d'aménagements raisonnables prévue en matière de handicap physique est une proposition qui n'engendrerait pas de contradiction dans la ratio du système juridique que l'on vient d'expliciter. En revanche, autant un débat sur la nature ou non volontaire du handicap physique est incongrue (la protection des handicapés ne dépendant pas de leur degré de responsabilité personnelle éventuelle dans la survenance du handicap), autant nous semble également problématique l'idée de traiter les traits religieux ou philosophiques comme des formes en quelque sorte dérivées de « handicaps spirituels ou convictionnels ». Culturaliser le religieux ou la conviction philosophique accroit le risque d'enfermer ces convictions dans une « identité » essentialisée qui ne fait pas droit à la spécificité qui justifie leur protection constitutionnelle et internationale, à savoir la liberté de conscience. Il s'agit donc de savoir si c'est au titre de superstition licite voire d'emprise folklorique, ou plus généralement d'irrationnalité, que les traits religieux et convictionnels seraient envisagés par les programmes anti-discriminations, ou au titre d'une prise au sérieux de la diversité éthique des styles de vie et des consciences

---

262 Voy. J.-F. Spitz, *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Paris, Vrin, 2008.

263 Y. Tseming, "Race, Religion, and Cultural Identity: Reconciling the Jurisprudence of Race and Religion", 1997, 73 *Ind. L.J.* 119 ; D.C. et S.H Williams, "Volitionalism and Religious Liberty", 1991, 76 *Cornell L. Rev.* 769. Comp. par exemple les analyses de G. Haarscher, « Le blasphémateur et le raciste », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 1995, pp. 417-422 ; *Id.*, « Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée », in J. Allard, G. Haarscher, L. Hennebel et G. Lewkowicz, *Juger les droits de l'homme, Europe et États-Unis face à face*, Bruxelles, Bruylant, 2008, pp. 139-223.

humaines. De ce point de vue, les systèmes juridiques continentaux portent, notamment depuis les procès de Nuremberg, une haute conception de l'exception de conscience, que la jurisprudence de Strasbourg confirme lentement dans ses délinéaments plus précis. Il y a de ce point de vue quelque danger à laisser entendre que la théorie de l'aménagement raisonnable serait à la fois nouvelle et importée d'expériences étrangères[264]. Il paraît adéquat d'y déceler plutôt la version *préventive* d'un dispositif qui a longuement mûri dans nos systèmes juridiques. L'aménagement raisonnable n'est de ce point de vue qu'un encadrement anticipé et ouvert d'une technique d'exception de conscience assumée jusqu'à présent en termes de contentieux judiciaires *a posteriori.*

Il serait par ailleurs paradoxal que les théories contemporaines de l'identité complexe ou multiple conduisent à renforcer des dénis d'identité, plutôt qu'au contraire, à trouver en leur sein les ressources concomitantes de leur reconnaissance *et* de leur dépassement[265]. Ce processus de réflexivité ne peut que se construire dans une dynamique qui évite de pétrifier une identité ou un groupe : l'« interculturalité » se doit d'être une co-construction sociale assurée par tous les intéressés.

De ce point de vue, un équilibre diachronique doit être pensé : s'il n'y a pas *d'avenir* à une distinction *politique* entre minorités et majorités, il demeure contre-productif d'en nier les dimensions psycho-sociales *passées* ou *présentes*.

C'est bien dans cette perspective que semblent également s'inscrire les considérations du Rapport quant à l'évolution des cours de religions et de morale laïque : stimuler des dispositifs réflexifs par des interactions nouvelles entre les différents cours. Une fois encore, il ne s'agit pas de revenir sur le prescrit constitutionnel, ni de supprimer un laboratoire de diversité qui atteste durant deux heures par semaine d'une diversité qu'il est possible de vivre en commun durant les dix-huit autre heures hebdomadaires. Il s'agit d'inciter les périodes de cours philosophiques à davantage de décentrement intersubjectif.

Plus généralement, au vu de la variété des solutions proposées par le Rapport, on confirmera l'hypothèse qu'il ne peut exister sans paradoxe de solution unique et exclusive à la gestion de la diversité sociale. Une approche démocratique exige de conjoindre des techniques et des politiques elles-mêmes variées, capables de prendre en compte et de reconstruire de façon diversifiée les pluralités sociales. Il n'y a pas davantage à trouver de vainqueur entre culture dominante et éthiques dominées, qu'entre tenants de l'intégration par neutralité passive du vide ou par neutralité active du pluralisme[266]. La juris-

---

264 Encore que le débat belge semble souvent frappé de provincialisme au regard de son ignorance feinte des processus internationaux en cours.

265 À titre d'exemple récent, voy. R. Meulders, « Le Coran, la solution pour contrer les caïds islamistes », *La Libre Belgique*, 24 novembre 2011 (à propos de l'Islam et d'une émeute à la prison d'Andenne).

266 Aucune élucidation philosophique de la neutralité par le vide n'emporte en soi de solution exclusive, tant la définition de l' « espace vide » demeure tributaire de la question ouverte « vide de quoi ? ». La proposition du Rapport d'appliquer la technique de neutralisation par le vide à l'in-

prudence européenne montre de longue date son attention favorable à cette diversité de second niveau, propre aux cultures *de gouvernance*[267].

Avant de poursuivre l'analyse, et d'examiner comment le Rapport tente d'éviter d'opposer « des gagnants et des perdants», on voudrait encore souligner les jeux en partie rhétoriques qui se déploient dans le débat public pour renverser les liens entre trait minoritaire et vulnérabilité. Une théorie du soupçon, présentée comme pragmatique, conduit en effet à présenter des traits minoritaires comme dissimulant une domination potentielle (au titre du passé, du futur, voire de l'ailleurs). Selon la fable, si bien éprouvée, du *Loup et de l'Agneau*, ces jeux d'inversion risquent de légitimer des politiques d'hostilité ou de neutralisation envers des populations vulnérables. Peut-être n'appartient-il pas au système démocratique de nier la nécessité d'une Raison d'État[268], mais à tout le moins a-t-il la responsabilité de se doter d'instruments de contrôle de cette dernière et d'exiger d'elle une charge de la preuve réelle et précise. Soumettre l'interculturalité à un principe de précaution appelle les mêmes réserves que le principe de précaution lui-même, et notamment son intégration à un processus délibératif réellement ouvert[269].

---

fraction de négationnisme a suscité des controverses qui illustrent cette ambivalence. Voy. ainsi l'opinion particulièrement polémique de M. Uyttendaele, « La faute à Napoléon », *La Libre Belgique* du 9 décembre 2010 : « Au moment, écrit l'Auteur, où les Assises de l'interculturalité entendent placer le fait religieux au cœur même de l'organisation de la société et en célèbrent les particularismes, elles proposent d'effacer, dans la loi visant à réprimer le négationnisme, la référence à la Shoah et partant de contester qu'il s'agit d'un moment particulier et unique de l'histoire contemporaine. On peut s'interroger à l'infini sur l'utilité d'une telle législation, mais dès le moment où elle a été adoptée, tout recul, toute banalisation relève de l'ignominie. Il ne s'agit pas simplement d'une insulte à la communauté juive, mais d'une blessure irréparable à la nécessaire mémoire des peuples. Les erreurs de Napoléon ne peuvent aboutir à banaliser Hitler. Considérer aujourd'hui que la Shoah n'est qu'une horreur parmi d'autres, c'est négliger de manière insoutenable ce qui constitue les tréfonds même de l'humanisme européen et le socle de sa mémoire historique. Le souvenir de la Shoah, l'évocation continue de ce qu'a été ce moment clef de l'histoire récente de l'humanité est une condition indispensable pour entretenir l'esprit de résistance ». Retirer la référence spécifique à la Shoah pour ouvrir la répression à un ensemble de discours haineux relatifs aux génocides n'est pas interprété par M. Uyttendaele comme l'application d'une neutralité par le vide mais comme un retrait insoutenable. Ce point de vue pourrait être étonnamment rapproché des vues de la Cour européenne des droits de l'homme dans son arrêt Lautsi II du 18 mars 2011 : la présence de crucifix dans les classes publiques d'Italie y semble moins attentatoire à la neutralité de l'État que leur retrait… Il reste que la même incertitude frappe les théories de la mémoire plurielle et de la neutralité active : quelle est l'ampleur d'une diversité « raisonnable », quelle est l'extension admissible des listes mémorielles ?

267 Pour autant que la diversité des dispositifs publics se traduise par un surcroît de pluralisme social et non à une perte d'efficience des droits individuels, confrontés qu'ils seraient à des mécanismes trop complexes ou trop peu anticipables par leurs titulaires.

268 Voy. la réponse du Ministre de la Justice à une question parlementaire du Député D. Ducarme, relative au « développement du prosélytisme islamiste dans nos prisons », *Chambre des Représentants, Commission de la Justice, CRABV* 53 COM 343, du 23 novembre 2011.

269 Voy. la transposition proposée par M. Callon, P. Lascoumes et Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, sp. p. 341 ets. Voy. aussi W. Doize, *Droits de l'homme et force des idées*, Paris, PUF, 2001 sur l'importance de maintenir ouvert à tous la langue des droits de l'homme, entendue en psychologie sociale comme lieu d'intégration plutôt que de suspicion.

Si l'on en vient enfin à l'intuition essentielle du Rapport de chercher à construire les éléments d'un projet collectif qui s'abstienne de stigmatiser des « perdants » ou de confirmer des « gagnants », la première proposition fondamentale du Rapport tient à créer les conditions d'une pédagogie sociale de l'interculturalité : former et inciter les acteurs publics à une démarche non adversoriale mais au contraire mieux instruite des conditions psychosociales de gestion de la diversité[270]. On rejoindra le Rapport quand il estime qu'hors urgence, une patiente puisse souhaiter être suivie par un gynécologue féminin. Le Rapport n'en rappelle pas moins l'existence de limites, elles-mêmes nécessaires à tout processus d'apprentissage[271].

Lorsque le Rapport distingue une prohibition généralisée des signes religieux et philosophiques *durant les trois premières années* de l'enseignement secondaire, et leur autorisation globale *durant les trois dernières années*, il entend rendre compte de données scientifiques de psychologie du développement tout autant que de données juridiques relatives par exemple à ce qui est tenu dans l'opinion publique pour une « majorité sexuelle ». Pour notre part, on y verrait aussi une technique de résolution empêchant toute approche binaire opposant des gagnants et des perdants. Certes, la technique d'équilibre retenue laisse subsister deux séquences temporelles, la première assurant la « victoire » des uns, la seconde assurant la « victoire » des autres ; on pourra toutefois y déceler un processus pédagogique : celui de l'expérimentation successive de modes différents de vie collective. D'autres dispositifs auraient certes pu être évoqués : ainsi, celui de l'uniforme obligatoire, non par nostalgie, mais comme processus contrariant précisément *de façon égale* les divers usages sociaux contemporains, et conduisant à une appréhension partagée et synchronique d'un *effort commun* de convivialité[272].

On verrait encore une autre trace de l'équilibre ouvert tenté par le Rapport dans ses indications relatives à la soi-disant neutralité que certains courants tentent d'imposer aux entreprises privées[273]. Le monde contractuel de l'emploi est soumis à une prohibition claire à l'encontre de toutes discriminations

---

270 Voy. en ce sens la réponse déjà citée du Ministre de la Justice, *CRABV* 53 COM 343, du 23 novembre 2011.

271 Ainsi pourrait-on ajouter aux exemples fournis par le Rapport, le maintien de la ségrégation des sexes dans les toilettes publiques, du moins dans la mesure où l'appartenance sexuelle est identifiable. Ainsi, malgré son souhait ou ses convictions, il pourrait sembler légitime de ne pas autoriser une personne d'apparence masculine à fréquenter le secteur féminin des toilettes publiques.

272 Il reste que la technique de l'uniforme n'empêcherait pas en soi la survenance d'objection de conscience, ou de demandes d'aménagements raisonnable, ainsi qu'en attestent les pratiques anglo-saxonnes. On pourrait toutefois ne pas se limiter à un seul uniforme obligatoire, mais à en faire se succéder plusieurs, au gré des années, et selon des coupes donnant successivement la parole à des traits culturels différents.

273 On pourrait encore évoquer la redistribution des jours fériés et la proposition de jours flottants, selon les choix individuels. C'est dans un équilibre prudent entre diversité de ressources collectives et ouverture aux choix purement individuels que se trouve la difficulté. Eviter l'opposition entre des « gagnants » et des « perdants » ne peut pas simplement conduire à valider un individualisme relativiste qui rendrait impossible la raison collective inhérente aux démocraties.

directes ou indirectes, entendues comme distinctions illégitimes. Tel est l'objet même des directives européennes en la matière et de la loi belge du 10 mai 2007. En revanche, la diversité des « cultures d'entreprise » et des éthiques sous-jacentes aux acteurs économiques est un élément significatif du pluralisme social. Etendre aux acteurs de la société civile, au delà des standards de non discrimination, les contraintes de neutralité qui pèsent sur les pouvoirs publics reviendrait à terme au risque d'un holisme éthique, proche d'une religion d'État. Ce dossier est un des plus délicats qu'un futur proche réserve aux sociétés européennes en proie à une crise économique profonde et à une fragilisation croissante envers des flux financiers aux éthiques explicites.

Le Rapport des Assises de l'Interculturalité indique clairement ne pas avoir de prétention d'exhaustivité. Les pistes qu'il esquisse ont pour principal mérite de tenter une approche à la fois précise et diversifiée. À tenter de ne pas opposer gagnants et perdants, le risque était grand de ne contenter personne. Il reste qu'au delà des prophéties de malheur, des phases d'expérimentations doivent être réellement relancées et avec suffisamment d'énergie pour ne pas crier trop tôt ou trop vite à la défaite et à l'impraticabilité du pluralisme. Il n'a jamais été dit que la démocratie n'appelait pas d'efforts partagés. Le Rapport est venu opportunément le rappeler.

Opgesloten in de buitenspelval? Over de Rondetafels van de interculturaliteit

Guido Van Heeswijck

Drie krachtlijnen bepalen het eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit, zo schrijft covoorzitter Marie-Claire Foblets in reactie op een aantal kritische stemmen[274]:

> "Een eerste krachtlijn is de noodzaak van een consequent antidiscriminatiebeleid dat als een hefboom moet fungeren voor minderheidsgroepen in de samenleving. Als dat beleid evenwel niet volstaat om reële gelijkheid te bewerkstelligen, zijn in bepaalde gevallen bijkomende maatregelen nodig, zoals tijdelijke quota of redelijke aanpassingen. Dat is de tweede krachtlijn in het verslag. Een derde krachtlijn is het neutraliteitsbeginsel om religieus en levensbeschouwelijk pluralisme te vrijwaren. Neutraliteit houdt in dat de overheid zelf geen (geloofs)overtuiging aanhangt of verkiest".

Daarenboven hebben de makers van het eindrapport zich niet vergenoegd met een loutere opsomming van de diverse standpunten, maar hebben zij uitdrukkelijk gekozen voor compromisvoorstellen. Daaruit resulteerden acht concrete aanbevelingen (voor het beleid). Kritische geluiden waren vooral te horen in verband met de tweede en derde krachtlijn. In deel III van deze bijdrage zal ik ingaan op beide krachtlijnen en op vier concrete aanbevelingen, met name de aanbevelingen 1,2, 6, 7. Vooraleer dat te doen, wil ik echter eerst een algemeen beeld schetsen van de westerse cultuur, dat gebaseerd is op de inzichten van de Franse filosoof Rémi Brague met betrekking tot de bijdrage van Rome tot Europa (deel I). Vervolgens tracht ik, uitgaande van deze visie op Europa, ze toe te passen op de huidige samenleving (deel II). Daarmee vertrek ik van een uitgangspunt, dat het geijkte standpunt omkeert. Doorgaans ziet men de multiculturele maatschappij als bedreigend voor de westerse waarden; ik wil in deze bijdrage kijken naar de multiculturele samenleving vanuit de vraag waarin de speci-

274 'M.-C. Foblets over het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit'. In *Tertio*, 1 december 2010; zie ook M.-C. Foblets, 'Integratie met respect voor identiteit'. In *De Standaard*, 25 november 2010.

fieke eigenheid van de Europese cultuur bestaat en of die eigenheid per definitie door 'de ander' wordt bedreigd.[275]

I. Cultuurfilosofische achtergrond

Volgens de Franse cultuurfilosoof Remi Brague in zijn onvolprezen boek, *Europe. La voie romaine* ligt de eigenheid van Rome in de figuurlijke betekenis van aquaduct.[276] Indien het zo is dat Rome geen eigen inhoudelijke inbreng heeft gehad[277] in de uitbouw van een Europese identiteit, dan ligt haar centrale rol in het feit dat ze als een doorgeefluik heeft gefungeerd voor de inbreng van anderen, als een aquaduct tussen verschillende culturen.[278] Rome heeft niet de keuze gemaakt – die ze had kunnen maken – om zich terug te plooien op haar eigen 'authenticiteit'. Neen, "Rome ging vreemd en bleef vreemd gaan".[279] In de terminologie van Brague, het typisch Romeinse (of Roomse of Latijnse) element in de Europese cultuur is de inclusie.

1. De drievoudige Romeinse inclusie

De term 'inclusie' impliceert dat een cultuur zich niet opsluit in zichzelf, maar elementen uit andere culturen overneemt, zonder deze vreemde elementen volledig te assimileren en ze zo van hun vreemdheid te ontdoen. Integendeel, de vreemde elementen worden in hun vreemdheid integraal gerespecteerd en zelfs vaak als modellen beschouwd die om navolging vragen.[280] Drie elementen van inclusie hebben een centrale rol gespeeld in de uitbouw van de Europese identiteit, waarbij de Romeinse cultuur de functie van aquaduct heeft gehad.

---

275 Vanzelfsprekend heeft het probleem van integratie een sterke sociaal-economische component. Wegens gebrek aan competentie op dit terrein heb ik die component niet behandeld. De erkenning van die component sluit echter het belang van een cultuurfilosofische reflectie op de grondslagen van de culturen niet uit. In mijn ogen vormen een sociaal-economische en een cultuurfilosofische benadering een complementair geheel. Ik ben het dan ook niet eens met de tegenstelling die Edouard Delruelle in zijn minderheidsnota maakt dat "de oplossing voor problemen op het vlak van interculturaliteit in laatste instantie niet… cultureel is, maar dat we die moeten zoeken in een grondige herziening van de Europese 'sociale staat' en in een allround politiek inzake werk, huisvesting, stedenbouw enzovoort" (p.123).

276 R. Brague, *Europe, la voie romaine*. Collection Folio / Essais, Gallimard, 2005.

277 Natuurlijk hebben de Romeinen ons een juridisch systeem overgeleverd en een uitgebreid netwerk, maar betreffende originele ideeën hebben bijvoorbeeld de Grieken een veel grotere invloed gehad.

278 R. Brague, *op. cit.*, blz. 56: « La culture romaine est ainsi essentiellement passage: une voie, ou peut-être un aqueduc – autre signe tangible de la présence romaine. Cette dernière image a d'ailleurs sur celle de la route l'avantage d'exprimer directement la nécessité d'une dénivellation. Alors qu'une route doit être la plus plate possible, un aqueduc est impensable sans une pente. De même, la culture romaine est tendue entre un amont et un aval. »

279 Ik inspireer me hier op de titel van het boek van R. Visker, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Boom, Amsterdam, 2005.

280 R. Brague, *op. cit.*, blz. 138: « J'appellerai donc *inclusion* l'appropriation dans laquelle le corps étranger est maintenu dans son altérité et entouré par le processus d'appropriation dont la présence même fait ressortir son altérité.»

Allereerst heeft Rome als doorgeefluik gefungeerd voor de Griekse cultuur. Ze heeft die in zich opgenomen en verspreid, vanuit het besef dat de Griekse cultuur een zekere superioriteit bezat en niet volledig kon worden toegeëigend.[281] Vervolgens heeft Rome – ondanks aanvankelijke fricties en vervolgingen – de erfenis van het Christendom in zich opgenomen en verspreid, opnieuw in het bewustzijn dat het christelijke openbaringsgeloof duidelijk onderscheiden is van de Griekse culturele inbreng en zelf nooit helemaal mag worden toegeëigend. Tenslotte heeft het christendom in zijn rooms-katholieke gestalte ('rooms' is hier synoniem met 'Romeins') het Jodendom zo goed als integraal overgenomen – het Joodse gedeelte van de bijbel is in de rooms-katholieke traditie nagenoeg helemaal bewaard gebleven als het 'Oude Testament' – zonder dat daarmee het verschil tussen de joodse en de christelijke elementen werd opgeheven.[282]

Deze Romeinse weg van 'inclusie' heeft als vertrekpunt dat een cultuur zich slechts kan ontwikkelen vanuit een gevoel van 'secondariteit'. Rome erkent enerzijds dat een cultuur schatplichtig is aan bronnen die niet 'van ons' zijn en beklemtoont anderzijds dat een cultuur zich het vreemde moet eigen maken zonder het toe te eigenen. Indien Europa deze Romeinse weg verder wil bewandelen, dan moet het aanvaarden dat de Europese cultuur wezenlijk excentrisch is.[283] Dit gevoel van 'secondariteit', van afhankelijkheid van eerdere modellen die noch klakkeloos worden overgenomen, noch bij voorbaat worden verworpen, wordt uitgedrukt in het beroemde beeld van Bernard van Chartres, dat wij zijn als "dwergen die staan op de schouders van reuzen".[284]

Vanuit het perspectief dat Brague in *L'Europe. La voie romaine* ontvouwt, is de enige houding die recht doet aan de eigenheid van Europa dus ingegeven door een diep respect voor de diverse 'externe' elementen waaruit de Europese cultuur is opgetrokken. Natuurlijk bestaat er een spanning tussen deze verschillende elementen. Maar juist vanuit een gevoeligheid voor die spanning, voor de erkenning van het onverteerbare aspect van elk afzonderlijk onderdeel, gaat men telkens weer *'ad fontes'*, op zoek naar de betekenis van de bronnen die onze cultuur maken tot wat ze is. Dat is de reden waarom de Europese cultuur zoveel 'renaissances' heeft doorgemaakt. Naar het woord van Paul Hazard is Europa een denken dat "nooit tevreden is. Zonder zichzelf te ontzien blijft het altijd twee doelstellingen najagen, aan de éne kant het geluk en aan de andere kant de waarheid die het nog onmisbaarder en dierbaarder vindt. In Europa haalt men 's nachts het doek uit dat men overdag heeft geweven, men beproeft

---

281 Zie R. Brague, *op. cit.*, Chapitre 4 : La romanité culturelle: L'Europe et l'hellénisme, blz.87-119.

282 Zie R. Brague, *op. cit.*, Chapitre 3 : La romanité religieuse : L'Europe et le judaïsme, blz.60-86.

283 Zie R. Brague, *op. cit.*, Chapitre 6 : Une identité excentrique, blz.142-170.

284 In *Europe. La voie romaine* onderscheidt Brague de Romeinse houding van *inclusie* van een andere houding ten opzichte van het vreemde: die van de *digestie* of (spijs)vertering. Wat overgenomen wordt van een andere cultuur wordt niet langer erkend als een externe bron maar wordt helemaal verteerd en toegeëigend. Aan de externe bron wordt niet langer een eigen onafhankelijkheid toegekend. Deze houding acht Brague typisch voor de Islam.

andere draden, zet een ander stramien op, en iedere morgen weerklinkt het geluid van de weefgetouwen die rusteloos iets nieuws vervaardigen".[285]

Zolang we elk onderdeel als 'extern' beschouwen en zolang we oude bronnen als betekenisvolle originelen blijven bewaren, behouden we het besef van de geschakeerdheid en gelaagdheid van onze cultuur en blijven we gevoelig voor de spanning die eraan inherent is. Die gevoeligheid voor een interne spanning gaat – ogenschijnlijk paradoxaal – hand in hand met een geloof in de universele waarde van de Europese cultuur. Zolang de Europese cultuur op zoek blijft gaan naar universaliteit, blijft ze gevoelig voor het voorlopige karakter van elke opvatting over geluk, waarheid en rechtvaardigheid. Die spanning tussen het universele ideaal en de concretisering ervan in specifieke modellen wordt, zoals aangestipt, concreet in het beeld van het Romeinse aquaduct: het aquaduct laat de spanning zien tussen hoog en laag, tussen hier en elders, en bij uitbreiding – in zijn figuurlijke betekenis – tussen verleden en toekomst, tussen zelfbewustzijn en kritiek.

2. Rome en Europa

In de vijfde eeuw na Christus viel het West-Romeinse Rijk. Over het waarom van dit einde doen allerlei interpretaties de ronde.[286] Wie voortborduurt op het specifieke kenmerk van de Romeinse cultuur, zoals door Brague aangeduid, zou het einde van het Romeinse Rijk in verband kunnen brengen met zijn inclusie van het vreemde. Wellicht ligt in zijn sterkte immers ook zijn zwakte. De sterkte manifesteert zich in de formele openheid op het vreemde en het andere dan zichzelf; de zwakte ligt in een gebrek aan inhoudelijke visie. De Romeinen zijn "vreemd gegaan en vreemd blijven gaan." De eigen kracht om dit vreemde op te vangen en een plaats te geven in een door de Romeinen gedeeld paradigma bleek afwezig. Uiteindelijk werden ze door dit vreemde overspoeld. Toegepast op Europa, is het dan ook de vraag of Europa vandaag voldoende identiteit bezit om dat wat 'extern' is aan zijn eigen cultuur een plaats te kunnen geven.

De identiteit van Europa ligt niet alleen in de erfenis van een seculiere Verlichting. Ze is ook verbonden met de erfenis van de Griekse rationaliteit, met die van de joods-christelijke traditie en met het Romeinse vermogen tot inclusie. Ongetwijfeld bestaan er spanningen tussen deze diverse tradities, zoals tussen de aanspraken van rationele kennis en die van een openbaringsgeloof of tussen de invulling van de Griekse rationaliteit en van de moderne rationaliteit. Meer nog, die spanningen maken het cultureel project van Europa tot wat het is. Wie deze spanningen, inherent aan de veelkleurigheid van het Europese project, als dusdanig erkent, beseft dat de identiteit van Europa telkens opnieuw

---

285 P. Hazard, *De crisis in het Europese denken. Europa op de drempel van de Verlichting 1680-1715*. Uit het Frans vertaald door Frans De Haan. Agon, Amsterdam, blz. 395.

286 Van Augstinus en Orosius over Gibbon en Bury tot vandaag: de interpretaties zijn legio en de evaluatie ervan vormt een studie op zich.

moet worden opgebouwd. De identiteit van Europa kan niet anders dan 'voorlopig' zijn. Met andere woorden, er is geen duidelijk afgebakende 'Leitkultur' die de Europeaan als een definitieve verworvenheid kan beschouwen.

Er zijn op zijn minst drie manieren om vandaag naar Europa te kijken. De eerste manier is die van een bepaald type – tijdens de laatste decennia modieus – multiculturalisme. Natuurlijk moest deze variant van het multiculturalisme mislukken, omdat het de echte uitdaging, inherent aan de uitwisseling van culturen uit de weg gaat. In zijn speelse en oppervlakkige visie op culturele verschillen – die het graag herleidt tot culinaire of vestimentaire verschillen – ontkent het alle onderlinge spanningen, die de poging tot samenleven tot een uitdaging maken. Een dergelijke houding kan op korte termijn de schijn van tolerantie en solidariteit ophouden, maar valt uiteindelijk ten prooi aan zijn eigen oppervlakkigheid. Het is niet omdat je de spanningen niet wenst te zien, dat ze er ook niet zijn.

De tweede houding is nog maar pas modieus en 'politiek correct' geworden: Europa moet zoveel mogelijk vreemde invloeden uit zijn eigen cultuur bannen. Ze manifesteert zich ondermeer in het grote succes van Geert Wilders in Nederland of in de uitspraak van Theo Sarrazin dat 'Duitsland zich afschaft', waardoor Merkel zich uitgedaagd zag te reageren. Of dergelijke uitspraken nu gebeuren vanuit een politiek-ideologische (Wilders) of louter economische achtergrond (Sarrazin), duidelijk is dat ze Europa willen 'redden' door zich terug te plooien op wat zij als haar particuliere eigenheid zien, dat wil steevast zeggen, een geseculariseerde en vaak sciëntistische vorm van Verlichtingsdenken. Indien we Bragues lezing van de Europese identiteit volgen, zijn beide houdingen volkomen on-Europees.

Alleen de derde houding beantwoordt aan het eigene van een 'dynamische' Europese identiteit: ze ontspruit aan het besef dat de ander ons iets te leren heeft. Zoals de Romeinse cultuur, vanuit een gevoel van 'secondariteit', openstond voor het 'andere' van de Griekse Oudheid en van het christendom en zoals het christendom, vanuit een gevoel van 'secondariteit', openstond voor het 'andere' van het jodendom, zo moeten ook wij vandaag beseffen dat het tot het eigene van Europa hoort te leren van de 'ander'. In de lijn van deze Europese 'traditie' kunnen we de angst wegnemen dat vreemde invloeden per definitie onze eigen cultuur ondermijnen en ons openstellen voor de 'vreemdeling in ons midden'.

II. Toepassing op de hedendaagse situatie. Eén beschaving, verschillende culturen

Een dergelijke houding impliceert echter geen 'laisser faire, laisser passer'. Ze vertrekt niet uit het luchtledige. Ze vertrekt van de formele verworvenheden van de Europese cultuur, zoals ze ondermeer zijn neergelegd in de Verklaring van de rechten van de mens, de aanvaarding van de democratie, de scheiding van Kerk en Staat, de gelijkheid van man en vrouw en de vrijheid van

meningsuiting. Pas dan kan het avontuur van de reis beginnen. Deze formele verworvenheden kunnen slechts worden bewaard en geïmplementeerd, indien ze worden ondersteund vanuit een gevoeligheid voor de diverse inhoudelijke componenten van de Europese cultuur: "Some will cite the right to life because they are Christians and they say that humans are made in the image of God; others will speak like Kant about the rational agency of human beings being something worthy of infinite respect. And there will be other definitions".[287]

We bevinden ons – aldus de Canadese filosoof Charles Taylor tijdens een debat over de rol van religies in Europa – momenteel in een gebied dat nog niet in kaart is gebracht. We staan immers voor de uitdaging om een politieke ethiek van solidariteit, verbonden met de formele verworvenheden van de Europese cultuur, te funderen op uiteenlopende inhoudelijke standpunten. Doorgaans wordt de politieke ethiek van zowel confessionele als niet confessionele samenlevingen gebouwd op één fundering. Eerst was er het fundament van het christendom. Daarna droomden de Franse revolutionairen van een universele seculiere filosofie – een 'civil religion' – als de enige betrouwbare fundering van een samenlevingsopbouw. Maar het hedendaagse Europa kan niet gedragen worden door een te smalle fundering: "We are societies that, in our tremendous diversity, are powered by a great many different engines of commitment to our common ethic, and we cannot afford to switch off any of these engines. All these together are what keep our societies going as viable, equal, democratic, and solidary societies."[288]

Een dergelijke houding – die openstaat voor een diversiteit van bronnen – stigmatiseert noch de gelovige noch de vrijzinnige visie, ze zoekt daarentegen naar de kracht die vanuit deze visies uitgaat om een solidaire samenleving gestalte te geven: "The sense of solidarity in a society can only be sustained if all the different spiritual families that make up that society find it in them to recreate their sense of dedication to it: if the Christians see that as central to their Christianity, if the Muslims see that as central to their Islam, if the various kinds of lay philosophies see that as central to their philosophy."[289] Natuurlijk is een dergelijke houding, die vanzelfsprekend ook 'islamofobie' uitsluit, allesbehalve makkelijk.[290] Wellicht is ze maar vol te houden vanuit een besef hoezeer ze wortelt in de Europese traditie.

---

287 Ch. Taylor, *Solidarity in a Pluralist Age*. In IWMpost, n.104, *Religion in a Secular Age*, April – August 2010, blz. 8. IWMpost is het tweemaandelijkse tijdschrift van het Institut für die Wissenschaften vom Menschen / Institute for Human Sciences, een onafhankelijk instituut voor onderzoek in de cultuur- en sociale wetenschappen. Het werd opgericht in 1982 en is gevestigd in Wenen.

288 Ch. Taylor, *op. cit.*, blz. 8.

289 Ch. Taylor, *op. cit.*, blz. 8.

290 Taylor, die zich doorgaans zeer genuanceerd uitlaat over de meest diverse standpunten, wijst in zijn toespraak voor het IWM in niet mis te verstane woorden een islamofobe houding als oneuropees en inhumaan af: "I am horrified to see in our societies the advancing force of Islamophobia, which attempts to take the extremely complex and varied history of Islam and reduce it to a few simple slogans. That kind of utterly ignorant stupidity – there's no better word for it – is not

In een recent interview liet Europees 'president' Herman Van Rompuy[291] zich ontvallen dat er 'in Europa plaats moet zijn voor verschillende culturen, maar voor slechts één beschaving.' De erkenning van procedurele verworvenheden als mensenrechten en individuele gelijkheid vormt voor hem de Europese *beschaving* die we tegen elke prijs moeten verdedigen (Van Rompuy zei er niet bij dat de huidige dominantie van het neoliberale marktdenken daarvoor wel eens de grootste bedreiging zou kunnen zijn).[292] De *verschillende culturen* staan dan voor de diverse bronnen van waaruit de Europese cultuurgeschiedenis zijn altijd precaire identiteit telkens weer gestalte geeft: "Je kunt in een samenleving perfect verschillende godsdiensten en filosofische overtuigingen hebben op voorwaarde dat iedereen dezelfde beschavingselementen respecteert". Ik zou eraan willen toevoegen: wil deze beschaving overeind blijven, moeten we telkens opnieuw naar die culturele bronnen terugkeren en vanuit het doorleven van de interne spanningen tussen deze bronnen onze beschaving amenderen en verfijnen.

Een terugkeer naar die bronnen noemen Europeanen een renaissance. Wellicht hebben we vandaag opnieuw behoefte aan een renaissance. Nog eenmaal hanteer ik – geïnspireerd door Brague en Taylor – de parallel met Rome. Rome stond open voor verschillende culturen, maar bleek uiteindelijk niet in staat daaruit een eigen beschaving te distilleren. Aan dit onvermogen ging het tenslotte ten onder. Rome als aquaduct had geen fundament. Het is de uitdaging voor het Europa van vandaag het eerste deel van deze Romeinse erfenis niet uit het oog te verliezen en dus bruggen te bouwen en wegen met elkaar te verbinden. Maar tegelijk moet het een fundament leggen door terug te keren naar de diversiteit van zijn eigen culturele bronnen en zo met de mogelijkheden inherent aan zijn *culturele* traditie een *beschaving* voor de toekomst te bouwen.

III. Toepassing op concrete punten

Zoals reeds aangegeven is het eindrapport, aldus co-voorzitter Foblets, opgebouwd rond drie krachtlijnen: de behoefte aan een non-discriminatiebeleid; de nood aan bijkomende aanpassingen, indien dat beleid niet volstaat; het neutraliteitsbeginsel ter vrijwaring van levensbeschouwelijk en religieus pluralisme. Over de eerste krachtlijn is er – tenminste in theorie – een consensus gegroeid. De discussie spitst zich voornamelijk toe op de tweede en derde krachtlijn. Ik begin dit derde deel met een reflectie op het neutraliteitsbeginsel, waarbij ik een onderscheid maak tussen twee vormen van pluralisme. Vervolgens focus

---

only a crime against truth, against the spirit; it is also a dagger pointed at the heart of our modern democratic societies" (Ch. TAYLOR, *op. cit.*, blz. 8).

291 *Knack* 17 november, 2010, blz.18.

292 Zie voor een dergelijke visie: A. DE SWAAN, *Het financieel regime: over de gevolgen van een moderne dwaalleer*. Zie www.mejudice.nl/artikel/525/het-financieel-regime-over-de-gevolgen-van-een-moderne-dwaalleer. Dit is de tekst van de Thomas More lezing die de Nederlandse socioloog Abram de Swaan op 17 november 2010 gaf in de Amsterdamse Rode Hoed.

ik op een aantal concrete voorstellen tot aanpassing die voor commotie hebben gezorgd.

1. Neutraliteitsbeginsel

In de minderheidsnota van Naima Charkaoui (p.124-126) vinden we een expliciete verwijzing naar het actief pluralisme in relatie tot het neutraliteitsbeginsel:

> "De neutraliteit van de overheid is een belangrijke en gedeelde bekommernis. Deze wordt het best gerealiseerd door een actief pluralistische benadering. Verschillen hoeven niet te worden verstopt onder een vermeend 'neutrale' uniformiteit. Juist de zichtbare aanwezigheid van verschillen is voor de gebruiker van de openbare dienst een geruststelling over de neutrale positie van de overheid. […] Ons onderwijs moet kinderen en jongeren op een respectvolle, positieve manier leren omgaan met diversiteit. Het verstoppen van verschillen draagt daar geenszins toe bij, integendeel. Het is beter om leerlingen uit de praktijk te laten ondervinden dat het beleven van de eigen identiteit(en) hand in hand moet gaan met respect voor de beleving van anderen."

In haar artikel in *De Standaard* verdedigt Marie-Claire Foblets het neutraliteitsbeginsel veeleer vanuit een passief pluralisme met een impliciete verwijzing naar de Vrede van Westfalen.

> "Het eindverslag pleit ervoor om, de door de Grondwet gewaarborgde vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing daarbij als uitgangspunt te nemen. Al na de godsdienstoorlogen in de 16de eeuw heeft het Westen ervoor geopteerd om deze vrijheden ten grondslag te leggen aan het vreedzaam samenleven van gelovigen en niet-gelovigen in eenzelfde staat. Sinds de Verlichting zijn ook de scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid tot de fundamenten van ons rechtsbestel gaan behoren. Ze werden wel steeds op een functionele wijze ingevuld. Het verslag doet niets anders dan dit in herinnering brengen en vertalen in concrete voorstellen, meer bepaald in verband met het dragen van de islamitische hoofddoek door leerlingen en ambtenaren".

Wat is het verschil tussen passief en actief pluralisme? Vijfhonderd jaar geleden introduceerden de humanisten van de renaissance, Erasmus, More en een generatie later Montaigne een breed concept van redelijkheid, dat zich afkeerde van de middeleeuwse methode van theologisch en filosofisch denken maar nog niet was vastgelopen in de zekerheid van de moderne rationaliteit. Die humanistische houding van redelijkheid en verdraagzaamheid heeft het niet gehaald. Na hun dood brak de hel los. De levensbeschouwelijke twisten tussen katholieken en protestanten werden uitgevochten in wrede godsdienstoorlogen. In 1648, met de Vrede van Westfalen, werd een moegestreden Europa levensbeschouwelijk verkaveld volgens het principe *'cuius regio, eius religio'*. Daarmee werden niet alleen de oorlogstwisten maar ook de inhoudelijke discussies tussen de twistende partijen stilgelegd. Europa predikte voortaan een vorm van *passief pluralisme*.

Er zijn talloze redenen waarom dit model van passief pluralisme lange tijd behoorlijk heeft gefunctioneerd. De belangrijkste is dat velen, gebrandmerkt door de wreedheden van de godsdienstoorlogen, tot het besef kwamen dat geen enkele idee of levensbeschouwing belangrijk genoeg is om er mensen voor uit te sluiten, laat staan ze te doden. Maar voor deze terechte bezorgdheid werd een prijs betaald: die van het uithollen van de inhoudelijke discussie. Uit angst voor de gevolgen van de strijd rond ideeën, werd deze ideeënstrijd ingeperkt door middel van verzuiling en privatisering en werd zo de inhoudelijke discussie tenslotte lamgelegd. Het passief pluralisme dat uit die houding voortvloeide, tolereerde weliswaar de levensbeschouwelijke verschillen, maar schuwde de inhoudelijke confrontatie.

Het *actief pluralisme* wil juist de inhoudelijke confrontatie aangaan. Het neemt niet langer vrede met de drooglegging van de levensbeschouwelijke discussie. Enerzijds deelt het de opvatting van het passief pluralisme dat het belang van ideeën wordt overdreven, als men er mensen voor uitsluit. Anderzijds is het gevoelig voor de kracht van levensbeschouwingen, die mee vorm geven aan de uitbouw van een samenleving en daarom om verdere reflectie vragen. Juist vanuit deze gevoeligheid wil het actief pluralisme de inhoud van de verschillende levensbeschouwingen in een samenleving met elkaar vergelijken, de geschiedenis van hun evolutie bestuderen en de rol die zij spelen in de uitbouw van de samenleving opnieuw onder de aandacht brengen.

Het is vanuit die achtergrond dat de neutraliteit van de Staat niet in tegenspraak hoeft te zijn met het stimuleren van de zichtbaarheid van levensbeschouwelijke diversiteit. Die zichtbaarheid geldt niet alleen 'vreemde' levensbeschouwingen, maar is tevens van toepassing op de 'eigen' levensbeschouwingen. Zo is er vandaag niet alleen behoefte aan een grondigere kennis van bijvoorbeeld de islam of van Oosterse levensbeschouwingen, maar evenzeer aan een grondigere kennis van de joods-christelijke traditie en het humanisme. En daarom is er nood aan een aanpassing van de uitgangspunten van het Schoolpact, dat dateert van 1958 en gebaseerd is op een vorm van passief pluralisme tussen vrijzinnigen en katholieken. Vandaag is in België het levensbeschouwelijke landschap dusdanig gewijzigd – kwantitatief zijn er talloze levensbeschouwingen bijgekomen en kwalitatief is de harde tegenstelling tussen vrijzinnigen en katholieken sterk verminderd – dat een herziening van het Schoolpact zich opdringt (zie voor een reflectie over het schoolpact: Hoofdstuk I: 4.2. Levensbeschouwing op school, p.44-47).[293]

Betreffende de actualisering van het Cultuurpact zijn de adviezen van het eindrapport duidelijker:

> "Precies zoals het Schoolpact kwam het Cultuurpact er na een lange strijd tussen de katholieke en vrijzinnige 'zuil' in België. Het is dus voornamelijk bedoeld om de grote historische tegenstellingen in de Belgische samenleving te verzoenen. Om evidente historische redenen brengt het Cultuurpact de 'nieuwe' culturele minderhe-

[293] Zie voor meer informatie over dit onderwerp, het artikel van Patrick Loobuyck in deze bundel.

> den in de Belgische bevolking absoluut niet in rekening. Dat leidt tot een structurele ongelijkheid die indruist tegen het principe van gelijkheid van alle burgers" (p.77).

Het Verslagcomité stelt dan ook terecht voor om een hervorming van het Cultuurpact uit 1971 te onderzoeken, rekening houdend met de nieuwe multiculturele situatie van ons land. En ik zou eraan willen toevoegen dat, net zoals met het Schoolpact, dat niet alleen moet gebeuren met het oog op de 'nieuwe' culturele minderheden maar ook met de bedoeling om de inhoudelijke grondslag van de eigen 'zuilen' grondig onder de loep te nemen. Alleen vanuit een kijk op en een geloof in de 'eigen' inhoudelijke grondslagen, zijn we in staat om respectvol open te staan ten opzichte van het 'externe' van andere culturen. Het is die dubbele houding van reflectie – zowel ten opzichte van de eigen als van de vreemde culturen – die kenmerkend is voor het actief pluralisme, dat weliswaar voortbouwt op het passief pluralisme maar tegelijkertijd van de overheid vraagt de levensbeschouwelijke reflectie te activeren, zonder daarbij haar eigen neutraliteit te verliezen.

2. Concrete aanpassingsvoorstellen

Vanuit een actief pluralistisch standpunt wil ik vier concrete aanpassingsvoorstellen evalueren. 1. Dragen van levensbeschouwelijke tekenen op school (p.117); 2. Dragen van levensbeschouwelijke tekenen in openbare dienst (p.117); 6. Hervorming van de kalender van wettelijke feestdagen (p.118); 7. Houding ten opzichte van het negationisme en kolonialisme (p.119)

Dragen van levensbeschouwelijke tekenen op school

Hier beveelt het Verslagcomité aan *"dat het leerlingen van de hoogste drie jaren van het secundair onderwijs vrij moet staan dat te doen, en dat er voor de laagste drie jaren een verbod geldt"*.

Vanuit een actief pluralistisch standpunt is deze aanbeveling (de uitkomst van een compromis) terecht, omdat het tonen van vestimentaire diversiteit en het toelaten van levensbeschouwelijke tekens "jongeren leert op een respectvolle en positieve manier om te gaan met diversiteit" (*cf.* Charkaoui, p.125)

Dragen van levensbeschouwelijke tekenen in openbare dienst

Hier beveelt het Verslagcomité *"een algemene vrijheid aan betreffende het dragen van levensbeschouwelijke tekenen, met een verbod dat beperkt blijft tot openbare dienstverleners met een gezagsfunctie"*.

Vanuit een actief pluralistisch standpunt is ook deze aanbeveling (de uitkomst van een compromis) terecht. Hier sluit ik mij aan bij de reactie van Marie-Claire Foblets op een bijzonder kritisch artikel, *Buitenspelval* van Mia Doornaert (DS, 22 november): "Uiteraard bepleit het eindverslag niet 'dat de hoofddoek zo breed mogelijk verspreid moet worden (Doornaert), maar wel dat iemand vrijwillig zijn geloofsovertuiging tot uiting moet kunnen brengen, zolang dat niet de neutraliteit van de openbare dienstverlening en evenmin de

rechten van anderen in het gedrang brengt". Maar ook hier zou ik eerder de klemtoon leggen op het positieve karakter van een geschakeerdheid aan levensbeschouwelijke tekens dan wijzen op het gevaar ervan voor de neutraliteit van de openbare dienstverlening. Opnieuw sluit ik mij aan bij Charkaoui, p.125: "Verschillen hoeven niet te worden verstopt onder een vermeend 'neutrale' uniformiteit. Juist de zichtbare aanwezigheid van verschillen is voor de gebruiker van de openbare dienst een geruststelling over de neutrale positie van de overheid"

Hervorming van de kalender van wettelijke feestdagen

Hier beveelt het Verslagcomité aan dat *"de sociale partners een hervorming van de kalender van wettelijke feestdagen in overweging nemen. Vijf feestdagen blijven behouden; 1 januari, 1 mei, 21 juli, 11 november en 25 december. Iedereen mag twee feestdagen vrij kiezen, volgens zijn/haar cultuur of religie. En er worden drie nieuwe, niet-religieuze feestdagen ingesteld, zoals bijvoorbeeld [...] de Werelddag van de Culturele Diversiteit (21 mei)"*.

Vanuit een actief pluralistisch standpunt kunnen heel wat vragen bij deze aanbeveling worden gesteld. Waarom zou men moeten schrappen in de wettelijke feestdagen die uitdrukking geven aan de dominante traditie in de Westerse (en Belgische cultuur)? Is het niet veeleer zo dat integratie moet vertrekken vanuit de aanvaarding van de verworvenheden van de cultuur van het gastland? Het is daarom niet verwonderlijk dat deze aanbeveling in katholieke middens voor heel wat commotie heeft gezorgd. In zijn editoriaal van 17 november 2010 fulmineerde Tertio-hoofdredacteur Peter Vande Vyvere tegen het 'misplaatst voluntarisme' en de 'ideologische vooringenomenheid' van een aantal voorstellen: "In die laatste categorie valt vooral de wijziging van de wettelijke feestdagen. Terwijl nu zes van de tien wettelijke feestdagen een christelijke oorsprong hebben, blijft daar in het voorstel alleen Kerstmis van over. […] *Los van de vraag hoe minderheidsgroepen hier baat bij hebben* (mijn cursivering), rijst de vraag: was het werkelijk nodig zo'n drastisch symbolisch statement te maken dat je moeilijk anders dan als een Beeldenstorm kunt interpreteren? Vandaag is het cultuurchristendom – in de woorden van het rapport 'een historisch erfgoed dat deel uitmaakt van de sociale verworvenheden' – nog te prominent aanwezig om die kaalslag te verantwoorden. Op dat punt luidt ons standpunt ondubbelzinnig: huiswerk opnieuw maken!"

In haar reactie op Vande Vyvere wijst Foblets er op dat de aanbeveling van het Verslagcomité katholieken niet hoeft te benadelen: ze kunnen hun eigen feestdagen als vlottende verlofdagen kiezen. Maar in deze discussie rijst een andere – mijn inziens veel fundamentelere – vraag op: indien het christendom alleen nog een 'cultuurchristendom' is, wat is dat nog de betekenis van katholieke feestdagen (zoals bijvoorbeeld Onze-Lieve-Vrouw-Hemelvaart) voor de meerderheid van de Belgische bevolking? Levensbeschouwing en godsdienst is veel meer dan het koesteren van eeuwenoude tradities. Die tradities kunnen maar gedijen indien ze ook gedragen worden door mensen die beweren vanuit

die tradities te leven. Is dat vandaag zo? Hoe sterk is de band nog tussen het 'cultuurchristendom' en een daadwerkelijke beleving van de kernwaarden van het christendom? Nogmaals, slechts vanuit een doorleefde beleving van de 'eigen' inhoudelijke grondslagen, zijn we in staat om respectvol om te gaan met het 'externe' van andere culturen.

Houding ten opzichte van het negationisme en kolonialisme

Ik focus op de houding ten opzichte van het kolonialisme. Hier beveelt het Verslagcomité aan dat *"wat het kolonialisme betreft: de politieke autoriteiten het wel erg problematische karakter van dit verleden erkennen. Zo kunnen de jonge generaties, die voor het merendeel Belg zijn geworden, opgroeien in een land dat deze betwistbare geschiedenis erkent en zijn verantwoordelijkheid bij en spijtbetuigingen over dramatische gebeurtenissen uitdrukt."*

Vanuit een actief pluralistisch standpunt roept deze aanbeveling heel wat vragen op. Het heeft geen enkele zin de Europese of Belgische geschiedenis te stigmatiseren. Het heeft wel zin om de interne spanningen in de Europese en (Belgische) geschiedenis te thematiseren, de afstand te tonen tussen de hooggestemde idealen enerzijds en de dagelijkse praktijk anderzijds. Integratie van allochtonen, die voor het merendeel Belg zijn geworden, gedijt slechts indien ze de autochtone cultuur en geschiedenis leren kennen in al zijn schakeringen, in zijn schitterende verworvenheden en in zijn mislukkingen. En dat geldt ook voor de presentatie van het koloniaal verleden. Noch een hagiografisch verhaal, noch een eenzijdige klemtoon op het problematische karakter ervan kunnen de integratie van anderen bevorderen. Dat kan wel via een evenwichtige en afgewogen voorstelling van de geschiedenis, waarin de zelfkritiek van de westerse cultuur hand in hand gaat met een belijdenis en erkenning van haar verworvenheden. In die zin vind ik aansluiting bij het ironische commentaar van Mia Doornaert dat: "België moet berouw tonen over zijn verleden. […] Een Leopold II-laan bijvoorbeeld kan niet meer. Je vraagt je af of we van Franse immigranten kunnen vragen dat ze nog winkelen in de Brusselse Waterloo boulevard. En moeten de Belgen in Spanje protesteren tegen lanen die naar de hertog van Alva vernoemd zijn?" [294]

Epiloog: opgesloten in de buitenspelval?

Toch kan ik mij hoegenaamd niet vinden in de 'simplistische' oplossing die Doornaert in datzelfde artikel, *Buitenspelval* voorstelt: "Wat betekent integratie? Een voorbeeld. Ik was correspondent in Frankrijk toen dat land in 1998 de Wereldbeker won. Iedereen had de mond vol over het succes van de 'multiculturele' Blanc-beur-black-ploeg. Mijn reactie was dat die ploeg wel multi-etnisch was, maar niet multicultureel, want iedereen speelde volgens dezelfde regels. Niemand zei: de buitenspelregel past niet bij mijn cultuur, dus wijs ik die af.

[294] M. Doornaert, 'Buitenspelval'. In *De Standaard*, 22 november 2010.

Dat is integratie. Origine, huidskleur, ze hebben geen belang, zolang iedereen volgends dezelfde regels speelt, die democratisch en seculier zijn. Die regels ondergraven in naam van een anti-westers waarderelativisme, dat is pas immigranten opsluiten in een buitenspelval".

Dit is een typisch voorbeeld van een louter formele benadering van het probleem. Om in het voetbaljargon te blijven: de buitenspelval is slechts een regel. Formele regels zijn slechts de voorwaarden waarbinnen het spel gespeeld wordt. Dezelfde regels van buitenspel laten toe om heel verschillende matchen te spelen: een brutale schoppartij, een match om vlug te vergeten, een faire wedstrijd, een open wedstrijd op technisch hoog niveau, zelfs een omgekochte wedstrijd. De formele regels laten een diversiteit aan mogelijkheden open. En de inhoudelijke invulling van die regels, daar gaat het uiteindelijk om.

Ik herhaal: we vertrekken van de formele voorwaarden die niemand ter discussie mag stellen. Maar die voorwaarden mogen niet verwisseld worden met waarden, ze moeten daarentegen worden ingevuld via een reflectie op waarden. Een typisch voorbeeld van die verwarring lees ik in de discussie tussen Doornaert en Foblets: "Wie de tijd neemt om het eindverslag van de Rondetafels van de Interculturaliteit rustig te lezen, zal merken dat het niet getekend is door 'westers waarderelativisme' (Mia Doornaert), maar dat het juist vanuit die waarden – non-discriminatie, scheiding van kerk en staat, neutraliteit van de overheid en vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing – een invulling geeft aan een pluriforme samenleving". [295]

De scheiding tussen kerk en staat, neutraliteit van de overheid zijn op zich geen waarden; het zijn formeel-juridische concepten en procedures die een bepaalde manier van waardebeleving kunnen toelaten, maar ook belemmeren. De kern van het debat rond integratie is, zoals gezegd, een hernieuwde reflectie op en een inhoudelijke benadering van die waarden en waarheden, waaraan we meestal alleen maar lippendienst bewijzen. De vraag is of we dat inhoudelijk debat, vanuit een terugkeer naar de culturele bronnen van onze eigen beschaving en vanuit het doorleven van de interne spanningen tussen deze bronnen nog durven aangaan.

295 M.-C. Foblets, 'Integratie met respect voor identiteit'. In *De Standaard*, 25 november 2010.

LECTURES POINTUES DU RAPPORT DANS SON INTÉGRALITÉ. OVER DE INHOUD VAN HET RAPPORT: KRITISCHE REFLECTIES. THE CONTENTS OF THE REPORT: CRITICAL REFLECTIONS

Interculturele dialoog voor fijnproevers. Op zoek naar een aangepaste drank bij verschillende gangen

A. Martens

De uitnodiging om een bijdrage te schrijven voor dit boekproject was duidelijk verwoord: *"Wij zouden daarom een forum willen openen voor een iets ruimer debat, en daarbij – zoals je inmiddels weet – ook heel graag jou betrekken, met de vraag om een reactie op het rapport te schrijven. De reacties mogen uiteraard ook zeer kritisch zijn"*.

In de reactie op mijn positieve antwoord werd fijntjes opgemerkt: *"We hebben weliswaar een lichte voorkeur voor bijdragen die op specifieke voorstellen inspelen, omdat zulks de bundel concreter zal maken"* (Brief, 20 juni 2011). Voor mij was dat een uitgelezen kans om de behandeling van dit thema in de verschillende hoofdstukken van het boek verder aan te vullen.

Het gebruik van een metafoor die verwijst naar festijn, fijnproevers, gangen en aangepaste wijnen of dranken is niet toevallig. Ook Plato gaf aan zijn bedenkingen over het menselijke kenvermogen en de oorsprong, de aard en het doel van de liefde, de titel van 'Symposion' of drinkgelag, een feestmaal waarop tal van wijze en andere mannen, onder wie Aristofanes, Socrates en Alcibiades, het woord voerden…

Het is dus niet te overmoedig om de thematiek van de interculturele dialoog voor te stellen als een festijn waarop verschillende woordvoerders aan bod komen.

Mijn bijdrage heeft weliswaar een bescheidener opzet. Indien wij de verschillende delen van het eindverslag (Commissie, 2005), met name:

1. de dialoog van culturen in België
2. het integratiebeleid
3. het staatsburgerschap samen delen
4. een beleid van positieve actie en strijd tegen discriminatie
5. cultuur en diversiteit
6. interculturaliteit

als verschillende opeenvolgende 'gangen' beschouwen, kunnen wij ons afvragen welke 'aangepaste' drank hierbij het best wordt geserveerd: fris of warm, jong of oud, zoet of droog, alcoholisch of niet… Meer dan een esthetische of gastro-

nomische oefening, is de keuze van een aangepaste en goed gekozen drank een belangrijk hulpmiddel om de waarde van de diverse gangen volop tot haar recht te laten komen. De consument wordt tot kenner verheven.

Voor deze rijke deze rijke spijskaart kunnen dus enkele aangepaste dranken worden aangeboden…

1. Bij het voorgerecht: een *'Condorcet, 1791'*

Een eerste 'aangepaste' drank komt uit een achttiende-eeuwse kelder, in de periode van de oprichting van de Franse Natiestaat en de Republiek. Het betreft de stellingen van Condorcet over het *Openbaar onderwijs* (Condorcet, 1791). Zodra het eerste sociale recht werd ingevoerd, namelijk het recht om te kunnen lezen en schrijven (l'instruction publique), stelde zich de vraag in hoeverre de Staat zich hiermee moest bemoeien. Condorcet pleitte duidelijk voor een 'ingetoomde' houding, in tegenstelling tot de meer radicale aanpak van Robespierre, voor wie het niet langer om onderwijs maar wel om *nationale opvoeding* (éducation nationale) ging (1).

Het is de bedoeling van het 'ontkurken' van deze 'debat-fles' (Condorcet 1791) om te verwijzen naar een discussie die al meer dan twee eeuwen oud is. Hoe, waar en wanneer trekken we de grenzen tussen onderwijs en opvoeding, tussen de verantwoordelijkheid van de Staat (de overheid of la *puissance publique*) en die van de school, de ouders, de wijk, de gemeenschap, de godsdienst en andere levensbeschouwingen? Meteen worden twee staatsmodellen tegenover elkaar gesteld: Athene *versus* Sparta. Terwijl in het eerste model volwassenen worden gevormd en doordrongen van redelijkheid en broederlijkheid, moeten de burgers in het tweede model uitgroeien tot strijders en tirannen (2) (3).

Dat school en onderwijs, inburgering en staatsburgerschap bij ons ook nu nog steeds van uiteenlopende stellingen doordrongen zijn, is dus een heel oud zeer en een blijvende aangelegenheid. '*Nil novi sub sole*'…Het gaat nog altijd om het opleggen van verplichtingen en verantwoordelijkheden die de overheid belangrijk of essentieel vindt. Of het nu om kledij en klederdracht, rituele praktijken, gewoonten, gebruiken of andere omgangsvormen gaat, onze 'voorvaderen' werden met dezelfde vragen en dezelfde uiteenlopende oplossingen geconfronteerd. Hoe zij deze netelige kwesties hebben aangepakt, geeft ons ook nu nog aanwijzingen over de mogelijke oplossingen waarover we beschikken. Het maant ons aan tot enige relativering en bescheidenheid.

De discussie over interculturaliteit op school (Commissie, 85-94) zou zeker met een verwijzing naar de Franse Revolutie en Condorcet kunnen beginnen. De dramatische onwetendheid van ons eigen verleden noopt er ons telkens opnieuw toe om 'nieuwe' maatregelen te bedenken, alsof we elke keer weer met een onbeschreven blad te maken hebben. Het gaat altijd opnieuw over de vraag welke samenleving we wensen op te bouwen. Sinds de Oudheid weten we dat er in onze contreien twee oertypes bestaan: Sparta en Athene. Welke maatregelen

we ook nemen, ze zullen steeds dicht bij één van die twee modellen aanleunen. Vandaar deze verwijzing naar het voorgerecht van de interculturele dialoog.

2. Bij de hoofdschotel: een *'Constatinus 212* (na Chr.)'

Of het nu om vis, wild, rund, varken of lam, kip of konijn gaat en of die gerechten rauw, gekookt, gebraden of gebakken worden opgediend, bij de hoofdschotel past een sterke wijn met karakter en een uitgesproken smaak. Bij deze 'gang' gaat het om de verschillende 'identiteiten' die met elkaar in contact (moeten) treden en om de wijze waarop de 'in-groep' en de 'out-groep' de identiteit invullen, definiëren, afbakenen, met rituelen omkleden, de doctrines aanduiden met termen als ware geloof, schisma, apostasie, ketterij, afwijking, ongeloof, goddeloosheid, paganisme, polytheïsme enz. Vaak heeft dit te maken met een grondgebied (territorium), een volk (bewoners, etnie) en een 'cultuur' (taal, godsdienst, eetgewoonten, rituelen zoals besnijdenis, doopsel, indompeling enz.).

Om de subtiele complexiteit van deze maatschappelijke raderwerken te begrijpen, moet ook hier een aangepaste drank worden gekozen. Hiervoor kan best het onlangs onder leiding van Nicole Belayche en Simon C. Mimouni gepubliceerde werk (2009) worden gebruikt. Deze keuze is om de volgende reden gerechtvaardigd, namelijk een mogelijke analogie tussen de periode van het Romeinse Rijk (in de eerste drie eeuwen na Christus) en de ontwikkeling van de islam in de noordelijke landen van West-Europa na de Tweede Wereldoorlog.

Tijdens het Keizerrijk ontpopte zich binnen het Romeinse Rijk een nieuwe monotheïstische godsdienst – het christendom – naast de reeds bestaande godsdiensten, onder andere het jodendom. Bovendien had het christendom sinds keizer Constantinus het statuut van staatsgodsdienst verworven (in 212 na Christus) (4).

Bij ons wonen tegenwoordig, vanaf de tweede helft van de 20ste eeuw, in de noordelijke West-Europese landen staatsburgers die eveneens openlijk een andere (nieuwe?) monotheïstische godsdienst belijden: de islam. Ze kwamen niet aangestormd als krijgers, overvallers of veroveraars, maar werden meestal aangeworven als arbeidskrachten of ingelijfd in onze koloniale legers, waardoor zij in onze streken verblijfsrecht en het staatsburgerschap verwierven. In feite gaat het om een stille, onomkeerbare (r)evolutie die zich voor onze ogen voltrekt. (El Asri & F. Dassetto, 2005; Dassetto, 2004).

Naast twee al officieel ingeburgerde monotheïstische godsdiensten (jodendom en christendom) verschijnt, eist en verkrijgt een nieuwe godsdienst maatschappelijke erkenning en ruimte. Om dit ingrijpende sociale fenomeen enigszins beter te begrijpen – en alle gevolgen ervan in te schatten – kunnen we twintig eeuwen teruggaan en ons afvragen hoe het christendom zelf burgerrecht (en alleenrecht) verkreeg binnen het traditioneel polytheïstische Romeinse Rijk, waar Oosterse, Griekse en Latijnse goden en rituelen (vreedzaam) met

elkaar omgingen. Het 'Pantheon' was het symbool: een tempel waar alle goden welkom waren en werden vereerd, ook wanneer ze nog niet (goed) gekend waren. Deze historische gebeurtenis heeft ook de aanleiding gevormd om de ontwikkelingen van religieuze identiteiten tijdens de eerste drie eeuwen van onze jaartelling opnieuw te bekijken ('*revisited*' in het Engels), met andere woorden: "*Se demander si – et si oui en quoi? – l'émergence du christianisme avait fait naître une identité religieuse d'un type nouveau"* (Belayche, et al., 2009: 7).

De her-lezing en de her-bevraging van de ontwikkeling van godsdienstige identiteiten twintig eeuwen geleden, toont aan hoe het christendom twee tot drie eeuwen tijd nodig had om zijn 'eigen' identiteit op te bouwen en uiteindelijk het statuut van staatsgodsdienst te verwerven. De auteurs (Balayche, Simon, et al., 2009) gebruiken drie soorten benaderingen om dit fenomeen te omschrijven: de rituelen, de doctrine en tot slot de "veelvuldige weerkaatsingen van het spiegelbeeld" (*la diffraction de l'image dans le miroir de l'autre*) (5). De eerste twee benaderingen hebben betrekking op de manier waarop de in-groep (de respectieve gelovigen: joden, christenen en heidenen) gestalte geven aan hun eigen geloofsstelsel), de laatste benadering, 'de veelvuldige weerkaatsingen van het spiegelbeeld', beschrijft hoe dit stelsel door de outsiders wordt ervaren. Het is interessant om op te merken dat de 'doorbraak' van deze tweede monotheïstische godsdienst in twee stappen verliep: zowel 'intern', door de uitkristallisatie van het 'ware geloof' in een stel gemeenschappelijke doctrines en rituelen, als 'extern', door dit aan de hele Romeinse samenleving op te leggen.

Het duurde wel vele jaren alvorens het christendom enige coherentie kon brengen in zijn eigen geloofsstelsel. De afscheiding van het jodendom was niet eenvoudig, noch evident (Mimouni, 1998). Jarenlang stonden twee strekkingen tegenover elkaar. De eerste werd vertegenwoordigd door Petrus en de joodse christenen van Jeruzalem en de tweede door Paulus (een jood en Romeinse staatsburger) en de bekeerlingen, vroegere heidenen en aanhangers van niet-joodse godsdiensten, die het christendom aanvaardden zonder de joodse doctrine en rituelen te (moeten) belijden (zoals de besnijdenis of het verbod op varkensvlees …). Dit 'uitzuiveringsproces' voltrok zich over meerdere jaren (een eeuw lang) en begon effectief pas op het ogenblik dat de 'aanhangers van Christus' definitief uit de joodse gemeenschap en de synagoge werden gezet (na de tweede tempelvernieling in 70 na Chr.). Hierna begon een lange ontwikkeling van synoden en concilies, met talrijke veroordelingen schisma's, apostasie en verketteringen. Bepaalde teksten en overleveringen werden als canoniek en andere als apocrief en ongeloofwaardig bestempeld. Paulus had de grootste moeite van de wereld om de verschillende christelijke nederzettingen en sekten in Rome, Jeruzalem, Korinthe, Efeze, Flippi, Kolosse en Thessaloniki, het ware geloof te verkondigen. (Macris, 2009) (1).

De verscheidenheid in rituelen en interpretaties was troef, veeleer dan eenduidigheid en overeenstemming. In welke mate dit eveneens voor de vers-

preiding van de derde monotheïstische godsdienst het geval is, verdient te worden onderzocht. Dit kan zeker als een werkhypothese worden gebruikt om de 'relativering' van het hedendaagse gebeuren enigszins te onderbouwen.

Het tweede aspect, de verspreiding en inburgerring van het christendom in het Romeinse Rijk, is eveneens een onderzoek waard. In zijn lange analyse van de neergang en val van het Romeinse Rijk wijdt Edward Gibbon (1787) onder meer een hoofdstuk aan het opkomende christendom. Hij beschrijft onder meer de vrij sektarische en haast fanatieke opstelling van het christendom in de eerste eeuwen na Christus. Vooraleer dit geloofsstelsel uitgroeide tot een 'godsdienst' en als dusdanig werd erkend, moest een heuse afrekening met het 'heidendom' plaatsvinden (7)

Gibbon wijdt de doorbraak van deze godsdienst en deze "*Christian Republic*" binnen het Romeinse Rijk aan de volgende factoren:

– de geloofsijver van (de joden en) de christenen en hun afkeer van heidendom, afgoderij en goddeloosheid. Deze opstelling was moeilijk te verzoenen met de tolerantie binnen het Romeinse Rijk, dat bereid was om alle goden en elke vorm van bijgeloof te aanvaarden (en op gelijke voet te behandelen)
– het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel (bij de filosofen) en in het laatste oordeel
– de miraculeuze macht die aan de eerste Kerken en christenen werd toegekend (het verstaan van alle talen, de verrijzenis en de heropstanding van de doden…)
– de zuivere sobere en strenge moraal van de eerste christenen (t*he pure and austere morals of the Christians*)
– de eenheid en de tucht en discipline van deze gelovigen (*the unity and discipline of the Christians*); hun gehoorzaamheid aan het college van priesters en bisschoppen, het (ver)delen van hun rijkdommen, en het bestraffen en de excommunicatie van de zondaars en de afvalligen.

De interne zwakheid van de andere geloofsstelsels, en meer bepaald van het polytheïsme, kon de opgang van het christendom uiteindelijk niet tegenhouden. Het christendom, dat eerst goed werd onthaald door de armen en vervolgens, vanaf de tweede eeuw, ook door de intellectuelen en de officieren van het leger, verspreidde zich binnen het hele Romeinse Rijk. Uiteindelijk maakte keizer Constantinus van dit geloofsstelsel de officiële godsdienst binnen zijn Rijk.

We kunnen ons afvragen wat dit traktaat (Belayche, Mimouni, 2009) met zijn vijfentwintigtal bijdragen voor de huidige interculturele dialoog bijbrengt. De volgende feiten dienen hier te worden benadrukt:

1. De lange duur van het identiteitsproces, dat eeuwenlang aan de gang is. Dit was vroeger zeker het geval, maar we zien niet in waarom dit nu anders zou verlopen. De interculturele dialoog van de eerste drie eeuwen… duurt nog altijd voort. Dit moeten we goed voor ogen houden.

2. De veelvuldige schakeringen, interpretaties en uitingen binnen de bestaande religieuze identiteiten, zowel wat het jodendom als wat het christendom betreft. Het heeft eveneens eeuwen geduurd alvorens het christendom een orthodox stel doctrines en rituelen kon vastleggen. Met andere woorden, de overgang van 'sekte' naar 'Kerk' voltrok zich zeer langzaam, met talrijke tegenstellingen en conflicten (6). De opbouw van 'de' identiteit is dus eigenlijk nooit af en de dialoog zodoende ook niet.
3. We kunnen echter niet voorbijgaan aan het feit dat deze dialoog ook aan bedreigingen onderhevig blijft. In zijn lange analyse van de neergang en de val van het Romeinse Rijk wijdt Edward Gibbon onder meer een hoofdstuk aan het opkomende christendom. Voordat dit geloofsstelsel uitgroeide tot een 'godsdienst' en als dusdanig werd erkend, moest een heuse afrekening met het 'heidendom' plaatsvinden (7). Een dialoog voorkomt niet noodzakelijk de ontwikkeling van machtsverhoudingen. Sekten en godsdiensten leven zelden op vreedzame voet naast elkaar. Deze wetenschap kan ons helpen om mogelijke rivaliteiten op een 'realistische' wijze te benaderen, zoniet om te buigen…

Het hedendaagse grote verschil

Binnen de staatsstructuur van het Romeinse Rijk hadden de verschillende goden duidelijk een plaats. Priesters en hogepriesters (*Pontifex maximus*) stonden in voor de jaarlijkse offers en andere vieringen (auspiciën en auguren) ter ere van de verschillende goden. De godsdienstbeleving doordrong het Romeinse staatsburgerschap (*L'identité religieuse se confond avec celle du citoyen romain*) (Scheid, 2009, 49). Bij alle belangrijke gebeurtenissen (zoals oorlogen of veroveringen) werden de goden geraadpleegd (orakels), zowel de Griekse, de Romeinse als die van de Oosterse godsdiensten (Van Haeperen, 2009; Busine, 2009).

Het wordt duidelijk dat de aanwezigheid en de opkomst van de islam in Noord-Europa in een zeer verschillende context plaatsvindt. Sinds de 18de eeuw worden de respectieve grondwetten en de uitoefening van de staatsmacht van godsdienstwetten, -voorschriften en -beleving gescheiden. De rechtvaardiging van de wetten houdt geen verwijzing meer in naar God of het hiernamaals. De theocratie bestaat niet meer. Bovendien houdt de Staat zich niet meer bezig met de ziel en de heil van de staatsburgers. Recht en rechtspraak werken onafhankelijk van mogelijke goddelijke oordelen en verordeningen. De scheiding tussen Kerk en Staat is een feit en geldt als hoeksteen voor de drie machten (wetgevende, uitvoerende, gerechtelijke).

Nochtans moeten wij vaststellen – en de aanwezigheid van de islamgelovigen maakt dit steeds meer duidelijk – dat onze 'lekenstaat' (État laïque) doordrongen wordt door bepaalde (en welomschreven) godsdienstige tradities (zonen feestdagen, herkennen en subsidiëren van bepaalde godsdiensten, Kerken, scholen enz.). Dit alles blijkt zo evident dat het nog nauwelijks maatschappelijk

zichtbaar is, laat staan ter discussie wordt gesteld. Vandaar onze ontsteltenis wanneer dit alles vanuit een andere godsdienst – in casu de islam – wel het geval is. Het is [toch wel] vervelend te moeten vaststellen dat deze vooropgestelde scheiding tussen Kerk en Staat niet en nooit zo waterdicht is geweest (Laborde, 2008, 2010). Met andere woorden, de aanwezigheid en de erkenning van de islam als officiële godsdienst in België, zal hoe dan ook bepaalde door ons aanvaarde evidenties ter discussie stellen, bepaalde gevoeligheden blootleggen, en voor ons vervelende eisen gaan stellen (Delruelle & Torfs, 2005).

Pragmatische uitwegen

Het grote verschil met de doorbraak van de tweede monotheïstische godsdienst is dat er nu hoe dan ook geen plaats meer is voor een 'goddelijke onderbouw' van de Staten en van het recht (theocratie). De rechtspaak verwijst – expliciet noch impliciet – naar het 'laatste oordeel'. Voor diepgelovige islamieten is dit moeilijk te aanvaarden. Het blijkt voor hen zeer wereldvreemd dat wanneer zij dagelijks in een wereld leven waar in elke wijk een kerk staat, scholen, ziekenhuizen, vakbonden, universiteiten en politieke partijen hun christelijke 'roots' op regelmatige tijdstippen in ere herstellen, het 'transcendentale' wordt beperkt tot de individuele (en collectieve) uitoefening van een mogelijke 'vrijheid': de godsdienstvrijheid wordt weliswaar erkend en door de Staat beschermd en soms zelfs gesubsidieerd, maar geldt niet meer als hoeksteen van de wetten en de rechtspraak.

Een Copernicaanse revolutie die nog enkele jaren en generaties zal duren? Een evolutie die door velen moeilijk verteerbaar is en door sommigen op een 'nederlaag' lijkt.

3. Bij het nagerecht: enkele koppige drankjes

Om af te ronden, kan nog worden verwezen naar teksten die – hoewel ze binnen een theocratische staatsstructuur werden geschreven – aantonen hoe recht en godsdienst op gespannen voet leefden.. Om de interculturele dialoog te bevorderen, laten ze zien hoe relatief enerzijds en hoe vooruitstrevend anderzijds bepaalde opinies binnen de islam waren.

De eerste tekst is die van Nizam Al Mulk (vermoord in 1092). Als minister (vizier) van de Perzische sultans Alp Arslan (1063-1072) en Malik Chach (1072-1092) schreef hij een traktaat dat als leidraad voor een goed staatsbestuur moest dienen: de *Siyaset-Name* (ook als *Siysat-Nama* geschreven). Vijf eeuwen voor Machiavelli's boek '*Il Principe*' (1550) (de Heerser, de Vorst), vinden we hier een (p)recepten-boek met aanbevelingen die de sultan zou moeten toepassen om zijn volk vrede en gerechtigheid te bezorgen en ook voor zichzelf roem en rust te verwerven. Het voortdurende koesteren van het recht, de rechtvaardigheid en de rechtschapenheid moet zowel de permanente zorg als de hoeksteen van het

staatsbestuur worden. Het voorkomen van verdrukking en tirannie is uiteindelijk veel belangrijker dan het bestaan van goddeloosheid (8).

Hiermee raken wij aan een van de kernelementen van de interculturele dialoog, namelijk de plaats en de hiërarchie die aan (bepaalde) waarden wordt toegeschreven. Het valt niet te ontkennen dat recht en rechtvaardigheid en – rechtstreeks daarmee samenhangend – ook de permanente bestrijding van het onrecht, in de Arabisch-islamitische traditie van primordiaal belang zijn. Na het (aardse) leven zal iedereen immers worden be- en geoordeeld. Wie onrecht begaat of toelaat, zal rekenschap moeten afleggen, ook de vorst. Maar recht en rechtvaardigheid kunnen niet rechtstreeks worden afgeleid van de (letterlijke) toepassing van regels en normen. Oordelen is een kunst en een kunde. Het recht ontluikt slechts na een proces van wikken en wegen. Salomons oordeel over het moederschap van twee kijvende vrouwen is een alom gekende referentie, zowel in de islam, het jodendom als het christendom... Een bemoedigende start voor de interculturele dialoog?

De tekst van Al Youssi zit op dezelfde golflengte, maar is nog scherper. Wij zouden die willen aanhalen als tweede drank voor bij het nagerecht. Deze sjeik leefde in de 17de eeuw en richtte lange vermaningsbrieven aan sultan Moulay Ismaïl (1672-1727) om tal van onrechtvaardigheden, uitbuitingen en misdaden begaan door het leger bij het innen van de belastingen, het verdedigen van de landsgrenzen, het functioneren van de rechtbanken aan te klagen… Ook hier staan recht en gerechtigheid centraal. Wie onrecht ziet en het niet aanklaagt, zal zelf, na het leven, worden veroordeeld (9). We verwijzen uitdrukkelijk naar die twee teksten, omdat ze beide sterke aanknopingspunten bieden om door ons goed gekende verhalen in de verf te zetten, onder meer Tijl Uilenspiegel of *Max Havelaar* van Multatuli.

Besluit

Bij al die verwijzingen naar boeken, verslagen, studies en documenten als 'aangepaste' drank bij de verschillende gangen van de interculturele dialoog kunnen we nu enkele besluiten voorstellen.

Een *eerste* conclusie die zich aandient, is een pleidooi voor het *de-dramatiseren* van het debat. In feite is die dialoog al eeuwenlang aan de gang. Zowel op het einde van het Romeinse Keizerrijk als bij het ontstaan van de Natiestaten in de 16de en 17de eeuw vinden we sporen terug van (zeer) uiteenlopende meningen van de "in- en outsiders", over wie er wel of niet "bijhoort", onder welke voorwaarden (omvang, snelheid…) het 'lidmaatschap' van de samenleving kan worden toegekend of verworven. Wat voor ons overduidelijk zou moeten worden, is dat pasklare oplossingen misschien wel worden voorgesteld, maar op vele tegengestelde meningen en opinies botsen, zodat het eindresultaat de sporen vertoont van talrijke compromissen… Wie zich met de interculturele dialoog inlaat, doet niets anders dan vele verschillende 'demonen' wakker maken. Zoals we maar al te goed weten, was dit nochtans altijd al het geval.

Vandaar ook de noodzaak om ons even af te vragen hoe het vroeger was en of we de situatie nu beter of slechter aanpakken en welke addertjes nog steeds onder het gras schuilen. In onze westerse samenleving waren de schimmen van Sparta of Athene nog steeds rond.

Een *tweede* punt dat we moeten blijven onderstrepen, is dat in deze dialoog vaak *dezelfde thema's* terugkomen: de verhouding tot de overheid en het (staats) gezag, de manier waarop recht en onrecht worden uitgeoefend, de man-vrouwverhouding, de autonomie van de respectieve publieke en private sfeer, de eet- en omgangsgewoonten enz. Uit een synoptische tabel van '*Il Principe*' (Machiavelli) en van de '*Traité de Gouvernement*' (*Nizam al-Mulk*) blijkt bijvoorbeeld hoe de machtigen de machtelozen kunnen behandelen en hoe het onrecht van de machtigen hun eigen rijk en hun eigen leven in gevaar brengt… Daarnaast zijn ook de meerduidige posities van vrouwen steeds terugkerende onderwerpen (Cillières, 2009). Het duidelijk "markeren" van eetgewoonten en lichamelijke ingrepen (besnijdenis van mannen) zullen hoe dan ook op de agenda van deze dialoog worden geplaatst.

Tot slot is de maatschappelijke doorbraak van de islam in de noordelijke West-Europese landen een ingrijpende verandering waarvan we nu nog maar een deel van de gevolgen kunnen overzien. Met de twee andere monotheïstische godsdiensten (jodendom, christendom) vertoont de islam zowel duidelijke gelijkenissen als verschillen. Bovendien zorgt de blijvende cohabitatie van de gelovigen voor een steeds veranderende opstelling, zowel van de in-group als van de out-group, als van elkaars spiegelbeeld. In dergelijke omstandigheden zal de verstandhouding tijdens de opeenvolgende dialogen altijd een tijdelijk karakter vertonen. De doorbraak van het christendom heeft maar liefst drie tot vier eeuwen geduurd. Wat we nu beleven, is amper een halve eeuw aan de gang. *Geduld* is de gave van de kenners die wijnen durven laten rijpen.

Noten

(1) „***L'éducation publique doit se borner à l'instruction***

1° *parce que la différence nécessaire des travaux et des fortunes empêche de lui donner plus d'étendue.(p. 82)*

2° *parce qu'alors elle porterait atteinte aux droits des parents...*

3° *parce qu'une éducation publique deviendrait contraire à l'indépendance des opinions*

> *« Il faut donc que la puissance publique se borne à régler l'instruction, en abandonnant aux familles le reste de l'éducation. (p. 87)*

- *La puissance publique n'a pas le droit de lier l'enseignement de la morale à celui de la religion (p. 87)*
- *Elle n'a pas le droit de faire enseigner des opinions comme des vérités".*
- *En conséquence, elle ne doit pas confier l'enseignement à des corps perpétuels (p.88)*
- *La puissance publique ne peut pas établir de corps de doctrine qui doive être enseigné exclusivement*
- *La puissance publique doit d'autant moins donner ses opinions pour base de l'instruction, qu'on ne peut la regarder comme au niveau des lumières du siècle où elle s'exerce (p.91)*

- *Le devoir, comme le droit de puissance publique, se borne donc à fixer l'objet de l'instruction et à s'assurer qu'il sera bien rempli*
- *La constitution de chaque nation ne doit faire partie de l'instruction que comme un fait*
- *Ces réflexions doivent s'étendre à l'instruction destinée aux hommes*
- *L'instruction doit être la même pour les femmes et pour les hommes (p. 96)*
- *Elles ne doivent pas être exclues de celle qui est relative aux sciences, parce qu'elles peuvent se rendre utiles à leurs progrès, soit en faisant des observations, soit en composant des livres élémentaires (p. 97)*

Condorcet (1791) *Premier mémoire sur l'instruction publique*, (82-106)

(2) *'Ce moyen peut former, sans doute, un ordre de guerriers ou une société de tyrans ; mais il ne fera jamais une nation d'hommes, un peuple de frères'*. (idem, 85).

(3) *'C'est en juillet 1793 que Robespierre voulut remplacer l'instruction publique condorcétienne par l'éducation patriotique et spartiate de Lepeletier de Saint-Fargeau. Il nous semble que depuis cette époque, malgré le travail d'élucidation, l'éducation et l'instruction sont encore confusément mêlées, alors que Condorcet entre 1971 et 1793, s'était efforcé non de les séparer mais de les articuler philosophiquement ; une confusion parallèle se développe entre la démocratie et la république. Chez Condorcet, l'école instruit pour que chacun devienne son propre éducateur, capable en toute chose de consulter sa raison'*.

(Presentatie van Charles Coutel en Catherine Kintzler) (idem, p. 13).

(4) *Dans l'Empire romain après 212, l'identité religieuse devient une composante de l'identité politique commune à tous les habitants de l'Empire auxquels la Constitution antonine a accordé la citoyenneté romaine : « Les autres éléments identitaires ayant été écartés, la religion devint en 212 le seul fondement officiel de l'identité romaine civique »* (Belayche, 2009 : 4-5).

(5) *Afin de rassembler les éléments d'appréciation quatre postes d'observation furent proposés aux participants : l'identité religieuse en auto-définition, l'identité dans le miroir de l'autre, les diverses formes et modalités de la rencontre entre définitions subjective et objective de l'identité, l'identité face à la rhétorique dominante et à une uniformisation / koinè sémantique…. (...) Le plan de l'ouvrage enregistre trois lignes de force qui se sont révélées éclairantes dans les analyses effectuées : la ritualité, la doctrine et la diffraction de l'image dans le miroir.* (Belayche, 2009 : 7-8).

(6) In het werk van Belayche et al. is een artikel van C. Macris opgenomen. Deze laatste gebruikt de moderne sociologie om een typologie van Kerk en Sekte te schetsen. We vonden het wel zinvol om dit op te nemen.

	Eglise	Secte
Fonction	Administration de la grâce	Fraternité, amour et foi partagés
Membres	Classes dirigeantes	Groupes non privilégiés
Statut des membres	Attribuée (par naissance)	Acquis (souscription volontaire)
Structure interne	Hiérarchique	Égalitaire
Rôles religieux	Division des tâches, distribution => différents degrés d'engagement	Totalitaire / égalitaire => pas de différence dans l'engagement; engagement total
Orientation idéologique générale	Conservatrice	Radicale
Orientation politique	– exerce un contrôle social – intégrée dans le monde	– réaction contre le contrôle – rapport de tension avec le monde.

Bron : Macris, C, (2009) 29.

(7) E. Gibbon citeert onder meer in het hoofdstuk VIII de volgende oorzaken:

> *"It will, perhaps, appear that it was most effectually favoured and assisted by the five following causes, I. The inflexible and, if we may use the expression, the intolerant zeal of the Christians – derived , it is true, from the Jewish religion but purified from the narrow and unsocial spirit which, instead of inviting, had deterred the Gentiles from embracing the law of Moses. II. The doctrine of a future life, improved by every additional circumstance which could give weight and efficacy to that important truth. III. The miraculous powers ascribed to the primitive church. IV The pure and austere morals of the Christians. V. The union and discipline of the Christian republic, which gradually formed an independent and increasing state in the heart of the Roman empire". (Gibbon, 1787, 1980: 261-262).*

(8) *« Il (le roi) jouira des biens que donnent la puissance et une heureuse fortune. Sa bonne renommée remplira ce bas monde ; il sera sauvé dans l'éternité, et les comptes qui lui seront demandés seront plus faciles à rendre. On a dit : un gouvernement peut subsister avec l'impiété, mais il ne peut durer avec l'oppression et la tyrannie »* (Nizam-al-Mulk : 43).

(9) *« Que notre seigneur (le sultan) sache que la terre et tout ce qu'elle contient appartient à Dieu sans partage ; que les gens, hommes ou femmes, sont tous ses esclaves ; que notre seigneur en fait partie et que Dieu ne les lui a assujettis que pour l'occasion d'être mis à l'épreuve. S'il gouverne avec justice, équité, clémence et 'esprit de réforme', il méritera d'être le représentant de Dieu sur terre et son ombre protectrice, et il recevra une haute estime de Dieu dans l'au-delà. S'il gouverne avec oppression, tyrannie et corruption, il n'est qu'un arrogant à l'égard de son Maître et un dominateur hors la loi qui s'expose à son châtiment sévère et à sa malédiction. Notre seigneur sait bien dans quel état il sera traîné devant Dieu, le jour du grand jugement, le monarque qui aura soulevé sa colère, en imposant aux sujets sa domination par la violence et contre sa volonté. Il sait bien également l'atrocité du châtiment qui lui sera réservé par la suite. (...) Ces trois obligations (collecter les impôts conformément à la loi et les redistribuer selon le droit ; mener le djihad pour que triomphe la parole de Dieu... ; rendre justice avec équité, ce qui implique la protection des justiciables de toute agression d'où quelle vienne) font défaut dans le gouvernement de notre seigneur. Notre devoir est d'attirer son attention pour qu'il n'ait pas à se justifier par la méconnaissance ou la distraction. S'il tient compte de cet avis et le met à profit, c'est le salut pour lui ; c'est encore la sauvegarde (...) des intérêts de tous, c'est le bien-être et la prospérité. Dans la cas contraire, j'aurai la satisfaction d'avoir fait mon devoir... »* (Al Youssi: vertaling El Baroudi & Fumay : 112).

Bibliografie

Al Youssi, *Epitre (avertissement) à Moulay Ismaïl*. Paris : *Archives Marocaines*, Volume IX (110-118), Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1980

(Volume réservé à la traduction de la dernière partie d'Al Istiqsa : Chronique de la dynastie Alaouite au Maroc. Traduction par Eugène Fumay)

We gebruiken hier ook wel de onuitgegeven Franse vertaling van Mohamed El Baroudi (januari 2006), die beter aansluit bij ons huidig taalgebruik. Annassiri, A (1956) *Al Istiqsa*, Casablanca: Dar Al Kitab, tome 7, 88-86.

Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters.

Busine, A. (2009) Recevoir et formuler le divin. Les identités religieuses des consultants de l'oracle d'Apollon en Asie Mineure à l'époque impériale. In Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (65-77).

Cillières, H. (2009) Etre « chrétienne » au I^er^ siècle ? De la représentation à la réalité. In Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (228-251).

Commissie voor Interculturele Dialoog (2005) *Eindverslag en getuigenissen*. Brussel: Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding.

Condorcet (1791, 1994) *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris : Flammarion.

Dassetto, F. (2004) *La rencontre complexe. Occidents et islam*. Louvain-la-Neuve : Académia-Bruylandt.

Dassetto, F. (2011a) *L'Iris et le Croissant. Bruxelles et l'Islam au défi de la co-inclusion*. Louvain-la-Neuve : UCL Presses Universitaires de Louvain.

Dassetto, F.(coord) (2011b) *Discours musulmans contemporains. Diversité et cadrage*. Louvain-la-Neuve : Harmattan/Académie.

Delruelle, E., Torfs, R. (2005) Eindverslag. Commissie voor Interculturele dialoog. Brussel : Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding. www.interculturelediaaloog.be

El Asri, F., Dassetto, F. (2005) Le devenir de l'Islam en Europe. Une rencontre complexe. *La revue nouvelle*, mars 2005, n°3, 55-61.

Gibbon, E. (1787 ; 1980) *The decline and fall of the Roman Empire*. London: Penguin Books.

Laborde, C. (2008) *Critical republicanism. The Hijab controversy and political philosophy.* Oxford : University Press.

Laborde, C (2010) *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* ! Paris :Seuil.

Macris, C. (2009) « Sectes » et identité dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion, in Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (23-40).

Mimouni, S.C. (1998) *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*. Paris : Editions du Cerf.

Nizam al-Mulk (1984) *Traité de gouvernement (Siyaset-Name)* Paris : Editions Sindbad.

Scheid, J. (2009) L'identité religieuse d'un frère arvale. Un exemple de l'identité religieuse civique des romains ; in Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (43-49).

Van Haeperen, F. (2009) Quelle(s) identité(s) religieuse(s) pour le pontifes romains ; in Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (51-63).

Le rapport des assises : une contribution nuancee au debat public

Julie Ringelheim

Tous les États occidentaux sont aujourd'hui confrontés à une question semblable : quelles réponses apporter, dans le respect des droits et libertés individuels et compte tenu des traditions juridico-politiques propres à chaque pays, aux défis posés par la diversité culturelle et religieuse de leur population ? Vu le caractère passionnel des débats sur cet enjeu, les autorités politiques ont, dans plusieurs pays, décidé de confier à un comité d'experts la tâche de réfléchir à certains aspects de cette interrogation, dans le double espoir d'apaiser les tensions et d'aboutir à des suggestions de solutions concrètes à des problèmes perçus comme pressants dans la société concernée. En France, ce fut la *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, créée en juillet 2003 par le président Jacques Chirac et présidée par Bernard Stasi, alors médiateur de la République. Au Québec, au Canada, une *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* fut mise en place par le premier ministre Jean Charest en février 2007 et placée sous la direction de deux professeurs d'université de renom : Gérard Bouchard et Charles Taylor. La Belgique, de son côté, a connu, non pas un, mais deux processus comparables. La Commission du Dialogue interculturel, d'abord. Créée en février 2004, elle remit son rapport en mai 2005. Les Assises de l'Interculturalité, ensuite, auxquelles ce livre est consacré.

Le Comité de pilotage des Assises, dont les travaux avaient débuté en septembre 2009, publia son rapport en novembre 2010. A en juger par les critiques acerbes dont il fit l'objet lors de sa publication et le désintérêt des politiques pour les recommandations qu'il contient, on peut douter que ce processus soit parvenu à atteindre les deux objectifs évoqués plus haut : il n'a pas apaisé les tensions et les pistes de solution qu'il propose sur les questions les plus sensibles n'ont, pour l'instant, pas été concrétisées par des initiatives politiques. Les Assises ont pâti d'un climat particulièrement défavorable : crise politique prolongée, difficultés économiques, actualité internationale marquée par plusieurs points de tension entre l'Occident et le monde arabo-musulman. Ce contexte ne portait pas un débat serein sur des thèmes qui mettent en jeu la redéfinition de l'identité du pays et la capacité de la société à s'ouvrir à des populations marginalisées, stigmatisées ou discriminées. On pouvait par ailleurs s'interroger sur la pertinence de certains choix de méthode opérés par les responsables politiques à l'origine du projet : le processus des Assises était

très similaire à celui de la Commission du Dialogue interculturel qui s'était tenue à peine quatre plus ans[296]. Il s'agissait là encore d'une instance mêlant experts reconnus dans le domaine, acteurs du monde associatif et représentants des cultes et de la laïcité organisée. Or, la Commission avait produit un rapport salué pour sa qualité mais dont les recommandations avaient été à peu près ignorées par les autorités politiques[297].

Reste que le traitement très largement négatif réservé au rapport du Comité de pilotage des Assises lors de sa publication paraît injustifié. Pris dans son ensemble, il constitue un document nuancé, qui propose des analyses constructives et contient nombre de propositions intéressantes. Les matières couvertes sont larges, couvrant à la fois l'enseignement, l'emploi, le logement, la santé, la culture, les médias et la vie associative et quelques autres thématiques regroupées sous la notion vague de « gouvernance ». Si une partie importante du propos concerne des questions liées à l'islam, qui est aujourd'hui la deuxième religion du pays, le texte s'intéresse aussi à d'autres populations, notamment les personnes originaires d'Afrique sub-saharienne, en particulier de pays anciennement colonisés par la Belgique, et la communauté des Gens du voyage. On peut certes y trouver des faiblesses. On peut ne pas approuver toutes ses recommandations. Mais il représente une contribution appréciable au débat public. Surtout, il présente l'intérêt d'émaner d'un groupe de personnes aux positions *a priori* très différentes, qui ont fait l'effort de s'engager dans un processus de discussion et de recherche collective de solutions, en tentant de tenir compte des aspirations contradictoires des divers courants de la population. Il est regrettable que la tendance ait été à rejeter en bloc ce document plutôt qu'à débattre de la pertinence de chacune de ses recommandations considérée individuellement.

Dans les pages qui suivent, je partirai des deux interrogations soulevées par les directeurs de cet ouvrage : peut-on lutter contre les discriminations et favoriser la diversité culturelle par de seuls ajustements et une attitude pragmatique des acteurs sociaux concernés, ou des modifications substantielles du droit sont-elles nécessaires pour y parvenir ? Les Assises de l'Interculturalité ont-elles eu une vision trop restrictive ou trop large de l'interculturalité et de la diversité culturelle ? A travers l'examen de ces deux questions, j'aimerais d'abord mettre en lumière un ensemble de recommandations qui me paraissent particulièrement dignes d'intérêt et que le débat public a laissées dans l'ombre (I). Je souhaite ensuite exprimer certains regrets à propos du contenu du rapport des Assises (II). En revanche, je n'aborderai pas les deux recommandations qui ont sans doute recueilli le plus d'attention dans les médias : celles relatives au

---

296 Cette critique a été formulée par deux acteurs associés au processus : voy. H. Goldman, « Un progrès à condition que… », *Agenda Interculturel*, Décembre 2010, n°288 (Interculturalité : quelles avancées?)) et l'interview accordée par E. Delruelle dans le même numéro. Edouard Delruelle faisait partie du Comité de pilotage des Assises. Henri Goldman fut invité à modérer les débats du Comité lors de sa discussion sur le projet de rapport.

297 Le Comité de pilotage des Assises le rappelle d'ailleurs lui-même dans son rapport (p. 119).

port de signes convictionnels à l'école et dans la fonction publique. Sur ce point, je me bornerai à observer que le rapport a le mérite de suggérer des solutions de compromis entre deux positions inconciliables – l'interdiction ou l'autorisation totale –, cherchant ainsi à clore un débat qui empoisonne les discussions sur l'interculturalité et empêche trop souvent de se pencher sur des problèmes sans doute plus fondamentaux, tels que les inégalités dans l'accès à l'emploi, à l'éducation, à la santé ou au logement.

I. Entre pragmatisme et juridisme : modifier les cultures institutionnelles

Les politiques menées en Belgique en matière de diversité ont souvent été caractérisées par leur pragmatisme : les différences religieuses ou culturelles sont tantôt niées ou ignorées, tantôt acceptées ou prises en compte, selon les circonstances et les acteurs concernés. Des pratiques reflétant des orientations idéologiques *a priori* contradictoires, coexistent donc dans les faits[298]. Le pragmatisme présente des avantages : souplesse, capacité d'adapter les solutions aux réalités locales, prise de décision par les autorités les plus proches des citoyens,… Mais cette attitude comporte aussi des inconvénients évidents : risque d'arbitraire, disparités de traitement de situations analogues, tensions avec le principe d'égalité, manque de sécurité juridique.

Pour tous ces motifs, il me semble que la marge de manœuvre des acteurs locaux doit être limitée par un certain nombre de balises juridiques qui soient suffisamment claires pour garantir à tous les individus un minimum de protection et éviter que la solution donnée à des questions récurrentes, d'une certaine importance, ne dépende du bon vouloir des autorités sollicitées. Par exemple, instituer deux jours de congé flottants dont chacun pourrait choisir la date en fonction de ses convictions, religieuses ou non, mettrait tous les travailleurs sur un pied d'égalité sur ce plan[299]. Cependant, l'intervention du droit a ses limites : tout ne peut être réglementé à l'avance par la loi. En outre, il peut être souhaitable de préserver une certaine flexibilité dans l'application des principes de façon à permettre la prise en compte de contraintes spécifiques ou de circonstances particulières.

Mais à mon sens, la question ne se réduit pas à une alternative entre laisser aux acteurs locaux la liberté de prendre les décisions qu'ils jugent adéquates en fonction des circonstances (le pragmatisme) et réglementer *a priori*, par le

---

298 En ce sens, H. Bousetta et D. Jacobs, "Multiculturalism, citizenship and Islam in problematic encounters in Belgium", in T. Modood, A. Triandafyllidou and R. Zapata-Barrero (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship – A European Approach*, New York, Routledge, 2006, pp. 23-36. Pour une analyse approfondie des « cadres de pensées » inspirant les politiques d'intégration dans les différentes entités fédérées belges, voy. I. Adam, *Au-delà des modèles nationaux d'intégration. Analyse des politiques d'intégration des personnes issues de l'immigration des entités fédérées belges*, Thèse de doctorat, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2010.

299 Voy. la recommandation prioritaire n°6 du rapport (p. 118).

haut, toutes les situations problématiques (ce qu'on pourrait appeler le « juridisme »). Au-delà de la définition de normes juridiques communes, la marge de manœuvre des autorités locales peut être encadrée d'une autre manière : en agissant sur les modalités de la prise de décision et de la relation avec le public. Diverses mesures peuvent en effet être mises en place pour aider les institutions à comprendre et à traiter de manière adéquate les demandes exprimées par des personnes provenant de contextes culturels différents. Des recherches ont montré qu'une partie des tensions et des conflits liés à la diversité tenait à une incompréhension mutuelle entre les acteurs institutionnels et certaines portions du public. Les observations formulées par l'anthropologue Roger Ballard à propos du travail des services sociaux britanniques sont à cet égard éclairantes :

> In the absence of the linguistic and cultural skills which would enable them to deal with minority clients on their own terms, front-line service providers found themselves, and often still find themselves, out of their depth, especially when dealing with knotty problems precipitated by physical and mental ill health, issues of child care or the breakdown of interpersonal relationships. A fundamental source of their difficulties was the lack of congruence between the familiar conceptual frameworks in terms of which they had been trained to order their professional practice, and those in terms of which their minority clients, patients and pupils ordered their domestic lives[300].

C'est là que se situe l'un des aspects les plus intéressants du rapport du Comité de pilotage des Assises : il propose plusieurs initiatives qui tendent précisément à permettre aux institutions de combler ce fossé en développant une capacité d'ouverture, d'écoute et de dialogue à l'égard d'un public aux origines et aux convictions diverses. Trois types de mesures suggérées par le rapport nous paraissent de nature à promouvoir cet objectif : diversifier le personnel des institutions ; inclure la sensibilisation à la diversité dans la formation des acteurs institutionnels et augmenter le recours aux médiateurs interculturels. Les deux premières recommandations apparaissent dans le chapitre sur l'enseignement, la troisième dans celui sur la santé, mais elles pourraient s'appliquer à l'ensemble des institutions. Que ce soit en intégrant dans leur personnel des individus provenant eux-mêmes d'univers socio-culturels divers, en aidant l'ensemble des agents à acquérir des compétences interculturelles ou en sollicitant de manière ponctuelle des intervenants extérieurs spécialisés dans la médiation interculturelle, il paraît essentiel aujourd'hui d'aider les institutions à développer des ressources adéquates pour opérer dans un contexte de pluralité culturelle et religieuse. Il s'agit de leur donner les moyens d'acquérir une sensibilité interculturelle, en transformant, au besoin, la culture de l'institution. Cela ne signifie pas que toute demande de prise en compte de spécificités culturelles ou religieuses doit être acceptée, mais qu'il importe de faire l'effort de comprendre

---

300 R. Ballard, "Human Rights in Contexts of Ethnic Plurality: Always a Vehicle for Liberation ?", in R. Grillo *et al.* (eds.), *Legal Practice and Cultural Diversity*, Burlington, Ashgate, 2009, pp. 298-314, p. 310.

le sens de telles requêtes pour ceux qui les formulent avant d'apprécier si elles peuvent ou non être satisfaites.

Plusieurs expériences ont montré, en particulier, l'intérêt des médiateurs interculturels. Dans le secteur de la santé, des chercheurs ont constaté que leur intervention pouvait faciliter la relation et la communication entre le soignant et le malade, lorsque celles-ci sont entravées par des barrières culturelles[301]. Le rapport au corps, la représentation de la santé, les modes d'expression de la maladie peuvent être influencés par des facteurs culturels, même si, comme le rapport du Comité le souligne, « chaque patient est unique » et qu'il faut éviter de « succomber à la tentation d'une surculturalisation » (p. 101). Autre exemple intéressant : dans le domaine de l'enseignement, des médiateurs interculturels ont été sollicités pour mener une action auprès des familles Roms afin de résoudre le problème de l'absentéisme élevé des enfants de cette communauté. Les résultats sont là aussi encourageants : d'après les coordinateurs du projet, cette action a permis d'augmenter sensiblement le taux de fréquentation scolaire de ces enfants[302].

En favorisant une meilleure compréhension des systèmes socio-culturels dans lesquels évoluent différents groupes de population, de tels outils peuvent contribuer à réaliser un objectif fondamental dans une société démocratique et plurielle : garantir aux individus de toutes origines et de toutes religions ou convictions le droit à un respect égal de la part des institutions.

II. Quelle vision de l'interculturalité ?

A la différence des rapports de la Commission Stasi, en France, et de la Commission Bouchard-Taylor au Québec, le document élaboré par le Comité de pilotage des Assises ne contient pas de chapitre conceptuel qui exposerait en détail sa conception de l'interculturalité et des principes sur lesquels elle repose. On trouve bien, tout au long du rapport, un certain nombre d'indications sur la vision qui le sous-tend. L'interculturalité est décrite comme un projet de société qui vise à répondre à un fait : le caractère multiculturel de la population (p. 8 et p. 113). L'interculturalité, à la différence de la multiculturalité, « évoque les liens interpersonnels, le dialogue, les interactions parfois conflictuelles, dans le cadre d'un projet commun qui allie unité et diversité, respect des identités et projet collectif. » (p. 10). Trois principes se voient accorder une place centrale : l'égalité entre les citoyens, la lutte contre le racisme et la xénophobie, l'égalité de l'homme et de la femme (p. 9). Sur l'usage de la notion de minorité, le rapport renvoie aux travaux de la Commission du Dialogue interculturel qui précisait qu'« il ne s'agit pas d'enfermer les individus dans des

---

301 M. Dauvrin, "Santé des migrants et bonnes pratiques. Résultats belges du projet EUGATE", *Santé conjuguée*, janvier 2010, n°51, pp. 19-25.

302 Intervention de Koen Geurts, collaborateur au Centre régional d'intégration Le Foyer asbl, à Bruxelles, au midi de l'éthique de la Chaire Hoover, Université catholique de Louvain, le 30 novembre 2010.

identités closes (…), mais au contraire de leur permettre de faire reconnaître la complexité et la richesse de la situation où ils se trouvent. » Les minorités « doivent leur existence au libre choix des personnes qui s'en revendiquent, tout en étant conditionnées « de l'extérieur » par le regard que la société en général porte sur elles. » (p. 25) Autre point important : le rapport du Comité dit que la politique de la diversité ne devrait pas être un domaine politique distinct mais une préoccupation partagée par toutes les autorités concernées et prise en compte dans l'ensemble des politiques (p. 76).

Mais la majeure partie du rapport porte sur l'examen de problèmes concrets liés à la diversité et sur la formulation de propositions de solutions. Cette approche traduit sans doute la volonté des membres du Comité de faire œuvre utile. Ils ont préféré concentrer leurs efforts sur la mise au point de recommandations, parfois très précises, plutôt que sur la définition de principes théoriques. Un autre motif de ce choix apparaît en filigrane du rapport. Le Comité admet que des divisions profondes se sont manifestées en son sein, à l'image de celles qui traversent la société, « les uns privilégiant l'affirmation de valeurs communes et d'une culture civique partagée et les autres se montrant davantage preneurs d'une société inclusive qui valorise les différences compatibles avec les droits fondamentaux. » (p. 114-115) Au vu de ces divergences, le Comité a peut-être estimé plus efficace de rechercher un consensus sur des recommandations concrètes plutôt que sur une vision globale de la société à construire, de ses fondements, de ses valeurs.

Cette méthode a permis d'aboutir à un catalogue de propositions très nombreuses, sur des thèmes divers. On peut néanmoins regretter qu'il n'y ait pas eu de travail plus poussé d'explicitation et de clarification de la vision d'ensemble qui inspire ces recommandations. On peut se demander s'il n'aurait pas été possible de trouver, par la discussion, un terrain d'entente plus étendu, sur le plan de la formulation des principes à promouvoir, entre les partisans d'une « culture civique partagée » et les défenseurs d'une « société inclusive ». Le rapport contient d'ailleurs plusieurs observations disparates qui ébauchent une réflexion en ce sens : elles auraient pu être rassemblées et développées dans une section à part. Il convient en outre de souligner que les acteurs de ce processus ne partaient pas de rien. Les travaux des Assises étaient situés dans un contexte social, politique, juridique, spécifique : celui de la Belgique. Or, ce pays a son propre héritage historique en matière de gestion de la diversité, qui n'est ni celui de la France, ni celui du Royaume-Uni – pour citer deux États qu'on oppose souvent sur ce plan. La société belge a, depuis l'origine, été confrontée à plusieurs formes de diversité : religieuse, sociale, linguistique. Elle a développé ses propres traditions politiques et juridiques pour y répondre. La structuration de la société civile belge a elle-même été profondément marquée par ces divisions. Le rapport des Assises laisse ces éléments en dehors de sa réflexion. Il aurait pourtant été intéressant qu'il se positionne par rapport à ce cadre préexistant et s'interroge sur ce qui, dans cet héritage, peut nous aider

à appréhender la situation présente et ce qui, au contraire, mérite d'être revu, amélioré ou modifié.

Un autre regret tient à la parcimonie des références aux expériences étrangères[303]. Naturellement, le Comité de pilotage devait se concentrer sur la Belgique et ne pouvait s'intéresser que de manière limitée aux « bonnes pratiques » d'autres États. Néanmoins, il me semble qu'il y a une question pour laquelle un regard hors des frontières aurait été particulièrement pertinent : celle de l'institution de quotas dans l'emploi pour favoriser le recrutement de personnes issues des minorités, qui fait l'objet de la recommandation prioritaire n°4 (p. 117). Depuis les années 1960, plusieurs États se sont lancés dans des politiques volontaristes de promotion de l'égalité dans l'emploi. Au cours du temps, toute une gamme de mesures différentes ont été expérimentées. Entre la simple interdiction de discriminer et l'établissement de quotas rigides, un éventail d'outils ont été imaginés. Un examen de ces expériences étrangères, et des évaluations qui en ont été faites, aurait pu constituer une source d'inspiration fructueuse pour préciser et affiner la recommandation formulée sur ce point. Pour ne prendre qu'un exemple, en Grande-Bretagne, les autorités n'ont pas instauré de quotas rigides mais ont défini des objectifs (*targets*), en termes de représentation des différents groupes de population au sein des entreprises publiques, et introduit, dans la législation antidiscriminatoire, une nouvelle obligation juridique à charge du secteur public consistant en un « devoir positif » de promouvoir l'égalité en faveur des groupes discriminés[304].

Enfin, on peut déplorer certaines maladresses de formulation. Dans les premières pages du rapport, on lit que les principes d'égalité entre citoyens, de lutte contre le racisme et la xénophobie et d'égalité de l'homme et de la femme ne sont pas absolus, qu'ils « coexistent avec d'autres principes, ce qui parfois entraîne la nécessité d'une mise en balance. […] Tout est question de proportionnalité. » (p. 9). Les notions de « mise en balance » et de « proportionnalité » sont certes familières des juristes. Mais leur mention dans ce contexte pouvait heurter. En outre, elle introduisait de la confusion. Car l'enjeu dont il est question dans ce passage, à mon avis, n'est pas celui de déterminer si des principes – qu'on suppose clairs – peuvent être limités. Le problème est plutôt que le *sens* même de ces principes prête parfois à débat. Au-delà d'un minimum qui fait consensus, il existe des situations dans lesquelles déterminer ce qu'exigent ces notions donne lieu à controverse. En matière de non-discrimination, par exemple, la question se pose de savoir si ce principe commande d'appliquer un traitement identique à tous les individus en toutes circonstances ou si l'on peut, dans certains cas, accorder une préférence de traitement aux membres de certains groupes en vue de remédier à des discriminations passées

303 On en a relevé deux : le chapitre sur l'enseignement cite le concept du « Teach first » mis au point par « certains pays anglo-saxons » tandis que celui sur la santé évoque le rôle du « Muslim Health Network ».

304 Sur cette notion, voy. not. C. O'Cinneide, *Taking Equal Opportunities Seriously : The Extension of Positive Duties to Promote Equality*, Equality and Diversity Forum, London 2003.

ou présentes. La question n'est pas de savoir si le principe de non-discrimination peut être restreint : elle porte sur l'interprétation même de la règle de non-discrimination. Il aurait été plus adéquat, et sans doute plus conforme à l'intention des auteurs du texte, d'affirmer le caractère fondamental de ces principes et de reconnaître que des incertitudes et des controverses persistent sur leurs implications dans certaines situations.

Mais en dépit de ces limites, il n'en reste pas moins que ce rapport apporte une contribution utile et constructive au débat public. On aurait tort de s'en désintéresser.

Assises de l'interculturalité : où est la « pente glissante » ?

Marc Jacquemain

Une renégociation à double sens

Les « Assises de l'Interculturalité » interviennent dans une conjoncture particulière, en Belgique comme en Europe. L'augmentation de la population d'origine extra-européenne est une réalité qui touche l'ensemble du continent européen, à des titres différents, et qui se poursuivra sans doute à l'avenir. Cette situation amène à des renégociations autour de ce que l'on pourrait appeler les « fondements culturels du pacte social » des différentes sociétés européennes : affirmation d'une laïcité radicale en France et, dans une moindre mesure en Belgique, débat autour du caractère intrinsèquement chrétien de l'identité nationale en Allemagne, débat autour de la tradition du multiculturalisme politique en Angleterre, etc. Pour de multiples raisons, cette renégociation s'est focalisée sur la place de l'islam dans nos sociétés. Même si les Assises de l'Interculturalité, explicitement, refusent une réduction de la démarche à la question des signes religieux et, a fortiori, des seuls signes religieux musulmans, elles admettent que « la question agit comme catalyseur » (pp. 8 et 9). Avant d'aborder la question même des Assises, il est donc utile de préciser un minimum comment on analyse le contexte où elles se sont déroulées.

La tentation de la « réislamisation » ?

Pourquoi l'islam ? La première raison est sans doute que la nouvelle génération de musulmans s'écarte de plus en plus souvent de la pratique « d'invisibilité » que leurs parents avaient adoptée. Lorsqu'on s'y arrête un instant, cette rupture est assez aisément compréhensible, comme le souligne Marco Martiniello : les populations issues de l'immigration – et qui sont souvent composées aujourd'hui de citoyens belges – ne se vivent plus comme en séjour provisoire. Dans ces conditions « la mise entre parenthèses temporaire ou la dissimulation de certaines pratiques culturelles et religieuses n'est plus acceptable »[305].

[305] M. Martiniello (2011) : *La démocratie multiculturelle. Citoyenneté, diversité, justice social*, Paris, Presses de Science Po.

Mais on peut faire un pas de plus : la « demande de visibilité » des musulmans d'Europe est aussi une réaction à la situation sociale qui leur est faite. Les immigrés musulmans, largement discriminés (comme tous les immigrés extra-européens) dans le domaine de l'emploi, du logement, de la relation aux forces de l'ordre, trouvent une compensation dans leur affirmation identitaire nouvelle[306]. En vertu d'un processus classique de « retournement du stigmate », l'affirmation identitaire musulmane est une manière de conserver le respect de soi dans un environnement social, économique et culturel qui les marginalise et les méprise.

La conjoncture internationale, avec l'interminable question israélo-palestinienne d'une part, et les attentats du 11 septembre 2001, de l'autre, a inscrit cette histoire dans un récit beaucoup plus vaste. Des deux côtés de ce que l'on appellera faute de mieux la « frontière culturelle », elle aide à mettre en forme et en scène le récit fantasmé d'une « opposition civilisationnelle ». Du côté des musulmans en Europe, le poids de la suspicion et de la discrimination favorise la recherche de réconfort religieux, ouvrant parfois la porte à des stratégies d'acteurs largement mondialisés comme le salafisme : c'est ce que certains observateurs appellent la "réislamisation par le bas" »[307]

De l'autre côté de la « frontière culturelle », l'idée « d'opposition civilisationnelle » redonne de la lisibilité à un monde largement « privé de sens » depuis la dissolution du bloc soviétique[308]. La thèse de Huntington[309], qui n'avait guère eu beaucoup de succès auprès des chercheurs en sciences sociales, en raison même de son essentialisation naïve de l'idée de « civilisation » a paru trouver dans ces événements une validation *ex post* et est devenue pour certains un canevas « respectable » de lecture du monde. Elle légitime l'expression de la xénophobie pour autant que celle-ci se concentre sur les musulmans.

En Belgique comme ailleurs, le débat public, tel que porté par les médias, fait donc place à une certaine diversité de tonalités. Selon que l'on insiste sur le caractère « inassimilable » de l'islam ou au contraire sur l'injustice massive dont les musulmans (y compris de nombreux citoyens belges, d'ailleurs) sont victimes – pas eux seuls, évidemment, mais eux en particulier – on aura donc des discours différents. Dans la version « choc des civilisations », il y a postulation d'une « ligne de continuité » entre le port du foulard, l'excision des petites filles, le mariage forcé et la lapidation des femmes adultères. Les jeunes femmes d'ici qui veulent porter le foulard sont accusées de « complicité » à l'égard de toute oppression des femmes dans le monde musulman. Dans la version « discriminations », on sait bien sûr que « Bruxelles n'est pas Téhé-

306 Voy. à ce sujet R. Castel (2007) : *La discrimination négative*, Paris, Seuil, coll. « La République des Idées ».

307 G. Haarscher (2010) : « La neutralité de l'espace public : une notion confuse », *La Revue Nouvelle,* septembre 2010.

308 Voy. les analyses de Z. Laïdi (2006) : *Un monde privé de sens*, Paris, Hachette. L'analyse est bien antérieure au 11 septembre 2001 puisque l'édition originale est de 1998.

309 S. Huntington (1997) : *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

ran » et on évite donc les pires fantasmagories, mais on se méfie quand même de toute « renégociation » du consensus culturel, à travers notamment l'idée « d'accommodements raisonnables[310] ». L'argument étant celui, bien connu de la « pente glissante » : « Si on concède éventuellement cela, que demanderont-ils ensuite ? ».

Si elles sont bien différentes, ces deux lectures nous semblent partager une même tache aveugle : elles font l'impasse sur le processus de renégociation du consensus *à l'intérieur même* de la « culture dominante ».

La tentation « prohibitionniste » ?

Il semble en effet que l'on comprend mieux les débats autour du multiculturalisme en Europe, non comme un simple coup d'arrêt porté à la remise en question d'un socle de valeurs communes mais comme une tentative – portée sans doute par certains acteurs, mais trouvant un écho dans la société globale – de *redéfinition* de ce socle de valeurs autour d'une logique de production d'interdits nouveaux. Cette logique se concentre spécifiquement sur la problématique de l'islam, mais ce qui est en jeu c'est l'ensemble des équilibres entre, d'une part l'autonomie de l'individu et de la société civile, d'autre part, la zone d'extension de la normativité étatique. De ce point de vue, l'évolution de la discussion en Belgique francophone autour des quelques dernières années est assez exemplaire.

En 2006, dans la foulée du débat français, un groupe de militants laïques lance une pétition, qui connaît un certains succès, contre « l'immixtion du religieux à l'école ». Le thème central en est la demande d'interdiction (dans le cadre scolaire) du port du foulard par les jeunes élèves musulmanes. Cette pétition va d'ailleurs produire une réaction venant de militants et universitaires se réclamant eux aussi de la laïcité[311]. Le débat ne s'éteindra plus, et la Belgique aurait sans doute déjà légiféré sur le sujet si elle n'avait été mise dans l'impossibilité de le faire en raison de l'absence de gouvernement.

L'étape suivante dans le débat public verra se multiplier les tentatives d'étendre progressivement la notion de neutralité de l'État à celle de neutralité de « l'espace public », sans que cette notion d'espace public soit d'ailleurs nulle part définie[312], ce qui changerait profondément la nature de l'exigence de neutralité et donc du contrat social sur lequel fonctionne historiquement la

---

310 Sur ces demandes de renégociation, on est aussi souvent dépourvu d'éléments empiriques. Voy. par exemple l'étude remarquable du sociologue St. Jonlet (2010) : *Pratiques islamiques et monde du travail. Regard de musulmans en région liégeoise*, CISMOC – UCL.

311 Pour connaître les différentes positions on se reportera aux deux ouvrages symétriques : *Du bon usage de la laïcité* (dir. M. Jacquemain et N. Rosa-Rosso, Aden, 2008) et *La laïcité à l'épreuve du 21ème siècle* (dir. N. Geerts, Luc Pire 2009).

312 Cette indétermination des termes semble d'ailleurs un élément essentiel : on utilise tour à tour « sphère publique », « espace public », « domaine public » sans qu'une définition univoque émerge jamais, brouillant ainsi la distinction essentielle entre l'État et la Société civile.

société belge. À cet égard, trois événements, qui auraient pu être anecdotiques, sont révélateurs.

Le premier est relaté dans La Libre Belgique du 27 octobre 2006 et a fait un certain bruit : c'est lorsqu'un CPAS a exigé que, pour pouvoir introduire un dossier d'aide, une jeune femme ôte son voile « au nom de la laïcité ». S'il ne s'est pas trouvé grand monde pour justifier un exemple aussi manifestement discriminatoire, l'extension de l'obligation de neutralité au simple citoyen/usager dans ses rapports à l'autorité publique est aujourd'hui défendue (avec beaucoup de variantes, il est vrai) par tout un courant de la « laïcité de combat ».

Le deuxième événement est l'affaire de Mahinur Ozdemir, cette jeune députée au Parlement bruxellois qui a prêté serment voilée. L'agitation politique autour de l'affaire, si elle n'a guère été suivie d'effets législatifs, pointe une volonté de modifier un des principes fondamentaux de la démocratie parlementaire belge, à savoir la protection particulière dont jouissent les députés en matière de liberté d'expression[313].

Le troisième événement est le vote, toutes affaires cessantes, de la loi portant interdiction du port de la *burqa* dans l'espace public. À nouveau, il ne s'agit pas ici d'évaluer normativement cette loi mais de constater qu'elle vient à nouveau inscrire (en urgence !) une nouvelle restriction aux libertés publiques et une nouvelle injonction – fût-elle légitime sur le fond – adressée à la même communauté.

Tous les exemples qui précèdent ne sont pas à mettre sur le même pied : certains désignent des intentions dont la réalisation est plus ou moins plausible, d'autre des interdictions effectives, d'autres encore des pratiques actuellement condamnées par notre ordre juridique. Mais ils ont en commun de traduire une logique de *redéfinition, dans un sens prohibitionniste, des rapports entre les citoyens et la puissance publique.*

Cette tentation « prohibitionniste » n'est en rien propre à la Belgique. Dans un texte court mais très percutant, le philosophe français Joël Roman décrit sans trop de précaution, comment il voit son développement en France[314] : « On a vu apparaître une nouvelle laïcité de combat, qui prend volontiers la posture d'un fondamentalisme ou d'un intégrisme républicain. Postulant une coupure absolue entre privé et public, elle récuse toute médiation entre le citoyen et l'État, professe une méfiance radicale envers le social, tient l'école pour le lieu unique de l'institution du citoyen et voue une dévotion sans mesure à la "raison" et à "l'universel" ».

On ne pourra malheureusement s'engager ici dans ce qui est peut-être aujourd'hui l'essentiel : une élucidation des facteurs endogènes qui poussent

313 On consultera à ce sujet les débats dans *Le Soir* du 23 juin 2009.

314 J. Roman (2005): « Pourquoi la laïcité » dans l'ouvrage dirigé par N. Guénif-Souilamas : *La république mise à nu par son immigration*, Paris, Éd. La Fabrique, p. 75. On lira aussi J. Baubérot (2006) : *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, Éd. de l'Aube.

les sociétés européennes à renégocier à la baisse la place des libertés fondamentales et de la tolérance mutuelle dans le contrat social[315]. Car de ce point de vue, le « national républicanisme » français, ne semble pas jouer une fonction différente de la réaffirmation de la « christianité intrinsèque » de l'Allemagne[316]. Insistons sur le facteur sans doute premier : alors que dans les décennies d'après-guerre, l'intégration et la sécurisation collective, dans les sociétés européennes, s'organisaient autour du travail, depuis, la fragilisation de la sécurité sociale, l'individualisation des conditions de travail et de vie incitent à rechercher cette sécurité dans le symbolique et l'identitaire. Comme le dit encore Joël Roman, dans ce contexte de fragilisation du travail comme facteur d'intégration, c'est directement « l'appartenance à la communauté nationale comme fondement des droit sociaux »[317] qui donne aux individus la « sécurité ontologique » et qui devient donc l'enjeu premier des conflits.

On reformulera pour notre part cette hypothèse un peu différemment : si l'organisation collective de la sécurité matérielle, caractéristique du compromis fordiste, avait rendu les sociétés d'Europe disponibles pour une forte individualisation des valeurs morales, à l'inverse, l'individualisation des inégalités et des trajectoires de vie, le renvoi de l'individu à lui-même dans l'ordre de la sécurité matérielle produisent une nostalgie de l'ordre moral collectif focalisée sur la question de l'immigration. Ce n'est bien sûr qu'une interprétation mais il semble que beaucoup d'éléments viennent la soutenir[318].

Sans aller plus loin, on fera donc l'hypothèse que les *Assises de l'Interculturalité* se situent dans un contexte de double renégociation : négociation des sociétés d'accueil avec des pratiques culturelles jugées « étrangères » mais aussi renégociation endogène aux sociétés européennes de l'arbitrage entre autorité et liberté au sein de leur propre contrat social « historique ».

Ce qui signifie qu'on peut aborder les Assises en *symétrisant* le fameux argument de la pente glissante : la question « si l'on concède cela que vont-ils demander après ? » peut se voir compléter par la question « si on laisse interdire cela, que va-t-on vouloir interdire ensuite ? ».

---

315 Voy. M. Jacquemain et Fr. Claisse (2012) : « Que sont les fachos devenus », *Politique Revue de débats*, Mai-juin 2012.

316 Voy. Ch. Joppke : *Veil. Mirror of Identity* où il compare le traitement français, anglais et allemand de la question du voile islamique.

317 J. Roman, *op. cit.*, p. 69.

318 Il nous semble que cette idée est très proche de celle que défend Ed. Delruelle lorsqu'il parle « d'effondrement de notre géoculture ». Un grand merci à l'auteur de nous avoir permis de lire le manuscrit de son prochain livre qui sera certainement une contribution décisive à l'ensemble de la discussion. De son côté, le démographe H. Lagrange (2010) dans *Le déni des cultures* décrit longuement ce qu'il appelle le « backlash » en Europe continentale : « La fermeture des frontières prolonge une insécurité sociale nourrie par la mondialisation, l'ouverture des économies et la concurrence avec les pays émergents en désignant les pauvres du Sud comme une menace », p. 60.

Les assises de l'interculturalité : démarche pragmatique plus que conceptuelle

C'est dans ce cadre qu'on tentera de répondre aux deux questions posées sur les Assises de l'Interculturalité : d'une part la conception de la diversité dans le processus des Assises est-elle « trop restrictive ou trop large » et d'autre part, dans les différents domaines visés, faut-il valoriser plutôt l'intervention législative ou plutôt les arrangements pragmatiques ? Comme nous n'avons pas été associé à la démarche, on ne pourra évaluer bien entendu que le document produit par les membres du comité de pilotage, qui peut se lire comme un « exposé des motifs » détaillé des recommandations finales. Le ton constamment prudent et nuancé du document indique bien, d'emblée, le principal intérêt du processus : avoir réuni des acteurs qui, certes, « ne prétendent pas être de quelconque façon représentatifs de l'ensemble des opinions qui, dans notre pays, aujourd'hui s'expriment sur la question du vivre ensemble » (p. 18) mais qui, à tout le moins viennent de courants clairement opposés dans le champ du débat démocratique. Le simple fait que, ainsi constituées, les Assises aient pu aboutir à des recommandations, montre le travail de compromis qui a été réalisé durant la discussion et qui, s'il n'engage que ses auteurs, constitue sans aucun doute une avancée significative dans un débat où le poids du symbolique et de l'émotionnel joue à plein.

Le sociologue qui analyse le document après coup est donc tenté d'applaudir au résultat sans trop se focaliser sur ses limites. Mais s'il en restait là, il se déroberait au travail qui lui est précisément demandé. C'est évidemment dans cet esprit qu'il faut lire les paragraphes qui suivent.

Les assises et la question des libertés publiques

Le document définit le cadre dominant dans la littérature sur la diversité à partir de trois grands principes : *«* l'égalité entre citoyens, la lutte contre le racisme et la xénophobie, et l'égalité de l'homme et de la femme *»* (p. 9). Le document insiste sur le fait que la compatibilité des trois grands principes n'est pas donnée d'emblée et qu'ils peuvent pointer dans des directions différentes. Tout le travail est donc dans les arbitrages à faire. Mais on voudrait ici pointer un grand absent : le principe rawlsien de « liberté maximale égale pour tous », dont on peut penser qu'il est tout de même au cœur de notre conception partagée de la démocratie, même si on peut discuter de la préséance absolue que lui accorde Rawls.

Or, si la très sommaire analyse présentée plus haut est correcte, la distinction entre ce qui doit être laissé à la liberté individuelle ou à l'auto-organisation sociale d'une part, et ce qui, d'autre part, doit faire l'objet d'une contrainte normative inscrite dans l'ordre juridique étatique constitue une des dimensions

majeures de la structuration du débat[319]. Cette thématique se retrouve d'ailleurs soit explicitement, soit en filigrane, tout au long du document. Mais à défaut de la mentionner d'emblée, on pourrait éventuellement frayer la voie à des contresens. Ainsi, entre ceux pour qui « nos sociétés démocratiques ont fait le choix d'un droit sécularisé qui […] refuse la montée en puissance des particularismes religieux, philosophiques et/ou culturels » et ceux pour qui « cette option ne fait nullement obstacle à ce que soient revus, au besoin en profondeur, certains choix historiques sur la question des pluralismes culturels et religieux », (p. 17) la ligne de partage n'est pas forcément claire, ni constante. On a défendu, dans la première partie de cet article, que, au sein de la société belge[320] « mainstream », il y a sans doute une volonté de déplacer le curseur vers des positions plus prohibitionnistes, ce qui conduit à intégrer dans la définition de « nos valeurs communes » normativement sanctionnées des éléments de plus en plus contingents. À l'inverse, on ne peut manquer de noter l'émergence au sein des *« minorités ethniques, culturelles et/ou religieuses »* (p. 26) d'élites intellectuelles – sans doute encore réduites mais actives – qui insistent sur les fondements libéraux (au sens philosophique) de notre État de droit et réclament pour les minorités de pouvoir bénéficier de la protection de ces fondements en l'état, sans qu'ils soient « aménagés » en fonction de la conjoncture[321]. S'il y a un *« gouffre »* entre les deux positions, on n'est donc pas certain de qui se trouve de quel côté du gouffre et on peut s'attendre à voir se mener à l'avenir des conflits « à front renversé » où les défenseurs du « droit sécularisé » ne se trouveront pas systématiquement du même côté.

La question est d'autant plus cruciale que la société belge, historiquement, n'a pas fait le choix du « républicanisme » à la française[322] : l'existence du Pacte scolaire et du pacte culturel témoigne à suffisance que notre système juridique laisse une assez grande initiative à la société civile, y compris dans sa composante religieuse. Il était certainement utile que les *Assises* se concentrent exclusivement sur les minorités « nouvelles », exposées aux risques de discriminations. Mais on manque probablement quelque chose si l'on limite la réalité multiculturelle de la Belgique à ces minorités, alors que cette multiculturalité est présente dans l'histoire du pays dès ses débuts : par exemple, la pilarisation de la société belge, tout adoucie qu'elle soit aujourd'hui, correspond bien à une forme de cohabitation multiculturelle. Si cette diversité culturelle-là n'est

---

319 On ne confondra pas les « dimensions » du débat avec les *causes* de son surgissement, que l'on a brièvement évoquées plus haut.

320 Y-a-t-il d'ailleurs encore une société belge « mainstream » ? Comme les Assises constituent un processus d'initiative fédérale, on réfléchit ici dans un cadre belge, mais ce cadre perd chaque jour un peu de sa pertinence explicative.

321 Voy. par exemple l'activité d'un groupe comme « Vigilance musulmane ».

322 Dont certains défenseurs dénoncent d'ailleurs le caractère inabouti et contradictoire. C'est le sens de l'impressionnant plaidoyer de C. Laborde pour un « républicanisme critique ». Voy. *Critical Republicanism : the hijab controversy and political philosopy*, Oxford, Oxford University Press.

évidemment pas comparable à celle qui touche les nouvelles minorités[323], elle a abouti à des compromis dont l'existence n'est nullement indifférente. Le « droit sécularisé » que mentionne le document des Assises envisage-t-il de défaire ces compromis, de les étendre aux autres « particularismes » ou bien tout simplement de réserver une place *sui generis* au monde catholique (ce qui serait, on en conviendra, un curieux paradoxe puisque cela reviendrait à en faire une religion « instituée ») ? La question est d'ailleurs d'emblée posée par la recommandation 6 qui envisage de « décatholiciser » les jours fériés. Elle est aussi explicitement présente dans le court passage réservé au Pacte culturel à la page 77.

Centré – à juste titre – sur les questions pragmatiques qui font aujourd'hui débat dans l'espace public, le processus des Assises ne vise donc pas la « remise à plat » des grands principes qui fondent le pacte social belge. L'égalité entre les citoyens, l'égalité entre hommes et femmes, et le refus tant du racisme que des discriminations peuvent se concevoir dans des cadres plus au moins autoritaires ou libéraux, laissant plus ou moins de place à l'autonomie organisationnelle de la société civile ou à la contrainte étatique. Si la question, on l'a dit, n'apparaît pas centrale dans le cadre conceptuel des Assises, elle est posée à travers certaines questions pratiques. On relèvera trois exemples.

Le premier de ces exemples concerne l'interculturalisation des soins médicaux avec un dilemme très judicieusement posé : « En la matière, deux écueils doivent être évités. Le premier consiste à imposer les normes et valeurs dominantes en abusant de la position d'autorité dont dispose le corps médical. Le second consiste à accepter d'emblée, sans les questionner, toutes les demandes fondées sur des appartenances culturelles ou philosophiques » (p. 99). C'est dit pudiquement, mais on trouvera derrière la formulation un sujet particulièrement sensible, qui est la demande de certaines femmes d'être soignées par des médecins féminins. En posant qu'il y a « deux écueils » (et non un seul), le texte reconnaît implicitement que cette demande n'est pas inacceptable a priori mais que cela dépend des circonstances. On a défendu ailleurs[324] que le principe « libéral » d'organisation de la relation soignante en Belgique laisse le patient a priori libre du choix de son médecin. Il va de soi que cette liberté – comme toutes les libertés – n'est pas absolue, mais elle semble tout de même ouvrir au minimum la possibilité de préférer un médecin féminin (ou masculin), contrairement à ce que la logique « prohibitionniste » soutient[325].

Le deuxième exemple concerne l'école et l'interdiction des signes religieux pour les élèves. Le comité de pilotage des Assises, en proposant d'interdire les signes religieux jusqu'à la troisième année de l'enseignement secondaire, prône donc un nouvel interdit légal, mais cela s'accompagne d'une « prescription » de liberté au-delà de la troisième année. A nouveau, on saluera le souci du compro-

---

323 Il n'est toutefois pas exclu que, malgré la rente dont bénéficie l'Eglise catholique de par l'histoire, une partie du monde catholique se vive comme une « majorité en voie de minorisation », ce qu'elle est de fait.

324 G. Brausch et M. Jacquemain : « Neutralité de qui, pourquoi, comment ? », *op. cit.*

325 G. Verzin, dans N. Geerts (dir.) *La laïcité à l'épreuve du 21ème siècle, op. cit.*

mis puisque cette position, si elle était adoptée, aurait le mérite de rendre illégales les restrictions à la liberté d'expression des élèves majeurs, qui existent déjà dans de nombreux règlements scolaires, et dont on voit mal comment elles peuvent se justifier dans le contexte de la démocratie belge. Il reste toutefois une question cruciale : l'enseignement catholique scolarise la majorité des élèves concernés. Le document des Assises suggère que « un espace de concertation soit ouvert avec l'enseignement libre avec l'objectif d'unifier autant que possible la manière dont les différents réseaux abordent cette question » (p. 48). Le réseau catholique est-il prêt à interdire *tous* les signes religieux à ses élèves, ce qui serait pour le moins paradoxal compte tenu de son projet pédagogique ? Et le Pacte scolaire permet-il de le lui imposer ? À défaut, comment préserver le minimum « d'apparence de neutralité » si on aboutit à une situation ou, *de facto* le voile islamique sera prohibé partout mais où les croix seraient exhibées dans la majorité des écoles (subventionnées par l'État) ?

Le troisième exemple concerne l'enseignement dans un contexte multilingue. Toujours dans sa ligne de conduite pragmatique, le document des Assises précise « qu'il est inacceptable d'obliger les parents à ne parler avec les enfants que la seule langue officielle à la porte de l'école ou même à la maison. La communication avec les parents passe avant les principes linguistiques » (p. 50). La formulation laisse planer un doute : le tout premier des « principes linguistiques » n'est-il pas justement que l'emploi des langues est libre dans notre pays, sauf ce qui ressort des contacts avec les administrations publiques ? Dans le contexte belge, il paraît particulièrement important de remettre le concept de « langue officielle » à sa place légitime, c'est-à-dire dans les relations « officielles ». Cette position ne revient pas à plaider pour un « joyeux Babel » dans les relations avec les parents d'élèves : il ne fait aucun doute que l'apprentissage et l'usage de la langue officielle de la région par les parents aidera à la réussite scolaire de leurs enfants. Mais il semble que l'on gagne en clarté à bien distinguer l'État dans son rôle « d'animateur » (encourager la cohésion sociale à travers l'apprentissage de la langue officielle, comme le prône d'ailleurs le document des Assises dans le cas de l'école) et l'État dans son rôle de « puissance régulatrice » (veiller au moins autant à la liberté totale de l'usage privé des langues qu'au respect des prescrits linguistiques en matière officielle).

Une conception trop large ou trop restrictive de la diversité ?

Une des questions à l'origine de cet ouvrage collectif était de savoir si les Assises de l'Interculturalité avaient une vision trop « restrictive ou trop large » de l'interculturalité et de la diversité culturelle. A partir des éléments de réflexion présentés ici, peut-on y revenir ? On remarquera que la question peut s'interpréter de deux façons différentes : d'une façon analytique (le cadre conceptuel pour penser l'interculturalité est-il adéquat ?) ou d'une façon normative (l'acceptation de la diversité va-t-elle trop loin ou pas assez ?). Sur

les deux points, la démarche des Assises n'apparaît pas, on l'a dit, comme une mise en ordre systématique, ni d'un cadre analytique, ni d'un cadre normatif, mais plutôt comme une tentative particulièrement intéressante de *frayer un compromis* entre des positions déjà bien appareillées tant sur le plan normatif que conceptuel. C'est en ce sens que les Assises nous apparaissent comme une véritable réussite potentielle (on dira potentielle parce que tout dépend évidemment de la reprise des conclusions par le politique et par la société en général). Les deux notes minoritaires qui terminent le processus témoignent à la fois de ce que ce compromis a laissé de côté et de sa réussite : personne ne peut en être entièrement satisfait, ce qui est la caractéristique d'un bon compromis. Ces deux notes ont cependant une philosophie assez différente et il vaut la peine d'en dire un mot.

La note minoritaire de Naïma Charkaoui réaffirme un principe de liberté plus tranché que le document des Assises dans le domaine de la neutralité de l'État et de la question des signes religieux à l'école. Comme cela transparaît clairement dans nos textes antérieurs, nous avons une préférence normative de principe pour cette position[326]. Mais elle s'écarte du processus de Assises qui n'est pas d'abord, comme on y a insisté, de définir un ordre normativement juste mais d'aborder pragmatiquement les questions en dispute pour définir un ordre socialement acceptable qui soit le moins injuste possible. On peut donc évaluer les recommandations des Assises sous l'angle de l'idéal et en être insatisfait pour les concessions qu'elles font à la logique prohibitionniste ; inversement, on peut envisager les Assises en relation avec le développement de cette logique prohibitionniste au sein de la société belge (qui n'est pas, en Europe, la plus atteinte) et mesurer le chemin parcouru.

L'autre note minoritaire, celle d'Edouard Delruelle, se démarque, elle, du processus en lui reprochant d'avoir trop « culturalisé » la problématique. La position du philosophe, qui est aussi en grande partie la nôtre, est que les *racines* des problèmes définis comme culturels sont à trouver dans les questions de *redistribution* : « C'est pourquoi je suis convaincu que la solution aux problèmes interculturels, en dernier ressort n'est pas… culturelle mais se trouve dans une refondation de l'État social européen et dans des politiques « généralistes » en matière d'emploi, de logement, d'urbanisme, etc. » (p. 123). Mais on peut répondre à cette position que si les causes des tensions actuelles sont à chercher dans l'ordre matériel, ces tensions ont été à ce point sur-interprétées en termes symboliques et identitaires qu'il semble impossible de faire l'économie d'une action sur ce plan, ne serait-ce que pour « refroidir » les polémiques. En effet, si on peut incontestablement considérer que « refonder l'État social européen » est la question essentielle à long terme, sa formulation même montre que la solution n'est pas à portée *hic et nunc*. Pour le philosophe, et on le suivra

326 M. Jacquemain (2008) : *Dix arguments laïques contre l'interdiction législative du voile* in M. Jacquemain et N. Rosa-Rosso, *op. cit.* ; G. Brausch et M. Jacquemain (2010) : « Neutralité : de qui, pourquoi, comment ?, *op. cit*. M. Jacquemain (2009) : « La couleur de l'universel », *Agenda Interculturel,* n° 273.

largement sur ce point, les « luttes identitaires » se sont développées sur l'estompement des « luttes matérielles[327] ». Mais cela ne nous paraît pas rendre les compromis symboliques moins nécessaires, au moins dans un premier temps.

Au vu de ces deux notes minoritaires, on voudrait donc pouvoir défendre une vision plus audacieuse que celle des Assises, tant sur le plan analytique que normatif. Mais ce n'était pas leur objet et il aurait fallu qu'elles se déroulent dans une société elle-même moins frileuse. Dans le cadre du contexte actuel, le processus a obtenu de « faire bouger les lignes » en recentrant les questions sur le pragmatisme. C'est certainement le meilleur succès que l'on pouvait en attendre.

Conclusion : légiférer ou pas ?

La deuxième question posée aux contributeurs de ce volume nous servira de conclusion : lutter contre la discrimination et favoriser la diversité culturelle peut-il se faire sans modification législative importante ?

N'étant pas juriste, on ne pourra répondre que de manière intuitive à cette question. Mais de la réflexion qui précède, on tirera pour le moins une certaine circonspection à l'égard de l'activisme législatif : apparemment, les demandes de légiférer aujourd'hui, qu'elles viennent des médias, des élites politiques ou de certaines organisations de la société civile, vont plutôt dans le sens d'une *restriction* de la diversité ou d'une extension de la *« normalisation morale »*. Les mots les plus souvent employés dans ce contexte sont « imposer » et « interdire ». L'exemple de la précipitation dans laquelle fut votée la loi d'interdiction de la *burqa* est à cet égard symptomatique : quelle que soit la position morale de chacun à l'égard de la *burqa*, on ne peut qu'éprouver le plus grand scepticisme pour cette subite sollicitude de la classe politique à l'égard de quelques dizaines de femmes dont on ne voit pas bien comment la loi va améliorer le sort concret. L'objectif était bien entendu ailleurs. Il s'agissait de donner des gages symboliques à une société en proie à ce que les sociologues anglo-saxons appellent la « panique morale » : le sentiment d'une sorte de brouillage incontrôlable des frontières qui demande une action urgente.

Un activisme législatif serait justifié s'il visait à affermir les droits économiques et sociaux des plus fragiles et à faire reculer les discriminations. On peut se demander si, dans le contexte européen actuel qui nous promet sur tous les tons l'austérité, il y a beaucoup d'espace pour des initiatives dans cette voie et si « légiférer » n'est pas une manière euphémisée de signifier « interdire ».

On plaidera donc au moins pour un double inventaire avant toute législation nouvelle. D'une part, un inventaire de ce que notre arsenal législatif prévoit déjà, pour éviter la tentation de construire des délits « ad hoc », ce qui

327 Ed. Delruelle (2011) : *Luttes identitaires et luttes matérielles*, cours donné au Collège Belgique de l'Académie Royale, avril 2011. On pourrait aussi plaider pour une appréhension plus radicalement dialectique du matériel et de l'identitaire.

fragilise par définition l'État de droit ; d'autre part un inventaire des demandes *réelles* issues des minorités, qui sont souvent mal connues. Ainsi, dans son étude des demandes de travailleurs musulmans en termes « d'aménagements » sur leur lieu de travail (qu'il s'agisse de la prière, des interdits alimentaires, etc.) le sociologue Stéphane Jonlet montre que les positions des intéressés sont multiples et nuancées[328] : entre ceux qui réclament le respect inconditionnel de leur liberté religieuse sur le lieu de travail et ceux qui refusent absolument de mélanger travail et religion, toute la gamme des positions existe. Il n'est pas rare non plus que des directions de ressources humaines « anticipent » des souhaits non exprimés en proposant des dispositifs à des travailleurs qui n'ont encore rien demandé. De la même façon, dans tous les contextes, y compris l'école, il serait utile de faire l'inventaire des « situations problématiques » et de voir lesquelles sont effectivement posées et lesquelles sont davantage « anticipées » : on sait que le problème peut aussi être dans « l'œil de l'observateur ».

C'est d'ailleurs une constante du rapport des *Assises* : l'insistance sur le besoin d'études empiriques. On ne niera donc pas que l'outil législatif puisse être utile mais il nous paraît devoir être utilisé avec prudence, dans le contexte actuel. Ainsi, dans sa première recommandation relative à l'école, le rapport demande que les signes convictionnels soient interdits pour les trois premières années du secondaire et que la liberté prévale pour les trois dernières années. Il souhaite que les *deux principes* soient inscrits dans l'ordre juridique de chacune des trois Communautés. Mais, bien sûr, le risque est grand que l'on sanctionne par la loi l'interdiction seule et pas la liberté, qui en est le corollaire nécessaire.

La Belgique n'est évidemment pas plurielle en raison seulement de l'immigration. Elle est aussi diverse par la cohabitation de ses communautés linguistico-culturelles et philosophiques « historiques ». Il s'agit certes d'un autre débat, mais pas non plus d'un débat d'une nature complètement différente. Là cohabitation pragmatique laisse aujourd'hui la place, en ce domaine aussi, à une volonté de légiférer et de « trancher » (dans tous les sens du mot). Il n'est pas certain, au bout du compte, que soit un progrès. C'est en tout cas une question à méditer dans la réflexion sur l'interculturalité.

328 St. JONLET, *op. cit.*

À la recherche de bases communes

Caroline Sägesser

« Faire œuvre de travail collectif n'est jamais chose aisée. En l'occurrence, le constat est d'autant plus vrai que le thème de la diversité et, à plus forte raison, de l'interculturalité et son agencement dans le cadre d'un « vivre ensemble » le plus réussi possible, ne laissent personne indifférent » (*Rapport*, p. 17).

Ainsi qu'il était prévisible, la publication du Rapport des Assises de l'Interculturalité a suscité des critiques immédiates[329], et même le lancement d'une pétition de refus du « différentialisme culturel défendu par les Assises»[330]**.** Ces prises de position ont en commun de déplorer que le Rapport recommande d'accueillir favorablement des revendications identitaires liées aux convictions religieuses, dont elles estiment qu'elles ouvrent la voie au développement du communautarisme et remettent en question certains fondements de l'organisation de notre société, telle la séparation des Églises et de l'État ou l'impartialité des pouvoirs publics.

A contrario, peu de critiques ont estimé que le Rapport demeurait trop timide dans ses recommandations d'ajustement à la diversité du corps social. « Fruit d'un débat pluraliste qui se donnait pour ambition d'avancer des solutions de compromis » (p. 18), le Rapport aurait-il montré un excès d'attention aux revendications des uns par rapport aux mises en garde des autres ?

Une introduction partiale

D'emblée, les premières lignes du Rapport permettent de le croire : « L'interculturalité entendue comme projet de société impose que soient revues, renouvelées, et si nécessaire abrogées les approches existantes en matière de droits de la personne et de leur protection. En quelques décennies, les mentalités ont profondément changé sur la question de la position de la femme dans la société et, plus récemment aussi, sur la conception de la personne de l'enfant, ce qui a permis la mise en place, graduellement, de politiques de protection plus

---

329 Citons par exemple les réactions du professeur Guy Haarscher, qui avait démissionné du comité de pilotage des Assises (http://www.lalibre.be/actu/belgique/article/622084/non-aux-recommandations-du-rapport-qui-font-le-lit-des-revendications-d-ordre-religieux.html), de Nadia Geerts (http://nadiageerts.over-blog.com/article-convertissez-vous-mes-bien-chers-freres-et-soeurs-60821502.html) et des députés MR Denis Ducarme et Daniel Bacquelaine. (http://www.lesoir.be/debats/cartes_blanches/2010-11-11/le-rapport-des-assises-de-l-interculturalite-une-bible-pour-le-communautarisme-802990.php).

330 http://lapetition.be/en-ligne/petition-8727.html.

efficaces. Il reste du chemin à faire, bien sûr, mais le constat est indéniable: on a réussi un 'forcing'. Aujourd'hui, face à la diversité, c'est à un nouveau 'forcing' que nous devons nous préparer » (p. 8). Cette mise en parallèle de l'égalité entre hommes et femmes avec les aménagements à prévoir pour assurer l'égalité de fait entre les différents groupes culturels (et cultuels) traduit l'intégration du concept de différence de *culture* (et de religion) comme étant une différence de *nature*, inhérente à la personne et non modifiable. Elle s'inscrit également dans une optique de valorisation de la diversité, de la *différence,* au détriment de l'*égalité*. Et en effet, le Rapport présente les avancées réalisées en matière de protection de la différence culturelle comme traduisant « une volonté politique qui pose la diversité comme fondement de l'avenir de nos sociétés démocratiques, et valorise celle-ci par rapport aux principes de l'égalité et de l'égalité des chances, et non inversement » (p. 19), ce qui constitue une prise de position claire en faveur des « communautaristes » au détriment des « universalistes »[331]. Elle suppose aussi d'emblée que des modifications importantes devront être apportées à notre cadre de vie et à notre arsenal législatif et que cela ne se fera pas sans heurt – d'où le concept de *forcing*, qui semble indiquer une volonté de passer outre aux oppositions.

Mais la phrase qui a, sans doute, suscité l'opposition la plus forte, est bien « ([les travaux sur la diversité se basent sur] les acquis de trois grands principes : l'égalité entre citoyens, la lutte contre le racisme et la xénophobie, et l'égalité de l'homme et de la femme. En réalité toutefois, les choses ne sont pas si simples. Ces principes ne sont effectivement pas absolus, ils coexistent avec d'autres principes, ce qui parfois entraîne la nécessité d'une mise en balance » (p. 9). L'idée de la relativité de l'égalité, particulièrement entre hommes et femmes, et entre membres de groupes ethniques différents, ne pouvait être que choquante pour les promoteurs de l'universalisme des droits de l'homme.

Cette présentation, telle un exposé des acquis, dans les premières pages du Rapport, donne effectivement l'impression d'une option prise en faveur du communautarisme. Cependant, l'examen attentif de l'ensemble des propositions faites par le Comité de pilotage conduit à modifier rapidement ce jugement ; en particulier, la relativité du principe d'égalité dont l'énoncé est rappelé ci-dessus apparaît comme une phrase particulièrement malheureuse, tant aucune recommandation du Rapport ne vient l'illustrer. Les propositions du Rapport ne remettent heureusement en cause ni l'égalité entre les citoyens, ni celle entre les hommes et les femmes, ni la lutte contre le racisme et la xénophobie.

---

331 Par « communautaristes » j'entends ici simplement les partisans d'une vision de la société essentiellement composée de groupes (communautés ethniques, linguistiques, religieuses ou culturelles) ayant des valeurs spécifiques et par « universalistes » les défenseurs d'une conception de la société essentiellement composée d'individus rassemblés autour de valeurs communes et universelles.

La recherche du compromis

Si l'introduction du Rapport manque d'équilibre entre les deux tendances, l'affirmation de ses rédacteurs que « son positionnement est, en fonction des thématiques, tantôt universaliste, tantôt particulariste » (p. 19) paraît correcte. De plus, les solutions proposées sont souvent non pas le reflet de l'une ou l'autre tendance, mais bien un compromis entre les deux. Et c'est là le mérite principal du Comité de pilotage des Assises, qui, lorsqu'il se heurtait à un conflit en son sein, ne s'est pas limité, comme l'avait fait la Commission du Dialogue interculturel en 2005, à répertorier les positions en présence. Il a fait le choix courageux de rechercher, y compris sur des sujets difficiles comme la question du port de signes religieux à l'école, des solutions à présenter aux pouvoirs publics. Ces solutions représentent naturellement des compromis, et donc des sacrifices pour les membres du Comité qui « ont fait violence à leur conviction personnelle » (p. 116).

C'est naturellement sur ces sujets conflictuels que le Rapport a été et sera encore le plus commenté et critiqué, puisqu'il ne peut donner entière satisfaction ni à ceux qui estiment nécessaire de modifier profondément nos habitudes et même notre arsenal législatif pour assurer la participation égale de tous à la vie sociale et à vie publique, ni à ceux qui refusent ces modifications au nom des acquis de la modernité et de la sécularisation, et pensent que l'égalité de tous face à la règle est un meilleur garant de cohésion sociale que la recherche de solutions particulières. Et l'on ne pourra opposer aux arguments des uns et des autres que la nécessité de trouver des solutions consensuelles, dans le respect de nos traditions démocratiques : il s'agit de convaincre de l'intérêt de dégager un compromis acceptable pour une large majorité plutôt que de s'obstiner à défendre une conception minoritaire. À cet égard, on pourrait défendre l'idée d'une « double majorité », qui devrait rallier aux propositions destinées à renforcer la cohésion de la société multiculturelle tant une majorité de citoyens qu'une majorité des groupes qui la constituent. En effet, si une majorité simple composée exclusivement par le groupe dominant (les « Européens de souche ») adopte un dispositif législatif qui est perçu comme hostile par les groupes dominés (les minorités ethno-culturelles), aucun progrès ne pourra être réalisé en matière de cohésion sociale de la société multiculturelle, pas plus que si l'on adopte une recommandation portée par les représentants de minorités ethniques, culturelles ou religieuses, mais à laquelle une majorité de la population demeure hostile. Il n'est pas question ici de formaliser ce mécanisme dans un dispositif législatif, mais bien de se livrer à l'exercice intellectuel de soupeser chaque proposition à l'aulne de cette possible double majorité. Les solutions proposées par le Rapport dans des matières conflictuelles ont le mérite de représenter un compromis entre des intellectuels qui défendent une position plutôt communautariste et d'autres qui défendent une position plutôt universaliste. À ce titre, elles semblent susceptibles de rencontrer cette double majorité, et c'est là un de leurs principaux mérites.

Le concept de minorités

L'option qui a été retenue de parler de « minorités ethniques, religieuses ou culturelles » est particulièrement bienvenue. Ces termes sont bien entendu préférables à ceux d' «allochtones » ou de « personnes issues de l'immigration », que l'on rencontre encore, particulièrement en Flandre, mais aussi à l'appellation retenue par la Commission du Dialogue interculturel, qui se contentait des termes « minorités culturelles ». Ce faisant, les choix philosophiques et religieux se retrouvaient englobés dans la culture, alors qu'ils peuvent procéder d'une logique séparée (conversion), et la Commission affectait d'ignorer que la discrimination sur base du physique qui révèle l'origine ethnique (même en l'absence de particularisme culturel) demeure hélas un motif très fréquent de discrimination.

Le concept de « minorités » a le mérite d'être internationalement usité, mais il est peu fréquent dans notre pays, frileux pour des raisons liées à notre histoire nationale et à notre situation politique. Peut-être la généralisation de ce terme pour désigner des groupes dont les origines propres, plus ou moins distantes, ou celles de leurs traditions culturelles, se situent en dehors de notre pays aurait-elle d'ailleurs le mérite de lever certaines confusions sur le concept, qui est parfois aux locuteurs flamands ou francophones établis dans une autre région linguistique... Notre système qui reconnaît, contrairement à la République française, des groupes constitutifs de la société, ignore les minorités : nous avons en revanche des communautés linguistiques, et des communautés convictionnelles. Ces concepts sont précisément définis dans la loi, et hérités de notre histoire nationale : les Communautés politiques établies sur base linguistique ne peuvent l'être que pour nos trois langues nationales. Les communautés convictionnelles, terme que l'on utilisera pour désigner les cultes reconnus et les organisations reconnues par la loi qui offrent une assistance morale selon une conception philosophiques non confessionnelle, sont également le reflet de notre histoire : selon une jurisprudence administrative, les communautés convictionnelles doivent justifier d'un ancrage historique dans notre pays pour être reconnues. Elles doivent également être structurées, et organisées selon un modèle qui rappelle celui de l'Église catholique[332].

Cette situation peut donner l'impression à d'autres groupes qu'ils sont radicalement ignorés par notre système. Cette situation est particulièrement vraie pour les citoyens qui résident dans la Région de Bruxelles-Capitale. Pour l'organisation de l'enseignement, en matière culturelle, pour une partie de l'action sociale et de la santé, il existe deux communautés, flamande et francophone, avec les institutions correspondantes : la Vlaamse Gemeenschapscommissie (VGC) et la Commission communautaire française (COCOF). Un Bruxellois

[332] On peut regretter que le Rapport n'ait pas évoqué la réforme de la législation sur les cultes reconnus et assimilés. Mais il est vrai que se déroulait en parallèle un processus de réflexion au sein d'un groupe de travail désigné par le ministre de la Justice.

dont la langue habituelle n'est ni le français ni le néerlandais sera néanmoins sommé de choisir une de ces deux langues pour ses relations avec l'administration, choix qui sera immédiatement répercuté dans la langue de ses documents d'identité et qui, un jour peut-être, conditionnera sa participation comme candidat aux élections sur l'une ou l'autre liste... Une association qui a pour but de promouvoir la culture marocaine devra choisir de le faire à destination d'un public soit francophone soit néerlandophone… Un club de football dont les joueurs sont originaires des Balkans devra choisir de demander une reconnaissance et des subsides soit à la COCOF soit à la VGC… Ces caractéristiques de notre système institutionnel, auxquelles nous sommes habitués et dont nous comprenons les raisons historiques et politiques, constituent une incongruité aux yeux de ceux qui ne partagent pas notre tradition et notre histoire. Le Rapport, certes, ne plaide pas pour une réforme de nos institutions qui prenne en compte la diversification de la société, particulièrement bruxelloise ; il n'a pas considéré cette question. Mais, en faisant le choix de mettre en avant le concept de « minorités ethniques, culturelles ou religieuses » il ouvre la voie à une reconnaissance, qu'elle soit ou non formalisée dans la loi, de la nouvelle composition de la société belge.

Néanmoins sensible à la question de la reconnaissance d'un patrimoine culturel distinct, le Rapport estime que les pouvoirs publics devraient encourager les initiatives permettant à différentes minorités ethniques et/ou culturelles de valoriser leur patrimoine (p. 108), et une partie du Comité de pilotage recommande aux autorités francophones de reconnaître, à l'instar de ce qui existe en Flandre avec le Minderhedenforum, des associations issues des minorités ethniques et/ou culturelles, de les subventionner sur cette base, de favoriser leur regroupement et d'en faire un interlocuteur privilégié des politiques de l'interculturalité » (p. 106).

En matière de gestion de l'héritage historique, le Comité de pilotage a également proposé qu'une réforme du Pacte culturel de 1971 soit examinée au regard de la nouvelle donne multiculturelle du pays (p. 77). En effet, la loi du 16 juillet 1973 garantissant la protection des tendances idéologiques et philosophiques[333], adoptée dans le contexte de la création des Communautés, où l'on souhaitait notamment prévenir une discrimination à l'égard des laïques en Communauté flamande et à l'égard des catholiques en Communauté française, ne garantit que le pluralisme idéologique dans l'élaboration, la gestion et la participation à la politique culturelle ; ce pluralisme étant, dans les faits, le plus souvent ramené à un pluralisme politique.

Remarquons que dans un même élan, le Rapport aurait pu utilement suggérer au législateur une modification de la rédaction de l'article 11 de la Constitution, qui aujourd'hui édicte que « la jouissance des droits et libertés reconnus aux Belges doit être assurée sans discrimination. À cette fin, la loi et le

333 *Moniteur Belge*, 16 octobre 1973.

décret garantissent notamment les droits et libertés des minorités idéologiques et philosophiques ».

Il s'agit là de l'ouverture potentielle d'un débat fondamental pour la société belge, au sein de laquelle existent des dispositifs qui garantissent un certain nombre d'équilibres dans la participation à la représentation et à la gestion des différents groupes linguistiques et des différentes tendances philosophiques. Mais en réalité, ces dispositifs visent essentiellement à sauvegarder, chaque fois, les droits de deux grands groupes : les néerlandophones et les francophones au niveau linguistique, les membres du « pilier » catholique et du « pilier » laïque au niveau philosophique. Ne convient-il pas de réfléchir à la difficulté que représente pour les minorités ethniques, religieuses et culturelles une insertion dans ces clivages-là ? A la non-reconnaissance de leur spécificité que présente le maintien de ces mécanismes en l'absence de tout autre dispositif visant à garantir leurs droits ? Il ne s'agit pas ici de plaider pour l'adoption d'un modèle communautariste qui imposerait des quotas de participation des dites minorités à la décision politique, mais seulement de constater que puisque le modèle belge est un modèle pluraliste, qui accorde une reconnaissance aux groupes, il paraît incongru d'exclure les minorités ethniques, religieuses et culturelles de l'organisation de ces groupes.

Sans présumer des formes que devrait revêtir cette reconnaissance de l'existence de minorités ethniques, religieuses et culturelles, l'utilisation de ce concept et un certain nombre de recommandations du Rapport devrait déboucher sur une utile prise de conscience de l'obsolescence de l'organisation de notre système de représentation des groupes.

L'importance prépondérante du clivage socio-économique

Un deuxième élément fondamental est l'accent mis par le Rapport sur la lutte contre les inégalités socio-économiques qui frappent en priorité ces minorités : « Nous partageons l'inquiétude de ceux et celles qui mettent en garde contre l'aggravation des problèmes liés au « vivre ensemble » et à la lutte contre les discriminations – directes et indirectes – de personnes sur base de leur appartenance, de leur conviction et/ou de leur culture, dès lors que ces dernières restent confinées dans des positions socio-économiques fragiles et défavorables comparées à celles dans lesquelles se trouve la majorité de la société » (p. 23). Et de souligner : « Une recommandation qui pourrait en quelque sorte accompagner chacune des pistes que nous avançons dans ce rapport, consiste à exiger que dans l'élaboration de politiques à mettre en place et qui se rapportent au vivre ensemble et à l'interculturalité, des efforts conjoints soient faits pour renforcer la position socio-économique des groupes cibles » (p. 23).

Ce rappel est particulièrement bienvenu à un moment où nombre de débats se déroulent à propos de l'interculturalité en l'absence de toute référence à un clivage socio-économique qui est le premier producteur d'inégalités. L'attention apportée par le Rapport à la problématique de la discrimination dans l'emploi

reflète l'importance donnée à l'intégration socio-économique. On y souligne également l'importance de l'intégration de deux sous-groupes, les jeunes et les femmes.

En matière d'emploi, s'inquiétant de l'ethnostratification constatée du marché de l'emploi, le Rapport rappelle à ceux qui s'inquiètent de la « constitution de « ghettos », qu'ils « ne doivent pas se focaliser uniquement sur la langue, la religion et la culture, mais chercher à développer davantage une politique économique d'inclusion pour les personnes appartenant à des minorités ethniques, culturelles ou religieuses » (p. 54).

Pour enrayer l'approfondissement du fossé socio-économique, le Comité de pilotage estime qu' « il est nécessaire d'élaborer un système susceptible d'enrayer la hausse prohibitive des loyers » (p. 91), et recommande l'augmentation du parc de logements sociaux, ainsi que le nombre de logements sociaux de grande taille, adaptés aux besoins des familles nombreuses, davantage représentées au sein des minorités.

En matière d'enseignement également, le Comité de pilotage des Assises rappelle utilement la nécessité de lui donner d'avantage de moyens, notamment au niveau de la formation et de l'encadrement des enseignants, du développement du système de tutorat, une meilleure accessibilité des aides financières et l'observation du prescrit constitutionnel relatif à la gratuité de l'enseignement. Considérant que « l'école demeure un lieu de production ou de reproduction des inégalités, que les discriminations liées à l'origine ethnique ou à l'identité culturelle sont corrélées aux discriminations sociales et que la ségrégation y est – entre autres raisons – le produit des discriminations à l'inscription. » (p. 28) et que « ségrégation « ethnique » et sociale se croisent donc, et c'est à la résolution de cette dramatique équation qu'il faut s'atteler, en refusant que la ségrégation spatiale ne continue à produire un enseignement à deux vitesses, où ces inégalités se perpétuent » (p. 29).

La réforme d'un héritage

Le Comité de pilotage est également « convaincu qu'une interculturalisation de notre enseignement est indispensable » (p. 30-31) ; aussi propose-t-il une réelle intégration de la diversité dans les programmes scolaires. « En particulier dans les cours de sciences humaines (histoire, géographie, littérature, etc.), notre enseignement doit sortir de ses représentations encore fortement euro-centrées et devenir véritablement universel en donnant toute la place qu'elles méritent aux cultures extra européennes […] Le Comité de pilotage insiste pour que soit donnée une place dans les programmes, les manuels et les bibliothèques scolaires à l'histoire de la colonisation, de l'immigration, des discriminations, ainsi qu'à la mémoire des minorités ethniques, culturelles et/ou religieuses présentes en Belgique » (p. 39). Il s'agit là non pas de faire droit à des revendications de particularismes issus de groupes minoritaires, mais bien de dégager notre enseignement d'un ancrage quasi exclusif dans l'espace et la

culture européen, afin de lui donner une véritable vocation universaliste, qui soit non seulement le produit de la diversification culturelle de son public, mais également le reflet du déplacement des frontières dans le monde du XXIe siècle.

Dans la même ligne de préoccupation, il est proposé « qu'un enseignement des principales langues standard des pays d'origine soit organisé en parallèle avec d'autres langues étrangères et selon les mêmes modalités qu'elles, c'est-à-dire sous le même intitulé « langues étrangères » et à destination de tous les élèves (p. 44). Cette proposition présente de très nombreux avantages : reconnaissance et valorisation d'un patrimoine familial, apprentissage de langues dont la connaissance sera un atout sur le marché de l'emploi d'autant que le niveau atteint sera meilleur que dans d'autres langues totalement nouvelles pour l'élève, recrutement de professeurs de langues issus de minorités… Il présente cependant l'inconvénient de conduire au rassemblement d'élèves d'une seule origine ethnique pour un cours de langue.

Cet inconvénient de fractionnement de la population scolaire est également à prendre en compte dans la réforme du calendrier scolaire, que préconise le Comité de pilotage. Il estime nécessaire de trouver un équilibre entre les fêtes chrétiennes et celles d'autres courants religieux et philosophiques (p. 49).

Cette réforme doit être couplée avec celle du calendrier civil, dont le Rapport souligne, avec raison, qu'il est anormal qu'il conserve six fêtes chrétiennes (et même pour certaines, seulement catholiques) parmi les dix jours fériés légaux (p. 68). Cette situation est discriminatoire pour les personnes qui ont une autre conviction philosophique ou religieuse, et elle est également contraire à la neutralité de l'État qui marque ainsi sa nette proximité avec la religion catholique. La solution avancée par le Comité de pilotage est une proposition mixte :

– conserver les cinq jours fériés suivants: 1er janvier, 1er mai, 21 juillet, 11 novembre et 25 décembre ;
– permettre à chacun de choisir librement deux jours flottants, selon sa culture ou sa religion ;
– créer trois nouveaux jours fériés non religieux. Ceux-ci pourraient coïncider avec des journées internationales qui célèbrent la diversité et la lutte contre les discriminations comme, par exemple, la journée internationale des femmes (8 mars), la journée internationale contre le racisme (21 mars) et la journée mondiale de la diversité culturelle (21 mai).

Le compromis retenu est original : une fête chrétienne (Noël) est conservée parmi les huit jours de congé donnés à tous, chacun étant libre d'en choisir deux autres en fonction de sa culture ou de sa religion. Au-delà de difficultés pratiques d'organisation, il a le défaut de conduire à un fractionnement des élèves ou des travailleurs que l'on contraint ainsi à une déclaration de conviction. L'interculturalité serait sans doute mieux promue par l'imposition à tous d'un jour férié issu de la tradition culturelle chrétienne, musulmane et juive, les membres d'autres traditions religieuses et culturelles pouvant alors bénéficier de congés flottants.

Quelle que soit la solution retenue, l'objectif de déchristianisation du calendrier doit être poursuivi, en raison de sa grande valeur symbolique ; c'était déjà une recommandation de la Commission pour le Dialogue interculturel et, en France, de la Commission Stasi[334]. Là encore, il ne s'agit pas de donner des droits spécifiques aux groupes minoritaires, mais simplement de mettre fin au favoritisme du groupe majoritaire à travers des dispositions qui ne sont pas neutres mais qui sont favorables à ce dernier.

Cette volonté d'épuration des scories issues de la tradition chrétienne – et même catholique – du groupe autrefois dominant devrait logiquement rallier un large consensus, y compris parmi les défenseurs d'une vision universaliste et résolument laïque de la société. Tous devraient se retrouver autour d'un projet de promotion de la stricte neutralité de l'État dont aujourd'hui un certain nombre de dispositions trahissent l'ancienne proximité avec la religion catholique. Cette réforme se fera-t-elle par l'épuration de tout lien entre les autorités publiques et l'Église catholique ou par un renforcement du pluralisme dans les relations des autorités avec les représentants des différents courants philosophiques et religieux ? Abandonnera-t-on le *Te Deum* de la Fête nationale ou le remplacera-t-on par une cérémonie pluriconfessionnelle dans un autre lieu que la cathédrale ? Ce faisant, le débat entre communautaristes et universalistes fait place à celui entre partisans de la neutralité de l'État gestionnaire du pluralisme et partisans de l'État laïque abstentionniste en matière de communautés convictionnelles. Quel que soit le choix intellectuel que l'on puisse être tenté de faire entre ces deux modèles, la tradition de notre modèle belge le porte davantage vers la neutralité. De plus, ce concept connaît depuis une vingtaine d'années un grand développement, notamment dans le champ de l'enseignement. Cette montée en puissance, dans notre pays, du concept de neutralité au détriment de celui de laïcité est déjà en lui-même un reflet de l'intégration du pluralisme culturel dans notre modèle de réflexion, les minorités ethniques, religieuses ou culturelles ayant en commun d'être étrangères à l'histoire du combat émancipatoire mené par la laïcité. Elle est également soutenue par l'intégration de la communauté laïque (en Communauté française, le Centre d'Action laïque) dans le mécanisme de financement public des organisations convictionnelles.

Il semble que ce choix de société en faveur de la neutralité soit difficilement réversible ; cependant, le concept, qui n'est pas défini par la Constitution ailleurs qu'en rapport avec l'enseignement, doit être précisé. Il importe notamment qu'il soit clair que l'État ne favorise aucune communauté convictionnelle, et non pas qu'il fait preuve à leur égard d'une égale bienveillance. À ce sujet, il serait sans doute judicieux de procéder à une réécriture de l'article 21 de la Constitution dont la rédaction, inchangée depuis 1831, reflète également la

334 La « Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République », présidée par Bernard Stasi, a déposé son rapport en 2003 ; parmi ses propositions, on retrouvait celle de faire des fêtes religieuses de Kippour et de l'Aïd el-Kebir des jours de congé dans toutes les écoles.

culture catholique dominante de l'époque, et dont le premier alinéa[335], protège les cultes de l'ingérence des pouvoirs publics, sans réciprocité. Une affirmation claire de la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que de la neutralité de ce dernier, fournirait la base constitutionnelle indispensable à laquelle des dispositions à prendre en matière d'organisation de l'interculturalité, et de non-discrimination des minorités pourraient se référer.

Le dégagement de nos institutions des marques de la culture catholique autrefois dominante, prôné dans le Rapport, constitue un terrain d'entente potentiel entre partisans d'un modèle ouvert aux revendications communautaires et défenseurs d'un modèle universaliste. L'attention portée au clivage socio-économique et la nécessité de mener des politiques transversales de réduction des inégalités, soulignée dans le Rapport, constituent certainement une autre base commune possible. Il est souhaitable qu'un travail commun puisse débuter selon ces deux axes, et construise ainsi un socle qui permettra d'envisager l'adoption de compromis pour les questions qui opposent aujourd'hui « communautaristes » et « universalistes » mais également, sans doute, une majorité des membres de groupes minoritaires sur le plan de l'origine et/ou de la culture à une majorité des membres du groupe culturellement dominant.

335 Article 21, alinéa premier : « L'État n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs, et de publier leurs actes, sauf, en ce dernier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication ».

Les assises centrifuges d'une interculturalite resignee

François De Smet

Le Rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité orne donc fièrement les étagères des chercheurs académiques, du monde associatif et de quelques cabinettards. Il s'ajoute aux rapports précédents générés par plusieurs instances, en particulier la Commission du Dialogue interculturel et de son rapport de 2005, dans le prolongement duquel il se situe[336]. Et comme ses prédécesseurs, il est à craindre que ce Rapport prendra durablement la poussière jusqu'à ce que suffisamment de temps se soit écoulé pour qu'un nouveau ministre de l'Egalité des Chances en carence d'administration décide d'envahir l'espace médiatique pour compenser la quasi impossibilité de prise de mesures dans un domaine aussi socialement explosif qu'électoralement peu rentable.

Tout cynisme facile mis à part, on ne peut en effet commenter le contenu du Rapport sans le lier d'abord au processus dont il est le produit. Celui-ci est caractéristique de l'impasse qui est la nôtre de penser l'interculturalité avec les outils actuels. On se penchera ensuite sur les mesures les plus emblématiques que ce rapport propose, et sur la philosophie de l'interculturalité qui découle de ses recommandations. On réfléchira enfin aux enjeux structurels que pourrait revêtir, demain, la promotion de l'interculturalité. Au vu de l'étendue et de la complexité du sujet, nous nous proposerons de mener cette réflexion au départ d'un seul exemple, qui concentre selon nous la principale carence philosophique du travail pourtant important qui a été accompli : la gestion des cours dits philosophiques dans le système scolaire.

Consulter pour ne pas décider

Pourquoi le cacher ? Les professionnels du terrain, pour la plupart, avaient accueilli l'annonce de nouvelles Assises de l'Interculturalité avec un profond scepticisme. Certains se demandaient même comment il était possible, après tant d'essais successifs de conclaves, commissions et autres forums, d'oser une nouvelle fois ouvrir aux quatre vents de la conciliation des sujets qui n'avaient pu trouver de consensus au vu de la complexité institutionnelle, communautaire et sociale de notre pays. D'autres ont salué l'opération comme constituant une

336 *Rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité*, p. 10.

opportunité courageuse d'échanges et de dialogue sur des questions difficiles, dont la nature et les enjeux évoluent avec le temps.

À bien y regarder, le constat de scepticisme ne se limite pas à l'interculturalité. Le recours aux outils de consultation est de plus en plus fréquent dans nos démocraties essoufflées, dont le contrat social originel montre quelques tiraillements, et dont les citoyens, paraît-il, se sentiraient dépossédés de leur pouvoir de décision. Les termes choisis pour qualifier de tels forums, d'abord, font régulièrement référence à l'histoire et au lien avec le peuple ; ainsi sont convoqués assises, états généraux, contrats ou autre Grenelle. Ces assemblées consultatives ne sont naturellement pas systématiques ; il ne s'agit pas de solliciter les experts et/ou le peuple à tout va. Si l'on souhaitait être un brin provocateur, on avancerait que la création de ces lieux pseudo-participatifs semble se profiler lorsqu'un problème devient trop sérieux pour être ignoré par le politique, mais paraît toutefois trop délicat pour être tranché, et qu'il faut donc compenser l'inaction par un signal participatif. Cela permet aussi de gagner du temps, qui est le bien politique le plus précieux – on peut craindre que le suivi politique du présent Rapport l'attestera. La question consultative est pourtant loin d'être anodine, et se pose dans toutes les démocraties qui assistent avec inquiétude à l'essoufflement de leur modèle. La démocratie représentative réussit à protéger le citoyen de l'arbitraire mais peine à lui offrir un sens de vie collective qui soit durablement mobilisateur. Depuis John Rawls et Jürgen Habermas, la pensée politique se cherche des méthodes de décision collective et rationnelle, planchant sur des outils méthodologiques par lesquels les parties au débat acceptent de retrancher une partie de leurs intérêts directs en vue de trouver une solution globale. Le voile d'ignorance[337] de Rawls, développé dans son célèbre ouvrage *La Théorie de la Justice*[338], en constitue l'une des tentatives les plus abouties. Le problème est que, dans le schéma du voile d'ignorance, on repart de zéro : chaque participant accepte de voir remis en cause l'ensemble de ses particularismes et avantages car il ignore de quelle place il héritera ensuite dans la société.

Le schéma n'est évidemment pas transposable à une situation consultative réelle, où l'on voit mal comment les experts, les représentants culturels et reli-

---

337 Pour faire saisir son idée de la justice, Rawls imagine la fiction du voile d'ignorance : on postule qu'on recommence la société au départ d'individus qui sont libres et égaux, et qui doivent élaborer ensemble les principes selon lesquels ils vont vivre ensemble. L'idée est de figurer une situation où les citoyens reconnaissent l'égalité des autres citoyens. Ils ont l'opportunité de choisir n'importe quel système mais sans savoir quelle place les personnes qu'ils représentent y occuperont (sans connaître, donc, les avantages et inconvénients qui seront les leurs). Ce processus théorique recèle donc, on le voit, un moteur de nivellement par le haut. Ce voile d'ignorance, en effet, possède une fonction d'arme de dissuasion massive : si ces hommes décident d'un modèle où la moitié des hommes sont maîtres et les autres esclaves, ils ont évidemment une chance sur deux d'être maîtres, mais aussi une chance sur deux d'être serviteurs. Ils peuvent en revanche décider d'être tous rigoureusement égaux en droits, mais peut-être entreront-ils dans la société avec un handicap physique, qui ne leur permettra pas de subvenir seuls à leurs besoins, et dans lequel l'égalité pure et dure pourrait ne pas être satisfaisante pour eux.

338 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1975, trad. *La théorie de la justice*, Points, Essais, p. 37.

gieux accepteront de se départir de ce qui constitue, pour eux, le noyau dur de leur identité, à faire valoir sur le collectif dont on demande la reconnaissance sans accepter sa prépondérance. Pour le dire autrement : quel que soit l'outil méthodologique choisi, objectivement, le consensus sur des questions de société mêlant identité, culture et religion est ardu à atteindre. Ces questions mettent en présence des enjeux individuels et collectifs qui touchent en un même mouvement à la vie intime des individus et aux manifestations publiques de leurs croyances ou convictions. Celles-ci ne sont pas par nature spontanément compatibles avec l'intérêt général d'une société ou d'une collectivité, car elles sont tributaires d'un monde-en-soi religieux ou culturel qui possède sa structure, sa cohérence et son homogénéité, garant de son identité, constituant ses limites. Dans ce cadre, passer de l'assemblage des particularités à la collectivité, ou de ce que Rousseau nommait « volonté de tous » à ce qu'il appelait « volonté générale » ne peut se produire aisément qu'en des occasions de cristallisation telle que le suffrage universel. C'est pour cette raison que la représentation démocratique, au-delà des lobbies, est *in fine* la seule habilitée à trancher au nom de l'intérêt général et du bien commun.

Or, si l'intention de combler le fossé entre gouvernants et gouvernés est louable, le recours à de tels forums d'experts engendre un risque de contre-productivité bien réel. D'abord parce qu'en général ces manifestations n'aboutissent qu'à très peu de choses au regard de l'énergie dépensée par celles et ceux qui s'y prêtent, généralement issus de la société civile ou des minorités culturelles. Les experts sollicités ne peuvent qu'accepter la mission qui leur est confiée, tant paraît capital l'enjeu d'apporter des solutions à une situation atomisée, où intégration, racisme, repli identitaire touchent la vie des gens et ont débordé depuis longtemps les cénacles intellectuels pour poser au jour le jour des conflits de voisinage très concrets dans pratiquement tous les secteurs de la vie courante. Les experts viennent donc de bonne foi y épuiser leur talent et leur bonne volonté. Le plus souvent, les conclusions se déclinent en termes consensuels et irréfutables, alors que la traduction concrète des options demande, elle, des choix techniques et budgétaires. Ces choix impliquent régulièrement des arbitrages si complexes qu'ils ne peuvent être laissés à une assemblée thématique volontaire mais devront être tranchés par le pouvoir politique – le seul démocratiquement légitime, soit dit en passant. Et si, comme il faut en laisser le bénéfice au présent Rapport des Assises de l'Interculturalité, certaines mesures claires et tranchées sont mises en avant, elles ne sont en général pas assorties du moindre suivi par le monde politique – à l'heure d'écrire ces lignes, on attend toujours. Les conclusions d'Assises se déclinent typiquement sous la forme d'un catalogues de mesures dans lequel il est loisible aux responsables politiques de pêcher ce qui leur est utile ou ce qui est le plus réalisable, et de laisser tomber d'autres points. Mais l'ensemble de ces points constituant un compromis où d'aucuns estiment avoir lâché du lest sur certains chapitres pour avoir obtenu gain de cause sur l'autre, le catalogue se prête mal à une application ciblée.

Car chaque mesure prise séparément mécontentera inévitablement ceux qui s'y opposaient et n'avaient accepté l'idée que pour en faire accepter d'autres.

Ce qui est inquiétant, en réalité, c'est que le recours à de tels outils traduit l'impuissance du politique face à un monde de plus en plus complexe, dans un pays très difficile à gérer, où la moindre décision doit se négocier durement entre partis, communautés, piliers – autant d'acteurs dont la seule présence dilue la force de décision. Faute de décider, il convient de montrer qu'on se préoccupe. Il est objectivement plus facile de convoquer une réunion que d'opérer une réforme. C'est bien moins risqué, aussi ; à la décharge des autorités, les citoyens sont peu enclins au changement et à l'acceptation des rares décisions que le politique peut encore prendre. On comprend que les pouvoirs publics tétanisent et cherchent des moyens de montrer leur empathie sur les sujets les plus sensibles, quitte à troquer des décisions politiques contre des gages consultatifs.

Or, comme dans n'importe quelle relation humaine, si vous suggérez trop de promesses que vous ne pouvez pas tenir, vous minez votre relation bien plus sûrement qu'en assumant votre rôle. C'est une question de respect de l'autre et, en l'occurrence, ici, c'est du respect des citoyens par les responsables politiques qu'il s'agit. Le recours systématique aux Assises sans suivi ni effet est un poison pour la démocratie. Cela suggère que la prise de risque en commission peut entraîner une décision de gouvernement et, si cela n'est suivi d'aucun effet, les fondements de la confiance que le peuple peut garder dans ses gouvernants déclinent. Car gouverner, c'est certes consulter, mais ce n'est pas se dérober au moment du choix. Gouverner, c'est choisir, choisir c'est renoncer, et renoncer c'est décevoir. Aucune assise, aucun contrat ne permettra d'échapper à cette douloureuse équation.

Gérer pour ne pas créer

Puisque Rapport il y a toutefois, et qu'il se manifeste par une volonté marquée de sortir des conclusions consensuelles habituellement de mise sur ces sujets, il convient de s'y pencher pour estimer s'il contient des pistes de nature à améliorer durablement le vivre-ensemble entre communautés. Ne le nions pas : malgré les sérieuses réserves de méthodologie exprimées ci-dessus, il est incontestable que les problèmes examinés sont réels et que l'examen fut sérieux. L'atomisation de la société et son repli sur une série de valeurs identitaires, corrélativement à une montée des sentiments xénophobes, est une réalité que plus personne ne nie, et dont les conflits divers sur l'expression de signes convictionnels ne constituent que des symptômes. En l'occurrence, et il n'est que justice de le dire d'entrée, le présent Rapport des Assises sur l'Interculturalité contient du travail de haute qualité, des constats difficilement réfutables et même quelques propositions dont il serait injuste de ne pas souligner le courage. Toutefois, comme nous tenterons de le montrer, sa philosophie grève une partie de ses acquis. Cette philosophie pourrait se résumer comme suit : la

gestion d'un pluriel résigné, et la renonciation probablement inconsciente à la confection de valeurs communes.

Il est difficile de résumer le débat de l'interculturalité, mot simple pour décrire une réalité complexe, mêlant aspects sociaux, culturels, économiques, symboliques. Une constante est toutefois à relever : la peur. La peur des uns, autochtones, de voir leur modèle, leurs valeurs remises en cause par des minorités culturelles revendiquant des spécificités ; la peur des autres, d'origine étrangère, de disparaître par assimilation dans une société matérielle qui, indéniablement, les discrimine et les rejette. Nous nous retrouvons au bout du compte dans un jeu de cercle vicieux, les craintes d'agenda cachés de part et d'autre justifiant et légitimant les replis identitaires communautaristes ou conservateurs. Tel est bien le reproche que l'on pourrait adresser : les recommandations du Rapport visent davantage à assumer les conséquences de ces peurs qu'à en attaquer les causes.

Ainsi en est-il des propositions les plus attendues concernant l'expression des signes extérieurs convictionnels dans le cadre scolaire (Recommandation n° 1 des sept recommandations « dont l'impact symbolique et pratique est sans doute le plus fort »[339]) et au sein des services publics (Recommandation n°2). Certes, le Rapport propose ce qui n'avait jamais été posé aussi clairement par une instance équivalente : une limite et un positionnement clairs. Dans le monde scolaire, la proposition d'autoriser l'expression des signes convictionnels dans les trois dernières années du secondaire et de l'interdire en amont comporte l'avantage de ne pas banaliser ce que constituent le port du voile islamique et les autres manifestations religieuses ou convictionnelles, c'est-à-dire des signes d'appartenance qui, légitimement, impliquent une conception du libre arbitre et de la vie éthique dont l'adhésion demande, dans une société libre et démocratique, une certaine maturité. L'autorisation au-delà d'un certain niveau – qui est l'équivalence pratique, on l'aura compris, de la velléité déjà émise dans le débat public de faire correspondre cette autorisation à l'âge de 16 ans – témoigne aussi de la nécessaire différenciation qu'il y a lieu d'établir entre les individus qui représentent un système dans lequel ils ont une place (enseignants, fonctionnaires) et ceux qui sont soumis au système dont ils sont les usagers ou les consommateurs (élèves, citoyens).

Clairement, si l'on conçoit bien que les premiers puissent voir leur liberté de religion ou de conviction limitée par les impératifs professionnels de neutralité que leur fonction leur confère, on ne voit guère comment, en effet, interdire dans l'absolu à des élèves la manifestation de telles convictions, à moins de l'encadrer par des limites d'âge et de reconnaissance. On relèvera néanmoins que cette cohérence aurait dû logiquement conduire, pour les services publics, à proscrire purement et simplement le port de signes convictionnels à toute personne relevant de l'autorité publique, tout en laissant la totale liberté aux citoyens faisant appel à ces services ; tel n'est pourtant ni l'esprit ni la lettre

339 *Rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité*, p. 116.

de la recommandation n° 2, qui limite l'interdiction « aux seuls agents investis d'une fonction d'autorité ». Cela s'avérera laborieux à réaliser sur le terrain, et tendra surtout à induire que l'expression de signes religieux ou convictionnels dans une relation de travail ne dépend pas de la relation entre le travailleur et l'employeur, mais bien de la seule nature empirique de la fonction. Or, on ne voit guère comment un employé de guichet communal ne serait pas investi d'une parcelle d'autorité publique qui, si elle est certes d'une autre nature que celle détenue par le policier, n'en est pas moins réelle et pleine. Formellement, tout fonctionnaire assermenté est investi d'une manière ou d'une autre d'une fonction d'autorité. La distinction opérée entre les agents investis d'une fonction d'autorité et les autres nous apparaît peu fondée, peu consistante et aléatoire.

On est, à nouveau, dans l'aménagement de la diversité et non dans la création d'unité dans la fameuse proposition des jours religieux flottants (Recommandation n°6). Cette proposition mérite pourtant mieux que le tohu-bohu médiatique qui l'a caricaturalement accueillie. Certes, la suggestion consistant à revoir certains congés du calendrier, tels que l'Ascension ou la Pentecôte, dont le commun des mortels même chrétien serait bien en peine d'expliquer l'origine, est intéressante. Le fait d'en transformer une partie en congés flottants est en revanche difficilement applicable – on n'ose imaginer ce que de tels congés à la carte donneront à l'école. Surtout, cela manquerait l'objectif de créer des solidarités et des occasions de rencontres, puisque les jours flottants sont destinés à permettre à des enfants de certaines convictions de pouvoir pratiquer leur culte ; on est en droit de se demander si cela n'accentuera dès lors pas les différenciations entre élèves selon leurs religions. L'ensemble des jours « désacralisés » devraient plutôt se trouver consacrés à des manifestations susceptibles de rassembler l'ensemble de la population, donc sans doute sur des fêtes non religieuses.

La question des accommodements raisonnables, dont le Comité de pilotage propose d'étendre le concept aux situations liées à la conviction religieuse ou philosophique (Recommandation n°6), s'inscrit également dans une vision de gestion des différences. D'une part, comme le souligne Edouard Delruelle dans sa note minoritaire[340], l'analogie entre le handicap et la conviction constitue une erreur de droit profonde. D'autre part, le concept même d'aménagement raisonnable relève, comme son terme même l'exprime, d'une conception centrifuge visant à concilier les comportements individuels prenant leurs sources dans les convictions avec les impératifs de la vie en société. Il acte ainsi une situation atomisée de fait et s'abstient de créer l'espace de dialogue par lequel des citoyens de convictions et d'opinions différentes se retrouveraient amenés à participer à un espace commun les obligeant, par eux-mêmes, à remettre en cause une partie de leurs acquis culturels au bénéfice d'une appartenance collective ou d'un projet de société. De tels aménagements peuvent certes participer à pacifier des situations au jour le jour, mais paraissent *a priori* insuffi-

340 *Rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité*, p. 122.

sants à créer du vivre ensemble dans une perspective dynamique. Isolément, ils sont de nature à encourager une sclérose des convictions et des pratiques exclusives qui n'en ont, visiblement, nul besoin pour se développer.

On ne niera pas que des mesures de prévention ou de construction positive du vivre ensemble soient également mises en avant dans le Rapport. On épinglera ainsi le monitoring socio-économique, l'instauration temporaire de quotas et, de manière, générale, le renforcement de la lutte contre les discriminations, ainsi que d'autres mesures qui pourraient passer inaperçues mais dont l'impact serait fondamental, telle la réservation d'une place à l'histoire de la colonisation et de l'immigration dans les programmes scolaires[341]. Comment ne pas voir néanmoins que ces mesures de bon sens, là encore, aménagent beaucoup, réparent parfois mais construisent peu. En dépit de tous les efforts des participants, ou peut-être « grâce » à leurs efforts pour aboutir à des propositions claires au départ d'intervenants antagonistes, il est très laborieux de déceler une colonne vertébrale forte, une philosophie de base qui imprégnerait l'ensemble du document autre que la gestion du pluriel. La volonté de pacifier en éteignant des incendies l'a clairement emporté sur la construction d'un vivre ensemble original.

Le refoulement

En effet, tel est le fond du problème : s'il est probable qu'il faille régler les situations existantes mettant en jeu les limites des comportements, et que certains aménagements raisonnables ou mesures symboliques puissent trouver leur place dans un tel arsenal, on se retrouvera à écoper une barque sans fond si on se contente de cela. La question de base de l'interculturalité nous semble pouvoir se résumer comme suit : comment se fait-il, au 20ème siècle, que des individus puissent accorder à ce point d'importance au respect strict de leurs traditions religieuses qu'ils préféreront quitter une école plutôt que de se priver d'un signe de représentation ? Ou, dans l'autre sens, comment se fait-il que la société semble si peu sûre de ses propres valeurs qu'elle entende limiter l'expression de celles des minorités, même lorsque les individus sont de simples consommateurs du système comme le sont des élèves ? Si nous voulons faire dissiper la crainte d'agenda caché de part et d'autre, il faudra davantage se pencher sur des mesures qui construisent du commun, alors que le débat se focalise plutôt sur les mesures d'aménagement prenant acte de situation de replis comme autant d'irréductibles différences. Telle est, selon nous, la carence du présent Rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité.

On prendra à cet égard un seul exemple, mais dont la force et le symbole expriment à notre sens le profond refoulement de notre société s'agissant de l'interculturalité. Il s'agit là encore d'un exemple scolaire, car c'est bien à l'école, lieu obligatoire de rencontre entre individus, que se joue l'ouverture

341 *Rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité*, p. 39.

d'esprit de l'adulte que l'enfant sera un jour. Il s'agit des cours de morale et de religion actuels, improprement appelés « cours philosophiques », qui séparent les élèves selon leurs convictions personnelles ou celle de leurs parents durant le seul cours consacré exclusivement aux questionnements sur le sens de la vie.

La question des cours philosophiques est bétonnée, comme on dit, dans la Constitution elle-même. L'article 24 énonce que les Communautés offrent le choix entre un cours de morale et un cours de religion reconnue. Deux interprétations existent à partir de là : selon la première, l'organisation de ce cours est obligatoire. La Communauté française a clairement opté, depuis longtemps, pour cette voie d'interprétation héritée du Pacte scolaire de 1958[342]. En outre, le décret sur la neutralité de 1994, comme pour lever toute ambigüité, établit que la fréquentation des cours de morale et de religion est obligatoire. Toutefois, une autre interprétation de la Constitution est possible, celle qui poserait que, si l'organisation de ces cours est obligatoire, leur fréquentation ne l'est pas. La Communauté flamande a utilisé cette interprétation pour supprimer l'article 8 du Pacte scolaire en prévoyant des possibilités de dispense des cours philosophiques. On peut en conclure qu'une voie décrétale existe pour combiner le caractère facultatif des cours philosophiques actuels, par exemple avec l'organisation d'un cours obligatoire et commun de philosophie et d'histoire des religions, même si elle n'aurait évidemment pas la même force qu'une révision constitutionnelle.

Le débat récurrent sur la philosophie et les religions à l'école déchaîne les passions mais sans jamais aboutir. Pourtant, il s'agit d'un élément capital pour le vivre ensemble. C'est sans doute même, à notre avis, le « dossier » le plus important, bien plus que les polémiques relatives à des manifestations plus visibles et plus passionnelles que sont le voile ou la burqa, qui ne sont avant tout des symptômes. C'est ce qui se passe à l'intérieur des têtes qui compte, car c'est cela qui produit ce qui se voit à l'extérieur. Si nous souhaitons lutter à la fois contre le racisme et contre le repli identitaire, nous ne pouvons pas nous contenter de mesures d'autorisation ou d'interdiction de signes, d'aménagements d'accommodements raisonnables ou de modifications de calendrier ; il faut s'intéresser aux causes qui poussent à se revêtir de signes ou à les rejeter, il faut forcer les mélanges et les rencontres, et provoquer les occasions pour les uns et les autres de connaître mieux la religion ou la conception philosophique de son voisin. Aujourd'hui, faire évoluer les mentalités, notamment celle qui fait en sorte que l'attachement à une religion est ressenti comme si fort qu'il doive prévaloir sur tout le reste et singulièrement sur la vie en société, cela reste très ardu parce que nous avons un enseignement qui empêche structurellement cette rencontre.

---

342 L'article 8 du Pacte scolaire prévoit en effet que *«* dans les établissements officiels ainsi que dans les établissements pluralistes d'enseignement primaire et secondaire de plein exercice, l'horaire hebdomadaire comprend deux heures de religion et deux heures de morale. Dans les établissements libres subventionnés se réclamant d'un caractère confessionnel, l'horaire hebdomadaire comprend deux heures de cours correspondant au caractère de l'enseignement. *»*

D'abord, en effet, la plupart des rhétoriciens sortent de l'école sans aucune notion de philosophie ou d'histoire de la pensée, ce qui est pratiquement unique en Europe et constitue en soi déjà un scandale ; la philosophie en effet n'est pas un contenu mais une boîte à outils qui œuvre au décentrement, à la comparaison, à la nuance, à l'empathie et à l'écoute du point de vue de l'autre. Ensuite, l'organisation actuelle des cours de religion et de morale dans l'enseignement officiel établit un processus unique de différenciation des élèves, en scindant la classe durant le seul cours portant précisément sur les questions essentielles. Le seul espace scolaire, au-delà des matières traditionnelles, réellement propice à la rencontre des opinions, des cultures et des confessions, n'est à l'heure actuelle qu'un filtre qui sépare les élèves se fréquentant en permanence pour les regrouper en fonction de leur appartenance spirituelle ou laïque, ou celle de leurs parents. La question qui se pose, en ces temps où les thèmes de la religion et de laïcité battent leur plein, est donc de savoir s'il ne serait pas temps d'ouvrir les yeux et de voir enfin, au-delà de structures héritées du 19ème siècle, la situation comme elle est : un système paradoxal où, au nom de la pluralité, on isole les cultures « dans leur coin », de manière hermétique, à l'heure où plus que jamais la rencontre des civilisations et des peuples est nécessaire.

Qu'il est facile, ensuite, de se plaindre que des gouffres séparent les conceptions culturelles des uns et des autres. Naturellement, nous objectera-t-on, cette structure n'empêche pas de nombreux enseignants de morale et de certaines religions d'organiser des passerelles, et de s'efforcer d'aborder leur cours de manière ouverte et plurielle. De tels échanges s'inscrivent évidemment dans la bonne direction, et leur utilité a été soulignée dans le Rapport du Comité de pilotage. Toutefois, de telles plateformes, de telles actions ne constituent qu'une réaction censée mais résiduelle au cloisonnement des cours philosophiques. Il nous faut ici insister sur cette question du cloisonnement, car c'est là un écueil majeur ; on aura beau démontrer avec toute la sincérité du monde que les cours de morale et de religion ont des programmes ouverts sur le monde, modernes, voire composé de passerelles, rien ne justifie, aujourd'hui, le cloisonnement et la séparation des élèves. Comment imaginer que les adultes de demain comprennent et s'intéressent à la religion ou à la conviction de l'autre, ou puissent comprendre la nature et l'intérêt de la laïcité si, enfants et adolescents, ils n'ont pas eu d'occasion d'en avoir ne serait-ce qu'un aperçu ? Chaque cours cloisonné où les catholiques parlent aux petits catholiques, les musulmans aux petits musulmans, etc. sont autant d'occasions manquées de désarmer des bombes identitaires.

Dans ce cadre, quelle proposition pourrait-on formuler ? Un cours qui supprimerait ce cloisonnement et proposerait, au bénéfice de tous les élèves, un bagage philosophique et spirituel commun. Un tel cours nouveau devrait non seulement être commun, c'est-à-dire accepter de mélanger les élèves, mais intégrer une double facette : philosophie et histoire des religions. Au lieu d'éduquer gentiment chacun dans sa religion ou sa conviction, ce qui devrait être fait par les parents dans le cadre privé, il s'agirait ainsi pour l'autorité publique

de prendre ses responsabilités afin, durant l'une des seules périodes de vie de mixité culturelle forcée, de forcer les jeunes à voir ce qui se passe dans les autres religions et cultures, comprendre le pourquoi des rituels, des traditions, ou de l'émergence historique de la laïcité. Imaginons qu'à 18 ans, chaque élève en Communauté française sache ce que c'est que l'Évangile, le Yom Kippour, les cinq piliers de l'islam et les principaux courants philosophiques ; demandons-nous sincèrement si, dans ce cadre, le port de signes religieux, la peur de l'immigration, la peur de l'assimilation constitueraient encore à ce point des enjeux tendus, passionnels et irrationnels par lesquels, par le plus anodin des bouts de tissu, l'ensemble d'une identité se trouverait soit reconnue, soit niée.

Certes, il ne faut pas éluder que le débat, en secondaire en particulier, est épineux. Dès l'évocation de cette revendication récurrente surviennent des problèmes aigus de coûts (comment financer un cours *ex nihilo* ?), de contenu (philosophie, histoire des religions, citoyenneté ?), de méthodologie (en lieu et place ou en sus des actuels cours dits philosophiques de morale et de religions ?) et, naturellement, d'opportunité. Tous ces écueils sont sérieux et constituent autant de barrages. Concrètement, comment les surmonter ? La Constitution rend obligatoire l'organisation de cours philosophiques, et le Pacte scolaire actuel rend obligatoire leur fréquentation ; si on veut modifier les choses sans aucune modification légale, il n'y a que deux alternatives. La première, c'est celle d'un cours qui s'ajoute à la grille-horaire. C'est une alternative tout simplement vaine puisque tout débat proposant d'ajouter simplement un cours à l'horaire actuel se heurte frontalement à la réalité budgétaire : il est, en Communauté française par exemple, impossible d'ajouter un cours sans en supprimer un autre. Et quand bien même serait-ce possible que, légitimement, de nombreux cours candidats surgiraient pour occuper la place ainsi vacante – il n'y a hélas pas que de philosophie que l'on manque à l'école. La seule autre solution légalement neutre c'est de proposer des modules d'échanges, par lesquels les élèves fréquenteraient, ensemble, un module composé des différents cours de religion et de morale, par lesquels les passerelles organisées par certains professeurs deviendraient, dans les faits, la pratique usuelle et non plus l'exception. C'est ce genre d'encouragements de passerelles que propose, comme nous y reviendrons, le Rapport.

L'autre possibilité est d'accepter l'hypothèse d'une modification législative. Le Pacte scolaire n'est jamais qu'une loi. Les lois, les décrets, les ordonnances, ne sont pas des vérités en soi ; ce sont des outils qui peuvent être utilisés pour changer une situation. La Communauté flamande a modifié le Pacte scolaire pour rendre les cours philosophiques non obligatoires dans certains cas, et le monde ne s'est pas écroulé. A défaut de modifier la Constitution, il pourrait à tout le moins être souhaitable de réfléchir à un modèle où les cours d'endoctrinement religieux et de morale sont facultatifs, en-dehors des heures de cours et organisés si et seulement si les parents le souhaitent, alors qu'on organiserait un cours obligatoire et commun de philosophie et d'histoire comparée des religions. Cela est possible sans modifier la Constitution et en aménageant…

raisonnablement le Pacte scolaire. Les difficultés pratiques ne sont pas insurmontables, et nous pensons qu'elles vaudraient le coup d'être sérieusement examinées. Souhaitez-vous faire baisser la peur d'autrui ? Détruisez son ignorance, la moitié du chemin sera faite. Si nous restons sur un combat de symboles sans investir sur des espaces communs permettant aux uns de s'ouvrir au point de vue des autres – remettre en cause par soi-même son dogme religieux par exemple – nous œuvrerons, dans les faits, à une société de plus en plus sclérosée, car chaque « camp » verra dans toute revendication de l'autre une dérive assimilatrice ou communautariste, chacun considérant son point de vue comme une défense vis-à-vis de l'autre.

Pourquoi développons-nous cet exemple avec autant de précision ? Parce que le Rapport du Comité de pilotage des Assises se contente, sur ce point crucial, de proposer de ne rien changer à la structure actuelle des cours de religion séparés, refusant de remettre en cause « leur utilité dans la structuration spirituelle des élèves à l'intérieur de leur propre tradition convictionnelle »[343], bien que reconnaissant que « cette organisation séparée a pour inconvénient d'empêcher une connaissance des différentes traditions et, a fortiori, le dialogue entre elles ». Cela pousse le Comité à proposer que les initiatives de passerelles se multiplient, concédant à la rigueur l'organisation d'un cours supplémentaire. Or chacun sait qu'un tel cours surnuméraire ne pourra budgétairement jamais voir le jour, ce qui produit à moindres frais une recommandation susceptible de ne vexer ni cultes reconnus, ni laïcité subsidiée. Il s'agit là, de notre point de vue, d'une terrible occasion manquée, qui cristallise le reproche de fond qu'il est possible de formuler à l'encontre de ce Rapport dont les recommandations, néanmoins, alimenteront certainement la prise de décision un jour ou l'autre : nous sommes en train de prendre acte de nos différences et les valorisons comme unique voie de développement propre, en éludant l'importance de traits d'union entre individus, cultures et communautés qui feraient davantage que prendre acte des différences, mais forceraient en partie au métissage.

Conclusion

Plus précisément, la recommandation sur les cours philosophiques nous paraît révélatrice d'un état d'esprit axé sur la gestion *a posteriori* des différences davantage que sur la construction de l'espace commun, qui jalonne tout le long un rapport pourtant de belle facture. « La société est multiculturelle, il faut s'y faire, que ça nous plaise ou non », déclarait la ministre de l'Egalité des Chances lors de la présentation du Rapport. Cela est exact, bien entendu. Mais à bien y réfléchir, en même temps, quelle inquiétante résignation contenue dans cette déclaration inoffensive… Non, a-t-on envie de répondre : la diversité

343 « Le Comité de pilotage recommande que, dans le respect des cours philosophiques et de morale non confessionnelle existants, soit favorisé l'enseignement comparé des religions et philosophies d'un point de vue philosophique, anthropologique et sociologique » (Rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité, p. 40).

culturelle est une chose, la résignation à la segmentation de l'espace public en est une autre. Au lieu de constater les différences, de s'y résoudre et de s'en accommoder raisonnablement, peut-être faut-il avoir le courage de créer des espaces communs forçant les gens à mettre en danger leurs convictions en échangeant avec autrui, et non pas des accommodements de pure forme, délimitant simplement les limites des espaces où chacun est chez soi, gentiment enfermé dans sa différence.

En effet, le Rapport des Assises est plus généreux sur les moyens de guérison que sur les outils de prévention. En filigrane de ces axes, rendus logiques par la structure mosaïque du processus de consultation, figure un choix de société : souhaitons-nous une société qui se développe sur les valeurs homogènes de ses membres, même lorsque celles-ci expriment le rejet d'autrui, en tentant *a posteriori* de colmater les brèches en offrant aux uns et aux autres quelques éléments de reconnaissance symboliques, probablement pacificatrices un temps, mais alimentant à moyen et long termes les forces centrifuges identitaires d'un monde atomisé où la tendance naturelle est de se replier sur nos identités de base ? Ou décidons-nous de construire quelque chose qui ressemble à une société, une collectivité voire, pour reprendre des mots devenus suspects, une nation se définissant autour de valeurs et surtout de projets ? Si c'est le premier choix qui est saisi, le Rapport des Assises suffira certainement. Si c'est le second qui nous intéresse, il ne pourra constituer que la première pierre d'un panel d'initiatives créant la rencontre et le mélange. Il faudra alors lancer une dynamique dans laquelle les citoyens acceptent le risque de perdre une partie de leur identité au bénéfice de tous, dans une séparation entre espace public et espace privé qui se devra d'être tranchée avec force et clarté.

En conclusion, l'interminable débat sur l'interculturalité, tant par les formes qu'il revêt que par les carences de fond qu'il manifeste avec une redoutable régularité, paraît contraindre à se rendre à une certaine évidence : nous sommes en train d'assister aux limites d'un modèle qui a vécu. La diversité, aujourd'hui, ne peut se réduire au développement bienveillant des particularismes dans leur espace propre, ne se heurtant que lorsque les problèmes perturbent notre cadre visuel dans l'espace public. Elle doit aussi intégrer une mise en danger graduelle des différences au bénéfice d'un modèle identitaire proposant une matrice commune, et axant celle-ci dans un nombre limité de valeurs fondamentales qu'elle sacralisera et défendra contre tout particularisme.

PART III

THE TOUGH QUESTIONS – THIRD PART : SENSITIVES ISSUES

DANS LE SECTEUR DE L'ENSEIGNEMENT/ IN HET ONDERWIJS/ IN THE EDUCATION SECTOR

L'enseignement belge au confluent de l'universalisme et du communautarisme : le cas des signes religieux, du calendrier

Nadia Geerts

Introduction

Jamais sans doute depuis la signature du Pacte scolaire en 1958, la question de la place du religieux à l'école n'a fait autant débat : port de signes religieux, cantines offrant des menus compatibles avec les prescrits religieux, adaptation du calendrier des congés scolaires… Avant d'aborder plus en détail deux recommandations particulières du Comité de pilotage des Assises de l'interculturalité, j'aimerais proposer au lecteur quelques réflexions plus générales sur la gestion de la diversité religieuse en Belgique.

Depuis la création de la Belgique, puis les guerres scolaires et leur résolution en 1958, la configuration de la Belgique a bien changé, comme celle de l'ensemble des pays européens d'ailleurs. En 1831, la Belgique était majoritairement catholique, même si les cultes israélite et protestant furent d'emblée reconnus et financés à l'instar du « monstre » catholique. Depuis, plusieurs « communautés convictionnelles » sont venues s'ajouter à la liste, en réclamant très logiquement pour elles-mêmes ce que l'État belge accordait depuis sa fondation aux trois cultes historiquement présents sur le territoire. C'est ainsi qu'on a vu l'anglicanisme, la religion orthodoxe, l'islam, et même la laïcité organisée —récemment, le même processus a été enclenché pour le bouddhisme —, progressivement reconnus et financés sur le budget des cultes.

Cette logique de reconnaissance témoigne d'une volonté louable de traiter les différentes options dites « philosophiques » sur un même pied, sans en privilégier ni en discriminer aucune. Il eût en effet été foncièrement antidémocratique de considérer le catholicisme comme (en droit ou en fait) religion d'État, faisant *ipso facto* des citoyens ne se reconnaissant pas dans cette religion des citoyens de seconde zone. La Belgique a donc fort diplomatiquement choisi de ne privilégier aucune conviction philosophique ou religieuse, mais de reconnaître et de financer toutes celles qui, par leur présence suffisamment ancienne et avérée sur le territoire, pouvaient se targuer d'une certaine représentativité.

Tout cela est fort bien. Et pourtant… Pourtant, dans les faits comme dans le principe, cette logique crée de nombreuses difficultés, dont les Assises de l'Interculturalité ne sont peut-être que le point d'orgue. Des Assises que l'on eût sans doute été mieux inspiré de nommer « Assises de l'Intercultualité » tant c'est de cultes, bien plus que de cultures, qu'il s'agit. Or, la vraie question est là : comment faire vivre ensemble, de la manière la plus harmonieuse possible, des citoyens qui ne partagent pas les mêmes croyances religieuses ?

Schématiquement, on peut distinguer deux types de réponses à cette question, et ce n'est sans doute pas un hasard si la Belgique, géographiquement au carrefour de ces deux approches, n'en finit pas d'hésiter sur l'attitude à adopter. Du côté français, le modèle universaliste laïque proclame que l'État ne reconnaît aucun culte, mais seulement des citoyens libres et égaux en dignité et en droits ; du côté anglo-saxon, le modèle communautariste se fonde, comme son nom l'indique, sur la reconnaissance de diverses communautés prises en charge en tant que telles par l'État.

D'un point de vue pratique – et le débat sur le calendrier des jours de congés légaux en est une parfaite illustration – il est sans conteste naïf de prétendre que l'État belge est neutre en matière convictionnelle. Près de deux siècles de présence et de domination catholique ont laissé des traces, ne serait-ce qu'au niveau du financement scandaleusement disproportionné dont jouit encore aujourd'hui le culte catholique (plus de 80% du budget des cultes revient à ce dernier, les six autres cultes reconnus devant se partager les 20% restant). Qui plus est, cette logique de reconnaissance et de financement public constitue un véritable gouffre financier, ainsi qu'un casse-tête pour les directions d'écoles contraintes d'organiser des cours de ces différentes religions et « philosophies ».

Cela, cependant, ne serait rien si le principe était fondé, autrement dit si le modèle communautariste était le mieux à même de réaliser ce vivre-ensemble autant que possible harmonieux auquel aspire tout démocrate. Or, rien n'est moins sûr. La logique de reconnaissance ne peut en effet mener qu'à une spirale de frustrations et de nouvelles revendications visant à exiger de l'État toujours plus de considération pour les convictions religieuses individuelles, et menant à un délitement progressif de la citoyenneté, inévitable dès lors que l'on passe de l'exigence d'égalité de droits à celle d'égalité de résultats. Or, c'est bien cette logique qui prévaut lorsque, par exemple, d'aucuns revendiquent l'autorisation du port de signes religieux à l'école : il ne suffit plus que tous et toutes aient accès à l'école aux mêmes conditions, il faut que ces conditions ne soient pas plus difficiles à respecter pour les uns que pour les autres. Objectif chimérique s'il en est, puisqu'il en va ainsi de toute norme, qu'elle est plus difficile à respecter pour certains, qu'il s'agisse de l'interdiction de dépasser la vitesse autorisée, de fumer dans les cafés, d'occire son rival ou d'écouter de la musique techno à plein tube toute la nuit.

Qui plus est, cette logique risque, comme c'est d'ailleurs déjà le cas, d'offrir une caisse de résonnance aux fractions les plus fondamentalistes des différentes

religions, qui, prétendant parler au nom de l'ensemble de leur « communauté », revendiqueraient toujours davantage de considération pour leur pratique ou leurs croyances, initiant ainsi une véritable spirale régressive de l'ensemble de la société. Enfin, cette logique de reconnaissance des communautés est aux antipodes de la citoyenneté démocratique moderne, qui fait de l'individu considéré comme citoyen l'unité constitutive de l'État. « Considéré comme citoyen », et non comme croyant, pas davantage que l'individu n'est, dans ses rapports avec l'État, considéré comme végétarien, joueur de pétanque, amateur de musique pop, colombophile, naturiste, tenant de la méditation transcendantale ou œnologue averti.

Contrairement à une opinion hélas répandue, dire cela n'équivaut en rien à préconiser l'instauration d'un État athée. Il ne s'agit au contraire ni plus ni moins pour l'État que de se proclamer incompétent en matière de convictions philosophiques ou religieuses, et dès lors, de les renvoyer à la sphère privée. Mais cela ne signifie pas davantage tout accepter au nom des convictions individuelles, car si l'État n'a pas à s'instituer théologien, il n'a pas davantage à se laisser influencer, dans l'élaboration des lois et décrets, par des considérations religieuses. Seul doit le guider, dans la gestion de la *res publica* – la chose publique – l'intérêt général, et non celui qui, n'étant que de certains, s'exercerait au détriment de tous.

Dès le lancement des Assises de l'Interculturalité, on pouvait pourtant craindre que le second modèle soit *a priori* privilégié. Ainsi, la brochure de préparation des Assises annonçait d'emblée qu'une des priorités consisterait à « débattre des accommodements raisonnables ». Plus encore, l'appel à projets lancé auprès des institutions et des associations susceptibles d'être partenaires des Assises prévoyait notamment que « les projets introduits doivent… promouvoir l'accommodement raisonnable »[344]. Tout serait donc déjà écrit, puisque pour participer aux Assises, il fallait préalablement souscrire aux accommodements raisonnables, un système qui permet aux minorités d'obtenir l'assouplissement d'une norme, d'une loi ou d'un règlement, quand elles s'estiment discriminées par la norme commune. Introduit à l'origine pour favoriser l'accès des personnes handicapées au monde du travail, ce système s'est étendu, ces dernières années, aux minorités religieuses, passant ainsi d'une démarche centrée sur l'individu à une démarche centrée sur la « communauté ». Au Québec, où il est notamment appliqué, il connaît de nombreux ratés. Curieusement, c'est au moment où les accommodements raisonnables paraissent de plus en plus déraisonnables aux Québecois, qu'une partie de la classe politique belge – surtout francophone – songe à les importer chez nous. Ecolo y est officiellement favorable, le PS bruxellois veut s'en inspirer, et le CDH est proche de cette ligne.

C'est donc sans surprise que les Assises de l'Interculturalité ont conclu leurs travaux en recommandant divers aménagements davantage destinés à ménager

344 Règlement téléchargeable à l'adresse http://www.belgium.be/fr/publications/les_assises_de_l_interculturalite_2009/publ_assises_de_l_interculturalite_2009_reglement.jsp.

la susceptibilité des diverses communautés convictionnelles qu'à permettre le développement d'une véritable identité citoyenne. Je voudrais à présent examiner plus en détails deux de ces recommandations, l'une portant sur les signes convictionnels à l'école, l'autre sur le calendrier scolaire.

Signes religieux

S'agissant des signes religieux, le Comité de pilotage *« préconise la liberté généralisée du port de signes convictionnels par les élèves pour les trois dernières années de l'enseignement secondaire ».* Les arguments invoqués en faveur de cette « liberté » sont notamment la neutralité de l'enseignement, la liberté individuelle – en l'occurrence de religion –, et une étrange réflexion autour de la maturité.

La neutralité de l'enseignement officiel est définie par décret (1994 pour l'enseignement de la Communauté française). Ce décret stipule à son article 3 que « la liberté de manifester sa religion ou ses convictions » est soumise aux conditions suivantes : *« que soient sauvegardés les droits de l'homme, la réputation d'autrui, la sécurité nationale, l'ordre public, la santé et la moralité publiques, et que soit respecté le règlement intérieur de l'établissement ».* Parallèlement, le décret neutralité garantit à l'élève la liberté de conscience, le droit d'exprimer librement son opinion et la protection contre le « prosélytisme religieux ou philosophique » et le militantisme politique.

Or, peut-on raisonnablement prétendre qu'interdire le port de signes religieux à l'école équivaut à brimer d'une manière intolérable la liberté de conscience et d'expression des élèves ? Comment, en outre, faire en sorte à la fois de garantir cette liberté et d'empêcher le prosélytisme ? C'est à cette problématique que nombre de chefs d'établissement ont dû faire face ces dernières années. C'est la recherche de ce délicat équilibre, et non une allergie viscérale et *a priori* pour le voile islamique, qui a mené la plupart d'entre eux à opter pour l'interdiction. En effet, on ne peut ignorer que derrière le voile islamique se cachent une conception particulière de l'islam, mais aussi des obligations singulières des femmes en matière de relations avec l'autre sexe. Il est donc particulièrement naïf de penser que l'autorisation des signes religieux, et en particulier du voile, n'entraînera pas *ipso facto* des revendications relatives aux activités scolaires qui mettront en cause la mixité. C'est ce qu'ont vécu douloureusement des écoles reconnues pour leur ouverture à la diversité et leur volonté de promouvoir l'interculturalité telles que l'Athénée royal d'Anvers, dont la préfète dut finalement se résoudre à contrecœur à interdire les signes religieux, tant la situation devenait ingérable, du fait notamment du contrôle social exercé sur les élèves musulmanes par leurs pairs, entraînant une radicalisation progressive de la pratique religieuse allant dans certains cas jusqu'au port du niqab dans l'enceinte scolaire.

Face à cette réalité, la seule attitude sensée n'est-elle pas de signifier clairement aux élèves, de la maternelle à la fin du secondaire, que leurs convictions

religieuses n'ont pas à influencer d'une quelconque manière la manière dont l'école officielle s'organise ? Cela ne brime en rien leur liberté de conscience, puisque les élèves gardent toute latitude de croire ce qu'ils veulent, ni leur liberté d'expression, puisque rien ne les empêche de dire quelles sont leurs convictions, quelles soient religieuses ou autres. En revanche, interdire le port de signes religieux peut contribuer à éviter que l'école devienne un lieu où s'affrontent différentes conceptions de la bonne manière de pratiquer telle ou telle religion, avec l'inévitable prosélytisme qui en découle.

N'autoriser les signes religieux qu'à partir du secondaire supérieur semble à cet égard une mesure plus soucieuse de trouver un compromis – ce que les auteurs du rapport admettent eux-mêmes – que d'établir un principe. En effet, si vraiment la liberté de conscience et d'expression doit être reconnue aux enfants, si de surcroît elle doit l'être à l'école, et si enfin elle passe par le droit de porter les signes extérieurs de sa religion ou de sa conviction, alors le voile, la kippa, le turban, mais aussi le t-shirt figurant Che Guevara ou un sigle de parti politique devraient être autorisés dès la maternelle, pour la plus grande gloire de la liberté de conscience et d'expression… Conclusion absurde évidemment.

Pour éviter d'en arriver à de telles extrémités, le Comité de pilotage se lance dans une réflexion bien curieuse sur la majorité : invoquant le droit des jeunes de témoigner en justice à partir de 12 ans, la majorité sexuelle fixée à 16 ans, les propositions de ramener à 16 ans la majorité pénale ou le souhait de certains d'autoriser un jeune à demander une euthanasie pour lui-même à partir de 15 ans, le Comité de pilotage en déduit que *« la société donne ainsi de multiples signes de reconnaissance qu'un âge de la maturité est atteint autour de 15 ans »*, et donc qu'à cet âge, un jeune devrait également pouvoir porter des signes religieux à l'école… Bien curieux raisonnement qui, s'il était appliqué, devrait également autoriser les relations sexuelles à l'école, ou encore la consommation de tabac ou d'alcool ! Et l'on pourrait multiplier les exemples de comportements qui, tout en étant autorisés dans la vie civile, n'en sont pas moins interdits à l'école.

Bien sûr, le monde scolaire ne peut interdire n'importe quoi au motif qu'il s'agirait d'une institution à part et comme à l'abri des lois. Mais il me semble essentiel de garder à l'esprit, s'agissant de l'école et plus particulièrement de l'école officielle, les missions qui sont les siennes, afin de réfléchir aux moyens qui lui permettront au mieux de remplir ces missions. Or, si l'on admet que l'école officielle a pour mission d'instruire, bien évidemment, mais aussi de fournir les clés de l'émancipation, cela dans le respect d'un certain nombre de valeurs – parmi lesquelles l'égalité des sexes – il devient alors évident que ce n'est pas en autorisant le port de signes religieux (et en particulier du voile islamique) aux élèves les plus âgés que l'on garantira l'émancipation de leurs cadets. Bien au contraire, le port de signes religieux sera perçu comme un privilège de grands – exactement comme lorsque les « grands » pouvaient fumer dans la cour. Et une fois de plus, les jeunes filles contraintes de porter le voile

seront livrées à elles-mêmes dès le cycle supérieur, l'école se défaussant de ses responsabilités au nom d'un soi-disant « âge de la maturité ».

Certains verront dans cette attitude un insupportable témoignage d'impérialisme/paternalisme/colonialisme occidental, qui dénie aux femmes le droit de choisir elles-mêmes les voies de l'émancipation. Plus exactement, je me refuse à considérer des gamines de 16 ans comme parfaitement aptes à poser un choix conscient et libre. Je me refuse à ignorer le sens que revêt aujourd'hui le voile islamique : ce qui est partout marqueur d'oppression ne saurait devenir ici, par un tour de passe-passe, symbole de liberté. Je me refuse à ce que soient demain autorisées à l'école officielle, sous couvert de diversité et d'interculturalité, des tenues qui n'ont pas plus à y faire que des tenues de sport, des accoutrements de militance politique ou des vêtements de bain. L'école n'est pas un lieu de culte. On y vient en tant qu'élève, pas en tant que croyant. On y privilégie ce qui rassemble, non ce qui divise.

En préconisant l'autorisation des signes religieux dès 15 ans, le Comité de pilotage des Assises de l'interculturalité a choisi de faire droit, dans l'enceinte scolaire, à une logique communautariste plutôt qu'universaliste. Cédant aux sirènes d'une tolérance mal comprise, qui rechigne à imposer des normes communes au nom de la « Sainte Diversité », il a renoncé à défendre, jusqu'à la fin de l'obligation scolaire, le principe fondamental d'égalité des élèves devant la loi, qui voudrait que leur soit garanti à tous à la fois le droit à l'instruction et le droit à l'égalité des sexes, sans qu'aucune norme prétendument religieuse ne puisse constituer une exception à ces principes.

Il me faut cependant ici faire remarquer que la question des signes religieux ne constitue que la pointe d'un iceberg bien belge, puisque la Constitution prévoit à son article 24 que « les écoles organisées par les pouvoirs publics offrent, jusqu'à la fin de l'obligation scolaire, le choix entre l'enseignement d'une des religions reconnues et celui de la morale non confessionnelle ». Il est piquant que le législateur semble ne pas voir ce qu'il y a d'incohérent à prévoir à la fois un enseignement religieux (de type catéchistique, en tout cas dans son fondement historique) et l'interdiction par 95% des établissements scolaires des signes religieux. Comment les élèves et leurs parents peuvent-ils comprendre le double message qui leur est ainsi envoyé ? Les convictions religieuses ont-elles ou non cours à l'école ? Doit-on les laisser au vestiaire en franchissant les portes du temple du savoir, ou les emporter avec soi pour suivre assidûment deux heures par semaine d'instruction religieuse ? Et quid des enseignants de religion, fonctionnaires assermentés dont la mission n'en est pas moins de transmettre des dogmes et pratiques parfois contradictoires avec les missions de l'enseignement officiel ? On pense bien sûr aux doctrines créationnistes qui font florès parmi les musulmans et les protestants évangéliques notamment, mais aussi et à nouveau aux prescrits religieux, en matière de voile islamique notamment.

L'année 2011 a ainsi vu la presse relayer le cas de ce professeur de religion islamique sanctionné pour avoir dit, lors d'une séquence télévisée tournée dans sa classe, que « selon l'islam, lorsqu'on ne porte pas le foulard, un commet un péché ». Schizophrénie de l'enseignement officiel en Communauté française : un enseignant, fonctionnaire de l'État donc, peut être sanctionné pour avoir professé dans son cours des thèses en contradiction avec les principes de l'enseignement officiel, et ce alors même qu'il est, ce faisant, parfaitement dans son « rôle » de professeur de religion abordant le chapitre du programme consacré à la pudeur féminine en islam… Je ne peux me défendre de penser qu'à cet égard, le système laïque français est infiniment plus cohérent, dès lors qu'il refuse toute ingérence du religieux au sein de l'enseignement public, que ce soit par le biais des signes religieux ou par celui des cours de religion. De surcroît, comment mieux exprimer le sain principe selon lequel l'école de l'État accueille tous les élèves, mais les accueille en tant qu'élèves, non en tant que croyants, leur laissant toute liberté de se forger une instruction religieuse en-dehors de l'école ?

Calendrier des congés

S'agissant du calendrier scolaire, il est indéniable qu'il est fortement marqué par notre tradition chrétienne. Sur dix jours fériés légaux, seule une minorité ne sont pas d'inspiration chrétienne : le Nouvel An, la fête du Travail, la Fête nationale et l'Armistice. Les six autres correspondent aux grandes fêtes chrétiennes (Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, l'Assomption, la Toussaint et la Noël). On peut évidemment ergoter sur les origines païennes de la Noël – ou sur les origines chrétiennes du premier janvier comme jour de l'An ! – mais il n'en reste pas moins que de toute évidence, il est plus facile de célébrer les grandes fêtes religieuses lorsqu'on est un élève catholique que lorsqu'on est de confession israélite ou musulmane par exemple. Et voir des élèves musulmans sanctionnés parce qu'ils se sont absentés pour fêter l'Aïd-el-Fitr alors que les petits catholiques n'ont aucune difficulté à fêter – ou non – l'Assomption a quelque chose de dérangeant pour tout esprit soucieux d'égalité.

C'est pour cette louable raison que, dans un souci d'égalité, des voix s'élèvent ici comme ailleurs en Europe pour réclamer une modification du calendrier scolaire. Et c'est également dans cette mouvance que s'inscrit le rapport du Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité.

Partons d'une évidence de bon sens : le calendrier scolaire doit rester le même pour tous les élèves. L'école serait en effet considérablement désorganisée si l'on accordait à chaque élève le droit de prendre par exemple deux jours de congé pour motif convictionnel aux dates de son choix, en plus d'un certain nombre de jours où l'école resterait fermée. Qui plus est, ce serait une manière de reconnaître *ipso facto* aux élèves un droit qui serait dénié aux enseignants, sauf à accentuer encore une désorganisation dont l'enseignement n'a nul besoin.

Si le calendrier des congés doit être réformé, il doit donc l'être pour tous. Mais comment ? Deux solutions semblent envisageables : soit on introduit dans le calendrier des congés des fêtes religieuses autres que catholiques (l'Aïd-el-Kebir ou Roch Hachana par exemple), à la place de certains jours de congé d'obédience catholique moins fêtés – qui fête encore l'Ascension ou la Pentecôte ? -, soit on déconfessionnalise le calendrier des congés scolaires.

La première solution a l'avantage de marquer le souci de l'État de respecter les pratiques religieuses des croyants de diverses obédiences. En revanche, il ouvre la porte à des modifications futures et/ou à des insatisfactions multiples : quid du Nouvel An chinois, du Noël orthodoxe ou de la Fête des fleurs bouddhiste ?

La seconde solution semble plus radicale et moins « tolérante ». Elle est pourtant à la fois plus conforme au principe de laïcité, selon lequel l'État n'a pas à se mêler du religieux – et donc les écoles officielles à organiser la vie spirituelle des écoliers – et seule à même d'assurer l'égalité de tous, aucun ne se voyant privilégié ou désavantagé du fait de ses convictions religieuses. La participation aux fêtes religieuses est une affaire privée, que l'État n'a pas à prendre en compte pour organiser son enseignement – libre à l'enseignement confessionnel, évidemment, de voir les choses différemment. Il devrait alors être possible d'établir un calendrier non confessionnel, où l'on célébrerait par exemple la proclamation de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme ou d'autres dates relatives aux grandes conquêtes démocratiques. Des fêtes qui rassemblent, plutôt que des fêtes qui divisent.

Reste le cas épineux de Noël, mais aussi du dimanche : faut-il les jeter avec l'eau du bain, au motif qu'ils seraient confessionnellement connotés ? Ou bien ne doit-on pas admettre que jamais nous ne pourrons faire table rase de toute une histoire qui, effectivement, n'est pas culturellement neutre ?

Les menus adaptés dans les cantines scolaires

Cette question ne bénéficie que d'une simple mention dans le rapport du Comité de pilotage. Elle est pourtant de plus en plus sensible dans les établissements scolaires, certains ayant opté pour des menus sans porc, d'autre pour des menus halal, d'autres encore refusant tout accommodement en la matière.

Si l'on admet volontiers que le rôle d'un service public tel que l'école est de fournir des menus équilibrés aux enfants, faut-il pour autant tenir compte dans l'élaboration de ces menus de considérations religieuses ? D'aucuns plaident à cet égard pour l'introduction de menus halal dans les écoles, arguant que celle-ci ne contreviendrait en rien à la neutralité de l'enseignement officiel, mais ne serait au fond rien d'autre qu'un accommodement dit raisonnable permettant de ne discriminer personne sur base de ses convictions religieuses.

Voilà une étrange conception de la non-discrimination, qui, si l'on s'en tient aux « accommodements raisonnables » tels qu'ils sont pratiqués au Canada,

ferait obligation aux pouvoirs publics non seulement de permettre aux enfants de consommer une nourriture conforme aux prescrits de leur religion, mais encore de fournir eux-mêmes cette nourriture ! Rappelons que selon cette logique aberrante, d'innombrables enfants seraient aujourd'hui « discriminés » en raison de leur allergie, des choix philosophiques de leurs parents (végétarisme, végétalisme, bouddhisme…) ou de leurs dégoûts alimentaires, puisque l'école, loin de leur fournir des menus adaptés, se borne à leur permettre de consommer à l'école les repas préparés à la maison…

Il va de soi que si demain, les cantines scolaires devaient introduire une offre de menus halal, quantité de parents de confession israélite, végétariens ou amateurs exclusifs de poisson seraient fondés à se plaindre à leur tour de discrimination, puisqu'ils n'auraient toujours le choix qu'entre un menu « classique » et un menu « halal », aucun des deux ne correspondant à leurs choix alimentaires.

Il nous paraît en outre qu'un enseignement qui adapterait son offre de repas aux exigences – religieuses ou non, mais il est évident que l'argument religieux a de meilleurs jours devant lui que celui de santé ou de simple convenance – des usagers (à savoir les parents), ne serait plus neutre, mais confessionnel, et dans le meilleur des cas pluri-confessionnel, sans même parler des problèmes pratiques que cela poserait. Signalons encore que sur le terrain, une telle pratique aboutirait trop souvent à segmenter les élèves en fonction de leur nourriture, donc de leur religion : ce sont les tristement célèbres « tables des sans porc ».

Des solutions de bon sens existent cependant. Ainsi, suite à l'augmentation des revendications de menus différenciés dans les cantines scolaires, la LICRA Rhône-Alpes a mis sur pied une « instance de concertation citoyenne et républicaine » fédérant l'ensemble des acteurs de la société civile concernés. À l'issue de ces travaux, la Ville de Lyon a adopté une solution qui satisfait tout le monde et respecte la laïcité : au menu traditionnel s'est ajouté un menu complet sans viande, mais avec poisson, œufs, préparations à base de soja, etc. Les parents peuvent choisir entre chacun de ces deux menus, mais aussi un menu mixte. Ce choix « contribue à faire oublier le lien entre la préférence pour un type de menu et l'appartenance à une obédience religieuse ou philosophique ». Grâce à cette formule, un millier d'élèves qui avaient déserté la cantine scolaire y sont revenus : elle rencontre les souhaits des musulmans, des juifs, des bouddhistes, des amateurs de poisson comme des amis des animaux.

Une manière de montrer que des solutions existent, pour peu qu'on cesse de confondre neutralité et communautarisme et, surtout, droit de pratiquer sa religion et devoir pour les pouvoirs publics d'organiser cette pratique.

Conclusion

Prenons garde à ne pas confondre interculturalité et acculturation, vivre ensemble et segmentation de la société en piliers, culture et culte. Ne tombons

pas dans l'erreur commise par les Assises de l'Interculturalité dès leur passage sur – osons le mot – les fonts baptismaux : le culte ne saurait se confondre avec la culture, même si les croyances religieuses font partie de la culture.

La rencontre de la culture de l'autre est toujours un enrichissement, qu'il s'agisse de langue, de littérature, de musique, de gastronomie, de danse ou d'arts plastiques. Ce n'est pas cela qui, aujourd'hui, pose problème et a motivé la mise sur pied de ces fameuses « Assises ». Ce qui pose problème, c'est la coexistence de diverses conceptions du monde prétendant chacune au statut de Vérité, et exigeant de ce fait une reconnaissance par l'État, par le biais d'aménagements spécifiques.

Et cela ne va pas aller en s'améliorant, ne serait-ce que parce que la mondialisation va nécessairement nous confronter avec de plus en plus de conceptions du monde différentes et à certains égards incompatibles entre elles. Huit cultes reconnus, c'est énorme, mais ce n'est rien eu égard au nombre de religions existant sur Terre. La voie de la sagesse, dès lors, ne consisterait-elle pas plutôt à réaffirmer tout à la fois l'entière liberté de conscience pour chacun, et l'impartialité de l'État en matière convictionnelle, impartialité qui, dans les faits, ne peut se traduire que par l'inscription du principe de laïcité dans la Constitution belge ?

Au niveau de l'école, ce principe de laïcité exigerait la mise sur pied d'un système éducatif performant, accessible à tous et destiné à permettre à chacun l'émancipation par l'instruction, afin que tous et toutes puissent, parvenus à l'âge adulte, poser des choix en connaissance de cause, autant que possible à l'abri de tout déterminisme social. N'oublions jamais que l'instauration de l'instruction obligatoire fut une manière pour l'État de signifier au *pater familias* que ses prérogatives paternelles ne pouvaient aller jusqu'à interdire à son enfant d'accéder aux clés de l'émancipation. C'est grâce à elles que de jeunes adultes ont pu faire autre chose que reprendre le métier paternel, mais aussi, plus largement, *faire autrement* que leurs parents, au grand dam de ceux-ci ou à leur plus grande fierté.

Trop souvent aujourd'hui, le monde scolaire se laisse pétrifier par des diktats parentaux, oubliant que le rôle de l'école n'est pas de reproduire l'éducation familiale, mais de fournir autre chose. Un *autre chose* dont l'écart avec l'éducation reçue à la maison est parfois minime, parfois considérable. La difficulté que constitue pour certains enfants l'adaptation à un monde scolaire où prédominent d'autres valeurs que celles cultivées à la maison ne peut pas nous faire renoncer à ces valeurs, qui constituent les missions propres de l'école officielle et passent impérativement par la reconnaissance de citoyens libres et égaux, sans que nul ne puisse se prévaloir d'une conviction particulière pour se soustraire à la loi commune.

Le chemin, hélas, est encore long à parcourir pour parvenir à ce stade. Et les recommandations des Assises de l'Interculturalité constituent à certains égards un inquiétant pas en arrière.

Les recents apports du conseil d'état et de la cour constitutionnelle en matiere de neutralite à l'ecole

Joëlle Sautois et Marc Uyttendaele

I. Introduction

Même si nul ne souhaite réduire la question de l'interculturalité à la religion, la question de la religion à celle de l'islam et la question de l'islam à celle du foulard, nul en Belgique ne peut se soustraire à la réalité que, devant les juridictions nationales, la problématique de l'interculturalité a trouvé récemment les réponses les plus marquantes dans des affaires qui concernaient immédiatement le port du voile.

En ce qu'il constitue peut-être l'expression religieuse la plus actuelle en Belgique, le voile constitue l'occasion pour chacun de définir ou de redéfinir ses repères, à la croisée des libertés garanties notamment par la Constitution et la Convention européenne des droits de l'homme, au seuil des principes fondamentaux de fonctionnement des services publics, au cœur de la notion de neutralité, valeur fondatrice de tout État de droit démocratique.

En 2005, la Commission du Dialogue interculturel avait constaté que la question de la neutralité et des signes religieux se posait avec acuité dans trois situations distinctes : celle de l'espace public en général, celle des agents de l'État et celle de l'école, où il fallait encore distinguer le sort des enseignants et celui des élèves[345].

L'espace public n'a pas semblé soulever de discussions délicates, l'unanimité étant acquise pour garantir la liberté d'arborer des signes religieux dans l'espace public et faire prévaloir en revanche l'absence de signes religieux dans les bâtiments publics[346]. Il restera à vérifier comment la Cour constitutionnelle confirmera ces principes à l'occasion du recours en de la loi fédérale du 1er juin 2011 visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage, introduits en août 2011[347].

---

345 Rapport final, annexe 3.

346 Rapport final, annexe 3, p. 115.

347 Rôle 5191. La demande de suspension a été rejetée au terme d'un arrêt n°148/2011 du 5 octobre 2011. Par un arrêt de réponse immédiate, une autre demande de suspension de la même loi a été rejetée le 17 novembre 2011 (rôle 5204, arrêt n°179/2011).

La Commission avait par contre déjà observé les différentes approches possibles pour définir la neutralité et ses implications à l'égard des agents publics[348], en ce compris les enseignants[349]. Selon que serait privilégiée une conception inclusive ou exclusive, l'expression religieuse, notamment au travers du voile islamique, serait acceptée ou prohibée dans le chef des agents de l'État.

La situation des élèves appelait également une palette de réponses possibles, en fonction de la dimension donnée à la neutralité de l'enseignement officiel[350].

La Commission faisait notamment reposer ses conclusions sur un examen des textes adoptés de part et d'autre de la frontière linguistique en matière de neutralité à l'école et sur la jurisprudence européenne ou étrangère relative à la question du port du voile[351]. Il était particulièrement souligné, analyse juridique à l'appui, qu'en l'état actuel du droit, les écoles belges n'étaient en réalité pas habilitées à régler la question du port de signes religieux au travers de leurs règlements d'ordre intérieur, à défaut de fondement légal existant pour une telle initiative, toutes restrictions à la liberté religieuse ne pouvant être admises que si elles sont prévues par une loi, au sens formel du terme[352/353].

---

348 Rapport final, spéc. p. 54-56.

349 Rapport final, spéc. p. 87, et annexe 3.

350 Rapport final, spéc. pp. 87-88, et annexe 3.

351 Rapport final, annexe 3, spéc. pp. 117-122.

352 Rapport final, annexe 3, p. 125, note de bas de page 1, avec une référence à l'analyse du Professeur Xavier DELGRANGE.

353 La Communauté française a adopté deux décrets pour compléter la définition constitutionnelle de la neutralité de l'enseignement organisé par les pouvoirs publics. L'un est applicable à l'enseignement de la Communauté française, l'autre à l'enseignement officiel subventionné. Il s'agit, d'une part, du décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté et, d'autre part, du décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné. Cette neutralité de l'enseignement officiel subventionné trouve directement sa source dans l'article 24, 1er, alinéa 4, de la Constitution. La section de législation s'est en tout cas précisément basée sur la norme constitutionnelle précitée pour avaliser l'initiative de l'auteur de ce qui allait devenir le décret du 17 décembre 2003 (Avis 25.108/2 donné le 1er juillet 1996, *Doc.*, P.C.F., s.e. 1995, n°29/2, pp. 2-4). Tout pouvoir organisateur de l'enseignement officiel subventionné ou libre subventionné non confessionnel peut adhérer aux principes du décret du 31 mars 1994 (article7 du décret précité). Tout pouvoir organisateur de l'enseignement libre subventionné non confessionnel peut adhérer aux principes du décret du 17 décembre 2003 (article 8 du décret précité). Pour les enseignants œuvrant au service de la Communauté française, ou des pouvoirs organisateurs officiels subventionnés qui adhéreraient aux principes du décret du 31 mars 1994, le législateur leur impose diverses obligations lorsqu'ils se trouvent devant leurs élèves. Ainsi doivent-ils s'abstenir de toute attitude et de tout propos partisans dans les problèmes idéologiques, moraux ou sociaux, qui sont d'actualité et divisent l'opinion publique. De même, il doivent refuser de témoigner en faveur d'un système philosophique ou politique, quel qu'il soit et, en dehors des cours de religion ou de morale, ils doivent « s'abstenir de témoigner en faveur d'un système religieux ». De la même manière, il doivent veiller à ce que sous leur autorité ne se développent ni le prosélytisme religieux ou philosophique, ni le militantisme politique organisés par ou pour les élèves.

Cinq ans plus tard, en novembre 2010, les Assises de l'Interculturalité, qui se sont expressément inscrites dans le prolongement du travail de la Commission du Dialogue interculturel, ont débouché sur un rapport qui souligne, s'agissant des convictions religieuses et philosophiques à l'école, la vigueur de la controverse, l'absence d'univocité des tribunaux et la position de repli du législateur, lequel aurait délaissé aux écoles la responsabilité de définir leur position en matière de port de signes religieux au travers de leurs règlements d'ordre intérieur[354], par hypothèse, donc, en contradiction avec les conclusions juridiques prises en compte par la Commission du Dialogue interculturel.

S'agissant des élèves, le Comité de pilotage des Assises préconise d'ailleurs une intervention du législateur pour qu'il interdise expressément le port de signes convictionnels par les élèves jusques et y compris les trois premières années du niveau secondaire dans l'enseignement officiel, moyennant concertation avec le réseau libre pour assurer la généralisation de cette règle[355].

Pour les enseignants de l'enseignement obligatoire, le Comité de pilotage se montre divisé sur la question de savoir s'ils doivent être assimilés aux titulaires de fonctions d'autorité, seuls visés par l'interdiction du port de signes convictionnels recommandée au terme du rapport s'agissant des agents de l'État[356].

Les conclusions du Comité de pilotage s'inscrivent dans un contexte constitutionnel et légal demeuré inchangé depuis 2005. En revanche, deux juridictions suprêmes belges ont rendu depuis lors des décisions qui offrent une mise en perspective éclairante quant aux exactes limites de la nécessité de l'intervention du législateur pour régler la question du port de signes convictionnels à l'école, remettant en cause certaines convictions juridiques antérieurement défendues.

Par contraste avec la position réservée du Comité de pilotage des Assises, la logique qui implique la possibilité d'interdire le port de signes religieux et philosophiques aux enseignants, à tout le moins dès lors qu'ils officient dans un établissement organisé par un pouvoir public, s'est ainsi trouvée renforcée, à la suite d'un arrêt rendu par l'assemblée générale du contentieux administratif du Conseil d'État.

Celle-ci a en effet prononcé, le 21 décembre 2010, un arrêt n°210.000 au terme duquel elle a rejeté la demande de suspension ordinaire du nouveau règle-

---

Quant au décret du 17 décembre 2003, il prévoit notamment, pour le personnel enseignant des établissements officiels subventionnés, les obligations suivantes : « il s'abstient, devant les élèves, de toute attitude et de tout propos partisan dans les problèmes idéologiques, moraux ou sociaux, qui sont d'actualité et divisent l'opinion publique. Il amène les élèves à considérer les différents points de vue dans le respect des convictions d'autrui. De même, il refuse de témoigner en faveur d'un système philosophique ou politique quel qu'il soit. II veille toutefois à dénoncer les atteintes aux principes démocratiques, les atteintes aux droits de l'homme et les actes ou propos racistes, xénophobes ou révisionnistes. Il veille, de surcroît, à ce que, sous son autorité, ne se développent ni le prosélytisme religieux ou philosophique, ni le militantisme politique organisé par ou pour les élèves ».

354 Rapport des Assises, spéc. p. 45.

355 Rapport des Assises, spéc. p. 46 et p. 117.

356 Rapport des Assises, spéc. p. 80.

ment d'ordre intérieur adopté par un pouvoir organisateur officiel subventionné dans la foulée de son adhésion au décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté, introduite par une enseignante de mathématiques, de conviction musulmane.

Quant à l'arrêt n°40/2011, prononcé par la Cour constitutionnelle le 15 mars 2011, il peut, à juste titre, être considéré comme essentiel dans le débat qui anime notamment la Communauté française s'agissant de savoir comment et par qui peut être réglé le port de signes religieux et philosophiques dans la sphère publique, en ce compris dans le domaine de l'enseignement. Il vient par ailleurs conforter notre vision selon laquelle le principe de neutralité peut fonder une interdiction du port de signes religieux dans le chef des élèves.

La présente contribution constitue l'occasion de retirer certains enseignements des arrêts précités, en écho à ceux sur la base desquels les Assises de l'Interculturalité ont été organisées[357].

II. L'apport du Conseil d'État

L'assemblée générale de la section du contentieux administratif du Conseil d'État a validé la décision du Conseil communal de la Ville de Charleroi de modifier le règlement d'ordre intérieur de ses centres éducatifs secondaires pour y faire figurer l'interdiction expresse, à charge des enseignants, de porter tout signe ostensible religieux, politique ou philosophique[358].

Dans cet arrêt du 21 décembre 2010[359], avant d'entamer l'analyse des arguments de la requérante, la haute juridiction administrative a énoncé des considérations introductives qui revêtent une portée de principe et méritent d'être intégralement reproduites :

> « 6.7.2. La Constitution belge n'a pas érigé l'État belge en un État laïque. Les notions de laïcité, conception philosophique parmi d'autres, et de neutralité sont distinctes. L'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution a spécialement garanti le principe de

---

357 Pour un autre commentaire de ces arrêts, voy. G. Goedertier, P. Vanden Heede, « Signes convictionnels dans l'enseignement officiel – Quatre questions autour de la compétence, de la neutralité, de la liberté de religion et de la discrimination », *Rev. dr. commun.*, 2011/4, pp. 15-31. Voy. également, mais dans un sens souvent opposé à celui des auteurs de la présente contribution, M. El Berhoumi, « Les juridictions suprêmes contre le voile : commentaire de deux arrêts engagés », in J. Ringelheim (dir.), *Le droit et la diversité culturelle*, Bruxelles, Bruylant, 2011, pp. 569-620.

358 C'est l'insertion de l'extrait suivant dans le règlement d'ordre intérieur qui a été discutée : « En application des principes du décret de la Communauté française du 31/03/1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté et, spécialement, de l'obligation faite aux enseignants en ce compris le personnel directeur et auxiliaire d'éducation de s'abstenir de témoigner devant les élèves en faveur d'un système religieux, le port de tout signe ostensible religieux, politique ou philosophique est interdit aux membres du personnel enseignant en ce compris le personnel directeur et auxiliaire d'éducation lorsqu'ils se trouvent dans l'enceinte de l'établissement où ils sont affectés et en dehors de celui-ci, dans l'exercice de leurs fonctions à l'exception des enseignants de cours philosophiques dans l'exercice de cette fonction. »

359 Rendu sur avis contraire du Premier Auditeur.

> la neutralité dans l'enseignement communautaire. Selon cet article, "la Communauté organise un enseignement qui est neutre. La neutralité implique notamment le respect des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves.".
>
> Dans un État de droit démocratique l'autorité se doit d'être neutre, parce qu'elle est l'autorité de tous les citoyens et pour tous les citoyens et qu'elle doit, en principe, les traiter de manière égale sans discrimination basée sur leur religion, leur conviction ou leur préférence pour une communauté ou un parti. Pour ce motif, on peut dès lors attendre des agents des pouvoirs publics que, dans l'exercice de leurs fonctions, ils observent strictement, à l'égard des citoyens, les principes de neutralité et d'égalité des usagers. La neutralité dans l'enseignement vise aussi à préserver les droits fondamentaux des élèves et de leurs parents. Ces droits ayant pour but primordial de protéger les droits de la personne humaine contre les abus de pouvoir des organes de l'autorité. Il ne peut être admis qu'un agent des services publics, en l'occurrence un enseignant dans l'enseignement officiel[360], invoque un droit fondamental pour justifier la méconnaissance des droits fondamentaux des citoyens, en l'espèce des élèves et de leurs parents.
>
> La question du port du "voile islamique", objet du présent litige, divise aujourd'hui de manière sensible l'opinion publique. L'actualité de cette question, au niveau international même, ne fait pas de doute d'autant qu'elle concerne aussi une autre valeur démocratique fondamentale, celle de l'égalité des hommes et des femmes. De sorte qu'aujourd'hui, une dialectique est en cours à ce sujet et affecte déjà l'état du droit dans plusieurs pays européens notamment. »

Par ce passage, la section du contentieux administratif se rallie aux avis de la section de législation du Conseil d'État[361] et, particulièrement, à celui que cette dernière a rendu le 20 avril 2010 relativement à une proposition de décret interdisant le port de signes convictionnels par le personnel des établissements d'enseignement officiel organisés ou subventionnés par la Communauté française. La section de législation avait considéré à cette occasion que le texte proposé reposait sur une conception de la société et de la neutralité de l'État respectueuse des valeurs de la Constitution belge et de la Convention européenne des droits de l'homme, telle qu'interprétée par la Cour européenne des droits de l'homme, même si elle avait, pour sa part, tenu à préciser que l'interdiction du port de signes religieux n'était pas la seule voie possible en Belgique, « d'autres approches, mettant par exemple davantage l'accent sur la diversité des conceptions en présence, (pouvant) également se concevoir dans ces cadres constitutionnel et conventionnel »[362].

L'approche de la neutralité des enseignants telle qu'elle ici admise est d'autant plus compréhensible si l'on tient compte du fait que la Cour constitutionnelle, dans l'arrêt n°40/2011 qui sera évoqué plus loin, en a déduit la possibilité d'interdire aux élèves d'arborer des signes convictionnels ostensibles à l'école.

---

360 L'on observera que sont visés ainsi tant le réseau officiel organisé par la Communauté française que le réseau officiel subventionné par elle.

361 *Doc. Parl.*, Sénat, sess. ord. 2007-2008, 4/351-2, p. 8.

362 Avis 48.022/AG du 20 avril 2010, *Doc.*, P.C.F., sess. 2009-2010, n°84/2, p.35.

Il serait, selon nous, inadmissible qu'il soit permis de leur imposer une telle interdiction si tel ne devait pas être le cas de ceux qui, à l'école, ont autorité sur eux et doivent leur montrer l'exemple.

Dans son arrêt, la section du contentieux administratif précise en outre, au-delà de l'avis de la section de législation, qu'à son estime, le port du « voile islamique » a ceci de particulier qu'il divise actuellement l'opinion publique de manière sensible, d'autant qu'il concerne aussi une autre valeur démocratique fondamentale, celle de l'égalité des hommes et des femmes.

Parmi les nombreuses observations qui peuvent être formulées à l'égard de cet arrêt, nous retiendrons les suivantes.

Première observation, le Conseil d'État considère que la Ville de Charleroi n'a pas excédé sa compétence en adoptant le règlement d'ordre intérieur contesté, alors pourtant que la requérante invoquait l'article 19 de la Constitution et l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme pour, ainsi que l'a résumé la haute juridiction administrative, « faire valoir que le conseil communal de la ville de Charleroi n'était pas compétent pour prendre la mesure attaquée, que seul le législateur est compétent en la matière ou, en tout cas, qu'il doit intervenir préalablement au pouvoir organisateu ».

Le Conseil d'État estime pour sa part que le décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté suffit à fonder l'interdiction plus précise que la Ville a entendu formuler à l'égard de son personnel enseignant et que, pour autant que de besoin, la liberté de ce pouvoir organisateur de définir ses valeurs et choix de société dans son projet éducatif, lui permettait également de préciser la portée de la neutralité applicable dans ses établissements.

Le Conseil d'État permet par ailleurs de confronter directement l'attitude d'une enseignante qui porte un voile islamique au prescrit du décret, sans que l'interposition d'un règlement d'ordre intérieur plus précis ne soit nécessaire. Dans la mesure où l'assemblée générale juge qu'à ce jour, le port du voile divise l'opinion publique et constitue un témoignage en faveur d'un système religieux, il apparaît, en effet, que la traduction que la Ville a faite du décret de 1994 dans un règlement d'ordre intérieur n'était pas indispensable, l'incompatibilité entre le port du voile et les obligations inscrites dans ce décret pouvant être constatée indépendamment de lui.

Il va de soi que ce constat d'incompatibilité est toutefois purement prétorien et que, ainsi qu'en atteste l'arrêt rendu en référé par la Cour d'appel de Mons le 10 mars 2010[363], des conclusions tout à fait divergentes peuvent être formulées par des juridictions indépendantes l'une de l'autre, relativement à une même manifestation religieuse.

Si, certes, le législateur ne peut être contraint d'arrêter la liste des attitudes et propos qui seraient contraires à la neutralité, il relève de l'évidence que, sous

[363] Mons (21e ch.) 10 mars 2010, *J.L.M.B.* 2010, liv. 12, 549.

le bénéfice de l'arrêt intervenu, il pourrait, sans difficulté, compléter et préciser sa législation aux fins d'y faire figurer expressément les acquis jurisprudentiels. À défaut, et surtout si les pouvoirs organisateurs ne comblent pas les imprécisions de son texte au travers de leur règlement d'ordre intérieur, le législateur risque une fois encore de favoriser l'émergence de décisions jurisprudentielles contradictoires. En l'état actuel des décrets neutralité, et sous la réserve de la section du contentieux administratif du Conseil d'État, tous les revirements sont encore envisageables, d'autant qu'ils pourraient se fonder sur de la doctrine qui n'est pas pleinement favorable à la thèse qui aura été retenue par la haute juridiction administrative[364].

Deuxième observation, par son constat relatif à l'attitude partisane que reflète le port d'un voile islamique, le Conseil d'État conclut, implicitement mais certainement, que le fait pour un enseignant d'arborer un tel signe est également contraire au décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné, lequel prohibe également les propos et attitudes partisans dans des problèmes idéologiques, philosophiques ou sociaux qui sont d'actualité et divisent l'opinion publique, mais omet d'interdire aux enseignants de témoigner en faveur d'un système religieux.

L'assemblée générale se démarque ainsi de la Cour d'appel de Mons, qui s'était prononcée en sens contraire sur le régime de neutralité découlant du décret du 17 décembre 2003.

Il doit toutefois être déduit de ce qui précède que, s'agissant d'un signe religieux ou philosophique dont il ne serait pas possible de soutenir qu'il divise aujourd'hui l'opinion publique, le décret du 17 décembre 2003 ne suffit pas à fonder le constat d'une violation de son prescrit par un enseignant qui, dans le réseau officiel subventionné, arborerait un signe autre que le voile, mais par lequel il montrerait quel système religieux a ses faveurs.

---

364 Voy notamment la position adoptée par Emmanuelle Bribosia et Isabelle Rorive « Le voile à l'école : une Europe divisée » (*Rev. trim.. dr. h.* 60/2004, pp. 951 et s.) qui écrivent : « La situation du port des signes religieux par les enseignants doit être distinguée de celle des élèves car elle est susceptible de faire intervenir d'autres facteurs tenant au statut spécifique de l'enseignant, qu'il s'agisse de l'influence potentiellement exercée sur les élèves ou du statut de représentant de l'autorité publique et de sa neutralité confessionnelle. Dans certains États, la question du port du foulard religieux par les professeurs ne semble toutefois pas poser de problème : soit que, comme en Autriche, aucun professeur n'a manifesté sa volonté de porter le hidjab en classe, à part pour le cours de religion islamique où le voile est totalement toléré ; soit que les professeurs sont, en principe, autorisés à porter le voile. C'est le cas en Finlande même si, en pratique, très peu de professeurs usent de ce droit, sauf dans le cadre du cours de religion islamique. […] 42. Dans d'autres États, la question s'articule autour de la neutralité de l'enseignement public sans pour autant être définitivement tranchée. Ainsi, en Belgique, la Constitution affirme le principe de la neutralité de l'enseignement officiel. Ce principe est précisé par plusieurs normes législatives des entités fédérées dont se déduit une obligation de neutralité "active" dans le chef du corps enseignant afin de garantir la liberté de conscience et de religion dans le chef des élèves. Il en résulte a priori une interdiction pour les enseignants de porter le voile bien qu'en l'absence de jurisprudence, un juge pourrait considérer, dans un cas d'espèce particulier, qu'une enseignante voilée ne méconnaît pas le principe de neutralité ».

Dans la mesure où l'interdiction de témoigner en faveur d'un système religieux n'est pas énoncée dans les dispositions légales précitées, il est à craindre que les écoles officielles subventionnées qui n'auraient pas adhéré au décret de 1994 ne puissent être considérées comme étant habilitées à préciser, sous la forme d'un règlement d'ordre intérieur, que le port de signes religieux – autres que le voile – est interdit pour leurs enseignants. Il va pourtant de soi – en ce compris d'un point de vue du respect de l'égalité de traitement – que les pouvoirs organisateurs ici concernés ne pourraient envisager de n'interdire que le port du voile à leurs enseignants – ce sous le bénéfice de l'arrêt du Conseil d'État –, et de tolérer d'autres signes religieux, faute d'une habilitation légale suffisante. Ils pourraient, certes, invoquer leur liberté d'enseignement pour compléter leur règlement d'ordre intérieur au-delà de l'habilitation limitée dont ils bénéficient en vertu du décret de 2003 mais, dans le contexte actuel, où existe l'arrêt de la Cour d'appel de Mons, l'opération n'est pas dénuée de risques.

Ce défaut d'habilitation demeure d'ailleurs difficilement compréhensible, dès lors que l'enseignement officiel subventionné ne se distingue de l'enseignement de la Communauté que par la circonstance qu'il est organisé par d'autres pouvoirs publics. Il n'en demeure pas moins que les écoles qu'ils organisent sont également astreintes à une obligation de neutralité. Selon nous, la neutralité absolue, y compris en apparence, des enseignants des réseaux officiels, se justifie d'autant plus au regard de la manière dont la liberté de choix est constitutionnellement organisée en Belgique. Dans un système tel que celui qui est instauré par l'article 24 de la Constitution, et qui permet aux parents d'inscrire leur enfant, si l'enseignement officiel neutre ne leur convient pas, dans un établissement dont la spécificité réside dans une conception religieuse, philosophique ou pédagogique déterminée, il paraît cohérent que les parents qui ne se retrouveraient pas dans l'une ou l'autre de ces conceptions déterminées, puissent trouver dans le réseau officiel un enseignement qui, en dehors des cours strictement liés à l'une ou l'autre de ces religions ou philosophies, soit prodigué d'une manière effectivement affranchie de toute manifestation religieuse.

Il est d'ailleurs permis de se demander si le principe d'égalité consacré par l'article 10 de la Constitution ne serait pas méconnu si les élèves fréquentant des écoles publiques organisées par des communes ou des provinces bénéficiaient d'une neutralité amoindrie que ceux qui fréquentent les écoles organisées par la Communauté française[365].

Il est donc raisonnable que les exigences imposées aux enseignants de l'enseignement officiel, quel que soit le réseau, soient identiques et rien, à notre estime, ne justifie la différence de formulation en matière de témoignage en faveur d'un système religieux dans les décrets du 31 mars 1994 et du 17 décembre 2003.

---

365 *Contra*, X. Delgrange, « La neutralité de l'enseignement en Communauté française», *A.P.T.* 2007-08, liv. 2, p. 151.

Troisième observation, le Conseil d'État juge que les précisions apportées dans un règlement d'ordre intérieur sur le fondement du décret du 31 mars 1994 sont conformes au principe de légalité protégé par l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme et dont il résulte qu'une ingérence apportée à l'exercice de la liberté de manifester sa religieux doit reposer sur une « loi ».

En ce faisant, la haute juridiction administrative ne se prononce pas sur la conformité de la même ingérence avec le principe de légalité résultant de l'article 19 de la Constitution, alors que la requérante avait insisté sur la nécessité d'une loi au sens formel du terme pour fonder une ingérence dans l'exercice de sa liberté religieuse et avait soutenu que les décrets neutralité n'étaient pas rédigés de manière suffisamment précise, s'agissant du port du voile.

Il est toutefois permis de penser que les considérations par lesquelles le Conseil d'État a jugé par ailleurs dans son arrêt que le législateur décrétal ne pouvait pas arrêter la liste de tous les propos et attitudes qui seraient contraires à la neutralité constituent la réponse implicite à cette argumentation.

Au stade actuel de la jurisprudence du Conseil d'État, s'agissant à tout le moins des enseignants des réseaux officiels organisé et subventionné par la Communauté française, il est donc permis de considérer que le port de signes religieux ou convictionnels peut valablement être jugé, comme tel, contraire au prescrit du texte des décrets du 31 mars 1994 ou du 17 décembre 2003, au terme d'une analyse *in concreto* des implications du port de tels signes au regard des obligations pesant sur les enseignants en vertu de chacun de ces décrets.

Le cas échéant, si c'est le décret du 17 décembre 2003 qui est applicable, il faudra ou bien considérer que le signe religieux arboré en l'espèce reflète une attitude partisane dans un problème idéologique, philosophique ou social qui est d'actualité et divise l'opinion publique, ou bien faire constater qu'en ce qu'il n'empêche pas un enseignant de témoigner en faveur d'un système religieux, le décret du 17 décembre 2003 a une portée contraire aux articles 10 et 11 de la Constitution. Le législateur pourrait utilement anticiper de telles difficultés en ajoutant, dans son décret du 17 décembre 2003, l'interdiction, dans le chef des enseignants, de témoigner en faveur d'un système religieux. Il permettrait ainsi aux pouvoirs organisateurs soumis en principe à ce décret de s'épargner une adhésion au décret du 31 mars 1994 qui ne serait due qu'à une incompréhensible lacune du décret de 2003.

Sur la base de ce fondement légal, il est alors loisible aux différents pouvoirs organisateurs concernés de « préciser » les implications des dispositions adoptées par le législateur en indiquant qu'elles signifient que le port de signes religieux, politiques ou philosophiques est prohibé dans le chef des enseignants. En effet, selon l'arrêt du Conseil d'État, la liberté d'enseignement dont jouit chaque pouvoir organisateur de définir ses valeurs et choix de société dans son projet éducatif, lui permet de préciser la portée de la neutralité applicable dans ses établissements, telle que cette neutralité résulte éventuellement déjà de la Constitution et de la définition qu'en a donnée le législateur décrétal.

Cette liberté paraît d'ailleurs en réalité limitée, à partir du moment où, selon l'assemblée générale du Conseil d'État, le « port de tout signe ostensible religieux, politique ou philosophique » est incompatible avec le devoir de neutralité au sens déjà précisé par ses soins dans son arrêt n°210.000. Un tel constat porte à croire que, dès qu'un pouvoir organisateur fait reposer l'enseignement qu'il organise sur le principe de neutralité – soit au sens de l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution, soit à tout le moins au sens que revêt ce principe pour tout pouvoir public, dans l'exercice de toutes ses missions de service public – tout règlement d'ordre intérieur adopté par ses soins devrait, forcément, contenir une telle précision.

Dans ces conditions, pour éviter des solutions disparates, le législateur serait bien avisé de traduire la notion évolutive de neutralité telle qu'elle est conçue aujourd'hui en ce qui concerne les enseignants des écoles officielles organisées ou subventionnées, dans un texte décrétal qui inclurait expressément la prohibition du port de signes convictionnels ostensibles. Une telle intervention décrétale aurait pour mérite d'entériner un enseignement jurisprudentiel majeur et de fixer, pour l'avenir, le cadre légal clair et sûr de ce qu'est supposée impliquer l'organisation d'un enseignement par un pouvoir public.

On rappellera d'ailleurs que la section de législation a déjà émis un avis favorable le 20 avril 2010 relativement à une proposition de décret interdisant le port de signes convictionnels par le personnel des établissements d'enseignement officiel organisés ou subventionnés par la Communauté française. L'intervention aurait pour mérite de rendre plus prévisible et plus égalitaire l'ingérence dans la liberté religieuse des enseignants concernés.

Dans l'intervalle, pour éviter toute difficulté, toutes les écoles organisées par un pouvoir public – communauté ou autres – devraient se voir recommander d'adopter un règlement similaire à celui qui a donné lieu à l'arrêt du Conseil d'État ici analysé, dès lors qu'un tel règlement serait validé par la haute juridiction administrative. Dans l'état actuel des choses, la sécurité juridique serait encore mieux assurée si les pouvoirs organisateurs officiels subventionnés adhéraient préalablement au décret du 31 mars 1994, dont la rédaction est plus précise s'agissant des obligations de réserve qui pèsent sur les enseignants. Comme nous l'avons déjà exposé, il est néanmoins de la responsabilité du législateur d'épargner au réseau officiel subventionné une adhésion à un décret qui ne serait rendue nécessaire qu'en raison d'une lacune tout à fait contestable dans la rédaction du décret du 17 décembre 2003.

III. L'apport de la Cour constitutionnelle

La question dont a eu à connaître la Cour concerne la Flandre, où la Communauté, en tant que pouvoir organisateur de l' « enseignement de l'État », a, sur la base de l'article 24, 2, de la Constitution, délégué ses compétences à un organe autonome, le Conseil de l'enseignement communautaire, autrement appelé le « GO ! » (pour *Onderwijs van de Vlaamse Gemeenschap,* ancienne-

ment *Gemeenschapsonderwijs*). Or, il s'avère que le GO ! a, dans une décision du 11 septembre 2009, défini seul la portée de la « neutralité » de l'enseignement de la Communauté au-delà du prescrit de l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution, et ses conséquences du point de vue du port de signes religieux et philosophiques par l'ensemble des acteurs de l'école, en ce compris les élèves. Il s'est, ainsi, prononcé en faveur d'une interdiction générale et de principe du port de tels signes convictionnels ostensibles (« zichtbare levensbeschouwelijke kentekens »).

Une élève fréquentant une école de la Communauté a sollicité auprès du Conseil d'État la suspension de l'exécution de cette décision, en soutenant notamment qu'une interdiction générale et de principe concernant le port de signes religieux et philosophiques dans les écoles constitue une matière relevant de l'organisation de l'enseignement, laquelle doit donc obligatoirement être réglée par le législateur, conformément à l'article 24, 5, de la Constitution.

Il faut préciser, à cet égard, que l'article 33, 1er, 1°, du décret spécial du 14 juillet 1998 relatif à l'enseignement communautaire habilite le GO ! à rédiger notamment la déclaration de neutralité de l'enseignement communautaire. En vertu de l'article 34 du même texte, le GO ! est notamment compétent pour la définition du projet pédagogique propre à l'enseignement communautaire. À son estime, ces dispositions décrétales, combinées à l'article 24, 1er et 2, de la Constitution, lui permettent d'édicter l'interdiction générale et de principe litigieuse, dans l'exercice de son pouvoir d'organisation ou, autrement dit, de sa liberté d'enseignement, laquelle est dévolue de la même manière aux divers pouvoirs organisateurs des réseaux d'enseignement.

La XIIe chambre de la haute juridiction administrative, dans un arrêt n°202.039 du 18 mars 2010, a estimé devoir interroger la Cour constitutionnelle à titre préjudiciel. Elle a décidé de suspendre entre-temps l'exécution de la décision du GO !, en raison du doute sérieux qui l'animait quant à sa conformité à l'article 24 de la Constitution.

La question du Conseil d'État renferme deux dimensions, puisqu'il s'agit d'analyser l'intervention du GO ! sous l'angle du principe de légalité de l'enseignement inscrit à l'article 24, 5, de la Constitution mais également sous celui de sa conformité à la notion de neutralité inscrite à l'article 24, 1er, alinéa 3, du même texte fondamental.

Pour la haute juridiction administrative, seuls les représentants démocratiques de la société semblent compétents pour adopter une réglementation du port de signes religieux et convictionnels dès lors que celle-ci semble relever de l'organisation de l'enseignement au sens constitutionnel du terme et qu'au demeurant, elle en constituerait un aspect essentiel[366]. Seuls ces mêmes représentants semblent par ailleurs habilités à donner un contenu à une éventuelle

[366] Il est vrai que, de manière générale, le Conseil d'État – et peut-être spécialement sa section de législation – adopte une lecture très stricte de l'article 24, 5, de la Constitution, et du principe de légalité qu'il renferme.

signification évolutive de la notion constitutionnelle de neutralité à appliquer ensuite par le GO !

Dans son arrêt, la Cour constitutionnelle expose qu'elle limite son examen de la question préjudicielle posée à la situation dans laquelle l'interdiction en question s'applique aux élèves[367]. Elle constate en outre expressément qu'il ne lui est pas demandé de se prononcer sur la compatibilité d'une telle interdiction avec la liberté de religion[368].

Sur le fond, elle s'emploie à examiner la question posée sous trois angles théoriques : en ce qui concerne le principe de légalité en matière d'enseignement d'abord (article 24, 5 de la Constitution), en ce qui concerne la liberté d'enseignement ensuite (article 24, 1er, de la Constitution), en ce qui concerne la neutralité de l'enseignement organisé par la Communauté enfin (article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution).

Le raisonnement de la Cour s'articule ainsi autour des considérants essentiels suivants. Après avoir rappelé sa jurisprudence classique en ce qui concerne le principe de légalité de l'enseignement[369], elle précise, très vite, que le législateur, lorsqu'il légifère en la matière, doit néanmoins tenir compte de la liberté d'enseignement :

> « B.7.1. Lorsqu'il règle les aspects essentiels de l'enseignement, en ce qui concerne son organisation, sa reconnaissance ou son subventionnement, le législateur compétent doit tenir compte de la liberté d'enseignement garantie par l'article 24, 1er, de la Constitution. »
>
> « B.7.2. La liberté d'enseignement garantie par l'article 24, 1er, de la Constitution assure le droit d'organiser des écoles fondées sur une philosophie confessionnelle ou non confessionnelle déterminée. Elle implique également que des personnes privées puissent, sans autorisation préalable et sous réserve du respect des libertés et des droits fondamentaux, organiser et faire dispenser un enseignement selon leur propre conception, tant en ce qui concerne la forme de cet enseignement qu'en ce qui concerne son contenu, par exemple en créant des écoles dont la spécificité réside dans des conceptions déterminées d'ordre pédagogique ou éducatif. »
>
> « B.7.3. Aux termes de l'alinéa 2 de l'article 24, 1er, de la Constitution, la communauté assure le libre choix des parents.
>
> Cette liberté de choix implique que les parents puissent choisir pour leurs enfants l'enseignement qui est le plus proche de leurs conceptions philosophiques.
>
> C'est pour garantir cette liberté de choix que la communauté organise un enseignement neutre dans le respect des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves (article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution) et qu'elle subventionne les établissements d'enseignement dont la spécificité réside dans une conception religieuse, philosophique ou pédagogique déterminée. »

---

367 C.C., arrêt n°40/2011 du 15 mars 2011, p. 26, B.4.
368 *Ibidem*, p. 26, B.5.
369 B.6.

Mais la Cour constate que, sous ce dernier angle, la communauté est intrinsèquement moins libre que les pouvoirs organisateurs appartenant à d'autres réseaux. En vertu même de la Constitution, la communauté, en tant que pouvoir organisateur, est soumise à des contraintes qui ne pèsent pas sur les autres pouvoirs organisateurs, contraintes qui existent indépendamment de toute intervention du législateur, puisqu'elles résultent directement de la Constitution[370].

En résumé, lorsqu'il s'agit de l'enseignement de la communauté, il apparaît que celui-ci « doit » être organisé – pour garantir la liberté de choix des parents – et qu'il doit, en outre, être « neutre » au sens de l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution. Il est aussi permis d'observer à ce stade que la Cour ajoute que la liberté d'enseignement de la communauté est limitée tant par l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution, que par l'article 24, 1er, alinéa 4, du même texte. Cet alinéa concerne, de manière générale, les écoles organisées par les pouvoirs publics, lesquels doivent – qu'il s'agisse de la communauté ou des autres pouvoirs organisateurs publics – « offrir, jusqu'à la fin de l'obligation scolaire, le choix entre l'enseignement d'une des religions reconnues et celui de la morale non confessionnelle ».

En gardienne aguerrie de la Constitution et de ses travaux préparatoires, la Cour énumère alors tous les éléments constitutifs de la « neutralité » conformément à laquelle l'enseignement de la communauté doit être organisé. Elle constate, tout d'abord[371], qu'en vertu de l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution, la neutralité implique « notamment » le respect des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves. La neutralité ne se limite toutefois pas à cette seule dimension, le mot « notamment » renvoyant à une définition plus détaillée. Explorant à cette fin minutieusement les travaux qui ont conduit à la révision constitutionnelle de 1988, la Cour en déduit[372] que « le Constituant n'a pas voulu concevoir la notion de "neutralité" contenue à l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution comme une notion statique », même si elle doit respecter le contenu minimum que prescrit le texte constitutionnel lui-même.

Et la Cour de poursuivre ainsi:

> « B.9.5. Ce contenu ne saurait être considéré indépendamment de l'unique – mais essentielle – précision que le texte de la Constitution même comporte en ce qui concerne la notion de neutralité, plus précisément le respect des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves.
>
> La neutralité que les autorités doivent rechercher sur le plan philosophique, idéologique et religieux en vue de l'organisation de l'enseignement communautaire leur interdit plus précisément de défavoriser, de favoriser ou d'imposer des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses. La neutralité suppose donc, comme on peut le lire dans la note explicative du Gouvernement relative à la révision constitu-

370 B.8.
371 B.9.1.
372 B.9.3.

> tionnelle de 1988, "une reconnaissance et une appréciation positives de la diversité des opinions et des attitudes" – du moins en ce qu'il ne s'agit pas d'opinions constituant une menace pour la démocratie et les droits et libertés fondamentaux – ainsi qu'un "accent mis sur les valeurs communes".
>
> La notion de "neutralité" inscrite à l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution constitue donc une formulation plus précise en matière d'enseignement du principe constitutionnel de la neutralité de l'autorité publique, lequel est étroitement lié à l'interdiction de discriminations en général et au principe de l'égalité des usagers du service public en particulier.
>
> B.9.6. Toutefois, le principe de neutralité entraîne, pour l'autorité compétente, non seulement une obligation d'abstention – dans le sens d'une interdiction de discriminer, de favoriser ou d'imposer des convictions philosophiques, idéologiques ou religieuses –, mais aussi, dans certaines circonstances, une obligation positive, découlant de la liberté de choix des parents garantie par la Constitution, d'organiser l'enseignement communautaire de telle manière que " [la] reconnaissance et [l']appréciation positives de la diversité des opinions et des attitudes" ne soient pas compromises. »

À ce stade de l'analyse de l'arrêt, quelques observations méritent d'être formulées.

Tout d'abord, la Cour souligne que la Communauté n'est pas un pouvoir organisateur comme les autres. En ce faisant, elle met toutefois en exergue des éléments de nature à caractériser tant l'enseignement de la communauté que l'enseignement organisé éventuellement par d'autres pouvoirs publics.

En effet, en constatant que la Communauté doit, en vertu de l'article 24, 1er, alinéa 4, de la Constitution, « offrir, jusqu'à la fin de l'obligation scolaire, le choix entre l'enseignement d'une des religions reconnues et celui de la morale non confessionnelle », ce qui a pour effet de restreindre sa liberté d'enseignement, elle identifie une caractéristique – et donc une contrainte – qui affecte tant la communauté que tous les autres pouvoirs publics qui organisent un enseignement.

Lorsque la Cour expose que « la notion de "neutralité" inscrite à l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution constitue donc une formulation plus précise en matière d'enseignement du principe constitutionnel de la neutralité de l'autorité publique, lequel est étroitement lié à l'interdiction de discriminations en général et au principe de l'égalité des usagers du service public en particulier », elle rappelle, en réalité, que toute autorité publique est déjà régie par le principe constitutionnel de la neutralité. Il en va ainsi des pouvoirs publics autres que la communauté qui organisent un enseignement.

Or, au considérant B.9.6. de son arrêt, ce n'est pas la « notion de "neutralité" inscrite à l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution » que la Cour examine, mais bien le « principe de neutralité ». Il est permis d'en déduire qu'elle expose à ce stade de son arrêt les implications de la neutralité dès qu'elles concernent un enseignement organisé par un pouvoir public, et non exclusivement la « notion

de "neutralité" inscrite à l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution », qui ne concernerait que l'enseignement organisé par la communauté.

Il apparaît à tout le moins de ce considérant que, selon la Cour, le principe de neutralité entraîne, pour l'autorité compétente, une obligation d'abstention, « dans le sens d'une interdiction de discriminer, de favoriser ou d'imposer des convictions philosophiques, idéologiques ou religieuses ». C'est cette obligation que partagent incontestablement la communauté et tous les autres pouvoirs publics qui organisent un enseignement, en leur seule qualité d'autorités publiques tenues, de manière générale, de ne pas discriminer et de garantir l'égalité de leurs usagers.

Mais pour l'enseignement communautaire, ajoute la Cour, travaux préparatoires à l'appui, cette obligation d'abstention se double « dans certaines circonstances, une obligation positive, découlant de la liberté de choix des parents garantie par la Constitution, d'organiser l'enseignement communautaire de telle manière que "[la] reconnaissance et [l']appréciation positives de la diversité des opinions et des attitudes" ne soient pas compromises. »

Il serait toutefois difficile de comprendre que ce dernier considérant ne puisse s'appliquer également à l'enseignement organisé par d'autres pouvoirs publics. Faut-il le rappeler, pour ces derniers, l'exigence de neutralité dans l'organisation de l'enseignement « trouve sa source à la fois dans le prescrit de l'article 24, 1er, alinéa 4, de la Constitution et dans le principe général de bonne administration s'imposant à tout pouvoir public »[373]. Cette neutralité doit, à tout le moins, consister en la mise en place de ce que la section de législation du Conseil d'État a qualifié de « glacis protecteur de la liberté de conscience des élèves »[374].

La Cour constitutionnelle a elle-même déjà souligné qu'« en imposant aux pouvoirs publics, qui organisent des écoles, d'offrir le choix entre l'enseignement d'une des religions reconnues et celui de la morale non confessionnelle, le Constituant a défini un droit fondamental »[375] et que « toute mesure qui serait de nature à empêcher, à entraver ou à pénaliser ce choix, fût-elle économiquement justifiée, violerait cette disposition constitutionnelle »[376].

Dans ces conditions, on n'aperçoit pas comment la Cour constitutionnelle pourrait disqualifier une politique active « découlant de la liberté de choix des parents garantie par la Constitution » et qui aurait pour objectif d'assurer, dans l'enseignement organisé par d'autres pouvoirs publics, au même titre que dans celui organisé par la communauté, « que "[la] reconnaissance et [l']appréciation

---

373 Projet de décret organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné et portant diverses mesures en matière d'enseignement, Exposé des motifs, *Doc.*, P.C.F., sess. 2002-2003, n°456/1, p. 2.

374 *Ibidem*, p. 19.

375 Arrêt n°90/99 du 15 juillet 1999, B.6.1.

376 Arrêt n°110/2007 du 26 juillet 2007, B.7.2.

positives de la diversité des opinions et des attitudes" ne soient pas compromises».

La Cour a, en tout état de cause, articulé ici, expressément, les concepts de légalité, de liberté d'enseignement et de neutralité de l'enseignement que doit organiser la Communauté.

Dans une quatrième partie de son arrêt, elle analyse alors la possibilité, pour la communauté en tant que pouvoir organisateur, de déléguer des compétences à un ou plusieurs organes autonomes (article 24, 2, de la Constitution) et sa concrétisation en Communauté flamande. Citant ici encore les travaux préparatoires, la Cour en déduit[377] que « le Constituant a, par les "compétences en tant que pouvoir organisateur", essentiellement visé les compétences dont disposent également les autres pouvoirs organisateurs de l'enseignement ».

Or, expose la Cour, l'établissement du projet pédagogique d'une école relève bien, en principe, de la compétence du pouvoir organisateur de cette école[378], de sorte que, lorsque le pouvoir organisateur de l'enseignement communautaire est confié à un ou plusieurs organes autonomes, il leur appartient, en vertu de cette délégation, d'établir le projet pédagogique du réseau d'enseignement communautaire. La Cour répète logiquement à ce stade que la liberté d'enseignement dont ces organes autonomes bénéficient dans cette perspective n'est pas aussi large que celle dont jouissent d'autres pouvoirs organisateurs : l'enseignement communautaire doit être neutre, fût-ce au prix d'une lecture évolutive d'une notion qui ne doit pas être vue comme étant statique.

Toujours en se fondant sur les travaux préparatoires pertinents[379], la Cour précise que le Constituant a considéré que la concrétisation de la portée évolutive du principe de neutralité est une compétence étroitement liée à l'établissement du projet pédagogique de l'enseignement communautaire[380].

Or, dans la mesure où il est démontré que le législateur décrétal spécial a, en l'espèce, confié au Conseil autonome de l'Enseignement communautaire – devenu le GO ! – les compétences les plus larges lui permettant, dans le cadre de l'établissement du projet pédagogique de l'enseignement communautaire, de donner un contenu à la signification évolutive de la notion de neutralité inscrite dans la Constitution et dans la mesure où le Constituant n'a pas exclu un tel transfert[381], le GO !, en qualité de pouvoir organisateur, pouvait prendre une décision en la matière.

Et la Cour de livrer, dans un dernier chapitre, quelques dernières considérations fondamentales en ce qui concerne l'interdiction « générale et de principe » de porter des signes religieux et philosophiques visibles dans l'enseignement communautaire:

---

377 B.11.1.
378 B.11.2.
379 *Not. Doc. parl.,* Sénat, S.E. 1988, n° 100-1/1°, p. 3; n° 100-1/2°, p. 53.
380 *B.13.1.*
381 B. 14.2. et B.16.

> « B.15. L'interdiction générale et de principe, pour les élèves, de porter des signes religieux et philosophiques visibles dans les établissements de l'Enseignement communautaire donne à la notion de neutralité, telle qu'elle est contenue dans l'article 24, 1er, alinéa 3, de la Constitution, une orientation nouvelle, qui n'est cependant pas contraire par définition à cette notion. En effet, ainsi qu'il a déjà été constaté en B.9.3, le Constituant n'a pas conçu la neutralité de l'enseignement communautaire comme un principe rigide, indépendant des évolutions de la société. En outre, dans certaines circonstances, la neutralité peut obliger l'autorité compétente à prendre des mesures visant à garantir la "reconnaissance et [l']appréciation positives de la diversité des opinions et des attitudes" dans l'enseignement communautaire. »

L'interdiction, pour « générale et de principe » qu'elle soit, « s'applique exclusivement dans les établissements d'enseignement de l'Enseignement communautaire » et ne peut donc être considérée comme étant le fruit de l'exercice d'une forme de « pouvoir normatif », pouvoir qui n'a pas été et n'aurait pu être délégué au GO !. Selon la Cour, la décision litigieuse « doit être considérée comme une mesure d'ordre intérieur, comparable aux règlements d'ordre intérieur établis par les autres pouvoirs organisateurs d'enseignement ».

Or, ajoute-t-elle[382]:

> « Ni le Constituant ni le législateur décrétal spécial n'ont voulu imposer aux organes autonomes créés par application de l'article 24, 2, de la Constitution l'interdiction d'adopter, afin de garantir le bon fonctionnement de l'enseignement ou d'assurer la réalisation du projet pédagogique, des règlements d'ordre intérieur concernant le comportement des élèves. En effet, toute autre appréciation impliquerait que tous les comportements possibles d'élèves qui pourraient compromettre le bon fonctionnement de l'enseignement et la réalisation du projet pédagogique – comportements qui peuvent d'ailleurs varier en fonction des circonstances et de l'époque – devraient être réglés par le législateur décrétal. Cette situation ne serait pas compatible avec la dépolitisation de l'Enseignement communautaire voulue par le législateur décrétal spécial – et autorisée par le Constituant – et risquerait de priver de sa substance le transfert de compétence à l'Enseignement communautaire. »

Conclusion de la Cour :

> « B.17.3. Il convient dès lors de constater que l'article 24 de la Constitution ne s'oppose pas à ce que le Conseil de l'Enseignement communautaire soit habilité à se prononcer, dans le cadre de la déclaration de neutralité de l'enseignement communautaire, sur une interdiction générale et de principe, applicable aux élèves, de porter des signes religieux et philosophiques visibles dans les établissements d'enseignement de l'Enseignement communautaire.
>
> B.18. Dans l'interprétation selon laquelle les articles 33, 1er, 1° et 2°, et 34, 1°, du décret spécial du 14 juillet 1998 habilitent le Conseil de l'Enseignement communautaire à se prononcer sur une interdiction générale et de principe, applicable aux élèves, de porter des signes religieux et philosophiques visibles, la question préjudicielle appelle une réponse négative. »

Ici encore, sur la base des considérations développées par la Cour constitutionnelle pour justifier que l'enseignement organisé par la Communauté puisse,

---

382 B.17.2.

au nom de la neutralité, interdire aux élèves de son réseau d'arborer des signes religieux et philosophiques visibles, on n'aperçoit pas ce qui l'empêcherait de constater que cette même neutralité, au sens où elle garantie par la Constitution dans l'enseignement organisé par les autres pouvoirs publics, peut justifier que, dans certaines circonstances, les pouvoirs organisateurs de ce réseau seraient obligés de « prendre des mesures visant à garantir la "reconnaissance et [l'] appréciation positives de la diversité des opinions et des attitudes" ».

Si ces mesures sont, strictement parlant, le résultat de l'exercice de leur liberté d'enseignement – en vertu de laquelle il leur revient de définir leur projet pédagogique et d'adopter des règlements d'ordre intérieur pour en assurer le respect –, il n'en demeure pas moins qu'il faudrait, à l'instar de ce qui peut être constaté pour l'enseignement communautaire, admettre que cette liberté d'enseignement est en l'occurrence encadrée par la notion constitutionnelle de neutralité.

Or, en appliquant le raisonnement de la Cour constitutionnelle, les pouvoirs organisateurs officiels subventionnés seraient tantôt totalement libres de donner une orientation nouvelle à cette notion de neutralité, tantôt obligés, pour la respecter, de prendre des mesures visant à garantir la « reconnaissance et [l'] appréciation positives de la diversité des opinions et des attitudes ».

Dans ces conditions, nous ne voyons pas qui d'autre que le législateur pourrait mieux déterminer dans quelles circonstances le respect de la neutralité devrait se traduire par une *obligation* pesant sur les pouvoirs organisateurs officiels subventionnés d'interdire le port de signes religieux et philosophiques à leurs élèves. A la lumière de l'arrêt de la Cour constitutionnelle, son intervention aurait donc en réalité pour objet direct de limiter la liberté d'enseignement des pouvoirs organisateurs officiels subventionnés pour leur imposer, dans certaines circonstances, le respect de la neutralité de manière plus positive encore. Indirectement, cette ingérence dans la liberté d'enseignement entrainerait une ingérence dans la liberté religieuse des élèves concernés et dans la liberté de choix réservée constitutionnellement à leurs parents.

En droit positif, donc, il nous semble que les pouvoirs organisateurs officiels subventionnés sont, au nom de la liberté d'enseignement dont ils jouissent, tout à fait en mesure de décider seuls et en toute autonomie que, au nom d'une interprétation renouvelée de la neutralité à laquelle ils sont constitutionnellement astreints, le port de signes religieux, philosophiques ou politiques doit être interdit aux élèves fréquentant leurs établissements.

Pour qu'ils soient contraints de prononcer une telle interdiction, il appartiendrait en revanche au législateur de limiter expressément leur liberté d'enseignement aux fins de leur imposer, dans les circonstances qu'il aura définies dans le respect des articles 10, 11 et 24, 4, de la Constitution, d'instaurer une interdiction d'arborer des signes convictionnels à charge de leurs élèves.

À notre avis encore, la liberté d'enseignement des pouvoirs organisateurs du réseau libre pourrait également être restreinte dans le but de respecter l'ar-

ticle 24, 4, de la Constitution, pour autant que les élèves n'y soient jamais privés du droit d'arborer des signes convictionnels conformes au projet pédagogique confessionnel de l'établissement fréquenté.

Nous avons indiqué, déjà, que l'ingérence dans la liberté d'enseignement des pouvoirs organisateurs aux fins d'assurer le respect de la neutralité prévue par ou en vertu de la Constitution engendrerait en l'occurrence une ingérence dans la liberté religieuse des élèves fréquentant les établissements concernés.

Or, pour rappel, la Cour constitutionnelle a bien spécifié qu'elle ne se prononçait pas sur la compatibilité de la déclaration de neutralité du GO ! avec la liberté de religion. Dans son arrêt n°202.039 du 18 mars 2010, le Conseil d'État avait souligné le fait que la décision du GO ! impliquait non seulement une ingérence dans la liberté d'enseignement passive, mais également dans la liberté de religion, constat qui, selon lui, renforce la nécessité d'une initiative du législateur[383]. Il a d'ailleurs réservé à statuer sur le second moyen soulevé à l'appui de la demande de suspension, et qui dénonçait une violation de la liberté de religion, dans la mesure où devait d'abord, selon lui, être validée la compétence du GO ! pour décider d'une telle ingérence[384].

Il est difficile d'anticiper les conclusions auxquelles le Conseil d'État aboutira à propos d'une question aussi délicate, d'autant plus difficile à résoudre que la neutralité d'apparence des enseignants est en principe, et justement, requise pour permettre aux élèves de choisir librement leur religion – et donc peut-être de l'afficher – sans ressentir de pression de la part du corps enseignant. Il n'est d'ailleurs pas exclu que, pour faire office de miroir à l'arrêt rendu en décembre 2010 à propos de l'enseignante voilée, ce soit l'assemblée générale du Conseil d'État qui se prononce sur le second moyen soulevé à l'appui du recours[385].

On peut, certes, considérer intimement que la restriction apportée à la liberté religieuse des élèves par la déclaration de neutralité du GO ! devrait être jugée conforme aux conditions fixée par l'article 9, 2, de la Convention européenne des droits de l'homme : légalité – puisqu'elle découle en réalité de notion constitutionnelle de neutralité –, but légitime – assurer, dans certaines circonstances, la protection des droits et libertés d'autrui –, et nécessité dans un état démocratique.

Mais l'exercice a ses limites, et son résultat ne peut se substituer à l'arrêt du Conseil d'État à intervenir.

---

383 C.E., arrêt n°202.039 du 18 mars 2010, *XXXX*, pp. 32/40.

384 *Ibidem*, pp. 37/40.

385 Par un arrêt n°215.009 du 8 septembre 2011, *XXXX* , le Conseil d'État a levé la suspension de la décision du GO ! du 11 septembre 2009. Le débat sera tranché désormais au seul contentieux de l'annulation.

IV. Conclusions

Dans un cadre où la Cour européenne des droits de l'homme laisse une grande marge d'appréciation aux États membres, la haute juridiction administrative belge vient de permettre de dresser le bilan de la situation dans l'enseignement de la Communauté française, s'agissant d'interdire aux enseignants d'arborer des signes convictionnels ostensibles.

Il ressort, ainsi, de l'arrêt prononcé en assemblée générale le 21 décembre 2010, que le décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté ne devrait pas obligatoirement être modifié, tant parce qu'il est possible de constater directement une violation des règles qu'il contient par un enseignant qui arborerait un signe religieux ostensible que parce qu'il est loisible aux pouvoirs organisateurs qui y sont soumis ou qui décident de s'y soumettre de préciser la portée de ces obligations légales dans un règlement d'ordre intérieur.

Il n'en demeure pas moins que le législateur reste libre d'adopter lui-même les modifications utiles du décret de 1994 aux fins d'en préciser la portée, tirant ainsi les acquis de l'arrêt du Conseil d'État pour l'avenir.

Il serait d'ailleurs contraint de le faire s'agissant du décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné, qui ne prescrit nullement aux enseignants de s'abstenir de témoigner en faveur d'un système religieux. En effet, en raison de cette lacune inexplicable, la Cour d'appel de Mons a contraint un pouvoir organisateur subventionné qui n'avait pas adhéré au décret de 1994 à réintégrer une enseignante voilée.

Compléter les deux décrets « neutralité » aux fins qui viennent d'être suggérées paraît donc constituer une opération souhaitable même si, à tout le moins s'agissant du décret de 1994, elle n'est pas impérative. Ce souhait pourrait d'autant plus facilement être réalisé que la section de législation du Conseil d'État a déjà donné un avis favorable sur une proposition de décret allant dans ce sens.

S'agissant de l'idée de prévoir une interdiction d'arborer des signes convictionnels à l'école à charge des élèves, la Cour constitutionnelle en a récemment conforté la compatibilité avec le principe constitutionnel de neutralité dans l'enseignement officiel.

Il peut certainement se déduire de cet arrêt que la Communauté française pourrait prévoir une telle interdiction dans son réseau, en sa qualité de pouvoir organisateur, au motif qu'elle est tenue d'assurer un enseignement neutre, notion dont la Cour a jugé qu'elle constituait une limite à sa liberté d'enseignement.

Les autres réseaux et, en particulier, le réseau officiel subventionné pourraient également mettre en place une telle interdiction, au nom de leur liberté d'enseignement. L'officiel subventionné serait d'ailleurs contraint de la prévoir dans certaines circonstances, étant lui aussi astreint au respect du principe de neutralité. Pour définir ces circonstances, et donc les cas où le réseau officiel subventionné n'aurait pas d'autre choix que d'instaurer une telle interdiction,

le législateur décrétal devrait intervenir. Dans ces conditions, la Communauté française, non pas en sa qualité de pouvoir organisateur, mais en sa qualité de législateur, devrait, selon nous, commettre une ingérence égalitaire dans la liberté d'enseignement des réseaux officiels, voire du réseau libre, pour déterminer clairement les circonstances particulières qui justifient que les élèves se voient privés du droit de manifester leur religion à l'école.

En l'état actuel de la jurisprudence, tant que le Conseil d'État ne se sera pas prononcé dans l'affaire qui a donné lieu à l'arrêt préjudiciel de la Cour constitutionnelle n°40/2011, il n'est toutefois pas acquis que l'ingérence dans la liberté religieuse des élèves – résultant de l'ingérence commise dans la liberté d'enseignement des pouvoirs organisateurs aux fins de leur faire respecter la neutralité – soit considérée comme respectueuse de toutes les conditions fixées à l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme.

L'arrêt du Conseil d'État à intervenir constituera bien évidemment un élément précieux pour avancer dans ce débat, dont il faudra tirer toutes les conséquences.

Interculturaliteit of de ironie van de democratische rechtsstaat : over religieuze feestdagen en staatsneutraliteit

Koen Lemmens

"Abbiamo bisogno di laicità praticata e non solo proclamata"
P. Consorti

Op 8 november 2010 mocht Minister Milquet het eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit ontvangen. Hoewel het om een complex werkstuk gaat, waaraan 22 experts een jaar lang hadden gewerkt in een *Verslagcomité*, werd het onmiddellijk erg kritisch onthaald. Het volstaat om even te googlen ("ronde tafels van de interculturaliteit") om vast te stellen dat de reacties, vooral dan in de populaire pers, erg heftig, verontwaardigd en soms zelfs vijandig waren.[386] Voor zover nog moest worden bewezen dat het "migratievraagstuk" ook vandaag nog de gemoederen beroert, heeft het rapport alvast de laatste twijfels weggenomen.

Een van de voorstellen die op ongeloof werd onthaald, was de suggestie om de regeling omtrent de wettelijke vakantiedagen aan te passen aan de multireligieuze samenleving. In deze bijdrage wil ik het voorstel van het Verslagcomité eerst kort schetsen en daarna bespreken waarom het zo slecht werd ontvangen. Ik zal daarbij proberen te verklaren waarom deze afwijzende reactie enerzijds vreemd lijkt voor wie redeneert vanuit de basisbeginselen van de democratische rechtsstaat maar anderzijds eveneens onvermijdelijk was voor wie vertrouwd is met de inherente contradictie van de democratische rechtsstaat.

A. Het voorstel van het Verslagcomité

Het Verslagcomité vertrekt vanuit de nuchtere vaststelling dat 6 van de 10 wettelijke feestdagen momenteel christelijk van oorsprong zijn. Daarmee is er natuurlijk sprake van een overwicht – een "groot overwicht" volgens de

386 Maar niet alleen de pers en de internetfora waren scherp, ook sommige politici trokken zwaar van leer. Een mededeling op de website van Jean-Marie Dedecker (15 november 2010), begint met de volgende inleiding, volledig *ad hominem*: "Tweeëntwintig zelfverklaarde interculturele experts hebben rond de tafel gezeten". http://www.jmdedecker.com/2010/11/de-ronde-tafels-van-de.html (laatst geraadpleegd op 11 augustus 2011). Bart De Wever van zijn kant vond dan weer dat het rapport "eenzijdige onzin" was. http://www.n-va.be/nieuws/opinie/eenzijdige-onzin (laatst geconsulteerd op 25 augustus 2011).

deskundigen – van christelijke feestdagen, ten nadele van mensen met een andere religieuze of levensbeschouwelijke overtuiging.[387]

Deze situatie zorgt voor een onderscheiden behandeling tussen burgers onderling. Aan de ene kant is er een groep, de christenen, die wettelijk vrijaf heeft op haar belangrijkste feestdagen. Zij kunnen dus hun religieuze feesten vieren zonder al te veel praktische bezwaren. Aan de andere kant zijn er de niet-christenen, die niet altijd wettelijk vrij zullen hebben om de voor hen belangrijke religieuze feesten te vieren. Zij zullen met andere woorden moeten rekenen op de goodwill van hun werkgever die hen de toelating moet geven om vakantie te nemen. Vandaar dat het Verslagcomité voorstelt dat de sociale partners, weliswaar op langere termijn, een voorstel uitwerken, waarin de kalender van wettelijke feestdagen "evenwichtiger" wordt. Het Verslagcomité reikt in dat verband een principiële suggestie aan: 5 feestdagen zouden behouden blijven (1 januari, 1 mei, 21 juli, 11 november en 25 december), 2 feestdagen zouden vrij kunnen gekozen worden naar gelang de culturele of religieuze voorkeur van de betrokkene en er zou ook ruimte zijn voor 3 nieuwe, niet-religieuze feestdagen. Die laatste zouden dan eventueel 8 maart (Internationale Vrouwendag), 21 maart (Internationale Dag tegen het Racisme) en 21 mei (Werelddag van de Culturele Diversiteit) kunnen zijn.

Alvorens dieper in te gaan op het eigenlijke voorstel, en meer bepaald op verontwaardigde reacties, zou ik vooraf toch de volgende bedenking willen maken.

Wanneer we nadenken over religieuze feestdagen, kunnen we er niet omheen dat deze geloofspraktijken de louter individuele context overstijgen. Feestdagen hebben per definitie een collectieve dimensie – wat bijvoorbeeld veel minder het geval is bij het dragen van religieuze symbolen. De Belgische Grondwetgever heeft dit goed aangevoeld en uitdrukkelijk bepaald dat niemand gedwongen kan worden de rustdagen van een eredienst te onderhouden (artikel 20 GW). Onze *founding fathers* waren met andere woorden reeds beducht voor de sociale druk die kan uitgaan van bepaalde religieuze praktijken. Men kan en mag van het recht dus verwachten dat het voldoende aandacht heeft voor de bescherming van het individu, zowel voor wat het recht betreft om religieuze feesten te vieren als voor het recht om niet gedwongen te worden aan de vieringen deel te nemen en dat ongeacht de meerderheidspraktijken.

Tegelijk moeten we goed beseffen dat een doorgedreven individualisering van feestdagen – of ruimer gesteld: maatschappelijke rustmomenten – sociaal gezien evenmin wenselijk is. Rust- en feestdagen hebben immers slechts zin indien ze collectief worden beleefd. Het mag een triviaal voorbeeld lijken, maar heel wat sportieve en culturele evenementen kunnen slechts georganiseerd worden omdat er precies voldoende mensen samen, op hetzelfde moment, vrij zijn. Het risico hier is dat een te grote keuzevrijheid er kan toe leiden dat

[387] Rondetafels van de Interculturaliteit, Rapport van 8 november 2010, p. 68. Te consulteren op www.interculturaliteit.be (laatst geconsulteerd op 11 augustus 2011).

mensen zichzelf maatschappelijk buiten spel zetten of dat het maatschappelijke weefsel desintegreert. Vanuit dat perspectief mag men niet lichtzinnig ingrijpen in de kalender. *Tempus omnia revelat.*[388] Het is trouwens op grond van deze argumentatie dat men de wetgeving over de zondagsrust en de wettelijke feestdagen die samenvallen met religieuze feestdagen als niet strijdig met de Grondwet kan beschouwen: het gaat hier immers niet om de verplichte naleving van een religieuze verplichting maar om de positivering van gewoonterechtelijke regels.[389]

Het voorgaande belet natuurlijk niet dat een zekere mate van flexibiliteit in dit verband toch welkom is. Het sociale belang van collectieve rustmomenten houdt immers niet in dat bepaalde essentiële diensten niet worden aangeboden. Ook op zon- en feestdagen moeten ziekenhuizen, rusthuizen, hulpdiensten en zo verder functioneren. De kwaliteit van ons leven zou er bovendien flink op achteruitgaan mochten ook de horeca en cultuursector op een starre manier omspringen met deze collectieve rustperiodes. Voor de betrokken dienstverleners is het overigens niet altijd erg fijn te moeten werken wanneer anderen rusten. In dat opzicht is de diversiteit op de arbeidsvloer zeker een zegen gebleken. Het vereist inderdaad niet veel moeite om te begrijpen dat op een religieus diverse werkvloer personeelsleden vrij gemakkelijk "time-slots" met elkaar kunnen ruilen om elkaar zo vrijaf te geven op momenten die er voor de enen toedoen, maar niet voor de anderen. Misschien vindt een islamitische verpleegster het niet zo erg de kerstdienst van een katholieke collega op zich te nemen, op voorwaarde dat zij dan vrij is op het voor haar belangrijke offerfeest. Ik geeft dit voorbeeld natuurlijk niet zomaar: het toont immers aan dat we als samenleving in deze materie in de praktijk reeds heel wat pragmatische oplossingen hebben gevonden. Dat verklaart misschien mee waarom in het Verslagboek van de aanpassing van de kalender geen topprioriteit is gemaakt.

B. Godsdienstvrijheid in de democratische rechtsstaat

Het is onmogelijk om na te denken over de manier waarop het recht ruimte moet geven aan gelovigen om hun religieuze feesten te vieren zonder niet eerst te reflecteren over de verhouding tussen recht en religie. Het spreekt voor zich

---

388 Waarmee ik verwijs naar de naam van de onderzoeksgroep van de socioloog M. ELCHARDUS. Het is aan zijn werk en zijn inspirerende lessen (die ik als student mocht volgen) dat ik dit inzicht ontleen. Zie, onder meer: M. ELCHARDUS, *Op de ruïnes van de waarheid*, Leuven, Kritak, 1994, pp. 11-66. De auteur spreekt ook over de "onvoldragen secularisering van de tijd" (pagina 38).

389 J. VANDE LANOTTE en G. GOEDERTIER, *Overzicht Publiekrecht*, Brugge, Die Keure, 2007, pp. 550-551. Waarbij natuurlijk onmiddellijk de vraag rijst of die *gewoonten* dan eventueel niet in strijd zouden kunnen zijn met de Grondwet... Het Grondwettelijk Hof heeft daarop geantwoord in arrest 70/92 van 12 november 1992, r.o. B.2.5: "Door de zondag te kiezen heeft de wetgever rekening gehouden met godsdienstige en familiale tradities en met culturele en sportieve praktijken. Hij heeft redelijkerwijze verondersteld dat de werknemers de zondag zouden aanwijzen indien hun keuze volledig vrij was." Zie ook, D. CUYPERS, "Multiculturele feestdagen à la carte?", *De Juristenkrant*, nr. 226, 23 maart 2011, p. 13.

dat het in het kader van deze korte bijdrage onmogelijk is om uitgebreid in te gaan op dit ongemeen complex onderwerp. Toch lijkt het me aangewezen om mijn uitgangspunten ter zake mee te geven.

De relatie tussen godsdienst en Staat kan – in de geest van de grote Europese traditie zoals die sinds het Verdrag van Westfalen (1648) vorm heeft gekregen[390] – naar mijn aanvoelen het best uitgewerkt worden aan de hand van enkele vuistregels.[391] Gelet op de lokale context van het debat (wettelijke feestdagen in België), zal het niet verbazen dat deze bijdrage in grote mate, doch niet uitsluitend, is geïnspireerd door de Belgische situatie.

In de eerste plaats mag men ervan uitgaan dat in een democratische rechtsstaat de verhouding tussen religie en Staat, in beginsel, gekarakteriseerd wordt door niet-inmenging. De gewezen voorzitter van het Italiaanse Grondwettelijke Hof, Gustavo Zagrebelsky, vat deze richtlijn kernachtig samen, wanneer hij zegt dat het de Staat niet toekomt om zich met religieuze aangelegenheden in te laten (waardoor godsdienst een staatszaak zou worden), noch aan de godsdiensten om zich met de Staat te bemoeien, want op die manier verwordt de Staat tot een religieuze aangelegenheid.[392] In deze stelling weerklinkt natuurlijk het bekende woord van Camillo Cavour, een van de drijvende krachten achter het eengemaakte Italië, die pleitte voor een "Chiesa libera in libero Stato".[393]

Nochtans is het illusoir te denken dat we er met die ene vuistregel komen. De Belgische Grondwet is in dat opzicht trouwens redelijk dubbelzinnig. Weliswaar bepaalt artikel 21 GW dat de Staat zich niet mag bemoeien met de benoeming of de installatie van de bedienaren van de eredienst – waaruit men een recht van interne zelforganisatie afleidt[394] – zodat men op het eerste gezicht kan spreken van een "wederzijdse onafhankelijkheid"[395], maar men mag natuurlijk niet uit het oog verliezen dat in artikel 181 GW staat dat de Staat de wedden en pensioenen van de bedienaren van de erediensten (en de erkende niet-confessionele morele consulenten) op zich neemt. Het is er mij hier niet om te doen een oordeel te vellen over deze keuze, ik wil hier alleen maar vaststellen dat van in den beginne, de constituant de zogenaamde scheiding van kerk en Staat heeft gerelativeerd. Overigens, zoals Adams terecht opmerkt, manifesteert de overheidsinmenging in religieuze zaken zich wel op meerdere vlakken. Deze auteur gewaagt zelfs van een toename van overheidsbemoeinis.[396] Wat in elk geval uitgesloten is op grond van dit eerste beginsel is dat het recht *interne* argumenten van godsdiensten overneemt om bepaalde juri-

---

390 P. Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma*, Amsterdam, Arbeiderspers, 2010, p. 256.

391 Zie K. Raes, *Het recht van de samenleving*, Brussel, VUBPress, 1999, p. 105.

392 G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari, Laterza, 2010, p. 7.

393 S. Luzzato merkt daarbij zeer terecht op dat het dus gaat om een Kerk die vrij is, dat wil zeggen binnen de grenzen die de Staat erkent en haar toekent. S. Luzzato, *Il crocifisso di Stato*, Turijn, Einaudi, 2011, p. 75.

394 J. Vande Lanotte en G. Goedertier, *op. cit*., p. 552.

395 M. Adams, *Recht en democratie ter discussie*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2006, p. 202.

396 M. Adams, *op. cit*., pp. 204 et s..

dische vragen te beslechten. Dit punt is opnieuw actueel geworden naar aanleiding van de vragen die het dragen van hoofddoekjes door moslima's oproepen. Vele argumenten kunnen hier ontwikkeld worden, maar wat in geen geval aanvaardbaar is, is dat juristen zich gaan buigen over de vraag of het dragen van een hoofddoek een religieuze plicht is. Nochtans is dat een argument dat vaak opduikt om aan te geven dat een eventueel verbod niet zo dramatisch is. Een jurist die deze gedachtengang aanhangt, schendt manifest het beginsel van de scheiding tussen de twee sferen. Het komt de jurist – en bij uitbreiding het recht – immers niet toe zich uit te spreken over een dergelijke, intern-religieuze, vraag. Merkwaardig genoeg wist het Belgische Hof van Cassatie dit reeds in 1834[397] al schijnt deze rechtspraak vandaag toch wat vergeten te zijn.

Daarnaast valt sowieso niet uit te sluiten dat gelovigen en bedienaren van erediensten op een eerder indirecte wijze invloed uitoefenen op het maatschappelijk debat. Denk maar aan de Europese traditie van confessionele partijen (*in primis* de christendemocratie), die zich in hun politieke actie uitdrukkelijk beroepen op een religieuze inspiratie. Het is ondenkbaar dat men, op grond van een strikte (en duidelijk verkeerde) interpretatie van de scheiding van godsdienst en Staat, deze partijen zou verhinderen aan het politieke debat deel te nemen, hoewel ze dus uitdrukkelijk de link leggen tussen de wereldse aangelegenheden en de religieuze.[398] Toch is het merkwaardig dat het in het Parlement vaak verontwaardigde reacties regent wanneer een leider van de Katholieke Kerk (kardinaal, bisschop of Paus) verklaringen aflegt die niet sporen met de brede maatschappelijke opvattingen inzake seksuele of medische moraal, om maar die twee voorbeelden te noemen. Het ontgaat mij echter volledig – vanuit het oogpunt van de scheiding van religie en recht – waarom dergelijke verklaringen zouden moeten onthaald worden op heftige politieke reacties. Wie de scheiding van godsdienst en Staat ernstig neemt, moet immers, enerzijds, beginnen met het recht van vrije meningsuiting van de betrokkenen te respecteren. Ook als zij inzake man-vrouw verhoudingen, (homo)seksualiteit of euthanasie standpunten innemen die afwijken van wat algemeen gangbaar is. Maar, anderzijds, moet men aan die standpunten ook geen bijzonder gewicht toekennen. De scheiding van godsdienst en Staat impliceert immers ook dat men geen bijzondere autoriteit kan verlenen aan iemands uitspraken vanwege diens religieuze autoriteit.

Het is evenwel duidelijk dat uitsluitend de idee van een strikte scheiding tussen wat des Keizers is en wat Gode is (Matt. 22:21), geen vruchtbare gedachte is om over de verhouding tussen religie en Staat na te denken. Dat wil zeggen,

---

397 Cass., 27 november 1834, *Pas.*, I, 1832-1836, p. 332.

398 In dat opzicht waren de veelal afwijzende reacties op het voorstel van Dyab Abou Jahjah om een islamdemocratische partij op te richten natuurlijk wel vreemd. Idem dito voor de af en toe opduikende gedachte om islamitische scholen op te richten. Ongeacht wat men hiervan als burger kan denken, moet het toch zonneklaar zijn dat het vreemd is om te aanvaarden dat er confessionele partijen en scholen bestaan van één overtuiging, maar dat men zou moeten verhinderen dat aanhangers van een andere godsdienst van de grondwettelijke vrijheid gebruik maken om hetzelfde te doen. *A chacun son opinion*.

we kunnen het natuurlijk altijd als een soort axioma poneren, maar in dat geval zullen we moeten vaststellen dat de praktijk zich niet aan het uitgangspunt conformeert.[399] Eén manier om de problemen dan te ontwijken, is de toepassing van een soort eigentijdse scholastiek, waarbij datgene wat evident in strijd is met het uitgangspunt, zo wordt uitgelegd dat het er toch niet strijdig mee kan zijn. Rimanque geeft in dat verband het sprekende voorbeeld van het onderhoud van de Franse kerken en kathedralen. Vanuit een strikte benadering van de scheiding van kerk en Staat zou dit natuurlijk een evidente doorbraak zijn van de twee sferen-leer. Via een argumentatieve kunstgreep heet het dan plots dat het hier niet gaat om steun aan een godsdienst, maar wel om onderhoud van het kunstpatrimonium.[400] Of hoe het recht het devies van Sint-Thomas, "als u een tegenspraak tegenkomt, voer een onderscheid in" [401] op bijzonder handige wijze weet toe te passen.

Dit alles zorgt ervoor dat er, bij wijze van correctie op de eerste regel, een tweede beginsel in acht moet worden genomen, precies om te vermijden dat we een van alle realiteit ontdaan principenstelsel gaan verdedigen. Hoewel we er dus in wezen moeten naar streven om de religieuze sfeer te scheiden van de statelijke, moeten we ons voorbereiden op ontmoetingen tussen beide sferen, die soms een confrontatie zullen zijn. Welke sfeer primeert er dan? Mijn antwoord hierop is ondubbelzinnig: de statelijke sfeer. Mijn uitgangspunt is in dit verband duidelijk: het komt het statelijke recht toe een sfeer af te bakenen, waarbinnen godsdiensten en gelovigen vrij kunnen omspringen met de godsdienstvrijheid. Wat mij betreft, moet die sfeer zelfs ruim zijn. Zo verwerp ik uitdrukkelijk de Franse wet die het dragen van zichtbare religieuze symbolen in openbare scholen verbiedt.[402] Naar mijn aanvoelen wordt de godsdienstvrijheid van de individuele gelovige hierdoor immers nodeloos beperkt. Maar, godsdienstvrijheid mag geen excuus zijn om een loopje te nemen met fundamentele rechten en vrijheden of met de fundamentele uitgangspunten van de democratische rechtsstaat. Op dit punt moeten godsdiensten voor en door het recht niet anders behandeld worden dan andere tijdelijke, feitelijke of geïnstitutionaliseerde verenigingen. In de ruime zin van het woord, geldt hier immers de contractsvrijheid. Mensen kunnen inderdaad afspreken om samen een of meer opperwezens te eren, te dienen, te herdenken. Maar, artikel 6 BW *oblige*, aan wat van openbare orde of goede zeden is, kan bij overeenkomst geen afbreuk

---

399 De Amerikaanse auteur S. Fish waarschuwde de juristen nochtans in zijn *The Trouble with Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, voor de onhoudbaarheid van principes.

400 K. Rimanque, « Welke kant op met de verhouding tussen kerk en staat in België?" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, pp. 229-230. Zie inderdaad artikel 16 van de *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'État*.

401 Geciteerd in M. Weyembergh, "De liberale ironicus en de noodtoestand" in G. Hottois, M. Van Den Bossche en M. Weyembergh (eds.), *Richard Rorty. Ironie, politiek en postmodernisme*, Antwerpen, Hadewijch, 1994, p. 188.

402 Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

worden gedaan. Welnu, *mutatis mutandis*, geldt hetzelfde voor verenigingen, zelfs voor die verenigingen die zo fijnmazig en gesofisticeerd zijn uitgebouwd dat ze op parallelle rechtsordes zijn gaan lijken. Laat het immers duidelijk zijn dat niet enkel georganiseerde religies, maar bij voorbeeld ook sportbonden, zich (in het verleden) graag aan eigen regels onderwierpen en daarbij de statelijke regels naar de achtergrond verwezen, op grond van de overweging dat niemand verplicht was om toe te treden tot deze vereniging en dat, *a contrario*, indien mensen besloten dat toch te doen, zij zich vervolgens maar moesten schikken naar de interne regelgeving, ook als deze op gespannen voet staat met het statelijk recht. In sportzaken heeft het arrest *Bosman* van het Hof van Justitie alvast duidelijk gemaakt dat sportbonden, al zijn ze nog zo machtig als de UEFA, niet boven het (Europees) recht staan.[403] De vraag rijst dus of er voor wat de godsdienstvrijheid betreft, fundamenteel een ander standpunt zou moeten worden ingenomen.

Toch geldt ook hier dat het recht niet resoluut voor de confrontatie kiest. Een prachtig voorbeeld vinden we in het domein van het anti-discriminatierecht. We weten intussen dat het recht bijzonder argwanend staat ten aanzien van een onderscheiden behandeling van burgers op grond van seksuele oriëntatie of geslacht. Onmiddellijk rijst dan de vraag wat dat betekent voor bijvoorbeeld de bedienaars van de rooms-katholieke eredienst: we weten immers dat op grond van theologische argumenten vrouwen niet tot het priesterschap worden toegelaten. Toch kan niet ernstig beweerd worden dat het anti-discriminatierecht deze theologisch gemotiveerde verboden op de helling zet.[404] Het recht laat integendeel zoveel ruimte aan de godsdienstvrijheid dat het toelaat dat godsdiensten praktijken huldigen die haaks staan op de fundamentele beginselen van het recht.[405]Een voorlopig minder controversieel voorbeeld van de ruime bescherming van de godsdienstvrijheid vindt men terug in het domein van het dierenwelzijn. De afgelopen decennia is het recht inderdaad veel gevoeliger

---

403 Hof van Justitie, *arrest Bosman* van 15 december 1995, zaak C 415/93, r.o. 81: "Ten slotte kan het subsidiariteitsbeginsel zoals uitgelegd door de Duitse regering, te weten dat het optreden van de overheid, met name de communautaire overheid, in deze materie tot het strikt noodzakelijke moet worden beperkt, niet tot gevolg hebben, dat de vrijheid waarover particuliere verenigingen beschikken om sportreglementen vast te stellen, de uitoefening van de door het Verdrag aan de particulieren verleende rechten beperkt."

404 P. Borghs, *De antidiscriminatiewet*, Antwerpen, Garant, 2003, p. 22. Zie ook: J. Velaers, "De antidiscriminatiewet en de botsing van grondrechten" in Centrum Grondslagen van het Recht van de Universiteit Antwerpen (ed.), *Vrijheid en gelijkheid. De horizontale werking van het gelijkheidsbeginsel en de nieuwe antidiscriminatiewet*, Antwerpen, Maklu, 2003, pp. 356-357.

405 K. Raes argumenteert in dat verband dat het niet problematisch is dat vrouwen geen priester kunnen worden aangezien, nu niemand gedwongen is zich tot het katholicisme te bekennen, deze keuze een louter interne aangelegenheid is (K. Raes, *op. cit*., p. 102). Ik ben het met de redengeving van die argumentatie niet eens. Deze argumentatie schijnt immers te impliceren dat wanneer mensen *vrijwillig* relaties aangaan, zij fundamentele beginselen van de rechtsorde kunnen terzijde schuiven. Op grond van deze argumentatie, kan het (antidiscriminatiewet)recht volledig worden uitgehold (niemand wordt gedwongen lid te worden van een sportclub, dus deze mag het EU-recht buiten beschouwing laten, niemand kan verplicht worden ergens te gaan werken, dus mag een werkgever vrouwen discrimineren,...).

geworden voor het leed van de dieren. Waar vroeger nog geargumenteerd werd dat wetgeving inzake dierenwelzijn niet zozeer de dieren beschermde, maar wel de gevoeligheid van de mensen (die dierenmishandeling niet met droge ogen konden aanzien)[406], denkt men nu resoluut in termen van de bescherming van de dieren, zonder noodzakelijk het concept van dierenrechten te omhelzen.[407] Welnu, als het dierenwelzijn steeds meer au sérieux genomen wordt, dan komen praktijken waarin dieren lijden steeds meer onder druk te staan.

Men kan aannemen dat, zolang het dierenleed gekoppeld is aan een voldoende gewichtig belang van de mens (denk aan voeding of wetenschappelijke proeven) het dierenwelzijn nog een tijdje het onderspit zal moeten delven. Deze stelling is al heel wat minder zeker wanneer het gaat om eerder futiele menselijke belangen: mensen kunnen ook perfect leven zonder bepaalde vormen van cultuur (denk aan circussen met dieren, dierenparken of, *horresco referens*, corrida's) of opsmuk (denk aan de dierenproeven van de cosmetica-industrie). De vraag is nu waar we rituele slachtingen moeten plaatsen. In een advies van de afdeling wetgeving van de Raad van State werd alvast duidelijk gemaakt dat ritueel slachten, i.e. zonder voorafgaande verdoving van de dieren, niet aan banden kan worden gelegd zonder te raken aan de godsdienstvrijheid. Deze vrijheid primeert op het dierenwelzijn.[408] Het is niet duidelijk of daar in de toekomst ook nog zo zal over gedacht worden: het zou best wel eens kunnen dat de veranderende opvattingen over mens-dier verhoudingen hun repercussies zullen hebben voor de mate waarin rituele slachtpraktijken door het recht aanvaard worden.[409] Men merkt terloops op dat deze praktijken voornamelijk voorkomen bij minderheidsreligies (althans in België), zodat de tegenstand tegen eventuele verboden allicht niet erg breed maatschappelijk gedragen zal worden.

Het derde beginsel is dan het gelijkheidsbeginsel. Essentieel hier is dat de Staat gelovigen en religies gelijk behandelt en niet de indruk wekt de ene religie "liever te zien" dan de andere. Lapidair gezegd: wat de ene gelovige mag, mag de andere ook. Persoonlijk lijkt dit beginsel mij het gemakkelijkst in de praktijk te brengen. Bovendien komt het me voor dat dit uitgangspunt niet meer is dan de vertolking van de artikelen 10 en 11 van de Grondwet – en als zodanig dus een juridische evidentie is. Wat mij betreft is dit beginsel dan ook het meest fundamentele van alle vuistregels die ik hier presenteer.

---

406 Dat was althans de gangbare uitleg, aangezien dieren geen houder van rechten waren.

407 Peter Singer en Tom Regan zijn hier wellicht de meest bekende pleitbezorgers van de dierenrechten. Zie, bijvoorbeeld, T. Regan en P. Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989.

408 Raad van State, afdeling wetgeving, advies nr. 40.350 bij "Wetsvoorstel tot wijziging van de wet van 5 september 1952 betreffende de vleeskeuring en de vleeshandel en van de wet van 14 augustus 1986 betreffende de bescherming en het welzijn der dieren, inzake rituele slachtingen", *Parl. St.*, Senaat, 2005-2006, Stuk 3-808/6.

409 In Nederland heeft de Tweede Kamer een voorstel van wet aangenomen dat de rituele slachting slechts mogelijk maakt nadat er eerst een verdoving van het dier heeft plaatsgevonden.

Nochtans schijnt uitgerekend dit aspect van de scheiding tussen religie en Staat erg problematisch te zijn. In het weliswaar omstreden *Lautsi*-arrest van de Grote Kamer van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens is nog maar eens gebleken hoe moeilijk het blijkbaar is om de gelijke behandeling van gelovigen te waarborgen.[410] In dat arrest moest de Grote Kamer zich immers uitspreken over de vraag of het feit dat er in Italiaanse *openbare* scholen kruisbeelden hangen in strijd is met de godsdienstvrijheid van diegenen die geen geloof belijden of een ander geloof dan het christelijke aanhangen. Via een wat mij betreft betwistbare argumentatie, komt het Europees Hof voor de Rechten van de Mens tot de conclusie dat dit niet het geval is. Opvallend is echter dat het Hof de kern van de zaak niet behandelt. Het Hof kijkt immers exclusief naar het probleem vanuit het perspectief van het eerste beginsel, de scheiding tussen de statelijke en de religieuze sfeer. Dat is geen gelukkige benadering, precies omdat, zoals hoger aangegeven, er sowieso geen sprake is van een starre scheiding tussen beide en bovendien de manier waarop het evenwicht tussen beide sferen wordt gezocht van Staat tot Staat kan verschillen. Het zou bijgevolg veel opportuner zijn geweest mocht het Hof oog gehad hebben voor het gelijkheidsbeginsel, te meer daar dit beginsel uitdrukkelijk wordt beschermd door het EVRM. Dan zou de vraag niet zozeer geweest zijn of er al dan niet religieuze symbolen mogen aanwezig zijn in publieke scholen – het antwoord daarop is immers sowieso contingent – maar wel of het vanuit het perspectief van het gelijkheidsbeginsel aanvaardbaar is dat *bepaalde* symbolen aanwezig zijn, en andere niet.[411] Deze vraag kan eenvoudiger geformuleerd worden: mogen bepaalde religies rechten hebben die men aan andere ontzegt? Mij schijnt het antwoord daarop ondubbelzinnig neen te zijn.

Ten slotte speelt ook het neutraliteitsbeginsel een rol. Koen Raes bedoelde hiermee dat wetgeving in levensbeschouwelijke aangelegenheden gebaseerd dient te zijn op een "*overlapping consensus*" of levensbeschouwelijk neutraal moeten zijn. Anders gezegd: als er gelegifereerd wordt in deze materies, dient de wetgeving een breed levensbeschouwelijk draagvlak te hebben of juist helemaal geen levensbeschouwelijke visie uit te dragen.[412] Indien dit draagvlak er niet is, moet men zich onthouden van enig wetgevend optreden. [413]

C. Idealen zonder praxis?

Welk beeld krijgen we nu als we deze beginselen naast elkaar plaatsen? Het komt mij voor dat we enkel kunnen besluiten dat de verhouding tussen

---

410 EHRM (GK), arrest *Lautsi* tegen Italië van 18 maart 2011.

411 K. Lemmens, "Kruisbeelden in klassen mogen toch volgens EHRM", *De Juristenkrant*, 2011, nr. 227, p. 3.

412 Al kan men natuurlijk gemakkelijk argumenteren dat levensbeschouwelijke neutraliteit ook een levensbeschouwelijke visie is.

413 K. Raes, *op. cit*., p. 105.

religie en Staat berust op een zorgvuldig gekozen evenwicht.[414] Enerzijds wordt gestreefd naar een scheiding van religieuze en wereldse zaken, waarbij het recht de ruimte bepaalt waarbinnen religies, zonder dat het recht een voorkeur mag uitspreken voor de ene of de andere religie, de godsdienstvrijheid in de praktijk kunnen brengen. Anderzijds zal het recht ernaar streven om, wanneer er perken gesteld worden aan de godsdienstvrijheid en het recht dus zijn primauteit laat gelden, het wetgevend optreden te laten steunen op een brede levensbeschouwelijke consensus of het minstens levensbeschouwelijk neutraal te laten zijn.

Meteen wordt ook duidelijk, zoals Van Der Burg al aangaf, dat het verkeerd is te focussen op de "scheiding" van religie en Staat.[415] Fundamenteler is het gegeven van de neutraliteit van de Staat.[416] De neutraliteit van de Staat vormt immers de mogelijkheidsvoorwaarde voor de verschillende levensbeschouwingen om harmonieus samen te leven.[417] In deze context spreekt Raes van de "ethiek van de geweldloosheid".[418] Waar het op aan komt is dat burgers het recht krijgen om hun godsdienst zo vrij mogelijk te belijden – dus binnen de hiervoor reeds vermelde grenzen – maar in ruil voor deze vrijheid aanvaarden dat zij in een pluralistische context functioneren, waarin anderen eventueel een andere godsdienst aanhangen en dat zij afzien van "alle theocratische machtsaanspraken".[419]

Toch is het niet verkeerd om te stellen dat deze beginselen lange tijd slechts een groot theoretisch belang hadden, maar in de praktijk amper relevant waren. Dat geldt althans voor Staten zoals België of Italië, die sociologisch gezien zo goed als monoreligieus waren. Laat ik me hier beperken tot België. Men doet de waarheid geen geweld aan wanneer men vaststelt dat pakweg tot de jaren zestig van de vorige eeuw, het rooms-katholicisme de dominerende godsdienst was. Het Jodendom was voornamelijk een fenomeen van de grootsteden (met Antwerpen als meest in het oog springende voorbeeld) en ook het protestantisme was een eerder marginaal verschijnsel. Dit puur sociologische gegeven

---

414 Wibren Van der Burg wees er eerder al op dat het beginsel van de scheiding van kerk en Staat heden ten dage vaak op een a-historische en te absolutistische wijze wordt voorgesteld. De werkelijkheid is dat er in vrijwel geen enkel land een volledige en strikte scheiding bestaat. Bovendien bepaalt de lokale context ook vaak welke banden er toch nog blijven bestaan tussen godsdienst en staat. Zie: W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 190.

415 Niet alleen omdat we kunnen vaststellen dat het Belgisch recht sowieso niet gebaseerd is op de idee van een strikte scheiding, maar ook omdat we tegelijk zien dat er in Europa grote tradities bestaan, waarbij diegene van de erg strikte scheiding (Frankrijk en Turkije) zeker niet maatgevend zijn en we, integendeel, zelfs zien dat er ook tradities bestaan van staatsgodsdiensten.

416 W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p. 189.

417 J.-M. Piret, "De verhouding van godsdienst en staat (in het onderwijs)" in P. de Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p.132.

418 K. Raes, *op. cit*., p. 103.

419 J.-M. Piret, "Kritische beschouwing bij Habermas' theorie over de religie in de publieke sfeer", *Filosofie*, september-oktober 2010, nr.5, p. 13.

heeft, tot op de dag van vandaag, waar de religieuze verscheidenheid natuurlijk veel groter is, belangrijke consequenties. Ik noem er drie.

In de eerste plaats blijft in een dergelijke samenleving het aspect van de gelijke behandeling van religies onderbelicht, omdat er amper aanhangers zijn van een andere dan de dominante religie. Wie zou er dan ook opkomen voor de rechten van de aanhangers van deze religies?[420]

Een tweede gevolg is dat als de discussie over de verhouding tussen godsdienst en Staat dan toch wordt gevoerd, zij heel snel een antireligieus karakter krijgt. Het in vraag stellen van de plaats die het recht geeft aan de dominante godsdienst, gebeurt dan immers vaak vanuit atheïstische hoek, waardoor de gelovigen zeer snel de indruk krijgen dat niet de plaats van de godsdienst in de samenleving maar wel de godsdienst als zodanig wordt geproblematiseerd. Men herkent dit fenomeen erg goed in België, waar de tegenstelling tussen katholieken en vrijzinnigen, het politieke en juridische leven erg bepaald heeft, onder meer maar niet uitsluitend in de schoolkwestie. Het is in dat verband tekenend dat men in het brede maatschappelijke debat en in de populaire pers soms nog de indruk wekt dat er naast een "katholieke onderwijszuil" er een onderwijszuil voor niet-katholieken zou bestaan (*in casu* het gemeenschapsonderwijs), waarbij men gemakshalve uit het oog verliest dat het rooms-katholieke geloof ook in het gemeenschapsonderwijs als levensbeschouwelijk vak wordt aangeboden. Er zijn vele rooms-katholieken die echter bewust opteren voor het pluralistische onderwijsproject van het GO!, dat ze duidelijk (en terecht) niet associëren met antigodsdienstigheid.

Ook in Italië, getuige de massale reactie tegen het eerste *Lautsi*-arrest, leeft de gedachte erg sterk dat wie niet voor de dominantie van een godsdienst is, per definitie wel tegen de godsdienst moet zijn (Lukas 11:23; wie niet met mij is, is tegen mij: *tertium non datur*). Een pleidooi voor een lekenstaat krijgt in een dergelijke context dan ook een zeer sterke antireligieuze, meer bepaald antikatholieke, betekenis. Daarmee gaat men echter voorbij aan het essentiële gegeven dat de lekenstaat geen keuze inhoudt voor of tegen een religie, maar enkel een waarborg wil zijn voor het respect van de levensbeschouwelijke overtuigingen van elke burger.[421] Niet toevallig zijn de sterkste verdedigers van

---

420 Dit punt werd mij onlangs nogmaals duidelijk gemaakt op een mondeling examen toen een Poolse studente in een discussie over de Lautsi-zaak aangaf enigszins verwonderd te zijn over de problematiek en nog nooit te hebben nagedacht over het vraagstuk van kruisbeelden op openbare plaatsen, aangezien "95% van de bevolking toch katholiek is."

421 Jean-Marc Piret schrijft hierover duidelijk "dat de laïcité de bekroning is van de strijd voor individuele gewetensvrijheid [...]. Inzake geloof dwingt de staat tot niets en verbiedt hij ook niets wat niet in strijd is met de openbare orde" . J.-M. Piret, "De verhouding van godsdienst en staat (in het onderwijs)" in P. de Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 131. Luzzato houdt het dan weer op de ferme bewering: "La laicità *non è* il contrario della fede. La laicità non è un sistema: è un metodo. E il metodo di chi sa e vuole distinguere la materia di ragione dalla materia di fede, indipendentemente dal fatto che questo qualcuno si senta credente o non credente, cattolico o ateo o agnostico". S. Luzzato, *op. cit*., p. 83.

de Franse *laïcité* misschien wel de Franse joden en protestanten.[422] Indien de *laïcité* per definitie tegen de godsdienst als zodanig zou zijn, zouden joden en protestanten wellicht heel wat minder positief tegenover de Franse scheiding tussen kerk en Staat staan. De realiteit is echter dat het Franse recht niet anti-religieus is, maar er wel naar streeft de invloed van de dominante religie te beperken, zodat ook andere godsdiensten vrij en onbedreigd kunnen beleden worden.[423] In dat verband is het misschien toch belangrijk om vast te stellen dat religies vaak zelf een erg ambigue houding aannemen ten aanzien van de scheiding van godsdienst en Staat. Waar ze zelf minoritair zijn, zo merkt Pena-Ruiz op, pleiten ze resoluut voor de *laïcité*, waar ze dominant zijn wijzen ze de (strikte) scheiding van godsdienst en Staat af.[424]

Een derde gevolg ten slotte is dat de vragen over de relatie tussen religie en Staat in de praktijk nu pas echt aan de orde zijn, meer bepaald naar aanleiding van de opkomst van de islamitische godsdienst. Het vervelende in de actuele discussie is dat die godsdienst gelinkt wordt aan "nieuwkomers", zodat men vanuit de allochtone gemeenschap sterk geneigd is om elke aanspraak van moslims, op grond van de grondwettelijk en verdragsrechtelijk gewaarborgde godsdienstvrijheid, af te doen als het eisen van "uitzonderingen of privileges", zo niet als dwarsliggerij waaruit alvast de onwil tot integratie moet worden afgeleid. In dat verband blijf ik verbaasd over het onbegrip waarop de jonge moslima's stuiten wanneer ze opkomen voor het recht op het dragen van een hoofddoek. Vaak wordt beweerd dat dit een bewijs is van het feit dat zij "zich weigeren aan te passen aan onze samenleving" of dat zij onze maatschappij zouden afwijzen. Als jurist kan ik zoveel pessimisme bezwaarlijk delen. Integendeel, ik kan alleen maar vaststellen dat er erg mondige jonge burgers zijn

---

422 M. Magits, "België: een systeem naar Frans model?" in P. de Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 40; W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p.196.

423 Enkele jaren geleden had ik het voorrecht om een *baptême républicain* te mogen bijwonen. Het gaat hier om een civiele initiatieritus, waarbij de pasgeborene symbolisch wordt opgenomen in de gemeenschap van burgers en de ouders er zich toe verbinden de boreling op te voeden in de geest van de Republikeinse waarden ("liberté, égalité, fraternité, auxquelles s'ajoutent le respect des droits de l'homme et de l'environnement"). De bevoegde schepen liet echter niet na te benadrukken dat het niet om een anti-religieuze plechtigheid ging en dat het erg frequent is dat kinderen zowel een religieuze doopplechtigheid als een burgerlijke doop krijgen.

424 H. Pena-Ruiz, *Dio e la Repubblica*, Monte Porzio Catone, Effepilibri, 2008, p. 255. Zie ook: J.-M. Piret, "De verhouding van godsdienst en staat (in het onderwijs)" in P. de Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 133. Het zou echter verkeerd zijn op grond van deze vaststelling deze of gene religie te brandmerken. Het door Pena-Ruiz beschreven fenomeen gaat breder. Cfr. A. Maalouf, *Origines*, Parijs, Grasset, 2004, pp. 161-162: « Le nationalisme était exactement le contraire du patriotisme. Les patriotes rêvaient d'un Empire où coexisteraient des peuples multiples, parlant diverses langues et professant diverses croyances, mais unis par leur commune volonté de bâtir une vaste patrie moderne qui insufflerait aux principes prônés par l'Occident la sagesse subtile des âmes levantines. Les nationalistes, eux rêvaient de domination totale quand ils appartenaient à l'ethnie majoritaire, et de séparatisme quand ils appartenaient aux communautés minoritaires ; l'Orient misérable d'aujourd'hui et le monstre né de leurs rêves conjugués. »

opgestaan (scholieren! meisjes!) die zich het denken van onze samenleving zo hebben eigen gemaakt dat zij, wanneer ze geconfronteerd worden met regels die ze als voor hen nadelig ervaren, via massaal, creatief en geweldloos protest – wat we niet van alle actievoerders kunnen zeggen – het onderwerp van hun woede op de maatschappelijke agenda hebben geplaatst en bovendien deze regels via de geëigende weg bestrijden. Wat deze dames doen, getuigt in die zin eerder van burgerschap dan van onwil tot integratie.

Wat de jonge moslima's alvast niet verweten kan worden is dat zij de bestaande rechtsorde op losse schroeven zetten, nieuwsoortige claims formuleren, of radicaal wensen te breken met de eeuwenoude erfenis van rechten en vrijheden. Integendeel, op een erg coherente en slimme manier, grijpen ze terug naar de basisbeginselen van de moderne democratische rechtsstaat om hun aanspraken te ondersteunen. Zo vind ik het tekenend dat zij het recht op het dragen van een hoofddoek niet opeisen door te verwijzen naar een religieuze plicht – waarmee de grens tussen de twee sferen zou worden opgeheven – maar integendeel argumenteren dat zij het recht hebben (godsdienstvrijheid) om een levensbeschouwelijk teken te dragen (wilsautonomie). Daarmee mobiliseren zij door-en-door rechtstatelijke concepten ter ondersteuning van een praktijk – het dragen van religieuze symbolen – die weliswaar ook erg doordeweeks is[425], maar zich toch op twee manieren onderscheidt van de meerderheidspraktijk: ten eerste worden er andere symbolen gedragen en ten tweede is het belang dat de gelovigen hechten aan de praktijk blijkbaar verschillend.[426]

In zekere zin pakken de jonge moslima's de rechtsstaat tegenvoets: we zijn erg gewapend om religieuze claims af te weren op grond van overwegingen die terug te voeren zijn tot de overheidsneutraliteit. Maar we zijn veel minder weerbaar wanneer aanspraken in de religieuze sfeer geformuleerd worden op grond van erg eigentijdse beginselen als wilsautonomie en grondrechten ("*I want it all, and I want it know"*, zong de rockgroep *Queen* ooit. Zij kenschetste daarmee op treffende wijze een bepaald tijdsgewricht. We zien nu, tenminste voor wat het Westen betreft, dat die instelling niet beperkt gebleven is tot de "autochtone" bevolking maar tevens doorgedrongen is in de geesten van diegenen met een andere culturele achtergrond).

Kortom, de jonge moslima's spelen een fundamentele rol in onze rechtsstaat. Ergens zijn ze moderne Uilenspiegels, in de betekenis die De Coster[427]

---

425 Het hoeft geen betoog dat het aantal kruisjes dat dagelijks gedragen wordt in België, als dan niet verwerkt in juwelen, niet te tellen is. Minder in aantal, maar evenmin verwaarloosbaar, zijn de hangertjes met de vrijzinnige fakkel.

426 Ik wijs daarmee op de veel voorkomende reactie van bepaalde Belgische rooms-katholieken dat ze die hele heisa om een religieus symbool niet goed begrijpen en dat zij geen probleem zouden hebben om hun kruisjes te verwijderen indien dit gevraagd zou worden.

427 Zoals bekend is de figuur van U(i)lenspiegel, veel ouder dan het boek van De Coster. Maar De Coster verdedigt duidelijk een bepaalde etymologische interpretatie van de naam Uilenspiegel: "ik ben u lieden spiegel, je suis votre miroir." Ch. De Coster, *La légende et les aventures héroïques, joyeuses et glorieuses d'Ulenspiegel et de Lamme Goedzak au pays de Flandres et ailleurs*, Brussel, Éd. de la Toison d'Or, 1942, p. 29.

eraan gaf: zij houden ons een spiegel voor en dwingen ons om, geconfronteerd met onszelf, na te denken over onze rechtsstaat. Maar, zoals dat vaak gaat met Uilenspiegels, is hun boodschap de goegemeente niet altijd welgevallig en levert dat dus ongenoegen op.[428]

D. Praxis zonder idealen?

Stilaan wordt natuurlijk duidelijk dat met name de claims van een grote groep medeburgers, die een voor onze samenleving relatief nieuwe religie aanhangen, ons plots voor onze verantwoordelijkheid plaatsen en ons dwingen het eigen recht kritisch te analyseren. Zolang bijna iedereen dezelfde levensbeschouwing aanhing, was het eenvoudig om genereus te zijn en te pretenderen dat we een levensbeschouwelijk neutraal recht voorstonden. In de praktijk hing toch bijna iedereen de dominante religie aan. Maar die vrijblijvendheid ligt inmiddels achter ons.

Vandaag zorgt de religieuze diversiteit van onze samenleving ervoor dat de beginselen, waaraan ik hiervoor refereerde, wél een concrete betekenis krijgen. We kunnen nu vaststellen dat mensen de godsdienstvrijheid inroepen om daarmee uitdrukkelijk een andere dan de traditioneel dominante religie aan te hangen. Essentieel daarbij is dat hun claims gebaseerd zijn op de bestaande rechten en vrijheden. Wat er met andere woorden gebeurt, is dat ons recht – veel meer dan vroeger het geval was – gescreend wordt op zijn levenbeschouwelijke neutraliteit. En daarbij stuiten we soms, in domeinen waarin we het op het eerste gezicht misschien niet verwachten, op overblijfselen uit het verleden – ik aarzel om hier de gebruikelijke term "relicten" te gebruiken. Een kalender met wettelijke feestdagen is zo een van die erfenissen uit het verleden. De vraag blijft hoe we daar vandaag mee moeten omspringen.

Men zou in deze problematiek een illustratie kunnen zien van het bekende theorema van de Duitse constitutionalist Böckenförde, die reeds in 1967 de stelling lanceerde dat de geseculariseerde liberale rechtsstaat leeft van vooron-

---

428 Een gelijkaardig probleem, in een andere sfeer, deed zich enkele jaren geleden voor in Frankrijk, waar een man met dwerggroei (de heer WACKENHEIM) zijn brood verdiende als acrobaat bij het dwergwerpen. Een Frans gemeentebestuur verbood evenwel de vertoning op grond van de overweging dat dwergwerpen in strijd is met de menselijke waardigheid. De Franse *Conseil d'État* trad deze zienswijze bij. Mijnheer WACKENHEIM beweerde nochtans dat de wilsautonomie impliceert dat mensen vrij kunnen kiezen hoe ze in hun levensonderhoud voorzien. Ook dat maakt deel uit van de menselijke waardigheid. Zijn klachten in Straatsburg en bij het Mensenrechtencomité (BUPO) haalden evenwel niets uit. (Voor meer informatie, zie: P. MARTENS, *Le droit peut-il se passer de Dieu?*, Namen, Presses Universitaires de Namur, 2007, pp. 127 et s..). Ook hier zien we hoe moeilijk het is voor het recht wanneer de wilsautonomie van de burger botst met rechtsconcepten (regels, beginselen, instellingen) die bedoeld zijn om hem te beschermen. De problematiek van het paternalisme in het recht zal ook in de toekomst onze aandacht blijven opeisen. Of, zoals P. SCHEFFER het kernachtig uitdrukt, "in een open samenleving mogen mensen zich afsluiten, in vrijheid kiezen voor een onvrij leven. Aan die paradox ontkomen we niet." P. SCHEFFER in een dialoog met Kwame APPIAH in *De Morgen* van 20 augustus 2011 (bijlage Zeno, p. 66).

derstellingen die ze niet bij machte is om zelf te waarborgen.[429] Het spreekt voor zich dat deze claim aanleiding gegeven heeft tot meerdere interpretaties. Zagrebelsky wijst er echter op dat in tegenstelling tot wat vaak beweerd wordt, deze stelling niet zomaar mag herleid worden tot de vaststelling dat de liberale rechtsstaat niet kan bestaan zonder religieuze fundering en dat godsdienst bijgevolg een noodzakelijke voorwaarde is voor de begronding van de liberale rechtsstaat. Hij leest de stelling van Böckenförde dan ook eerder als een oproep aan de katholieken om hun reserves ten aanzien van de liberale rechtsstaat ter zijde te schuiven en zich ten volle als burger te engageren om dit ethisch tekort, vanuit hun levensbeschouwelijke inspiratie, op te vullen.[430] Ook Habermas en Piret zitten op die lijn.[431] De liberale rechtsstaat kan waardevolle elementen uit de (christelijke) godsdiensten als funderende elementen overnemen, maar niet omdat ze *in se* christelijke waarden zijn, maar wel nadat een breed gedragen maatschappelijke reflectie heeft uitgewezen dat deze waarden algemeen aanvaardbaar zijn als fundamenten van de democratische rechtsstaat. Meteen wordt ook duidelijk dat de geseculariseerde liberale rechtsstaat geen waardenvrij en slechts louter procedureel verband is tussen burgers onderling, maar berust op een, weliswaar beperkte, nucleus van waarden (die desnoods, om aan te sluiten bij Fish, op illeberale wijze verdedigd moeten worden).[432]

Ik wil mezelf hier graag aansluiten bij deze opvatting over de seculiere rechtsstaat. Het is echter moeilijk in het Nederlandse taalgebied om een juiste terminologie te vinden voor deze visie. De Nederlandse auteur Van Der Burg spreekt van een "politiek vrijzinnige" attitude. Als Nederlander, en gewezen voorzitter van een protestantse kerk (de Remonstrantse Broederschap), weet hij echter dat deze term in Vlaanderen niet bruikbaar is: hij heeft hier immers een sterk antikerkelijke betekenis, terwijl de term in Nederland wél verenigbaar is met kerkelijkheid of religiositeit.[433] Een alternatief zou zijn om zoals in de Angelsaksische traditie het adjectief "liberal" te gebruiken. Maar ook die

---

429 E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. Ik heb gewerkt met de Italiaanse versie: E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, Bari, Laterza, 2010, p. 53. Vergelijk met de stelling van S. Fish: "Liberalism's attempt to come to terms with illiberal energies – especially, but not exclusively, religious ones – will always fail because it cannot succeed without enacting the illiberalism it opposes". S. Fish, *op . cit*., p. 242.

430 G. Zagrebelsky, *op. cit*., p. 137.

431 J. Habermas, "On the Relation between the Secular Liberal State and Religion" in E. Mendieta, *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, New York, Routledge, pp. 339-348; J.-M. Piret, "Kritische beschouwingen bij Habermas' theorie over de religie in de publieke sfeer", *loc. cit*., p. 13.

432 In een dialoog met Anthony Grayling in *De Morgen* van 13 augustus 2011 (bijlage Zeno, p. 63), verwoordt Paul Cliteur deze opvatting als volgt: "...een multiculturele samenleving [...] moet een een kleine gemeenschappelijke sokkel van gedeelde waarden hebben, met daarnaast een waaier van verschillen." Cliteur vindt die sokkel terug in de grondrechten en de basisprincipes van de democratische rechtsstaat. P. Scheffer in een dialoog met Kwame Appiah in *De Morgen* van 20 augustus 2011 (bijlage Zeno, p. 66) formuleert het zo: "We hoeven niet alle waarden te delen, behalve de waarde dat we van ekaar mogen verschillen."

433 W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p. 189. Denken we ook maar aan de Nederlandse zender "VPRO", de vrijzinnig-

term lijkt in ons taalgebied niet eenduidig te zijn: bij het horen van "liberaal" zijn mensen te zeer geneigd om een partijpolitieke betekenis aan de term te geven.[434]

Bij gebrek aan beter, zou ik willen spreken van een zelfkritische seculiere rechtsstaat. Nu, hoe dan ook, niet de kwalificatie is van belang, wel de inhoud. Wat ik bepleit, is dus een opvatting van de liberale democratische rechtsstaat waarbij het recht zichzelf voortdurend in vraag stelt (*constitutional review* in de breedste betekenis van het woord is derhalve onontbeerlijk) en aftoetst aan de eigen uitgangspunten – de "beperkte gemeenschappelijke sokkel van basiswaarden". De Nederlandse auteur Dick Pels, die evenzeer de term "vrijzinnigheid" gebruikt – en waartegen ik dus enig voorbehoud aanteken – bepleit, naar het woord van Beck, een houding van "zelfverzekerde twijfel". Hij schrijft: "De politieke bescheidenheid van vrijzinnige democraten gaat gepaard met een pertinente onbescheidenheid.[...] vrijzinnigheid is daarom een paradoxale combinatie van relativeringsvermogen en vastberadenheid ten aanzien van de eigen traditie en waarden [...]. Als waarden en tradities (zoals die van het individualisme en de vrijzinnigheid) per definitie afhankelijk zijn van de voortdurende bevestiging van degenen die in ze geloven en niet worden verzekerd door hogere machten als God, het Volk, de Geschiedenis, de Markt of de Wetenschap, is het de moeite waard om er telkens opnieuw in te investeren en ze actief uit te dragen. Juist omdat men de betrekkelijkheid en kwetsbaarheid van de eigen waarden inziet, moet men er zich persoonlijk voor blijven inzetten."[435]

De eerder al geciteerde socioloog Elchardus vatte ten behoeve van zijn eerstejaarsstudenten zijn inleiding tot de sociologie samen in een één gevatte slagzin: "Alles is contingent, maar daarom nog niet arbitrair".[436] Enerzijds houdt het besef dat alles contingent is in dat onze sociale regels allemaal ànders hadden kunnen zijn en dat we bijgevolg alles in vraag kunnen stellen. Anderzijds betekent het tweede deel van de uitspraak – dat de dingen daarom nog niet arbitrair zijn – dat we niet uit het oog mogen verliezen dat er wel goede redenen kunnen zijn waarom de regels zijn wat ze zijn (het gaat dus niet om louter toevallig en arbitrair tot stand gekomen regels). Als we dit inzicht specifiek toepassen op het recht, komen we al aardig in buurt van wat ik bedoel met de zelfkritische rechtsstaat. Het doel is dus niet om op grond van een doorgedreven relativisme *tabula rasa* te maken van het bestaande recht, noch om koste wat het wil vast te houden aan bestaande tradities.[437] Waar het integendeel

---

protestantse omroep. In de Belgische traditie is het ondenkbaar om vrijzinnigheid en religieuze aanhorigheid in een term te verenigen.

434 In Nederland ligt de associatie met de VVD voor de hand, in België met de MR en de Open VLD. Cfr. W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p. 194.

435 D. Pels, *Het Volk bestaat niet. Leiderschap en populisme in de mediademocratie,* Amsterdam, De Bezige Bij, 2011, pp. 77-78.

436 M. Elchardus, *Sociologie,* Brussel, V.U.B.- dienst uitgaven, 1994, p. 4.

437 *Cf.* C. Sunstein, *Designing Democracy. What Constitutions Do*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 67 *et* s.. ("Against Tradition").

op aan komt is om permanent en zorgvuldig bestaande wetgeving in vraag te stellen. Vanuit het besef dat de regels ook anders (hadden) kunnen zijn, moeten we dan nagaan of er geen goede redenen waren of zijn die kunnen verklaren waarom de regels zijn wat ze zijn en moeten we de actualiteit van deze regels in het licht van de grondrechten nagaan.

Mij komt het voor dat de Rondetafels van de Interculturaliteit met het voorstel over de aanpassing van de kalender van de feestdagen impliciet maar zeker uitgegaan zijn van deze zelfkritische opvatting over de seculiere rechtsstaat. In een eerste fase is de bestaande kalender afgetoetst aan de fundamentele uitgangspunten van de Belgische rechtsorde, waarbij vooral het gelijkheidsbeginsel centraal staat. Uit die toets is gebleken dat de huidige kalender niet levensbeschouwelijk neutraal is en dat daarvan vooral niet-christenen het slachtoffer zijn.

De volgende stap is dan om te denken aan verandering. Ook daar hebben de experten rekening gehouden met het heikele thema van de verhouding tussen godsdienst en staat. We hebben al eerder gewezen, onder verwijzing naar Koen Raes, dat in levensbeschouwelijke aangelegenheden de wetgever hetzij levensbeschouwelijk neutraal moet blijven, hetzij kan ingrijpen mits dit handelen gebaseerd is op een "overlapping consensus". Welnu, de voorstellen die de experten gedaan hebben, zijn in de eerste plaats gebaseerd op de overweging dat deze overlapping consensus eerst gezocht moet worden. Vandaar de aanbeveling om niet overhaast te werk te gaan, maar vooral de discussie te starten. In dat perspectief is het ook vermeldenswaard dat de experten de sociale partners opgeroepen hebben om zich over het thema te buigen. Daarmee hebben zij niet alleen oog gehad voor de sociaalrechtelijke praktijken in dit land, maar hebben ze tevens een bescheiden aanzet gegeven om het maatschappelijk middenveld bij de reflectie te betrekken.

Daarnaast geldt evenzeer dat bepaalde suggesties van de experten levensbeschouwelijk neutraal zijn, in de mate waarin ze voorstellen van drie seculiere feestdagen in te voeren. Om evidente redenen voert een feestdag, die geen religieuze feestdag is, geen voordeel in voor de aanhangers van de ene of andere religie. Dus ook vanuit dat perspectief past de démarche van de Rondetafels voor de Interculturaliteit in de in deze bijdrage verdedigde visie op de verhouding tussen godsdienst en Staat.

Binnen het beperkte kader van deze bijdrage kan ik niet diep ingaan op de concrete voorstellen van de Rondetafels voor de Interculturaliteit. Toch ik wil enkele snelle bedenkingen meegeven.

In de eerste plaats stel ik vast dat het aantal "keuzefeestdagen" beperkt blijft tot 2. We kunnen natuurlijk altijd discussiëren over het precieze aantal van de vrij te kiezen dagen, maar hier lijkt het me relevant op te merken dat de experten zich dus duidelijk bewust waren van de gevaren van een te ver doorgedreven individualisering van de collectieve feestmomenten. Een model waarin burgers 2 dagen vrij beleven en 8 dagen samen vieren, lijkt een aanvaard-

baar evenwicht te zijn tussen de nood aan individualisering en de behoefte aan collectieve rustperiodes.

In de tweede plaats valt het op dat de experten 5 dagen sowieso willen behouden (1 januari, 1 mei, 21 juli, 11 november en 25 december). Slechts een van deze dagen, Kerstmis, is van religieuze oorsprong, maar men kan argumenteren dat deze feestdag, om een aan het intellectuele recht ontleend concept te gebruiken, in het publieke domein is gevallen en ook voor velen, niet-christelijken, een belangrijke betekenis heeft.[438]

Ten slotte stellen de experten drie nieuwe feestdagen voor: 8 maart als Internationale vrouwendag, 21 maart als dag tegen het racisme en 21 mei als Werelddag van de Culturele Diversiteit. Toegegeven, 21 maart en 21 mei liggen, qua inspiratie, in elkaars verlengde. Maar los daarvan, zie ik wel een duidelijk verband tussen de voorgestelde dagen.

1 januari behoeft natuurlijk geen verdere toelichting, terwijl 21 juli als nationale feestdag en 11 november nauw verbonden zijn met het leven (en het voortbestaan) van de Staat. De keuze van de overige dagen reflecteert dan perfect de evolutie die de "Natie" doorgemaakt heeft sinds de 19de eeuw. In die interpretatie is 1 mei de dag die ons herinnert aan de "democratisering" van de samenleving (men zou kunnen zeggen: ook arbeiders zijn burgers), 8 maart is dan de dag die ons eraan moet herinneren aan de vrouwenemancipatie (men zou hier de pijnlijke episode van het vrouwenstemrecht kunnen oproepen) en 21 maart / 21 mei wijzen ons op het feit dat onze samenleving ook diverser geworden is en dat ook mensen van vreemde origine burgers van onze Staat zijn. De vraag rijst evenwel of het nodig is daar twee dagen aan te wijden. Misschien zou 5 juni, de Internationale Dag van het Milieu, een alternatief kunnen zijn. Daarmee zou geanticipeerd kunnen worden op alweer een verruiming van de democratische rechtsstaat: met name de belangstelling die zij gaat vertonen voor niet-menselijke elementen (dieren, landschappen,...).[439]

E. Conclusie

We kennen allemaal wel ouders die, wanneer hun kinderen nog jong zijn, ruimhartig en luidruchtig verklaren dat hun kroost later mag studeren wat ze wil en maar een job moet zoeken die ze graag doet. Niet zelden schuilt achter zoveel generositeit het stil gekoesterde verlangen dat de nazaten ingenieur of dokter worden of toch minstens de ouderlijke zaak overnemen. Hoe groot is dan vaak de teleurstelling, de ontzetting of het onbehagen, wanneer de kinderen plots trots melden dat ze archeologie gaan studeren of filosofie. Ouderlijke

438 Waarmee ik bewust niet inga op de historische oorsprong en de « heidense » achtergrond van het Kerstfeest.

439 Cfr. B. Latour, *Politiques de la nature*, Parijs, La Découverte, 1999.

tegenkanting wordt dan doeltreffend gepareerd met een welgemikt "maar je had toch zélf gezegd dat ik mocht studeren wat ik wilde".[440]

In zekere zin bevindt de geseculariseerde democratische rechtsstaat zich in een gelijkaardige situatie. Weliswaar is sinds lange tijd *urbi et orbi* verklaard dat de Staat levensbeschouwelijk neutraal behoort te zijn, maar zelden is er echt rekening gehouden met de mogelijkheid dat grote groepen burgers deze staatsneutraliteit en de gewaarborgde fundamentele godsdienstvrijheid au sérieux zouden nemen en ook zouden inroepen om godsdiensten te belijden die buiten het kransje van de traditioneel joods-christelijke religies vallen. Het lijkt wel alsof nu plots een groot deel van de politici en de publieke opinie, net zoals de verraste ouder, willen aangeven dat ze het zo nu ook weer niet bedoeld hebben. Versta: het is nu weer niet de bedoeling dat we echt een levensbeschouwelijk neutraal recht ontwikkelen. En dus zien we vandaag hoe plots de band tussen religie en Staat weer aangehaald wordt. Maar om het toch niet al te zeer op een reconquista te laten lijken, worden begrippen als "cultuurchristendom" van stal gehaald. Het opzet is duidelijk: door de toevoeging van de term "cultuur" wordt een in se levensbeschouwelijke discussie omgeturnd in een cultuursociologisch debat, om niet te zeggen strijd. Het handige, althans vanuit het perspectief van de cultuurchristenen, is dat ze enerzijds ook niet-christenen aan hun zijde kunnen scharen (en ze zelf ook helemaal geen christen hoeven te zijn, wat de claim op zich behoorlijk vrijblijvend maakt) en anderzijds ten volle kunnen inspelen op het maatschappelijk onbehagen dat de cultureel diverse samenleving soms met zich meebrengt. De discussie verwordt daarmee tot een zoveelste wij/zij strijd.

Wat ik heb proberen te duiden in deze bijdrage is dat de vragen die de Rondetafels van de Interculturaliteit hebben opgeworpen in verband met de neutraliteit van de wettelijke feestdagen conceptueel eigenlijk volledig los staan van de problematiek van de migratie. Dat blijkt immers uit het volgende gedachtenexperiment. Laten we ons eens proberen in te beelden dat de toename van het aantal moslims niet te wijten zou zijn aan migratiebewegingen, zoals nu het geval is, maar wel aan een plotse en massale bekeringsgolf bij de lokale bevolking. Vrijheid van godsdienst is een grondrecht dat onder meer inhoudt dat burgers vrij hun religie kiezen. Welnu, in een dergelijke hypothese zou een belangrijk deel van de oorspronkelijke bevolking evenzeer nadeel ondervinden van een overwegend christelijke kalender van wettelijke feestdagen.

Het probleem van de wettelijke feestdagen is dus niet in de eerste plaats een probleem van migratie en integratie. Integendeel, het is voornamelijk een bewijs dat ons recht niet altijd conform is aan zijn eigen uitgangspunten. De weerstand die we als samenleving voelen tegen het veranderen van lange

---

440 Men bemerke de argumentatieve gelijkenissen met de Talmoedische passage ("And God laughed, saying: "My sons have defeated me! My sons have defeated me!), waarnaar Gunther Teubner graag verwijst ter illustratie van zijn auto-poëtische rechtstheorie. Zie, voor een reprint : G. Teubner, "And God Laughed...": Indeterminacy, Self-Reference and Paradox in Law", *German Law Journal* , 2011, pp. 376-406.

tradities wijst er andermaal op hoe moeilijk we hebben om consequent te zijn. Maar wat misschien nog het meest verwondert : hoe weinig we als burger de uitgangspunten van de liberale, gesecularisseerde democratische rechtsstaat hebben geïnterioriseerd.

SUR LE MARCHÉ DU TRAVAIL / MET BETREKKING TOT TE TOEGANG TOT EN DE DEELNAME AAN DE ARBEIDSMARKT / REGARDING ACCESS TO THE LABOUR MARKET

La querelle des accommodements raisonnables

Henri Goldman

Au moment de sa publication en novembre 2010, c'est peu dire que le rapport final des Assises de l'interculturalité n'a pas provoqué l'enthousiasme. Dans le meilleur des cas, on allait l'étudier. Dans le pire, ce n'était même pas la peine : tout était à jeter. Ces réactions caricaturales eurent un résultat : plus d'un an après sa publication, le débat autour du rapport n'a jamais été sérieusement ouvert. On ne peut pas ne pas se demander pourquoi le processus des Assises fut à ce point décrédibilisé avant même d'avoir sorti ses conclusions, au point que celles-ci semblent toujours n'avoir été prises en considération par personne. Faute de quoi notre réflexion risque bien de ne pas avoir beaucoup d'utilité.

Ainsi, les directeurs de cet ouvrage nous suggèrent d'aborder la question des « ajustements » relatifs aux différences culturelles ou religieuses : peut-on se limiter à recommander une attitude pragmatique aux acteurs sociaux (les employeurs, les administrations…) ou ne peut-on faire l'économie de modifications substantielles dans le droit pour y parvenir ? Le rapport final des Assises laisse cette question ouverte puisqu'il préconise de s'engager immédiatement dans la première voie sans exclure à terme la seconde qu'il propose de mettre à l'étude.

Mais est-ce vraiment là que se situe le dissensus ? L'alternative entre ces deux voies porte sur les moyens, pas sur les objectifs. Toutes deux partagent l'appréciation que certaines demandes sont légitimes et qu'elles méritent d'être rencontrées d'une manière ou d'une autre.

Or, c'est précisément cette prémisse qui est violemment rejetée par tout un courant d'opinion qui tient désormais le haut du pavé en se réclamant d'une conception que je nommerais « autoritaire » (par opposition à « libérale ») de la laïcité. Ce courant a réussi à discréditer totalement le principe même de ces ajustements, ou plutôt de ces « accommodements raisonnables », pour reprendre l'intitulé québécois qui fut transformé en quelques mois en repoussoir, au point que toute personne manifestant le moindre intérêt pour une telle démarche se retrouvait immédiatement suspectée de faire le lit de l'islamisme. Ainsi, la pointe avancée de ce courant, incarnée par le Réseau d'Action pour la Promotion d'un État laïque (RAPPEL), exécuta le rapport sans aucune nuance, s'en prenant notamment aux « accommodements "dits" raisonnables ». Dans sa prise de position publique, ces accommodements étaient résumés comme suit :

« Rappelons que le principe des accommodements raisonnables fait obligation à l'employeur (qui peut être l'État) de tenir compte des convictions religieuses de l'employé qui en fait la demande, sous peine d'être accusé de discrimination religieuse. Même si certaines conditions sont censées encadrer cette pratique, il est aujourd'hui patent qu'elle mène à accorder un surcroît de légitimité à des revendications présentées comme religieuses, parfois au détriment de principes fondateurs tels que l'égalité des sexes ou l'égalité entre les citoyens. Le RAPPEL s'oppose donc fermement à l'introduction des accommodements raisonnables dans le système législatif belge. » [441]

Dans le même sens, la pétition publique lancée par le RAPPEL et intitulée « Non au différentialisme culturel défendu par les Assises de l'interculturalité » affirmait : « Non aux accommodements raisonnables, qui consistent à accorder un surcroît de légitimité à des revendications présentées comme religieuses, parfois au détriment de principes fondateurs tels que l'égalité des sexes ou l'égalité entre les citoyens »[442]. Le RAPPEL s'oppose donc à faire entrer les « accommodements raisonnables » dans le système législatif belge… ce que le rapport des Assises ne préconise absolument pas. Mais surtout, il marque son opposition à de tels accommodements dans leur principe, quelle que soit la méthode utilisée pour les adopter, que celle-ci relève d'une « attitude pragmatique » ou de la loi.

Dans les lignes qui suivent, on montrera pourquoi et comment une expérience intéressante mise en œuvre depuis plus de 20 ans au Canada, qui méritait d'être étudiée calmement et de façon contradictoire, a fini par provoquer un tel emballement, avec pour conséquence de clôturer un débat avant même qu'il ne soit ouvert.

Pourtant, à ce débat, nous n'y couperons pas, car ces ajustements finiront par s'imposer comme un des outils majeurs à la mise en œuvre des politiques de cohésion sociale dans un contexte post-migratoire dont les tendances lourdes sont connues : dans une ville comme Bruxelles, la population de religion musulmane est en croissance ; elle est désormais majoritairement constituée de personnes nées belges qui aspirent, comme quiconque, à l'égalité en droit et en dignité – ce qui, dans la conception moderne du droit, prend aussi la forme de la non-discrimination – pour se sentir pleinement citoyennes.

Reprenons donc à partir du début. Des « accommodements raisonnables » ? Si on s'en tient au sens des mots : évidemment ! Être capable d'en conclure pour éviter un conflit ouvert est toujours une preuve de bon sens. Par exemple, la tradition juive impose qu'après un décès, une prière collective se tienne pendant dix jours consécutifs dans la maison du défunt. Si certains de ces soirs, la présence au travail de son fils y est vraiment indispensable, il doit bien être possible de « s'accommoder raisonnablement » avec un peu de bonne volonté de la part de la direction et des collègues. De la même façon, dans les trams

441 http://www.le-rappel.be/FR/?Les-assises-de-l-interculturalite.
442 http://lapetition.be/en-ligne/petition-8727.html.

et les métros bruxellois, les travailleurs musulmans qui souhaitaient s'absenter pour fêter la fin du Ramadan en famille se sont « accommodés raisonnablement » avec ceux qui souhaitaient fêter Noël avec les leurs, chaque groupe s'engageant à remplacer l'autre pour qu'il puisse quitter son poste de travail plus tôt dans l'après-midi.

Aux États-Unis, au Canada et tout particulièrement au Québec, cette pratique de bon sens a été codifiée pour éliminer les « discriminations indirectes ». Une discrimination indirecte « se produit lorsqu'une disposition, un critère ou une pratique apparemment neutre est susceptible d'entraîner un désavantage particulier pour des personnes d'une race ou d'une origine ethnique, d'une religion ou d'une conviction, d'un handicap, d'un âge ou d'une orientation sexuelle donnée par rapport à d'autres personnes » (directive européenne 2000/78/CE). Ainsi, l'interdiction d'accès aux chiens dans les restaurants « discrimine indirectement » les personnes aveugles. Et comme il n'est pas question de changer un règlement dont l'utilité générale n'est pas contestée, on accepte une dérogation « raisonnable » pour ces personnes. La même démarche peut s'appliquer à tous les critères énumérés par la directive européenne. Pourquoi l'avoir codifiée ? Dans certains cas, il est impossible de trouver un accord entre les parties pour éliminer la discrimination indirecte. À ce moment-là, c'est le juge qui tranche.

Au début de ce siècle, la France, sanctuaire de la laïcité, qui cherche des remèdes pour traiter son malaise identitaire face à l'islam, découvre les accommodements raisonnables et s'en émerveille : « Accepter d'adapter l'expression publique de ses particularités confessionnelles et de mettre des bornes à l'affirmation de son identité permet la rencontre de tous dans l'espace public. C'est ce que les Québécois qualifient d'"accommodements raisonnables". L'esprit de la laïcité requiert cet équilibre des droits et des devoirs. »

Cet extrait provient du « Rapport au président de la République » rédigé par la « Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République » appelée généralement « Commission Stasi », un rapport rendu public 11 décembre 2003 et qui n'est pas suspect d'un excès de complaisance à l'égard des revendications pour motif religieux, puisque c'est ce même rapport qui préconisa l'interdiction des signes religieux à l'école et inspira la loi du 15 mars 2004 qui l'institua[443]. D'ailleurs, à ce moment-là, parmi les rares spécialistes qui savent de quoi il retourne, cet intérêt est largement partagé. Le Canada, avec le concours de toutes ses familles politiques, semblait avoir trouvé une formule souple permettant de réduire pragmatiquement les tensions

[443] Pour le juriste québécois Pierre Bosset, cet enthousiasme de la « Commission Stasi » pour les accommodements raisonnables qu'elle invoque à trois reprises se base sur une lecture à contresens du dispositif québécois. Commentant l'extrait repris ci-dessus, il estime qu'« il n'est pas évident de concilier cet énoncé avec celui de la Cour suprême du Canada, qui, dans l'arrêt Simpsons-Sears, présentait l'accommodement raisonnable comme traduisant plutôt "l'acceptation sociale de l'obligation générale de respecter [le droit à l'égalité] et de prendre des mesures raisonnables afin de le protéger" ». (P. Bosset, « Droits de la personne et accommodements raisonnables : le droit est-il mondialisé ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2009, p. 30.)

interculturelles au moment précis où elles s'intensifient en Europe. Ce n'est pas étonnant. Ce pays s'est toujours considéré comme une terre d'immigration et a en conséquence intégré dans sa culture civique la nécessité d'un accueil de qualité. Si l'on veut attirer des migrants, il faut se rendre attractif à leurs yeux et leur faire miroiter « la douceur de l'accueil[444] ».

Cet « état de grâce » des accommodements raisonnables se prolongea quelques temps. Les laïques européens furent également séduits, puisqu'ils inscrivirent en 2005 dans la « Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle » que « pour que soit respectée la liberté d'appartenance (ou de non-appartenance) de chacun, des "accommodements raisonnables" peuvent s'avérer nécessaires entre les traditions nationales issues de groupes majoritaires et des groupes minoritaires »[445]. Mais cela ne dura pas. Si elle avait été rédigée cinq ans plus tard, l'appréciation du « rapport Stasi » aurait été dénoncée par certains défenseurs sourcilleux d'une laïcité de combat comme l'annonce d'inacceptables concessions aux exigences exorbitantes des religieux en général et des musulmans en particulier. Ceci indique à quelle vitesse le centre de gravité du débat français – et le débat belge n'est pas en reste – s'est déplacé d'une attitude encore libérale vers une attitude ouvertement autoritaire.

À partir de 2008, les accommodements raisonnables « à la québécoise » auront cessé d'être une expérience utile à étudier en vue d'éventuellement la transposer en tout ou en partie, comme les avait identifiés le « Rapport Stasi », pour devenir la forme perverse d'une capitulation en rase campagne devant le « communautarisme ». Pour l'éditorialiste néoconservateur Ivan Rioufol (Le Figaro, RTL) s'exprimant sur son blog (10 décembre 2008), « les "accommodements raisonnables" de certaines municipalités, qui sous prétexte de consensus laissent entrer des considérations religieuses dans la sphère publique (piscines réservées aux femmes, repas végétariens pour tout le monde, voyages confessionnels subventionnés, etc.) sont autant de victoires pour les fondamentalistes ». Pour le polémiste Éric Zemmour, les accommodements raisonnables constituent une menace pour le modèle français d'assimilation : « Depuis trente ans, la France est le théâtre d'un combat idéologique féroce. L'antiracisme militant nous a imposé les accommodements raisonnables à la sauce québécoise, non pas par la Loi mais par la pression idéologique. […] On a inventé des

444 L'expression est empruntée au rapport de la « Commission Bouchard-Taylor », nom usuel de la « Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles », co-présidée par le sociologue et historien Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor. Installée le 8 février 2007 par le gouvernement du Québec, cette commission avait pour mandat de formuler des recommandations pour améliorer les pratiques d'accommodement si nécessaire, mais aussi de mener une vaste consultation sur ce sujet. Son rapport final fut remis le 22 mai 2008.

445 Rédigée par Jean Baubérot, cette déclaration fut signée par 212 universitaires en provenance de 29 pays – dont les professeurs Guy Haarscher, Hervé Hasquin et Anne Morelli, de l'ULB – et rendue publique le 9 décembre 2005 au Sénat. Le texte complet, introduit pas une présentation de Jean-Philippe Schreiber, un autre signataire, peut être consulté sur le site de la Ligue de l'Enseignement : www.ligue-enseignement.be/default.asp?V_DOC_ID=1648.

concepts creux, tels que le multiculturalisme, l'interculturalisme, la diversité culturelle… pour détruire la culture dominante des sociétés occidentales, et en particulier la culture française.[446] »

Dans le quotidien belge *Le Soir* (1er octobre 2009), 26 mandataires du Mouvement réformateur plaident pour l'interculturalisme contre le multiculturalisme, ce courant qui, selon eux, « se fonde généralement sur le relativisme culturel et les accommodements raisonnables ». Or, l'interculturalisme est précisément la doctrine officielle du Québec, terre d'élection des accommodements raisonnables. Bref, à lire ces différents commentaires, la confusion est à son comble. La question des accommodements raisonnables restera encore abondamment discutée dans les cercles académiques et dans les enceintes consacrées aux droits de l'Homme[447], mais son sort sera scellé dans l'arène médiatique où ils ne seront désormais agités que pour discréditer un contradicteur. Dans un climat où le rejet de l'islam a le vent en poupe, c'est évidemment toujours le plus intransigeant qui a le beau rôle.

1. Des « pratiques d'harmonisation »

Pourquoi ce retournement ? Entre-temps, les accommodements raisonnables avaient été projetés à l'avant-scène de la société du spectacle. Alors qu'ils étaient pratiqués depuis 1985, des controverses surgirent à leur propos au sein de la société québécoise à partir de mai 2002 – le 11 septembre 2001 n'est pas loin – pour atteindre leur point culminant en 2006 et 2007. Le 8 février 2007 fut installée la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, connue désormais comme « Commission Bouchard-Taylor » du nom de ses deux coprésidents. Avant de rendre public son rapport final le 22 mai 2008[448], la commission organisa, outre 328 audiences publiques, 22 forums télévisés qui passionnèrent les foules et firent de ce débat un sujet de conversation dans tous les Cafés du Commerce du pays, à l'image de ce qui s'était produit en Belgique en 1996/97 avec la « Commission Dutroux »[449]. C'est à partir de cet exercice de thérapie collective que les accommodements raisonnables traversèrent véritablement l'Atlantique pour s'inscrire dans les polémiques européennes de l'époque.

---

446 Entretien au *Canadian Jewish News*, 14 juillet 2011. Ce point de vue constant de l'auteur est exposé plus largement dans *Mélancolie française*, Fayard Denoël, 2010.

447 Voy. notamment l'ouvrage collectif édité par le Conseil de l'Europe : M. Jézéquel (dir.), *Accommodements institutionnels et citoyens : cadres juridiques et politiques pour interagir dans les sociétés plurielles*, Strasbourg, éditions du Conseil de l'Europe, 2009.

448 Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, (dir. G. Bouchard et C. Taylor), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Québec, 2008. Sauf mention contraire, toutes les citations suivantes sont issues de ce rapport.

449 L'arrestation de l'assassin violeur Marc Dutroux en 1996 avait mis en évidence des « dysfonctionnements » du système judiciaire belge. Une commission parlementaire chargée de les élucider tint des audiences publiques retransmises en direct à la télévision.

Pourtant, ce qui ressortait de cette consultation, ce n'est pas tant la réalité d'une « crise des accommodements » que celle d'une crise de leur perception et du malaise identitaire qui en était le soubassement. Le rapport précise : « L'emballement médiatique et le phénomène de la rumeur ont contribué à la crise des perceptions, mais ils ne suffisent pas à expliquer le mouvement de mécontentement qui s'est imposé dans une large partie de la population. La "vague" des accommodements a manifestement heurté plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français de telle sorte que les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité). Il en a résulté un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation. » Ce diagnostic est parfaitement transposable à la France, à la Suisse ou à la Belgique où, comme au Québec, on a vu converger sur ce point une droite crispée sur l'identité nationale et des laïques progressistes qui se posent en défenseur de la « patrie républicaine » ou du « socle commun de valeurs et de principes non négociables ». Ainsi, une icône intellectuelle comme Elisabeth Badinter en est arrivée à déclarer : « En dehors de Marine Le Pen, plus personne ne défend la laïcité[450]. » Faut-il que le malaise identitaire soit profond pour en arriver à un tel brouillage des repères[451].

Mais redescendons sur le terrain. Les « pratiques d'harmonisation » dont il est question recouvrent des dispositifs de nature différente. L'accommodement raisonnable au sens strict est une « notion issue de la jurisprudence associée au monde du travail. [Elle] désigne une forme d'arrangement ou d'assouplissement qui vise à faire respecter le droit à l'égalité, et notamment à combattre la discrimination dite "indirecte" (…). Dans la langue courante, le sens du concept a débordé cette définition juridique et il en est venu à recouvrir toutes les formes d'arrangement consenties par les gestionnaires des organismes publics ou privés à des élèves, des patients, des clients… ». Pour éviter toute confusion, quand il ne s'agit pas d'une décision de justice, le rapport parle d'« ajustement concerté ». L'ajustement concerté constitue la « version citoyenne » de l'accommodement raisonnable, puisqu'il se règle par la négociation et la recherche de compromis entre les parties hors de tout recours à la justice. Leur point commun, c'est de s'appuyer sur la conception québécoise de l'interculturalisme dont le rapport propose une définition en onze points.

J'en retiens ici trois, qui indiquent bien que la démarche proposée a pour horizon l'inclusion sociale et non le développement séparé, mais dans le respect de la dignité des personnes concernées dont les bagages identitaires propres méritent d'être appréciés sans préjugés.

> « Les membres du groupe ethnoculturel majoritaire (en l'occurrence, les Québécois d'origine canadienne-française), tout comme les membres des minorités ethnocul-

450 *Le Monde des religions*, 28 septembre 2011.

451 Cette question est au cœur de mon essai *Le rejet français de l'islam* (Paris, Presses universitaires de France, 2012). Certaines de ces lignes lui sont empruntées.

> turelles, acceptent que leur culture soit transformée à plus ou moins long terme par le jeu des interactions. »
>
> « Les différences culturelles (et en particulier religieuses) n'ont pas à être refoulées dans le domaine privé. La logique qui sous-tend ce choix est la suivante : il est plus sain d'afficher ses différences et d'apprivoiser celles de l'Autre que de les occulter ou de les marginaliser. »
>
> « Pour les citoyens qui le désirent, il est bon que survivent les appartenances premières, car les groupes ethniques d'origine remplissent souvent un rôle de médiation entre leurs membres et l'ensemble de la société. On retrouve là un phénomène général : sauf exception, chaque citoyen s'intègre à la société par l'intermédiaire d'un milieu ou d'une institution qui agit en tant que relais (famille, profession, groupe communautaire, Église, association, etc.). »

Comme d'autres, en opposition à une forme crispée de laïcité qui semble s'imposer en ce moment en France comme en Belgique et nous conduit à un affrontement sans issue, je me sens proche de la démarche québécoise – c'est aussi le parti implicite du rapport des Assises[452]. Celle-ci propose un chemin praticable, même s'il est évidemment semé d'embûches et s'il est contesté au Québec même[453]. Cette démarche ne se réduit pas une recette qui réussirait à tous les coups. Le rapport des Assises suggère, à mon avis à juste titre, que, pour s'engager dans cette voie, il n'est pas forcément nécessaire d'inscrire une obligation d'accommodement pour motif culturel ou religieux dans les lois anti-discriminations dont les États européens se sont dotés, à l'instar de ce qui existe en faveur des personnes handicapées.

L'inflation judiciaire qui prévaut outre-Atlantique a aussi des effets pervers auxquels la tradition européenne échappe heureusement. Si la société se révèle capable d'emprunter la voie des ajustements concertés – qu'elle pratique déjà sans tapage en de nombreuses circonstances[454] –, on pourra s'en passer. Elle pourra s'appuyer sur l'expérience de nombreux médiateurs interculturels formés à décoder des demandes qui s'avancent souvent masquées derrière d'autres demandes[455]. Elle pourra également faire appel à l'expertise et à l'autorité morale d'institutions publiques spécialisées comme le Conseil de l'Europe, comme, en France, le Défenseur des droits – qui a hérité des compétences de la Halde depuis le 1er mai 2011 et dont on espère qu'il s'inscrira dans la même philosophie – ou, en Belgique, le Centre pour l'égalité des chances et la lutte

---

452 Dont J. Baubérot, qui fut le seul membre de la « Commission Stasi » à s'abstenir sur le rapport final : *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?* Paris, Éditions de l'Aube, 2008.

453 Voy. le « Manifeste pour un Québec pluraliste » (2010), http://www.pourunquebecpluraliste.org/

454 Voy. notamment : I. Adam et A. Rea, *La diversité culturelle sur le lieu de travail. Pratiques d'aménagements raisonnables*, Université libre de Bruxelles et Vrije Universiteit Brussel, 2010, et St. Jonlet, *Pratiques islamiques et monde du travail. Regards musulmans en région liégeoise*, Louvain, Cismoc (Université catholique de Louvain) « Essais et recherches », 2010.

455 Dans ce sens, le Centre bruxellois d'action interculturelle a initié à l'automne 2011 une recherche-action centrée sur les demandes pour motif religieux et animée par l'anthropologue D. Bouzar (*Laïcité, mode d'emploi*, Paris, Eyrolles, 2011), avec la participation de nombreux acteurs publics et associatifs intervenant dans le champ de l'emploi.

contre le racisme, institutions qui veillent à préserver l'unité d'interprétation la plus large dans l'appréhension des droits humains au sein de l'Europe.

Ce n'est que si ce processus « citoyen » se révèle incapable de remédier à des discriminations indirectes persistantes qu'on pourra envisager en dernier recours de légiférer en inscrivant dans la loi une obligation d'accommodement, sur base de l'évaluation critique de ce qui existe au Canada, si toutefois l'analyse de la jurisprudence de la loi anti-discrimination existante confirme l'utilité de procéder à une nouvelle initiative législative[456]. Mais avant d'en arriver peut-être là, le chemin est encore long et la société a encore bien du travail à faire sur elle-même… Y est-elle prête ?

456 Sans entrer ici dans une longue exégèse juridique, précisons qu'au Canada, des accommodements ne sont imposés par le juge que s'ils sont considérés comme raisonnables, c'est-à-dire ne générant pas de contrainte excessive. Celle-ci se ramène essentiellement à trois impératifs : ne pas porter atteinte aux droits fondamentaux d'autrui, ne pas désorganiser gravement le fonctionnement de l'entreprise, ne pas entraîner des coûts disproportionnés – auxquels on peut ajouter le respect des consignes d'hygiènes et de sécurité. Ces règles de bon sens suffisent normalement à débouter les demandes manifestement déraisonnables.

Redelijke aanpassingen voor religieuze praktijken op de belgische werkvloer: van *"goodwill"* naar afdwingbaar recht?

Katayoun ALIDADI[457]

"Het Verslagcomité vraagt dat men zich verder zou buigen over de eventuele voor- en nadelen van een uitbreiding van het begrip 'redelijke aanpassingen', zoals dat beschreven wordt in de wet van 10 mei 2007, zodat het niet langer alleen betrekking heeft op personen met een handicap, maar ook kan worden toegepast in andere situaties, met name waar de religieuze of filosofische overtuiging in het geding is."

(Eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit, p. 22)

Inleiding

De aanbeveling in het eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit met betrekking tot redelijke aanpassingen voor religieuze of filosofische overtuigingen en praktijken op de werkvloer blijft al bij al erg bescheiden. De opmerkelijk voorzichtige en vrijblijvende formulering maakt dat er op dit punt moeilijk gewag kan worden gemaakt van een echte "aanbeveling" aan de regering.[458]

---

457 Met dank aan Prof. Marie-Claire Foblets en Toon Agten voor de discussies over dit thema en hun suggesties ter verbetering van de tekst. Deze bijdrage steunt op onderzoek verricht in het kader van het Europees onderzoeksproject RELIGARE (gefinancierd in het 7de Kaderprogramma van de EU, grant agreement 244635).

458 Niettegenstaande dat er her en der werd beweerd dat de Rondetafels wél het invoeren van het recht op redelijke aanpassingen voor religieuze en culturele praktijken voorstelden: zie bijvoorbeeld voorstelling van de Rondetafels op de portaal site van de federale overheid: www.belgium.be/nl/nieuws/2010/news_rondetafels_interculturaliteit_eindrapport.jsp (Onder "belangrijkste suggesties aan het adres van de politieke macht" wordt verwezen naar "5. De uitbreiding van het begrip 'redelijke aanpassingen' zodat het niet langer enkel betrekking heeft op personen met een handicap maar ook kan worden toegepast in andere situaties, met name waar de religieuze of filosofische overtuiging in het geding is."); J. DE WIT, "Het eindverslag van de Interculturele Dialoog," *Gazet van Antwerpen*, 8 november 2010 ("'Redelijke aanpassingen' moeten ook voor culturele en etnische minderheden worden uitgevoerd. Momenteel verplicht de wet iedereen tot redelijke aanpassingen voor gehandicapten. Zo is de NMBS verplicht om haar perrons bruikbaar te maken voor blinden en toegankelijk voor rolstoelgebruikers. Het Verslagcomité wil dat die redelijke aanpassingen ook verplicht worden voor culturele en etnische minderheden.").

Als "de vrucht van een pluralistisch debat" ambieerden de Rondetafels vooral om "compromisoplossingen naar voren te schuiven."[459] Bij een aantal thema's leek dit echter onmogelijk en bleven de vraagtekens dan ook noodgedwongen staan.[460] Dat over het belangrijk thema van redelijke aanpassingen geen compromis mogelijk bleek valt te betreuren. Redelijke aanpassingen om religieuze redenen, al een tijd het onderwerp van soms polariserende debatten in de Belgische media en politiek, maakten deel uit van de 13 thematieken waarover de regering een beleid wenste uit te stippelen op grond van aanbevelingen van de Rondetafels. Daarenboven zag het Verslagcomité zelf veel in het concept "aanpassingen" als een mogelijke globale benadering van de huidige diversiteit in de Belgische samenleving.[461]

De reflectie, over de pro's en cons van redelijke aanpassingen, die het Verslagcomité alsnog in het vooruitzicht stelt, had baat kunnen hebben van de resultaten van een onderzoek over praktijken van redelijke aanpassingen op de Belgische arbeidsmarkt, waarnaar meermaals verwezen wordt in het eindrapport.[462] De timing van de afronding en voorstelling van deze studie getiteld "Culturele diversiteit op de werkvloer. Praktijken van redelijke aanpassing in België" (hierna "studie redelijke aanpassingen")[463] liet echter niet toe om ten volle rekening te houden met de kennis van de recente "stand van zaken" en om die kennis aan te wenden om "de argumentatie te verfijnen" met betrekking tot het controversieel hoofdstuk van redelijke aanpassingen.[464]

Om deze reden lijkt het interessant om in deze bijdrage na te denken over het alternatief scenario, namelijk wat als het Verslagcomité wel rekening had kunnen houden met de resultaten van de bestelde studie. Welke argumenten zouden geput kunnen worden uit de studie voor en tegen het invoeren van redelijke aanpassingen? Zou de aanbeveling anders geformuleerd worden, en zou het eindrapport zich dan meer principieel uitspreken voor of tegen de juri-

---

459 Verslagcomité Rondetafels van de Interculturaliteit, *Rondetafels van de Interculturaliteit: Eindrapport*, November 2010, www.interculturaliteit.be (hierna "Eindrapport Rondetafels"), p. 18.

460 Eindrapport Rondetafels, p. 18. ("Soms hebben we dan ook de vraagtekens laten staan. Ze nodigen uit tot verdere reflectie.")

461 Eindrapport Rondetafels, pp. 21-22 ("Het belang van het concept 'aanpassingen' voor het reguleren van de diversiteit reikt verder dan de wereld van de arbeid….Dat concept keert in zekere zin de traditionele aanpak binnenstebuiten.")

462 I. Adam & A. Rea (eds.), *Culturele diversiteit op de werkvloer. Praktijken van redelijke aanpassing in België*, Onderzoek in opdracht van het Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding, september 2010, te consulteren op www.diversiteit.be (hierna "Studie redelijke aanpassingen"). Verwijzingen in het eindrapport zijn o.a. te vinden op pp. 14, 21 en 67.

463 Alhoewel de studie september 2010 gedateerd is werd het pas voorgesteld door het Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding tijdens een persconferentie van 13 december 2010, dus na het overhandigen van het eindrapport van de Rondetafels aan de Minister op 8 november 2010.

464 Eindrapport Rondetafels, p. 20 ("Het doel van de Rondetafels was om op basis van reflectie "denkpistes naar voren [te schuiven]- de ene al gedurfder dan de andere- die steunen op concrete ervaringen en die het mogelijk maken om de argumentatie te verfijnen.")

dische verankering van redelijke aanpassingen voor religieuze praktijken in de Belgische context?

De idee achter het concept van redelijke aanpassingen is dat algemene normen en praktijken die leden van een (religieuze) groepen benadelen, versoepeld worden zodat zij kunnen participeren op de arbeidsmarkt, zonder afbreuk te moeten doen aan hun overtuigingen.[465] In het eindrapport wordt verwezen naar de tweespalt tussen voor- en tegenstanders binnen de schoot van het Verslagcomité als verklaring voor de impasse, en er worden ook enkele redenen aangegeven waarom sommigen het met dit concept en vooral de juridische verankering ervan moeilijk hadden. Redelijke aanpassingen zouden risico's inhouden omdat "ze geen rekening houden met de gevaren die samengaan met een (te) grote openheid voor diversiteit" (p. 18) en ook "kunnen ze worden opgevat als een aanslag op een 'liberale' vorm van samenleven" (p. 19) omdat ze "het vraagstuk van het omgaan met diversiteit aanpakken op een manier die minderheden resoluut beschermt." Voor sommigen ging de aanzet tot verdere reflectie dan ook al te ver. Zij zetten zich principieel af tegen een mogelijke invoering van een juridisch afdwingbaar recht op redelijke aanpassingen ten behoeve van religieuze of filosofische overtuigingen.[466]

Bij de persvoorstelling van de studie redelijke aanpassingen in december 2010 sprak het Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding (hierna "het Centrum")[467] zich resoluut uit tegen het mogelijk juridisch afdwingbaar maken van het recht op redelijke aanpassingen om religieuze of filosofische redenen. Met deze op zich voor een gelijkebehandelingsorgaan

---

465 Over de notie "redelijke aanpassingen" is uitvoerig geschreven, zie o.a. E. Bribosia, J. Ringelheim & I. Rorive, "Aménager la diversité: le droit à l'égalité face à la pluralité religieuse," 78 *Rev. Trim. Dr. H.* 319-373 (2009) ; L. Waddington & A. Hendricks, "The Expanding Concept of Employment Discrimination in Europe: From Direct and Indirect Discrimination to Reasonable Accommodation," 18/3 *IJCLLIR* 403 (2002) ; P. Bosset & M.-C. Foblets, "Accommodating Diversity in Quebec and Europe: Different Legal Concepts, Similar Results?" in *Institutional Accommodation and the Citizen: Legal and Political Interaction in a Pluralist Society, Trends in Social Cohesion, No.21*, Council of Europe Publishing, 2009, 37-65 ; L. Waddington, "Reasonable Accommodation. Time to Extent the Duty to Accommodate Beyond Disability?", *NTM/NJCM-Bulletin* (*Nederlands Tijdschrift voor de Mensenrechten*, themanummer discriminatie en gelijke behandeling), Vol. 36, No. 2, 2011, 186-198.

466 Zie ook duidelijk standpunt tegen redelijke aanpassingen in Libertas, *Livre Blanc sur L'Interculturalité*, 2011, http://libertas-europe.eu/ (Volgens dit "schaduwrapport" zouden aanpassingen "développent le communautarisme et donnent des arguments à l'extrême-droite," p. 65.)

467 Het Centrum was vertegenwoordigd in de Rondetafels door zijn Adjunct-directeur, E. Delruelle, die een kritische minderheidsnota bij het eindrapport schreef waarbij in het bijzonder het invoeren van redelijke aanpassingen in de Antidiscriminatiewet van 2007 wordt afgewezen. Zie Eindrapport Rondetafels, pp. 122-123.

merkwaardige positionering[468] bevestigde het Centrum haar eerder uitgedrukt standpunt.[469]

Een aantal redenen werd daarvoor (opnieuw) aangehaald. Ten eerste zou "[d]e analogie die wordt gemaakt tussen de situatie van mensen met een handicap en de *vrijheid van overtuiging* … een fundamentele juridische vergissing" zijn.[470] Voor mensen met een handicap zijn redelijke aanpassingen "vaak een kwestie van sociaal overleven", niet vergelijkbaar "met iemand die moeilijkheden heeft om zijn geloof te belijden."[471] Ten tweede zouden redelijke aanpassingen voor religie in zekere zin overbodig zijn: "[d]e wet uit 2007 verbiedt immers al discriminatie op grond van geloof en levensbeschouwing." Tenslotte ziet het Centrum een risico verbonden aan het wettelijk afdwingbaar maken van redelijke aanpassingen voor religie omdat dan de antidiscriminatiewet "zijn doel (de strijd tegen discriminaties)" voorbij zou schieten:[472] "[h]et valt te vrezen dat een verplicht karakter ervan de dynamiek die zo eigen is aan een *overlegde aanpassing* gaat breken, waardoor een logica van spanning en conflict op gang komt die volledig in tegenspraak is met wat men wil bereiken."[473] Daarom mag de Antidiscriminatiewet "niet geïnstrumentaliseerd worden om een ander probleem op te lossen: dat van het samenleven in een context van cultureel pluralisme."[474] Het standpunt van het Centrum houdt in dat "[d]it vraagstuk …*alleen* maar [zal] kunnen worden geregeld door overlegde aanpassing (*ajustement concerté*) van de sociale actoren,"[475] waarmee wordt verwezen naar de zogenaamde "weg van de burger".[476] De resultaten van de studie redelijke

---

468 Vergelijk met het standpunt van de Britse Equality and Human Rights Commission die redelijke aanpassingen voor religie voorstaat; http://www.equalityhumanrights.com/news/2011/july/commission-proposes-reasonable-accommodation-for-religion-or-belief-is-needed/ ("Commission proposes "reasonable accommodation" for religion or belief is needed," 11 July 2011). (Het Brits gelijkebehandelingsorgaan argumenteerde pro redelijke aanpassingen op grond van religie in haar amicus brief in vier Britse zaken die hangende zijn voor het Europees Hof voor de Rechten van de Mens in Straatsburg (o.a. *Eweida v. British Airways*, [2010] EWCA Civ 80).

469 Zie Centrum voor de Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding, *Jaarraport 2008 Discriminatie/Diversiteit*, p. 60; Informatie fiche op website rond uiterlijke kentekenen van geloof- of levensovertuigingen www.diversite.be/signes (november 2009). Zie ook minderheidsnota van de Adjunct-directeur van het Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding, E. Delruelle, bijgevoegd aan het eindrapport Rondetafels (pp. 122-123).

470 *Id*., pp. 122-123; in dezelfde zin het voorwoord in de studie door de Directeur en Adjunct-directeur van het Centrum (J. De Witte en E. Delruelle) pp. 5-8.

471 E. Delruelle & J. De Witte, "Voorwoord", in *Redelijke aanpassingen: een juridisch kader*, in *Culturele diversiteit op de werkvloer. Praktijken van redelijke aanpassing in België* (I. Adam & A. Rea, eds.), september 2010, p. 7 (hierna "voorwoord studie redelijke aanpassingen").

472 Voorwoord Studie redelijke aanpassingen, p. 7.

473 Voorwoord Studie redelijke aanpassingen, p. 7.

474 Minderheidsnota van de Adjunct-directeur van het Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding, E. Delruelle, bijgevoegd aan het eindrapport Rondetafels (pp. 122-123).

475 Minderheidsnota van de Adjunct-directeur van het Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding, E. Delruelle, bijgevoegd aan het eindrapport Rondetafels (pp. 122-123).

476 De door het Centrum aangenomen terminologie ("harmonisatiepraktijken", "concerted adjustments", "de weg van de burger") getuigd van de sterke invloed van het Canadese Bouchard–Taylor rapport van 2008.

aanpassingen hebben het Centrum niet op andere gedachten gebracht, ook al dient vastgesteld te worden dat deze studie verschillende zwaktes van het huidig informeel systeem -waarbij gelovige werknemers aangewezen zijn op de *goodwill* van de werkgever- blootlegt en dus argumenten aanreikt om tekortkomingen van dit systeem aan te kaarten.

Deze bijdrage bespreekt in deel I de methodologie en de meest markante bevindingen en inzichten uit de studie rond ervaringen met redelijke aanpassingen op de Belgische arbeidsmarkt. In deel II komen de verschillende argumenten van het Centrum om de juridische verankering van redelijke aanpassingen omwille van religie[477] in het Belgisch bestel af te wijzen aan bod. Deze argumenten pleitten ervoor de "weg van de burger" uit te breiden.[478] Bij deze bespreking en analyse laten we ons waar mogelijk inspireren door de studie redelijke aanpassingen en de inzichten daaraan ontleend. Tenslotte wordt de conclusie geformuleerd.

I. Studie redelijke aanpassingen: methodologische bedenkingen en bespreking van resultaten

Het spreekt voor zich dat een betere kennis van de concrete realiteit van het al dan niet toestaan van (redelijke) aanpassingen door werkgevers in België verrijkend werkt voor het politieke, filosofische en juridische debat. Naar aanleiding van de Rondetafels van de Interculturaliteit werd dan ook een sociaalwetenschappelijke studie besteld door het Centrum om meer inzicht te bieden over "harmonisatiepraktijken" op de arbeidsmarkt.[479]

A. Methodologie

De studie concentreert zich op redelijke aanpassingen omwille van religieuze overtuigingen of praktijken, en dit niettegenstaande de verwijzing naar "cultureel" in de titel.[480] Om praktische redenen werd het onderzoek beperkt tot een aantal sectoren van de arbeidsmarkt: enerzijds onderwijs, gezondheid, lokale overheden, parastatalen (transportbedrijven en afvalbewerking) en de integratie/diversiteitsector in de publieke sector en anderzijds supermarkten, banken en verzekeringsondernemingen, de voedingsindustrie (industriële

---

477 Daar waar deze bijdrage spreekt over aanpassingen omwille van "religie" of omwille van "religieuze" redenen, moeten telkens aanpassingen omwille van overtuigingen en praktijken die verbonden zijn aan andere levensbeschouwingen eveneens worden gerekend.

478 Dit voorstel om de "weg van de burger" uit te breiden kreeg ook in het eindrapport van de Rondetafels een prominente plaats.

479 De uitvoering werd toevertrouwd aan het Institute for European Studies (VUB) in samenwerking met het METICES-GERME team (ULB).

480 De ene "culturele praktijk" die werd geregistreerd, namelijk het verzoek voor verlengd verlof om in de vakantie een langere periode in het land van oorsprong door te brengen, wordt niet verder geanalyseerd omdat dit valt "buiten ons onderzoeksgebied." (p. 49 studie redelijke aanpassingen).

bakkerijen en vleesverwerkende bedrijven) en de schoonmaakindustrie in de private sector.

Een groot aantal van deze sectoren werd gekozen omdat daar een concentratie van werknemers met een immigratieachtergrond (vooral Marokkaanse en Turkse achtergrond) tewerkgesteld is. De keuze voor sectoren zoals schoonmaak en vleesverwerking waar proportioneel veel Turken en Marokkanen tewerkgesteld zijn (en die ook de minst aangename werkomstandigheden bieden)[481] kan een belangrijke reden bieden waarom de geregistreerde gevallen voornamelijk betrekking hadden op moslim werknemers: immers, het spreekt voor zich dat wanneer men vooral die bepaalde sectoren onderzoekt, er ook veel kans bestaat dat de wensen en verzoeken van moslims in het licht worden gesteld. Maar dit betekent ook dat de resultaten van de studie niet noodzakelijk toepasselijk zijn op sterk verschillende private sectoren of op de arbeidsmarktsituatie van "witte raven", enkelingen die ondanks hun achtergrond en minderheidsreligie doorgestoten zijn naar hogere posities of naar overwegend witte sectoren. De keuze voor "gekleurde sectoren" steunde ook op de veronderstelling dat werkgevers hier het meest met de problematiek van religieuze aanpassingen te maken zullen hebben. Desondanks noteerden de onderzoekers een grote graad van non-respons, merkwaardig genoeg vaak omwille van de reden "dat ze niet op de hoogte waren van vragen om aanpassingen omwille van religie vanwege hun personeel."[482] Naast de mogelijkheid dat in bepaalde gevallen op het verkeerde niveau werd bevraagd,[483] kan dit ook wijzen op het ongemak dat bestaat bij velen op de werkplaats als het gaat om deze gevoelige problematiek.[484] De bijkomende keuze voor publieke sectoren zoals onderwijs en lokale overheden is hier echter zeer belangrijk: in deze sectoren met nog (te) weinig kleur zouden veel voorkomende afwijzingen van aanpassingen (vb. met betrekking tot de hoofddoek) kunnen wijzen op barrières tot (zichtbare) participatie van minderheden.

---

481 Studie redelijke aanpassingen, p. 42.

482 Studie redelijke aanpassingen, p. 44 vb. met betrekking tot de schoonmaaksector: "De onderzoekers spreken zelf van een "uitermate lage respons in deze sector, wat hen verbaasde gezien hier concentraties werknemers met een migratieachtergrond werken: van de 102 gecontacteerde bedrijven werden uiteindelijke 6 interviews afgenomen, en van de 33 werknemersvertegenwoordigers (diversiteitconsulenten in Vlaanderen en vakbondsvertegenwoordigers uit de sector uit Wallonië) werden eveneens 6 interviews afgenomen.

483 De onzerzoekers geven dit toe met betrekking tot de schoonmaaksector; het "non respons" bij de leiding en HR-verantwoordelijken viel te verklaren omdat "[d]it soort vragen wordt veelal geregeld op de schoonmaakwerf, door de werfleider en komen maar zeer zelden terecht bij de personeelsverantwoordelijke van het schoonmaakbedrijf." Studie redelijke aanpassingen, p. 44.

484 Studie redelijke aanpassingen, p. 39 : een vakbondsvertegenwoordiger weigerde te participeren "omdat hij het niet opportuun vond syndicalisme en godsdienst met elkaar te vermengen."; p. 64: "Aan de onderhoudsman wordt wel gevraagd om niet meer te bidden in het trappenhuis maar op een discretere en neutralere plaats (een bureau) *om niet de collega's te storen die wel in overeenstemming zijn met de vrijzinnige principes van de organisatie.* Verder werd gevraagd om de bidpauzes kort te houden *'in dezelfde lijn als sigarettenpauze van ander collega's.*'"

Het onderzoek steunde op 102 interviews met werkgevers en werknemersvertegenwoordigers uit de private en publieke sector en 8 focusgroups met in totaal 55 actoren uit de publieke sector.[485] Individuele werknemers werden niet bevraagd.[486] Deze onderzoeksmatige keuze kan betreurd worden, omdat de ervaringen van individuele (of groepen) werknemers, die moeten afwegen of en wanneer ze overgaan tot het formuleren van een verzoek om aanpassing, minstens even relevant en belangrijk zijn in deze context als die van de werkgevers die mogelijks te maken krijgen met verzoeken.

Gelovige en praktiserende werknemers kunnen met bepaalde dilemma's geconfronteerd worden en mogelijks toch niet overgaan tot explicitering van hun moeilijkheden, wensen of noden, bijvoorbeeld omdat ze hun rechten niet kennen of weinig steun krijgen van de vakbondsvertegenwoordiging. Degenen die dat wel doen missen alsnog de spreekwoordelijke (sterke) stok achter de deur indien hun verzoek wordt genegeerd of afgewezen. Er is immers geen duidelijk afdwingbaar recht op redelijke aanpassingen (zie verder). Nu is de studie gebaseerd op de veronderstelling dat werknemers vlot verzoeken presenteren, zo nodig gesteund door hun vakbond. Hierdoor wordt de realiteit van barrières tot het formuleren van claims niet serieus genomen, wat gezien het minstens onduidelijk juridisch kader niet vanzelfsprekend is. Het is immers ook zo dat door (of ondanks) het gebrek aan transparantie en voorspelbaarheid van dit systeem van op *goodwill*-gebaseerde aanpassingen geschillen zelden voor de rechtbank komen. De keuze voor respondenten die in de praktijk enkel *reageren* op verzoeken maar die zelf niet hoeven te formuleren of omgaan met dilemma's kan dan ook worden geacht een stempel te drukken op de wetenschappelijke bevindingen. Het ware verkieslijk geweest een tweede luik aan dit onderzoek te voegen waarin -naast werkgevers, HR-afgevaardigden en vakbon-

485 Studie redelijke aanpassingen, pp. 45-46. De focusgroepen voor de private sectoren werden geannuleerd wegens de te lage respons, zie p. 32.

486 Het betrekken van individuele werknemers stelt praktische uitdagingen, en de wijze en criteria van selectie zullen de bevindingen beïnvloeden: als men bijvoorbeeld als steekproef werknemers neemt die ontslagen zijn geweest omwille van een conflict met religieuze praktijken en/of die juridische stappen hebben ondernomen naar aanleiding van de discriminatie krijgt men andere verhalen dan als men uit de algemene werkbevolking selecteert. Deze studie zou toegelaten hebben een relevante groep werknemers te contacten, deze betrokken in de geanalyseerde 417 gevallen van praktijken van redelijke aanpassing. Slechts in een enkel geval (werkneemster van een bankfiliaal dat over een bidruimte beschikt) werd dit gedaan (p. 43) maar het is niet duidelijk welke data uit dit interview voortkwam.

den- ook de werknemers[487] betrokken worden. Dit zou een belangrijk stuk van de puzzel hebben aangereikt.[488]

Naast het feit dat de studie o.i. een gemiste kans vormde om meer inzicht te krijgen in de situatie, drijfveren en redeneringproces van gelovige werknemers,[489] zou dit ook beter hebben toegelaten aanknopingspunten te vinden met de problematiek van discriminatie op grond van religie en levensbeschouwing op de werkvloer.[490] Deze problematiek sluit zeer nauw aan bij het thema van redelijke aanpassingen maar wordt door de studie –conceptueel gezien- niet aangeroerd. Men kan zich voorstellen dat het standpunt van bedrijven en vakbonden in deze gevoelige materie niet enkel minder direct is maar ook een meer rooskleurig beeld ophangt van de realiteit dan die van werknemers die hun religieuze praktijken verzoend willen zien met de organisatie van hun werk maar daarin niet (altijd) slagen.[491] Werkgevers (en zeker het beperkt

---

487 Werkzoekenden kunnen eventueel nog een cruciaal perspectief aanbieden als deze vb. er niet in slagen een passende betrekking te vinden omwille van hun religieuze praktijken of geloven. Een onderzoek naar de onderwijs- en arbeidsloopbanen van allochtonen in Vlaanderen, alhoewel het niet direct betrekking heeft op redelijke aanpassingen, toont dat jonge vrouwen met hoofddoek werkloosheidsuitkeringen kunnen zien als een "kans" dat de overheid hen geeft om thuis te blijven. In het licht van emancipatorische overwegingen kan een dergelijke uitspraak tellen. I. Glorieux, S. Koelet & I. Laurijssen, *Gekleurd door het leven. Getuigenissen van jonge Turkse en Marokkaanse vrouwen over hun schooljaren en eerste ervaringen op de arbeidsmarkt*, Garant Uitgevers, p. 94.

488 Hier kan worden verwezen naar de werkwijze in een recente studie over het eveneens voorheen onderonderzocht fenomeen van zwangerschapsgerelateerde discriminatie op de werkvloer. In L. Lambrechts & E. Valgaeren, SEIN/Steunpunt Gelijkekansenbeleid, "Zwanger op het werk. De ervaringen van werkneemsters in België," 2010, in opdracht van het Instituut voor de gelijkheid van vrouwen en mannen, wordt de problematiek eerst vanuit het standpunt van zwangere werkneemsters getoetst om vervolgens in een tweede luik die informatie te toetsen aan het beleid van werkgevers en de manier dat deze zeggen om te gaan met het fenomeen arbeidsdiscriminatie omwille van zwangerschap. De onderzoekers merken bij dat laatste luik gepast op "Ten slotte dienen we ook op te merken dat een aantal aspecten, zoals de nauwgezette toepassing van de bestaande regelgeving op het vlak van zwangerschap en borstvoeding, door de respondenten zeker rooskleuriger wordt voorgesteld dan in werkelijkheid het geval is. Niettegenstaande de goede wil van sommigen, blijft de discriminatie van zwangere werkneemsters voortduren." (p. 128).

489 Een antropologische studie betreffende de ervaringen van joodse vrouwen op de Belgische arbeidsmarkt toont dat deze vrouwen uiteenlopende strategieën ontwikkelen om om te gaan met met een werkplaats waar ze een minderheid vormen en hun joodse praktijken soms moeilijk geaccommodeerd worden. In een aantal gevallen kiezen deze vrouwen er bewust voor om niet (langer) buitenshuis te werken om zo mogelijke conflicten te vermijden. Zie E. Tzadik, "Jewish Women in the Belgian Workplace: An Anthropological Perspective," in *A test of Faith ? Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace* (K. Alidadi, M.-C. Foblets & J. Vrielink, eds.), Ashgate 2012.

490 Met betrekking tot het thema discriminatie op grond van religie kan verwezen worden naar I. Forstenlechner & M. A. Al-Waqfi, "'A job interview for Mo, but none for Mohammed': Religious discrimination against immigrants in Austria and Germany, *Personnel Review*, Vol. 39 (2010; 6), pp.767-784.

491 In geval van (gewone) discriminatie op de werkvloer zou informatie louter verkregen van werkgevers minder betrouwbaar zijn dan die verkregen van de (vermeende) slachtoffers (niettegenstaande deze laatste ook met bepaalde vooringenomenheid kunnen kampen).

aantal dat inging op de vraag om participatie) zullen zelden geneigd zijn om vrijwillig nadelige elementen ("damaging evidence") aan te brengen terwijl juist dit soort informatie veelbeduidend is voor de situatie op de werkvloer. Het is ook opmerkelijk dat de onderzoekers herhaaldelijk verwijzen naar de rol van arbeidsreglementen in dit verband maar het belang en de betekenis van antidiscriminatienormen op de werkvloer terzijde laten.

Weliswaar werden werknemersvertegenwoordigers geïnterviewd (aan Vlaamse kant steeds de diversiteitsconsulenten,[492] aan Waalse kant veelal vakbondsvertegenwoordigers uit de sector), maar dit kan de leemte niet opvangen. Het laten vertegenwoordigen van individuele gelovige werknemers door vakbondsafgevaardigden miskent overigens het feit dat er een spanning bestaat tussen de belangen van gelovige werknemers en die van de collectiviteit van werknemers zoals verdedigd door de vakbond.[493] Die spanning kan zich soms omzetten tot een conflict tussen de gelovige individuele werknemer en de vakbond wat betreft religieuze accommodaties. Dit is in het buitenland reeds meermaals in de rechtspraak tot uiting gekomen,[494] en wordt ook op verschillende plaatsen in de studie geïllustreerd.[495] In bepaalde gevallen weigerden vakbondsvertegenwoordigers het verzoek om aanpassingen gesteund op reli-

---

492 25 diversiteitconsulenten werden aangenomen binnen de drie grote vakbonden dankzij het Vlaams impulsbeleid Evenredige Arbeidsdeelname en Diversiteit (EAD). De onderzoekers "gingen ervan uit dat deze diversiteitconsulenten door hun betrokkenheid in de opzet van een diversiteitplan, als bemiddelaars bij conflicten en als deskundige op de hoogte zouden zijn van een belangrijk deel van de zich voordoende situaties van redelijke aanpassingen die ter ore komen bij de vakbond." Studie redelijke aanpassingen, p. 36.

493 Over de spanning tussen "individuele" mensenrechten en collectieve arbeidsbelangen zie: V. Mantouvalou, "Is There a Right not to Be a Trade Union Member? Labour Rights under the European Convention on Human Rights" in *Human Rights at Work. Perspectives on Law and Regulation* (C. Fenwick & T. Novitz, eds.) 2010, Hart Publishing, pp. 439-440 *et* s..

494 In de VS: *Trans World Airlines, Inc. v. Hardison*, 432 U.S. 63 (1977); Zie ook T. Berg, "Religious Liberty in America at the End of the Century," 16 J.L. & Religion 187 at 214. ("in the US labor unions are a major force in blocking legislation aimed at strengthening the reasonable accommodation duty under Title VII of the Civil Rights Act (Workplace Religious Freedom Act) beyond the de minimis standard because of fears that in some cases to accommodate employees' sabbaths will mean overriding seniority systems."); In Canada: *Central Okanagan School District No. 23 v. Renaud*, [1992] 2 S.C.R. 970.

495 De studie illustreert dit met een aantal voorbeelden waarbij de vakbondsvertegenwoordiger zich niet kan inleven in de positie van de gelovige werknemer, door bijvoorbeeld principieel te weigeren vragen te verdedigen van vastende moslims om tijdens ramadan de middagpauze over te slaan om zo vroeger naar huis te kunnen gaan. p. 96, en ook pp. 113-114: "Zo heeft een vakbondsorganisatie ons laten weten vragen om aanpassing van het uurrooster die tijdens de vastenperiode door een aangesloten werknemer zijn ingediend niet te willen verdedigen….omdat ze volgens haar ingaan tegen de wet van 04/12/1998 tot regeling van rusttijden…"; p. 114: een vakbondsafgevaardigde uit de sector gezondheidszorg zegt: "Ja, ja uiteraard ! Mensen die de middagpauze tijdens de Ramadan bijvoorbeeld willen overslaan. Geen sprake van ! […] De uurroosters zijn voor eenieder dezelfde, er is een pauze voorzien…voor ons gaat het om veel meer dan enkel een principestandpunt. Uitzonderingen toestaan op de sociale wetgeving voor eender welke reden zou in tegenspraak zijn met al onze waarden en met de strijd die we hebben gevoerd."

gieuze motieven te verdedigen en blokkeerde de vakbond zelfs de aanpassingen die werkgevers willen toestaan aan hun personeel.[496]

Anders opgezet had de studie bovendien beter inzicht kunnen geven op de positie van de Belgische vakbond met betrekking tot deze problematiek. Dit lijkt ons des te relevanter te zijn nu het Centrum een grote rol ziet voor de sociale partners binnen het door haar geprefereerd informeel systeem van *goodwill* aanpassingen.

Tenslotte mag niet worden vergeten dat het onderzoek werd verricht binnen een gevoelige politieke context en in het kader van het debat over de pro's en cons van een eventuele duidelijke juridische verankering van het recht op redelijke aanpassingen omwille van religie door een wijziging van de Antidiscriminatiewet van 2007. Volgens het Centrum zijn "religieuze aanpassingen in de Belgische wetgeving niet als een recht …erkend," en is "er geen wettelijke verplichting …om op dat soort vragen in te gaan."[497] Dit kan echter betwist worden gezien het debat over indirecte discriminatie: sommige auteurs menen dat het verbod op indirecte discriminatie reeds een bepaalde plicht tot aanpassingen impliceert.[498] In de conclusie van de studie bespreken de onderzoekers enkele voor- en nadelen van het huidige systeem, maar de veronderstelling van vrijwilligheid van de aanpassingen -zoals geargumenteerd door het Centrum- wordt in het onderzoek niet in vraag gesteld of getoetst in de praktijk;[499] dit

---

496 Studie redelijke aanpassingen, p. 108: dit betrof een situatie waar een groep werknemers vroeg om niet in contact te komen met varkensvlees. Het bedrijf, dat veel moeilijkheden ondervindt om werkkrachten te rekruteren, tracht tegemoet te komen met de uurroosters en wissels. De vakbond echter adviseert hiertegen omdat "werknemers verplicht zijn werk uit te voeren wat de werkgever opdraagt."

497 Centrum voor de Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding, *Jaarrapport 2008 Discriminatie/Diversiteit,* p. 60; zie echter de discussie over indirecte discriminatie in deze bijdrage.

498 Zie o.a. M. De Vos, "De bouwstenen van het discriminatierecht in de arbeidsverhoudingen" in M. De Vos en E. Brems (eds..), *De Wet Bestrijding Discriminatie in de praktijk*, Antwerpen, Intersentia, 2004, 78-81; L. Waddington , "Reasonable Accommodation. Time to Extent the Duty to Accommodate Beyond Disability?", *NTM/NJCM-Bulletin* (Nederlands Tijdschrift voor de Mensenrechten, themanummer discriminatie en gelijke behandeling), Vol. 36, No. 2, 2011, 186-198.

499 In de studie is de problematiek nagenoeg afwezig, vb. bij de redenen die respondenten konden aangeven voor het verklaren van het toestaan komt het vermijden van discriminatie niet voor. Weliswaar staat in de inleidende tekst "Redelijke aanpassingen: een juridisch kader," (E. Bribosia, J. Ringelheim, I. Rorove & I. Adam) te lezen dat "[d]e afwezigheid van een expliciete referentie naar een verplichting tot redelijke aanpassing betreffende religieuze kwesties verhindert echter niet dat deze notie plaats zou hebben in het Europese rechtsbestel," waarna er wordt verwezen naar art. 9 en 14 EVRM en het concept indirect discriminatie in het EU-recht die toelaten "de vraag te stellen of een "redelijke aanpassing" in bepaalde gevallenniet verplicht moet zijn." (p. 28) Ook wordt in die bijdrage verwezen naar art. 54 van het Vlaams decreet van 8 mei 2002 houdende evenredige participatie op de arbeidsmarkt, die de plicht tot redelijke aanpassing niet beperkt tot de grond handicap, maar uitbreidt naar diverse kansengroepen. Het is echter niet duidelijk of deze elementen bij de studie zelf werden betrokken, zeker gezien het Vlaams decreet toepasselijk was op ten minste een deel van de ondervraagde sectoren (vb. sector van onderwijs). Verder kan verwezen worden naar bepalingen in weinig bekende bilaterale verdragen met Turkije, Tunesië en Marokko van 1963 (p. 53 Studie redelijke aanpassingen) en art. 20, 5° van de arbeidsovereenkomstenwet als juridische steun voor bepaalde aanpassingen op grond van religie.

maakt de afwezigheid van de thematiek discriminatie in deze studie een belangrijk manco.[500]

Ondanks de opgesomde beperkingen, vooral wat betreft het in kaart brengen van de ervaringen van individuele werknemers, bevat de studie een schat van informatie over hoe werkgevers en vakbondsvertegenwoordigers vandaag kijken naar de problematiek van (minderheids)religie op de werkvloer.[501] Dankzij deze studie weten we hoe er in een aantal private en publieke sectoren wordt omgegaan met uitingen van geloof op de werkvloer en hoe en op welke basis al dan niet formele verzoeken worden behandeld. Ook gaat de studie na welke actoren een rol speelden en welke procedure[502] er werd gevolgd in een aantal concrete gevallen om tot antwoorden te komen. Bij de analyse van de resultaten blijft het weliswaar belangrijk de gehanteerde onderzoeksmethode en de (o.i. gebrekkige) bevraagde steekproef in het oog te houden.

B. Bevindingen

De bedoeling van de studie was "een zo groot mogelijk aantal praktijken van redelijke aanpassingen"[503] in kaart te brengen, zowel daar waar de werkgever inging op het verzoek van de werknemer(s) als wanneer dat verzoek werd afgewezen. In totaal werden 417 situaties van redelijke aanpassingen opgespoord en bevraagd. Ze worden geanalyseerd en beschreven per type in de studie. Deze gevallen werden gecategoriseerd in 9 vormen van de meest voorkomende redelijke aanpassingen. Alhoewel de studie niet exhaustief is, spreken de onderzoekers van een 'categorische representativiteit', met de typologie van deze verzoeken. Er werden 79 gevallen geregistreerd waarbij werknemers vroegen om verlengde vakantie om lange tijd door te brengen in het land van herkomst, maar daar deze een *culturele* reden hebben, worden ze niet gede-

---

500 Een mogelijke vraag aan de respondenten zou kunnen geweest zijn hoe zij dat verbod op indirecte discriminatie invullen en verstaan in de praktijk. Nu de Antidiscriminatiewet duidelijk relevant is in deze context, zouden er belangrijke beleidsimplicaties verbonden kunnen worden aan het gebrek van kennis daarvan onder de bevraagde werkgevers en vakbonden.

501 De studie bouwt voort uit een bevraging georganiseerd door het Centrum onder de wetenschappelijke leiding van Prof. M.-C. Foblets and Prof. M. Martinello in 2005. Centrum voor de gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding, *Actieve publieke uiting van religieuze en levensbeschouwelijke overtuigingen,* Brussel: CGKR, 2005, te consulteren via www.diversiteit.be/diversiteit/files/File/te%20sorteren/Bevraging.pdf. Hierbij ging het ook om een bevraging van beleidsmensen, nl. verantwoordelijken uit sectoren zoals het onderwijs, de media, de vakbonden, en niet van de mensen die zich (wensen te) uiten.

502 De nadruk ligt duidelijk op de procedure tot het al dan niet bekomen van aanpassingen en minder op het feit of er al dan niet aanpassingen worden toegestaan. We vinden dan ook geen overzicht terug van het aantal positieve en negatieve antwoorden, wel wordt soms per type verzoek aangegeven hoeveel responses afwijzend of positief waren.

503 Studie redelijke aanpassingen, p. 30, om dit te bereiken werden ook bepaalde sectoren en respondenten in het bijzonder uitgekozen. Dit betekent dat er een reële kans van overschatting bestaat, of ten minste dat de studie niet op representatieve wijze kan aangeven hoe vaak of zeldzaam verzoeken in de praktijk worden gesteld.

tailleerd besproken. De meest voorkomende situaties die te maken hebben met *religie* betroffen:

- verlof omwille van religie (vooral tijdens een religieuze feestdag): 86 gevallen;
- aanpassing van de kledingsvoorschriften (vooral de hoofddoek): 73 gevallen;
- bidden op de werkvloer: 46 gevallen;
- aanpassing van de werkuren tijdens de vastenperiode of religieuze hoogdag: 36 gevallen;
- aanpassing van voeding (meestal in grote bedrijven met een bedrijfcafetaria): 34 gevallen;
- situaties of verzoeken die raken aan de gelijkheid man-vrouw: 32 gevallen;
- aanpassing van beroepstaken: 19 gevallen;
- aanpassing van de fysieke taken en werkomgeving tijdens de vasten: 7 gevallen.[504]

Er wordt opgemerkt dat redelijke aanpassingen niet nieuw zijn.[505] In het kader van de arbeidsmigratie van de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw werden in bedrijven in de metallurgie met concentraties van geëmigreerde werknemers gebedsruimtes opgericht. Na deze initiële sectoriële concentratie verspreidden deze werknemers, hun nageslacht en andere nieuwkomers zich geleidelijk aan naar andere sectoren van de arbeidsmarkt. Voor de onderzoekers doet deze diversificatie "beseffen hoe katholiek gekleurd de Belgische arbeidsreglementering en officiële feestdagen zijn," waarbij de voorbeelden van de wettelijke feestdagen, de zondagsrust en het omstandigheidsverlof, alle "ingekleurd door de dominante religie en levensbeschouwing in België,"[506] worden aangehaald.

Verzoeken voor aanpassingen komen vooral van moslims, wat ook deels duidelijk is uit de typologie, maar er worden ook situaties besproken met betrekking tot joden, sikhs, jehova's getuigen en katholieken.[507] Werknemers stellen niet noodzakelijk expliciete verzoeken aan de werkgever, maar vinden oplossingen door afspraken te maken met collega's of door simpelweg de religieuze praktijken te observen al dan niet buiten het weten van de werkgever om.[508] Werknemers die bidden op de werkvloer stellen zelden expliciete

---

504 5 gevallen vallen onder de restcategorie 'andere' (zo komt men aan het totaal van 417).

505 Studie redelijke aanpassingen, p. 50.

506 Studie redelijke aanpassingen, p. 51.

507 Een lerares katholieke godsdienst die een non is wordt in een confessionele vrije school gevraagd haar kruisje af te leggen "om leerlingen niet te provoceren." Studie redelijke aanpassingen, p. 90; een katholieke werknemer van Kongolese afkomst accepteerde het gezag van een vrouwelijke chef niet, p. 103; katholieke Italiaanse werknemers vragen dat de cafetaria de steak van de vrijdag wisselt met de vis van donderdag omdat ze vrijdag naar traditie geen vlees eten.

508 Dit zoeken naar oplossingen buiten weten van de werkgever in kan ook een bewuste strategie vormen. Door de zaken te regelen onder collega's lopen werknemers minder risico op afwijzing en conflict, en soms is de angst voor conflicten gerechtvaardigd. Op pp. 109-110 wordt het geval

verzoeken.[509] Soms zijn de werkgevers op de hoogte maar dat is niet noodzakelijk het geval. Dat laatste wordt treffend geïllustreerd door gevallen waarbij werknemers worden "betrapt" tijdens het bidden.

De meeste aanvragen komen van laaggeschoolde arbeiders. De onderzoekers schuiven hiervoor verschillende verklaringen naar voor: moslims zijn vaak laaggeschoold en laaggeschoolden staan meer onder toezicht en hebben minder autonomie en flexibiliteit dan hooggeschoolden. "De uurroosters van laaggeschoolde werknemers worden veel meer gecontroleerd, via prikklokken bijvoorbeeld."[510] Een bediende in een kantoorjob kan zelf beslissen om tijdens een pauze te bidden in zijn bureau, terwijl een fabrieksarbeider die aan de band werkt daarvoor een verzoek moet richten tot zijn overste en een gepast lokaal zien te vinden. Verzoeken worden sneller gezamenlijk dan individueel geformuleerd en toegekend. Een bijkomende reden voor het feit dat de meeste verzoeken van laaggeschoolde moslims komen kan echter ook te maken hebben met de keuze voor de sectoren met hoge concentraties van Turkse en Marokkaanse werknemers.

Verschillende situaties illustreren dat werkgevers niet noodzakelijk op hun gemak zijn als ze te maken krijgen met religieuze uitingen.[511] Soms reageren collega's negatief of leggen klacht neer zodat de bal aan het rollen raakt en de situatie voor gelovige werknemer nog verslechtert.[512] In een aantal geval-

---

beschreven van een opvoedster/begeleidster die met collega's regelde zodat ze niet op schooluitstap zou moeten meegaan waarbij ze haar hoofddoek niet mocht aanhouden. De directrice (een van de respondenten uit de onderwijssector) die dit te weten komt, is verontwaardigd dat dit gebeurt zonder haar medeweten en wil een confrontatie uitlokken: "Mocht ze opnieuw weigeren, dan zou ik me ermee bemoeien…Ik weet niet of dat al dan niet respectvol is maar die personen hebben zich ergens toe verbonden." De directrice wil de opvoedster een verklaring laten tekenen om hiermee naar de gemeente of vakbond te kunnen stappen "vooraleer ik een flater bega en me in een extreme situatie bevind."

509 Zo komt men op een OCMW te weten dat verschillende werknemers "in het geniep" bidden nadat een onderhoudsman wordt "betrapt" in een bezemlokaal. Studie redelijke aanpassingen. Studie redelijke aanpassingen, p. 65.

510 Studie redelijke aanpassingen, p. 112.

511 Studie redelijke aanpassingen p. 60 (dit geval leidt, na overleg, tot het inrichten van een bezinningslokaal). "Ik (integratieambtenaar) werd op een dag gebeld door een heel erg boze OCMW secretaris die me zei dat ik de imam dringend moest bellen en dit omdat een paar van zijn art. 60ers het toch hadden gedurfd om te gaan bidden in het bezemlokaal. De poetsvrouw had ze ontdekt. Grote paniek, want dit kon niet, dat mocht niet ! …die mensen zijn gewoon direct naar huis gestuurd. …[later komt overleg:] We hebben dan ook de reactie gekregen van bestaand personeel dat zij dat ook deden, maar ze hadden andere lokalen die ze dan in het geniep gebruikten. Er waren ook heel veel moslims die aangehaald hadden dat zij ook een probleem hebben met personeelsleden die een kruisteken maken voor het benutten van hun maaltijd als het feit dat zij bidden als een probleem wordt beschouwd."

512 Er wordt opgemerkt dat zeer zelden specifieke ruimtes om te bidden worden ingesteld in ondernemingen. (p. 66) Werknemers vinden dan eigen "oplossingen," maar dat is soms buiten sommige collega's gerekend. Zo worden de opties voor biddende werknemers meer en meer beknot. Vb. p. 67: parkwachters mochten niet langer in ruimtes bedoeld voor parkanimatie bidden, ze deden dit dan in de kleedkamers. In een supermarkt vonden collega's dat bidden in de kleedkamers storend was en legden klacht neer…p. 64 soms voelen werknemers zich genoodzaakt zich in de toiletten terug te trekken om te bidden (wat soms ook storend wordt beschouwd).

len blijken de respondenten over weinig inlevingsvermogen te beschikken[513] of ronduit vijandig te staan tegenover het idee van religieuze "storingen" op de werkvloer[514]: hier speelt het idee dat "privileges" omwille van religie niet kunnen of dat ze de (strikt opgevatte) neutraliteit van de (openbare) dienst in het gevaar stellen.

Ondanks politisering van de discussie rond religieuze symbolen, blijken verzoeken die te maken hebben met verlof het meest voorkomend (verzoek om vrijaf te hebben voor het suiker- of offerfeest bij moslims, de vraag om aanpassing van werktijden tijdens de vasten, en zelfs verlengde vakantie om familie in het land van herkomst te bezoeken). Bij de kledingscode komt voornamelijk de hoofddoek ter sprake.

Wat betreft de argumentatie voor het al dan niet toestaan van aanpassingen, haalden respondenten vooral "marktgerelateerde" of economische argumenten aan, zoals de praktische haalbaarheid van een gevraagde regeling, de goede gang van de onderneming, of het "niet hinderen of choqueren van klanten."[515] Meer principiële redenen ("ideologische principes") waren echter niet afwezig[516]: een strikte visie van "neutraliteit" wordt vaak aangehaald om religieuze uitingen te weren van de werkvloer evenals een formeel verstane "gelijkheid" terwijl dezelfde termen onder een inclusieve, respectievelijk meer materiële invulling redenen zijn om aanpassingen wél toe te staat. Interessant genoeg kan hetzelfde worden gezegd over de drijfveer "openheid en respect voor (andere) culturen." Deze motivering rechtvaardigd in de ogen van bepaalde repondenten het toestaan van aanpassingen terwijl voor andere respondenten het juist een reden is om aanpassingen te weigeren en daarmee alle werknemers (formeel) gelijk te behandelen. Dit zijn zeer interessante vaststellingen die moeten worden overwogen bij de juridische discussie, zeker omdat we weten dat er in een semi-autonoom sociaal veld als de werkplek een reflex bestaat om nieuwe regels te interpreteren volgens de bestaande praktijken.[517] Bij het eventuele invoeren of verduidelijken van een juridische plicht tot redelijke aanpassingen moet de

---

513 Op verschillende plaatsen wordt pauze nemen om te bidden vergeleken met pauze nemen om te roken.

514 Zie *supra*, voetnoot 28. Zie ook studie redelijke aanpassingen, p. 100: een schooldirectrice contacteert de inspecteur voor Islam onderricht om te vragen of de weigering van een leerkracht haar de hand te schudden een teken van extremisme is.

515 Studie redelijke aanpassingen, p. 134. Het is interessant dat de onderzoekers dit zien als een 'marktgerelateerde reden' om aanpassingen te weigeren. Het onderzoek toont hier duidelijk relevante aanknopingspunten met discriminatie op grond van religie maar dit wordt niet verder uitgewerkt.

516 Studie redelijke aanpassingen, p. 60: meer principiële redenen worden meestal aangehaald om een bepaalde situatie in het arbeidsreglement te gieten.

517 Over het concept semi-autonoom sociaal veld (SASV), zie S. F. Moore, "Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study," *Law & Society Review*, Vol. 7, No. 4 (1973), 719-746. Het gaat hierbij om een normgemeenschap met eigen regelgevende capaciteiten en afdwingingsmogelijkheden die niettemin onderhevig en beperkt is door het statelijk recht.

vraag worden gesteld welke redenen[518] een aanpassing onredelijk maken of een "onevenredige belasting" vormen. Door het aanvaarden van argumenten zoals een exclusief gepercipieerde "neutraliteit" van de openbare dienst of de (veronderstelde) wensen van het publiek of cliënteel kan de ingevoerde wettelijke rechtsbescherming al snel tot een lege doos verworden.

Wat betreft de plaats van religie in de publieke sfeer, hanteert men volgens de studie in Wallonië een striktere neutraliteit: aan Franstalige kant halen private gesubsidieerde verenigingen het argument neutraliteit eveneens aan zonder enige wettelijke of reglementaire basis.[519] Wat betreft de behandeling van de hoofddoek op de werkplaats echter domineren afwijzende antwoorden in beide landsdelen.[520] Afwijzende antwoorden domineren in deze situatie (waar men de "praktijk" niet kan verstoppen, in tegenstelling tot het bidden op de werkvloer): bijna unaniem wordt de hoofddoek naar de deur gewezen en de enkele gevallen waar het wordt "geduld" betreffen *back office* posities waar de werkneemsters niet zichtbaar zijn voor het cliënteel[521] en speelt een "wederkerigheidredenering"[522] een rol. Deze *quasi* unanieme situatie waarbij hoofddoeken worden geweerd op de werkvloer of ten minste voorbehouden voor *back office* jobs zet zich voort in alle sectoren waar bedrijven werden geïnterviewd, al worden daarvoor niet steeds dezelfde redenen aangehaald. In het onderwijs, waar volgens de studie verzoeken om redelijke aanpassingen vooral vanwege godsdienstleraars van minderheidsreligies komen,[523] worden een aantal problematische praktijken vastgesteld: in verschillende officiële scholen krijgen godsdienstleraars Islam bijvoorbeeld enkel toelating om in de klas een hoofddoek te dragen en niet daarbuiten.[524] Misschien door de absurditeit dat dit teweegbrengt, heeft een aantal leerkrachten besloten de hoofddoek dan maar ook af te nemen in de godsdienstles.

---

518 Vb. in geval van redelijke aanpassingen voor handicap kunnen louter financiële overwegingen een aanpassing onredelijk maken. De vraag is of hetzelfde moet gelden in geval van religieuze aanpassingen, zeker als die financiële overwegingen gelinkt zijn aan de discriminatoire (ware of gepercipieerde) voorkeuren van het cliënteel.

519 Studie redelijke aanpassingen, p. 94.

520 Hierbij moet worden opgemerkt dat de scheiding publiek-privaat lijkt niet langer zo belangrijk gezien het sterke spill-over effect van de neutraliteit in de publieke dienst op de private sector.

521 Vb. Studie redelijke aanpassingen, p. 81 in verschillende banken en verzekeringsmaatschappijen werd het dragen van een hoofddoek toegelaten na tussenkomst van de vakbond voor bedienden die back office werkten.

522 Studie redelijke aanpassingen, p. 59: "wie goede werkomstandigheden biedt aan zijn werknemers krijgt daar gemotiveerde werknemers voor terug, die minder snel het bedrijf of de dienst verlaten." Die goede werkomstandigheden duiden in deze context op de aanvaarding van de hoofddoek tijdens de werkuren.

523 Studie redelijke aanpassingen, p. 57: de verklaring is dat de sector onderwijs nog te weinig leraars van allochtone afkomst kent (apart van godsdienstleraars).

524 Studie redelijke aanpassingen, p. 90; De Raad van State heeft uitspraak gedaan in de zaak van een Islamlerares die geen hoofddoek mocht dragen buiten haar klaslokaal, de beslissing draaide echter uit op bevoegdheidsdiscussies: Raad van State, (admin), 2 juli 2009, nr. 195.044, *X v. de Vlaamse Gemeenschap en het Gemeenschapsonderwijs*, *NJW* 2009, afl. 208, 680.

Het onderzoek beschrijft ook enkele situaties waar werkneemsters of stagiairs onder druk worden gezet om niet langer hun hoofddoek te dragen.[525] Soms stemmen werkneemsters daarmee in om hun job te behouden, soms ondergaan ze de consequenties die worden verbonden aan het dragen van een hoofddoek. Bijvoorbeeld, een verpleegster werd door de interculturele bemiddelaarster "overtuigd" haar hoofddoek af te leggen: "De directie human resources doet er trouwens alles aan 'opdat personen beseffen dat ze met hoofddoek niet welkom zijn.'"[526]

Uit de rechtspraak is geweten dat er ook een trend bestaat in commerciële bedrijven om een verbod op uiterlijke tekenen van geloofsovertuigingen te gronden op een exclusieve neutraliteit.[527] Rond dit "neutraliteitsbeleid" in de private sector heerst nog steeds veel onduidelijkheid. De testcase die het Centrum daaromtrent aanspande, betreffende een receptioniste van een beveiligingsbedrijf in Antwerpen, heeft de verwarring niet kunnen wegwerken: het Arbeidshof van Antwerpen weigerde onlangs in die zaak om "bij wijze van algemene regel" uitspraak te doen over het feit of een algemeen verbod op religieuze, filosofische en politieke symbolen op de werkplaats discriminatoir is en weigerde daaromtrent een aantal prejudiciële vragen te richten aan het Hof van Justitie.[528]

Bepaalde verzoeken die worden geacht te raken aan de gendergelijkheid betreffen sociale conventies zoals kussen of handenschudden met personen van het andere geslacht. Er wordt terecht opgemerkt dat de "Belgische" culturele gebruiken zelf sterk gender-gerelateerd zijn.[529] Andere situaties betreffen daarentegen het niet aanvaarden van de hiërarchie van een vrouwelijke chef. In de sterk mannelijke sector van transport en huisvuil bijvoorbeeld hebben vrouwen het niet gemakkelijk, maar dit wordt door een respondent uit die sector algemeen toegeschreven aan de "macho" cultuur,[530] meer dan aan de religieuze achtergrond van (een deel van) de werknemers. Het is dus verkeerd om "gedateerde mentaliteiten" over de plaats van de vrouw in de werkplaats exclusief toe

---

525 Studie redelijke aanpassingen, pp. 84-85.

526 Studie redelijke aanpassingen, p. 87.

527 Arbrb. Brussel, 15 januari 2008, *J.T.T.* 140 (2008); Arbrb. Antwerpen 27 April 2010, *ongepublic.*, besproken in *Juristenkrant* 26 mei 2010; bevestigd door Arbh. Antwerpen 23 december 2011, AR nrs. 2010/AA/453 en 2010/AA/467, *ongepublic*.

528 Arbh. Antwerpen 23 december 2011, AR nrs. 2010/AA/453 en 2010/AA/467, *ongepublic*. Het Arbeidshof vermeed de kwestie door te oordelen dat er onder de gegeven feitelijke situatie geen sprake was van rechtsmisbruik. Zie persbericht van het Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding naar aanleiding van het arrest: "In eerste aanleg oordeelde de arbeidsrechtbank dat een werkgever aan zijn voltallige personeel een verbod mag opleggen om religieuze overtuigingen te veruiterlijken om het neutrale imago van het (commerciële) bedrijf te vrijwaren. … het arbeidshof van Antwerpen… oordeelde dat een beveiligingsfirma geen rechtsmisbruik beging door een receptioniste te ontslaan die een bescheiden hoofddoek wilde combineren met haar uniform. Maar het arrest lijkt geen uitsluitsel te geven over het al dan niet discriminatoire karakter van een zogenaamd neutraliteitsbeleid door commerciële bedrijven."

529 Studie redelijke aanpassingen, p. 99.

530 Studie redelijke aanpassingen, p. 101.

te schrijven aan een bepaalde minderheidsgroepen. Godsdienstig of cultureel gemotiveerde verzoeken die raken aan de gelijkheid van mannen en vrouwen worden altijd moreel afgekeurd door de respondenten, maar ook hier is het zo dat "[d]e economische logica primeert … op de normatieve discussie."[531] Dit kan betekenen dat er als gevolg van deze mentaliteit geen vrouwelijke teamverantwoordelijke wordt aangeworven of aangesteld of dat de verzoekers onder de leiding van een man worden geplaatst. Anderzijds kan dit er ook toe leiden dat er tijdens interviews getoetst wordt naar de bereidwilligheid van kandidaten om onder een vrouwelijke overste te werken.[532] Vragen om gescheiden ruimtes of faciliteiten voor mannen en vrouwen komen weinig voor, en worden (in de studie) allemaal gesteld door vrouwen en niet noodzakelijk om cultureel-religieuze redenen.[533]

Over het algemeen worden verzoeken om aanpassingen op een zeer informele wijze en geval per geval behandeld met veel oog voor de concrete haalbaarheid. Werkgevers oordelen soms na consultatie van externen zoals de diversiteitconsulenten bij de vakbond. Een aantal goede praktijken heeft zich ontwikkeld in bedrijven waar er grote groepen moslims werken:[534] dit duidt erop dat zelfs in meer uitdagende situaties het accommoderen van religieuze verzoeken mogelijk is zolang de wil om te luisteren en om oplossingen te vinden er is. Daarbij speelt de religieuze motivatie achter een verzoek niet noodzakelijk een rol: werknemers expliciteren niet noodzakelijk de motieven achter hun verzoek en voor sommige werkgevers is het irrelevant of er een religieus of reguliere reden is.[535]

In een aantal gevallen heeft een concrete vraag of situatie, zoals een werknemer die wordt "betrapt" tijdens het bidden of een werkneemster die weigert de hand te schudden van mannen, als katalysator geleid tot het opzetten van een overlegstructuur, het aannemen van een bepaald aanwervingsbeleid of het op punt stellen van het arbeidsreglement. Dit laatste kan in het voordeel spelen van huidige of toekomstige werknemers die hun geloof willen beleven in hun professioneel leven, maar kan evenzeer leiden tot een verstrenging van de mogelijkheden tot beleven van geloof op de werkplaats omdat "oplossingen"

---

531 Studie redelijke aanpassingen, p. 102.

532 Studie redelijke aanpassingen, p. 104.

533 Studie redelijke aanpassingen, pp. 104-105: er worden drie dergelijke verzoeken besproken: 1) een moslima solliciteerde bij een OCMW en vroeg geen bureau te moeten delen met een man, het verzoek werd afgewezen en ze werd niet aangenomen; 2) een vrouwelijke bestuurder in een transportbedrijf vroeg om een apart ontspanningsruimte voor vrouwen, hier werd niet op ingegaan; 3) een groep sorteersters van een afvalbedrijf vroeg om een gescheiden personeelsfeest te houden. Er werd hier eenmaal op ingegaan maar "niets is zeker echter dat het personeelsfeest ook volgend jaar gescheiden wordt georganiseerd." De sorteersters evalueerden het "vrouwelijke feest" zeer positief. Wat meespeelde in dit laatste geval was dat vrouwen en mannen ook op de werkvloer erg gescheiden waren zodat ze elkaar minder goed kennen.

534 Studie redelijke aanpassingen, pp. 54-56 met betrekking tot verzoeken om verlof voor religieuze feestdagen (Islamitisch suiker- en offerfeest).

535 Studie redelijke aanpassingen, p. 54.

worden gemotiveerd vanuit de bezorgdheid om in de toekomst gelijkaardige problemen of vragen uit de weg te gaan.

De meningen van respondenten met betrekking tot het invoeren van de juridische plicht tot het treffen van redelijke aanpassingen omwille van religie werden niet gevraagd. Sommige respondenten laten hun voorkeur wel blijken, maar gezien de bevraagde steekproef zijn de standpunten weinig verrassend.[536] De onderzoekers zelf stellen dat nu er geen (duidelijk) afdwingbaar recht bestaat, werknemers aangewezen zijn op de *goodwill* van de werkgever: "Het nadeel van deze 'geval per geval' aanpak is de arbitrariteit, de ongelijkheid van werknemers binnen eenzelfde organisatie en de rechtsonzekerheid."[537] Immers, het dulden van een praktijk of het toestaan van een accommodatie vandaag kan morgen of onder een andere chef een weigering betekenen.[538] Een werknemer in Brussel mag al sneller op een redelijke aanpassing rekenen dan één in West-Vlaanderen. Een talrijke groep islamitische werknemers heeft meer kans om de werkgever tot toegevingen te bewegen, zoals het inrichten van een bidruimte of aanpassing van kantinevoeding, vooral met de bijkomende steun van de vakbond. De kans dat een aanpassing wordt gemaakt op verzoek van een individuele werknemer, als deze al de stap durft te zetten, is heel wat kleiner. Het voordeel is volgens de onderzoekers dan weer dat het systeem toelaat "iedere situatie contextueel te benaderen en geeft, zonder de dreiging van een hangend rechtszaak, in een niet te onderschatten aantal gevallen [geleid] tot een constructief en deliberatief onderhandelingsproces."[539]

In het licht van zowel het grondrecht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst en het verbod op discriminatie op grond van geloof of levensbeschouwing, die niet worden geschorst tijdens de werkuren, lijken bepaalde gevolgen van deze discretionaire werkwijze bijzonder problematisch. Zelfs het "deliberatief onderhandelingsproces" dat de onderzoekers algemeen positief evalueren in verschillende gevallen, heeft soms perverse effecten door het gebrek aan leidraad voor goedbedoelende werkgevers.[540] Werkgevers treden soms heel aarzelend op: in een voedingsbedrijf waar moslims in de kleedka-

---

536 Vb. Studie redelijke aanpassingen, p. 61: "Enkel in de onderwijssector bleek onder respondenten een duidelijke vraag te bestaan naar een formele regeling omtrent het recht op verlof van onderwijzend personeel op niet katholieke religieuze feestdagen. In andere sectoren kwam dit zelden ter sprake. Deze vraag, of zij een formele regeling wensten omtrent het recht op verlof voor niet katholieke feesten werd weliswaar niet expliciet gesteld aan de respondenten."

537 Studie redelijke aanpassingen, p. 134.

538 Studie redelijke aanpassingen, p. 55: "In een schoonmaakbedrijf met veel moslimwerkneemsters zegt een personeelsverantwoordelijke 'uit principe, nooit verlof te weigeren voor een religieus feest.' Dit is echter niet ingeschreven in een arbeidsreglement dus afhankelijk van de betrokken verantwoordelijke."; p. 127: in bepaalde supermarkten neemt de gerant de beslissing of een verzoek al dan niet wordt toegezegd waardoor het afhangt van de vestiging en directie of een bepaalde verzoek kan worden ingewilligd; p. 122: "Wie pech heeft een baas te hebben die geen zin heeft om plezier te doen…".

539 Studie redelijke aanpassingen, p. 134.

540 Studie redelijke aanpassingen, p. 89: de procedure in een universiteit waarbij een bibliotheekmedewerkster een hoofddoek wil dragen gaat tot aan de rector en het Centrum. Dit is een van

mers bidden, vraagt de vakbond dat een bidlokaal wordt ingericht. De bedrijfsleiding consulteerde de beroepsfederatie om te zien hoe andere bedrijven dat doen en wilde dan de situatie brengen voor het paritair comité voordat het antwoord geeft. Het is niet duidelijk hoe lang dit alles in beslag zal nemen. In een besproken geval duurt het 1,5 jaar voordat een OCMW tot een oplossing komt.[541] "Justice delayed is justice denied" kan ook in deze context gelden: onredelijk uitgerokken interne beslissingsprocedures betekenen de facto een weigering van aanpassingen en maken aanpassingen zelfs irrelevant voor een deel van het personeel (vb. werknemers die tijdelijke of via interim-contracten tewerkgesteld zijn).

Soms blijkt het traditionele onderhandelingsmodel, met de vakbond als belangenbehartiger van de werknemer die in conflict staat met de werkgever, simpelweg niet te corresponderen met de realiteit.[542] Vakbondsafgevaardigden maken zich niet altijd populair door het op te nemen voor een individuele (religieuze) werknemer en verzoeken om individuele aanpassingen kunnen tegenstrijdig lijken met "collectieve" belangen behartigd door de vakbond. Dit kan verklaren dat de vakbond een werkgever tegenwerkt die een aanpassing wil toestaan om aan de wensen van religieuze werknemers tegemoet te komen(vb. door het instellen van een bidruimte). Toch zijn vakbondsvertegenwoordigers de vertrouwenspersonen van menige (ook gelovige) werknemers en in de praktijk heeft hun tussenkomst meermaals het bereiken van een oplossing gefaciliteerd. In het algemeen moet erop worden gewezen dat sociale organisaties, waaronder de vakbonden, een "cruciale rol om de strekking van wetten aan hun achterban duidelijk te maken én om de naleving van wetgeving te verzekeren."[543] Dus blijft het belangrijk om deze belangrijke actoren te sensibiliseren voor deze kwestie. Het betekent echter ook dat er beperkingen zijn aan het traditioneel collectief overlegsysteem wat betreft dit gevoelig thema en dat het sensibiliseren geen alternatief kan vormen om de discussie over een wettelijk optreden uit de weg te gaan.

I. *To legislate or not?* Bespreking aan de hand van de argumenten *contra* van het centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding

De besproken empirische studie toont de krachtlijnen en bepaalde gevolgen van een overwegend informele praktijk van het al dan niet toestaan van bepaalde aanpassingen aan werknemers en ambtenaren, maar kan uiteraard geen antwoord geven op de normatieve vraag. Is het wenselijk om een recht op

---

de uitzonderlijke situaties waarbij de werkneemster uiteindelijk toegelaten werd de hoofddoek te dragen ook al betrof het een *front office* positie.

541 Studie, p. 70: in casu om een bezinningsruimte open te stellen.

542 Studie redelijke aanpassingen, p. 114 (vakbondsman wijst resoluut mogelijkheid overslaan middagpauze voor moslim werknemers tijdens Ramadan af).

543 K. Raes, *Tegen betere wetten in. Een ethische kijk op het recht*, Gent, Academia Press, 2003, p. 17.

redelijke aanpassingen op grond van religie of levensbeschouwing in te voeren of te *expliciteren* in de Antidiscriminatiewet [544]?

Het Centrum stelt enkel de weg van de "overlegde (en vrijwillige) aanpassingen" met een grote rol voor de sociale partners voorop.[545] De argumenten van het Centrum om de juridische verankering van redelijke aanpassingen op grond van geloof en levensbeschouwing af te wijzen kunnen *grosso modo* als volgt worden samengevat:

a. *De situatie van werknemers die een (minderheids)godsdienst belijden valt niet te vergelijken met die van werknemers met een handicap. Een gehandicapte heeft geen vat op zijn situatie terwijl religie een keuze is. Daarom mag het instrument van redelijke aanpassingen, onder EU recht expliciet voorbehouden aan de beschermde grond van handicap, niet worden uitgebreid naar geloof en levensbeschouwing*;
b. *De Antidiscriminatiewet beschermt reeds tegen discriminatie op grond van geloof en levensbeschouwing. Het doel van de antidiscriminatiewet is bovendien (beperkt tot) "de strijd tegen discriminaties"; voor het "bevorderen van samenleven en tolerantie" zijn "andere instrumenten nodig."*
c. *Wettelijke afdwinging van redelijke aanpassingen zal perverse effecten hebben, en zal contraproductief zijn;*

Derhalve staat enkel "de weg van de burger" open (d). Hierna worden deze argumenten en het standpunt besproken.

A. De vergelijking met handicap: origine van het concept redelijke aanpassingen

Aangezien onder Belgisch en EU recht voorzien is in een accommodatieplicht voor personen met een handicap, wordt daar vaak een link mee gemaakt in de discussie over redelijke aanpassingen voor religie.[546]

Voor mensen met fysieke of mentale handicaps zijn bepaalde aanpassingen van de werkomgeving of voorwaarden vaak essentieel om waardig te kunnen deelnemen aan het sociaal leven. De idee achter aanpassingen voor handicap is dat omgevingsfactoren, die slechts ogenschijnlijk neutraal zijn omdat ze zijn afgestemd op de meerderheid die zonder handicap leeft, aangepast moeten worden aan de noden van deze minderheid in plaats van andersom (het zoge-

---

544 Zie ook Voorwoord tot studie redelijke aanpassingen, p. 7. Afhankelijk van de opvatting of een plicht tot redelijke aanpassingen reeds geïmpliceerd is in het verbod op (indirecte) discriminatie, kan men spreken over het juridisch afdwingbaar maken of het expliciteren van de plicht/recht tot redelijke aanpassingen op grond van geloof en levensbeschouwing. Dit hoeft niet noodzakelijk in de Antidiscriminatiewet, maar dat is wel de meest voor de hand liggende optie.

545 In het eindrapport van de Rondetafels wordt deze strategie eveneens geprioritiseerd. Eindrapport Rondetafels, p. 67.

546 Zoals ook in de aanbeveling met betrekking tot redelijke aanpassingen in het eindrapport van de Rondetafels voor de Interculturaliteit, *supra*.

naamde "sociaal model"). Het gaat dan om het verwijderen van barrières tot participatie, maar evenzeer om wijzigingen en maatregelen die het arbeidsleven van de gehandicapte verbeteren en meer waardig en comfortabel maken.[547]

De gedifferentieerde behandeling van de gehandicapte is geen "privilege" maar past binnen een meer materiële[548] invulling van het gelijkheidsconcept.[549] De moeilijkheid met instrumenten die substantiële gelijkheid willen verwezenlijken is dat een verschillende behandeling kan worden gezien als het bevoordelen en afzonderen van een bepaalde groep, terwijl de doelstelling er precies in bestaat om onevenredige benadelingen te compenseren en daardoor participatie aan het maatschappelijk leven te faciliteren.[550]

De studie redelijke aanpassingen illustreert dat werkgevers en werknemersvertegenwoordigers het moeilijk hebben met het accepteren van een gedifferen-

---

547 Aanpassingen hoeven dus niet noodzakelijk een "kwestie van overleven" te zijn, ze kunnen ook dienen om de werkomstandigheden te verbeteren.. In de bekende Amerikaanse *Van de Zande* case, waar de standaard voor redelijke aanpassingen voor handicap onder de ADA werd geduid, ging het om het verlagen van een keuken lavabo zodat de gehandicapte werkneemster niet langer naar de badkamer hoefde om haar koffiekop af te wassen. Het is duidelijk dat deze aanpassing zelfs indien legitiem geen kwestie van sociaal overleven maar wel van waardigheid is. U.S. Court of Apeals (7th Circuit), 5 januari 1995, *Van de Zande v. State of Wisconsin Department of Administration*, 44 F.3d 538; D. Schiek, L. Waddington & M. Bell (eds.): *Materials, Cases and Text on national, supranational and international non-discrimination law* (Series: Ius Commune Casebooks for the Common Law of Europe), Hart Publishing (2007), p. 651. *Contra* J. Huys, "Het niet voorzien van redelijke aanpassingen met een handicap is een vorm van discriminatie", *T.S.R.* 2003, pp. 387-429. Dit "overlevingsdiscours" lijkt op het eerste gezicht aanpassingen voor handicap sterker te legitimeren maar kan bij nader inzien dus de belangenbehartiging van gehandicapten ook beperken.

548 Formele gelijkheid (of de de gelijkheid "voor" de wet) betekent dat een regeling van algemene aard voor iedereen op dezelfde wijze toegepast moet worden. Onder dit concept is het ook zo dat ongelijke situaties een ongelijke behandeling vragen. Onder beide concepten blijft de vraag welke situaties al dan niet "gelijk" zijn en/of een gedifferentieerde aanpak vereisen.

549 F. Hendrickx, A. Rahmé & O. Vanachter, *Overeenstemming tussen het arbeidsrecht en de Antidiscriminatiewetten*, Studie in opdracht van het Centrum voor gelijkheid van kansen, 2008, p. 30: "Uitgangspunt is dat het maatschappelijk leven in grote mate is afgestemd op personen zonder handicap. Hieruit vloeit voort dat omgevingsfactoren (zoals werkorganisatie, werkomgeving en werkplaats) – die in essentie (ogenschijnlijk) neutrale factoren zijn– de toegang tot het arbeidsproces van personen met een handicap sterk bemoeilijken."; Onder het "sociale model" wordt «het hebben van een beperking niet gezien als een individueel probleem, niet als een handicap die iemand buiten de samenleving plaatst, maar als een probleem dat in de samenleving ligt. Het probleem van de handicap is het gevolg van maatschappelijke, culturele of fysieke barrières." N. Bocchah, "Handicap of chronische ziekte: doeltreffende aanpassingen," Factsheet juridische instrumenten voor gelijkwaardig burgerschap, www.art1.nl.

550 Over deze spanning zie K. Henrard, *Equal Rights versus Special Rights: Minority Protection and the Prohibition of Discrimination*, European Commission (Brussels 2007), 25-31. Om deze reden: "Disability NGO's should therefore be proactive in educating all parties concerned … that the purpose of the duty to accommodate is not to provide 'special measures' to people with disabilities, but instead to remove barriers to their participation where it is equitable to do so." R. Whittle, "The Framework Directive for equal treatment in employment and occupation: an analysis from a disability rights perspective", A paper presented at the European Disability Forum seminar on current and future disability rights at European level, Brussels, 8-9 February 2002, 10-11.

tieerde behandeling omwille van religieuze redenen. Dergelijke aanpassingen worden soms principieel afgewezen "omdat ze de gelijkheid van werknemers" in het gedrang brengen. In uitzonderlijke gevallen kan het inroepen van religie als motivering voor een bepaald verzoek leiden tot een reactieve en slechtere behandeling dan in geval van een "seculiere" reden.[551]

Ook al verschillen handicap en religie onderling in meerdere opzichten, toch kunnen wat betreft barrières tot arbeidsparticipatie grotendeels dezelfde argumentaties gelden in geval van aanhangers van (minderheids)godsdiensten met niet-conformerende geloven en praktijken als wat betreft mensen met een handicap. De organisatie van werk staat immers in dienst van de normatieve meerderheid, dit is een bijna "automatische impuls" van de samenleving.[552] Het dominante werkschema schrijft bijvoorbeeld voor dat men werkt van maandag tot vrijdag, met zondag als vaste vrije dag. Ondanks het op het eerste gezicht neutrale karakter van deze algemene regeling is duidelijk dat die geïnspireerd is op de Christelijke kalender.[553] Werknemers die minderheidsreligies aanhangen met een dag van rust waarop een werkverbod geldt hebben vanaf vrijdagavond tot zaterdagavond (de Joodse sjabbat) of zaterdag (Zevende Dag Adventisten), zullen daardoor voor een dilemma worden geplaatst. Hetzelfde geldt voor moslims die op vrijdagmiddag collectief bidden of voor personen wiens geloof een bepaalde klederdracht toeschrijft waarvan het dragen niet wordt aanvaard op de werkvloer: ook zij kunnen niet volledig en waardig deelnemen aan het sociaal leven indien er geen aanpassing is aan hun situatie.[554] Het is duidelijk dat de arbeidskansen hierdoor soms gevoelig beperkt worden.

---

551 Studie redelijke aanpassingen, p. 57: Een Franstalig onderwijsorganisatie met een exclusief begrip van neutraliteit wijst verlof op niet-officiële feestdagen principieel af: "ze moeten ofwel een medisch attest kunnen voorleggen, of men mag een dag afwezig blijven om dwingende redenen. Dit is toegelaten….Indien het evenwel om een vooral godsdienstige reden gaat, kunnen we er niet mee instemmen, dat is verboden."

552 Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences (Québec), *Building the Future: A Time for Reconciliation*, 2008, p. 63, te consulteren op www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf (hierna Bouchard-Taylor rapport). ("All societies tend to legislate for the majority and it follows that legislation is never truly neutral.")

553 Anderszijds moet worden vastgesteld dat de flexibilisering van de arbeidstijden waarbij werken op zondag ook kan worden vereist ook gelovige Christenen kan benadelen: zie D. McCann, "Decent Working Hours as a Human Right: Intersections in the Regulation of Working Time" in *Human Rights at Work. Perspectives on Law and Regulation* (C. Fenwick & T. Novitz, eds.) 2010, Hart Publishing, p. 525 ("given the logic of the trends…, [clashes between worker's holy days and their work schedules] may arise more frequently among workers whose holy days coincide with the established or customary rest day." Een recent concreet voorbeeld is de Britse zaak rond de baptistische gezondheidswerkster Celestina Mba die werd ontslaan omdat ze weigerde op zondag te werken: E. Harding, "Being Christian doesn't give you the right to be off work on Sundays: Devout care worker loses tribunal", *The Daily Mail*, 23 februari 2012, www.dailymail.co.uk.

554 Men kan erop wijzen dat de gelovige de keuze heeft om een bepaalde religieuze praktijk al dan niet te volgen, vb. om op de rustdag wel te werken of om een bepaalde klederdracht te reserveren voor de private context, terwijl de werknemer met een handicap die mogelijkheid niet heeft. Deze laatste heeft echter wel eveneens de optie om andere (maar beperkte) tewerkstelling te zoeken. Beide groepen worden benadeeld door algemene regels die op maat van de normatieve meer-

Dat de idee (en de terminologie) van aanpassingen in geval van religie en handicap grotendeels gelijklopend is, neemt niet weg dat de aard en de kosten van de aanpassingen in de praktijk vaak anders zijn. Zelfs als aanpassingen voor gehandicapte werknemers politiek minder gevoelig liggen, kunnen de vaak hoge kosten werkgevers afschrikken om kandidaten met een beperking aan te nemen.[555] Bij aanpassingen voor mensen met een handicap zijn (directe) financiële overwegingen vaak erg relevant terwijl bij religie andere, minder "tastbaar" overwegingen meespelen.[556] De struikelblokken ingeval van religie zijn van meer ideologische aard.

De vraag is hoe onze samenleving wil omgaan met verschillen en het anders-zijn: is het geheel aan de werknemer om zich aan te passen (of de consequenties te ondergaan) of doen de mensen uit diens omgeving (waaronder beleidsmakers en werkgevers) water bij de wijn rekening houdend met de moeilijkheden die schijnbaar neutrale standaarden en regels voor bepaalde individu's kunnen betekenen? Het besef dat minderheden vaak onbedoeld uit de boot vallen hoeft niet te betekenen dat het bestaand systeem moet worden verlaten. Keuzes moeten nu eenmaal worden gemaakt en de "democratische" oplossing levert zonder twijfel verschillende voordelen op.[557] Het vereist echter wel dat de inherente benadeling van minderheden serieus genomen wordt en, in de mate van het mogelijke, getemperd zodat mensen met niet-conformerende identiteiten, kenmerken, overtuigingen of praktijken niet onevenredig geremd worden in hun participatie aan de samenleving. De situatie van een gelovige werknemer in de meeste werkplaatsen is in bepaalde opzichten vergelijkbaar met die van een werknemer met een handicap voor wie terecht wordt gezegd dat accommodatie soms een "kwestie van sociaal overleven" vormt. Redelijke aanpassingen voor religie zijn dan ook geenszins "kersen op de taart van

derheid zijn gemaakt, maar behouden de theoretische mogelijkheid om, weliswaar uit gevoelig ingekrompen opties, alternatieve tewerkstelling te zoeken. Dit argument maakt" duidelijk dat het niet probleemloos kan worden aanvaard in het licht van het belang van gelijke kansen tot arbeid en participatie.

555 S. R. Bagenstos, "The future of disability law," *Yale Law Journal* 114, no. 1 (2004).

556 Verzoeken tot wijziging van het uurrooster zijn echter een aanpassing die bij beide kansengroepen voorkomen.

557 In die zin bepaalt art. 6.3 van IAO Conventie nr. C106 (Weekly Rest (Commerce and Offices)) van 1957 dat "The weekly rest period shall, wherever possible, coincide with the day of the week established as a day of rest by the traditions or customs of the country or district." Art. 6.4 vult dit aan met de bepaling "The traditions and customs of religious minorities shall, as far as possible, be respected."

een voluntaristisch gelijkekansenbeleid" maar evenzeer essentieel[558] als voor mensen met een handicap.[559]

In zijn argumentatie ziet het Centrum religie en levensbeschouwing als een louter persoonlijke keuze[560] en wijst het invoeren van redelijke aanpassingen om deze reden af. Geloof wordt hierbij in erg individualistische wijze opgevat. Dergelijke conceptie is sterk gebaseerd op Christelijke ideeën, en niet noodzakelijk van toepassing zijn op religies en mensen die geloof in een meer culturele en gemeenschappelijke wijze verstaan en beleven.[561] Religie bestempelen als een louter persoonlijke keuze past binnen een strikt liberaal denkpatroon, met weinig appreciatie voor de inbedding in een gemeenschap. Voor de meeste mensen, die hun leven lang dezelfde religie aanhangen, is religie geen loutere keuze, maar speelt er veel meer mee. Lucy Vickers wijst erop dat "deel uitmaken van het Joods geloof" bijvoorbeeld minder een "persoonlijk geloof" uitdrukt als wel het toebehoren aan een gemeenschap en een bepaalde culturele identiteit.[562] Het Centrum argumenteert echter niet dat religie helemaal niet beschermd moet worden[563] – want het duidt erop dat geloof en levensbeschouwing reeds vallen onder de antidiscriminatiewetgeving – maar dat de koppeling van een *recht* op redelijke aanpassingen met een veranderlijk persoonskenmerk niet kan. Een mogelijke zorg kan zijn dat dit misbruik in de hand werkt: iemand zou zich

---

558 Er moet worden benadrukt dat om mensen meer en betere kansen te geven niet noodzakelijk aanpassing van de fysieke omgeving vereist maar wel een wijziging van attitudes, en dit zowel bij handicap als bij religie. Fysiek gehandicapten worden behandeld alsof ze ook mentaal een achterstand hebben, wat zeer zeker niet het geval is. Het zelfde geldt voor allerlei vooronderstellingen over etnisch-religieuze minderheden die nadelig zijn voor hun plaats en participatie op de arbeidsmarkt.

559 *Contra* J. Huys, "Het niet voorzien van redelijke aanpassingen met een handicap is een vorm van discriminatie", *T.S.R.* 2003, 387-429.

560 Brems en Vrielink duiden erop dat het Centrum een restrictieve interpretatie van de beschermingsgrond 'fysiek kenmerk' onder de antidiscriminatiewet verdedigt: tatoeages zouden daaronder niet vallen omdat het individu daar controle over heeft. "De rechtsleer heeft dit bekritiseerd omdat het belang van onveranderlijkheid niet noodzakelijk voortvloeit uit de tekst van de antidiscriminatiewet van 2007, de parlementaire voorbereidingen of de criteria die het Grondwettelijk Hof hanteert." Zie E. Brems & J. Vrielink, Een verschil tussen gekozen en ongekozen discriminatie?, *Juristenkrant* 2009, afl. 200, 12-13.

561 L. Vickers, "Promoting equality or fostering resentment? The public sector equality duty and religion and belief," *Legal Studies* 31, 2011, pp. 135-158 ("…such concepts of religion are based on very individualistic notions of religion, where the focus is on personal belief and the individual's understanding of their own personal relationship with a deity or with the world or with their own personal lack of such a belief. It is arguable that such concepts of religion, on which our legal understanding of religion are based, are in fact Christian ideas, and do not apply to those of some other faiths.")

562 L. Vickers, "Promoting equality or fostering resentment? The public sector equality duty and religion and belief," *Legal Studies* 31, 2011, pp. 135-158 ("Some religions understand religion in a more communal and cultural way. For example, identifying as religiously Jewish may not involve a 'personal faith' but more of a communal and cultural identity. …Thus simply to disregard protection for religion and belief on the basis that it is chosen may be too simple a response.")

563 Zie echter voorgeschiedenis Antidiscriminatiewet: D. De Prins, S. Sottiaux & J. Vrielink, *Handboek Discriminatierecht*, Mechelen, Kluwer, 2005, pp. 441 *et* s.. (Centrum kantte zich initieel tegen het invoegen van de grond "geloof of levensovertuiging" in de Antidiscriminatiewet).

kunnen bekeren of zich voordoen als een aanhanger van een bepaalde religie om van een gunstige arbeidsrechtelijke regeling gebruik te maken.[564] Anderzijds kan men zijn godsdienst of een bepaalde praktijk die daaraan gekoppeld is opgeven omdat die voor moeilijkheden of ongemak zorgt op de werkvloer of in combinatie met professionele plichten. De consequenties van deze redenering, ook voor andere discriminatiegronden zoals seksuele geaardheid, maken duidelijk dat dit problematisch is. Als men het hebben van een geloof serieus neemt en dit erkent als een fundamentele keuze[565] is het wijzigen van een religie omwille van arbeidsrechtelijke voordelen even theoretisch als iemand die zichzelf mutileert om van redelijke aanpassingen omwille van handicap gebruik te kunnen maken.[566]

De Antidiscriminatiewet omvat verschillende gronden die keuze-elementen bevatten, onder andere burgerlijke staat, vermogen, politieke overtuiging, syndicale overtuiging, huidige of toekomstige gezondheidstoestand. Ook geslachtsgerelateerde discriminatie (onder de genderwet 2007) bevat keuze-aspecten. Discriminatie op grond van zwangerschap, bevalling en moederschap wordt onder Belgisch en EU-recht gelijkgesteld met discriminatie op basis van geslacht.[567] Vrouwen die zwanger worden of die borstvoeding geven kiezen daar doorgaans uitdrukkelijk voor, wat niet wegneemt dat het recht allerhande voorzieningen en aanpassingen voorziet om zwangere en borstvoedende vrouwen[568] tegemoet te komen. Er valt dus niet in te zien waarom aanpassingen gereserveerd moeten worden voor gronden die niet als "keuze" of als "veranderlijk" kunnen worden beschouwd.

---

564 Zie bv. de situatie in EHRM, 13 april 2006, *Kosteski v. The Former Yugoslav Republic of Macedonia*.

565 L. Vickers, "Promoting equality or fostering resentment? The public sector equality duty and religion and belief," *Legal Studies* 31, 2011, 135-158 (Vickers schrijft over de opvatting van religie als keuze: "the question of whether and to what extent religion is chosen is a highly contested and complex matter … …. for many, in practice, religion is not experienced as having been chosen. Moreover, even if a religion is chosen, it is arguably a fundamental choice, and one which should be offered significant respect by the legal system: it is clearly closely related to an individual's concept of identity and self-respect, and the cost to the individual of renouncing religious affiliation should not be underestimated.")

566 Dit extreem voorbeeld toont dat bepaalde handicaps evengoed het gevolg kunnen zijn van persoonlijke keuzes, zelfs al wilde men de gevolgen daarvan niet, bijvoorbeeld een verkeersongeval als gevolg van rijden onder invloed waardoor de bestuurder verlamd wordt en zich in een rolstoel moet voortbewegen. Onderzoek heeft aangetoond dat de perceptie van "eigen schuld" wel degelijk meespeelt in het toestaan van aanpassingen aan mensen met een handicap: T. L. Mitchell & M. B. Kovera, "The Effects of Attribution of Responsibility and Work History on Perceptions of Reasonable Accommodations," *Law and Human Behavior*, Vol. 30, No. 6 (december 2006), pp. 733-748.

567 Art. 4. 1 Wet 10 mei 2007 ter bestrijding van discriminatie tussen vrouwen en mannen, *BS* van 30 mei 2007, gewijzigd door Wet van 21 december 2007, *BS* 31 december 2007.

568 Vb. CAO nr. 80bis van 13 oktober 2010 tot wijziging van de collectieve arbeidsovereenkomst nr. 80 van 27 november 2001 tot invoering van een recht op borstvoedingspauzes, algemeen verbindend verklaard bij KB 5 december 2010, *BS* 20 december 2010; K. Alidadi, "Oog op de Klok, Deurknop in de Hand: Borstvoedingspauzes voor Werkende Moeders tussen Accommodatiegedachte en Barrièrevorming," *T.S.R.* 2012 (1), 33-102.

De reden dat het recht zwangere en borstvoedende vrouwen beschermt en ook gelijk wil behandelen[569] ligt niet in het onveranderlijk zijn van die grond maar wel in de maatschappelijke waardering van het gezin of van borstvoeding.[570] Vertaald naar de discussie over redelijke aanpassingen omwille van religie impliceert dit dat de waarde en plaats van religie of levensbeschouwing in het leven van de werknemers positief wordt ingevuld waarbij het recht op *vrijheid van* geloof een plaats toebedeeld krijgt binnen de arbeidsrelatie zelfs als in de wereld van werk religie soms als bron van spanning of onwennigheid wordt gezien.

Deze koppeling tussen de onveranderlijkheid van persoonskenmerken en het recht op redelijke aanpassingen miskent ook de geschiedenis en de idee achter het concept. Het was in immers het kader van religie dat redelijke aanpassingen initieel werden aangenomen. In de VS, het oorsprongsland van de redelijke aanpassingen, werd in 1972 Title VII van de Civil Rights Act van 1964 aangepast om het recht op redelijke aanpassingen op grond van religie in te voeren. Voorheen had de Equal Employment Opportunity Commission (EEOC) geargumenteerd dat het verbod op impact discrimination (het equivalent van indirecte discriminatie) een plicht voor werkgevers tot het maken van aanpassingen/accommodaties impliceerde, maar bepaalde rechtbanken volgden dat standpunt niet. Later werd dit concept van *reasonable accommodations* overgenomen voor de grond handicap, onder andere in de Americans with Disabilities Act (ADA) van 1990[571] die enorm invloedrijk bleek en menige gelijkaardige buitenlandse rechtssystemen beïnvloedde, waaronder het EU-recht. Onder het Canadees recht wordt het recht op redelijke aanpassingen gelinkt aan de verschillende opgesomde discriminatiegronden,[572] maar de eerste zaak voor de Supreme Court in 1985 (O'Malley) handelde ook over aanpassingen voor religie op de werkplaats.[573] Het Canadees systeem erkent dus dat gelijkebehan-

---

569 In het gebied van genderdiscriminatie bestaat er een spanning tussen bescherming enerzijds en gelijke behandeling anderzijds. Council Of Europe, *Women in the Working World. Equality and Protection within the European Social Charte*r (Human Rights Social Charter monographs no. 2), Straatsburg, Council of Europe, 1995, 8. Deze spanning is niet vreemd wat betreft de andere gronden (handicap, religie,…).

570 Dit laatste wordt echter nog onvoldoende erkend onder het Belgisch recht: K. ALIDADI, "Oog op de Klok, Deurknop in de Hand: Borstvoedingspauzes voor Werkende Moeders tussen Accommodatiegedachte en Barrièrevorming," *T.S.R.* 2012 (1), pp. 33-102.

571 Het concept werd in de context van handicap eerst geïntroduceerd onder de US Rehabilitation Act van 1973 (section 504), 5 U.S.C. 790.

572 Sectie 15 van de Canadese Charter of Rights and Freedoms betreffende gelijkheid en non-discriminatie wordt geacht voor de verschillende gronden een plicht tot redelijke aanpassingen te impliceren (waaronder handicap, ras, leeftijd en religie); J. WOEHRLING, "L'Obligation d'Accommodement Raisonnable et l'Adaptation de la Société à la Diversité Religieuse,"43 *McGill L. J.* 325 (1998) : L. WADDINGTON, "Reasonable Accommodation. Time to Extent the Duty to Accommodate Beyond Disability?", *NTM/NJCM-Bulletin* (Nederlands Tijdschrift voor de Mensenrechten, themanummer discriminatie en gelijke behandeling), Vol. 36, No. 2, 2011, 189-190.

573 Supreme Court (Can.), *Ontario Human Rights Commission v. Simpsons-Sears Ltd. (O'Malley)*, 2 S.C.R. 536 [1985] (Mevr. O'MALLEY was lid van de Zevende Dag Adventisten. Haar geloof schreef voor vrijdagavond en zaterdag de sjabbat te volgen, ze klaagde haar werkgever aan omdat

delingsnormen nauw samenhangen met aanpassingen die nodig zijn om mensen te laten participeren aan het maatschappelijk leven en dat aan de gelijkheidsbepaling een meer materiële invulling dient te worden gegeven.[574]

In de rechtsleer bestaat grote discussie rond de zogenaamde "strand equality" of de vraag of er al dan niet een hiërarchie bestaat tussen de verschillende beschermde gronden opgenomen in het Europees en nationaal antidiscriminatierecht.[575] Van een echte hiërarchie tussen gronden zoals handicap, geslacht, seksuele geaardheid, etniciteit en religie zou juridisch gezien geen sprake zijn, alhoewel het ene al wat beter beschermd is dan het andere (vb. met een ruimer toepassingsgebied) en in concrete geschillen met onderlinge spanningen tussen verschillende gronden algemene tendensen zijn van wat primeert. Zo gaat de gelijkheid tussen man en vrouw voor op een wens om erkenning van bepaalde daarmee tegenstrijdige religieuze praktijken.[576] Voorstanders van een ééngemaakt antidiscriminatiewetgeving argumenteren ook dat gezien de eigenheid van de verschillende gronden zoals etniciteit, gender en religie niets in de weg staat dat verschillende rechtsbeschermingtechnieken worden aangewend met betrekking tot de verschillende gronden.[577]

B. De Antidiscriminatiewet maakt redelijke aanpassingen overbodig?

Met zijn tweede argument wijst het Centrum erop dat religie reeds (voldoende) wordt beschermd onder het bestaand wetgevend kader: "[d]e wet uit 2007 verbiedt immers al discriminatie op grond van geloof of levensbeschouwing."[578] Dit argument lijkt tegenstrijdig met het vorig argument dat religie een keuze is en er daarom geen aanpassingsplicht aan gekoppeld mag worden. Vermoedelijk ziet het Centrum dit echter als een kwestie van gradaties: discriminatie op grond van religie moet de wet beteugelen maar *proactief* aanpassingen vereisen van werkgevers is nog iets anders. Redelijke aanpassingen gaan dus te ver.

---

die haar niet langer wilde accommoderen en kreeg gelijk.); L. Sossin, "God At Work: Religion in the Workplace and the Limits of Pluralism in Canada," 30 *Comp. Lab. L. & Pol'y J* 485 (2009).

574 O.a. *Central Okanagan School District No. 23 v. Renaud*, [1992] 2 S.C.R. 970.

575 L. Waddington & M. Bell, "More Equal than Others: Distinguishing European Union Equality Directives", *Common Market Law Review* (2001), p. 597.

576 Vb. E. Bribosia & I. Rorive, *In search of a balance between the right to equality and other fundamental rights*, EU Commission, 2010, pp. 7, 17, 21. Zie echter bespreking studie redelijke aanpassingen, p. 104.

577 In het Verenigd Koninkrijk waar de Equality Act 2010 werd aangenomen: B. Hepple, *Equality. The New Legal Framework*, Hart Publishing, Oxford, 2011, pp. 40-43. (vb. de positieve plicht voor werkgevers uit de publieke sector om proactief gelijkheid te promoten zou niet mogen gelden om de gelijkheid tussen aanhangers van verschillende religies te bewerkstelligen. De auteur blijft wel voorstander van het invoeren van een plicht tot redelijke aanpassingen voor publieke en private werkgevers, waartoe de Equality Act 2012 niet overging.

578 Voorwoord studie redelijke aanpassingen, p. 7. Het Centrum was initieel tegen het invoegen van de grond "geloof of levensovertuiging" in de Antidiscriminatiewet, zie D. De Prins, S. Sottiaux & J. Vrielink, *Handboek Discriminatierecht*, Mechelen, Kluwer, 2005, pp. 441 *et* s..

Onder het EU recht en de Antidiscriminatiewet is naast directe discriminatie ook *indirecte* discriminatie verboden op grond van religie en levensbeschouwing.[579] De concepten indirecte discriminatie en redelijke aanpassingen zijn verwant; beide beogen de uitwerking van een materieel gelijkheidsbeginsel.[580] Bij indirecte discriminatie gaat het precies om ogenschijnlijk neutrale praktijken of regels die bij nader inzien toch vooral bepaalde groepen benadelen, zonder dat daarvoor een objectieve en proportionele rechtvaardiging bestaat. Deze notie is door het Hof van Justitie ontwikkeld vooral op het domein van genderdiscriminatie, terwijl het Europees Hof voor de Rechten van de Mens in het bekende *Thlimmenos* arrest (2000)[581] eenzelfde idee benadrukte.

Er bestaat discussie over de vraag of het verbod van indirecte discriminatie op grond van religie of geloof reeds een plicht tot toestaan van redelijke aanpassingen impliceert, ook al bepaalt de wet die plicht niet expliciet. "De afwezigheid van een expliciete referentie naar een verplichting tot redelijke aanpassing betreffende religieuze kwesties verhindert … niet dat deze notie plaats zou hebben in het Europese rechtsbestel," wordt terecht opgemerkt in de juridische inleiding tot de studie redelijke aanpassingen.[582] Dit kan ook worden

---

579 Evenals intimidatie en opdracht tot discrimineren; art. 14 antidiscriminatiewet; art. 2 EU richtlijn 2000/78. De verdere bespreking zal concentreren op indirecte discriminatie, wat niet wil impliceren dat directe discriminatie en de andere vormen van discrimiantie op grond van geloof of levensbeschouwing niet relevant is.

580 Voor een meer grondige bespreking verwijzen we naar andere bronnen: M. De Vos, "De bouwstenen van het discriminatierecht in de arbeidsverhoudingen" in M. De Vos en E. Brems (eds.), *De Wet Bestrijding Discriminatie in de praktijk*, Antwerpen, Intersentia, 2004, 78-81; K. Henrard, "De verhouding tussen de concepten redelijke aanpassing, indirecte discriminatie en proportionaliteit" in C. Bayart, S. Sottiaux & S. Van Drooghenbroeck (eds.), *De nieuwe federale antidiscriminatiewetten*, Brugge, die Keure, 2008, 257-295.

581 EHRM, *Thlimmenos v. Greece*, 6 April 2000, n° 34369/97 (de zaak betrof een Jehova's Getuige die voorheen was veroordeeld omwille van het weigeren van legerdienst op grond van gewetensbezwaren en wiens toegang tot het openbaar beroep van boekhouder werd geweigerd omwille van die veroordeling. Het Hof was van mening dat de vereenzelviging van de veroordeling omwille van gewetensbezwaar met andere veroordelingen niet gerechtvaardigd was. De algemene Griekse wet was discriminatoir omdat ze niet voorzag in gepaste uitzonderingen.) Zie ook EHRM, *Jacobski v. Poland*, 7 December 2010; K. Alidadi, "Gevangene heeft recht op religieus aangepast gevangenisdieet", *De Juristenkrant* nr. 220, 2010, 6-7.

582 E. Bribosia, J. Ringelheim, I. Rorive & I. Adam, *Redelijke aanpassingen: een juridisch kader*, in *Culturele diversiteit op de werkvloer. Praktijken van redelijke aanpassing in België*, (I. Adam & A. Rea (eds.)), september 2010, p. 28. Er dient hier ook bij te worden gewezen dat onder Art. 20 van de Wet betreffende de arbeidsovereenkomsten is de werkgever verplicht: "5°de werknemer de nodige tijd te geven om zijn geloofsplichten, alsmede zijn burgerlijke verplichtingen die uit de wet voortvloeien, te vervullen." Er wordt echter in de praktijk een zeer beperkte draagwijdte toegekend aan dit artikel. Zie C. Bayart, *Discriminatie tegenover differentiatie. Arbeidsverhoudingen na de Discriminatiewet. Arbeidsrecht na de Europese Ras -en Kaderrichtlijn*, Gent, Larcier, 2004, 467-468 (Volgens Bayart dringt een "een ruimere interpretatie" zich op gezien de vereisten van het antidiscriminatierecht): Arbh. Antwerpen (afd. Hasselt) 18 april 1989, *Limb. Rechtsl.* 1989, 105. (De vrijheid van godsdienst en het recht van de werknemer zijn geloofsplichten te vervullen (art. 16 en 20, 5° Arbeidsovereenkomstenwet) houden niet in dat aan een leerkracht een aparte verlofregeling moet worden toegekend voor de uitoefening van zijn individuele geloofsplichten.)

gesteund op de vrijheid van godsdienst zoals verankerd in art. 9 EVRM, eventueel in combinatie met het antidiscriminatiebeginsel.[583] In de rechtsleer wordt zelfs gesteld dat de draagwijdte van het verbod op indirecte discriminatie de vereisten van een plicht tot redelijke aanpassing overstijgt.[584] Het Europees Hof van Justitie heeft zich hieromtrent nog niet uitgesproken.[585] Bepaalde oordelen van het Nederlandse gelijkebehandelingsorgaan, de Commissie Gelijke Behandeling (CGB), tonen dat het concept indirecte discriminatie zeker dit potentieel heeft.[586] Anderzijds zou men kunnen argumenteren dat deze interpretatie de eigenheid van redelijke aanpassingen in Europa, vooralsnog gereserveerd tot de grond van handicap, miskent. In elk geval wordt in de Belgische rechtspraak het concept indirecte discriminatie op grond van religie of levensbeschouwing niet zo extensief of "dynamisch" geïnterpreteerd. Integendeel werd reeds geoordeeld dat werkgevers geen enkele plicht hebben tot het treffen van redelijke aanpassingen ten behoeve van hun werknemers.[587] Ook werknemers(organisaties) argumenteren in de praktijk niet dat het weigeren van aanpassingen omwille van religie discriminatie betekent: van werknemers wiens verzoeken wordt afgewezen, wordt gezegd dat ze "pech" hebben omdat ze "een baas .. hebben die geen zin heeft om plezier te doen…".[588] De vraag om een explicitering van de accommodatieplicht lijkt zich daarom sterker te stellen in België dan in Europese landen waar de rechtspraak *de facto* een vereiste van redelijke aanpassingen voor religie heeft aangenomen onder het verbod van indirecte discriminatie.

In het licht van deze discussie over de juiste draagwijdte van het begrip indirecte discriminatie op grond van religie is het duidelijk dat het Centrum door het resoluut afwijzen van redelijke aanpassingen op grond van religie ook indirect uitspraak doet over de de voor haar juiste draagwijdte van het verbod op indirecte discriminatie. Als men immers argumenteert dat het verbod op indirecte discriminatie reeds een plicht tot het aannemen van redelijke aanpassingen impliceert (en het expliciteren dus weinig nieuws zal toevoegen)[589] valt

---

583 *Id.*

584 M. De Vos, "De bouwstenen van het discriminatierecht in de arbeidsverhoudingen," in *De Wet Bestrijding Discriminatie in de praktijk* (M. De Vos & E. Brems, eds., Intersentia 2004), 81.

585 T. Loenen, "Accommodation of Religion and Sex Equality in the Workplace under the EU Equality Directives: A Double Bind for the European Court of Justice," in *A test of Faith ? Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace* (K. Alidadi, M-C. Foblets & J. Vrielink, eds.), Ashgate 2012.

586 *Id.*

587 Bijvoorbeeld door een alternatieve back office job binnen het bedrijf aan te bieden waar de werkneemster haar hoofddoek wel kan dragen, zei Arbrb. Brussel, 15 januari 2008, *J.T.T.* 140 (2008) ("Club" zaak); Arbh. Antwerpen 23 december 2011, AR nrs. 2010/AA/453 en 2010/AA/467, *ongepublic.*

588 Vb. Studie redelijke aanpassingen, p. 122.

589 Vb. L. Waddington, "Reasonable Accommodation. Time to Extent the Duty to Accommodate Beyond Disability?", *NTM/NJCM-Bulletin* (Nederlands Tijdschrift voor de Mensenrechten, themanummer discriminatie en gelijke behandeling), Vol. 36, No. 2, 2011, 186-198. (argumenteert dat het invoeren van redelijke aanpassingen omwille van religie weinig nieuws zou toevoegen aan het verbod van indirecte discriminatie op grond van religie aan het huidig kader en bovendien

niet in te zien waarom de beschermingswaardigheid van de grond wordt beoogd (eerste argument). Echter moet worden opgemerkt dat het Vlaams decreet van 8 mei 2002 over evenredige participatie op de arbeidsmarkt (o.a. van toepassing op de Vlaamse openbare sector en het onderwijsambt) de plicht tot redelijke aanpassing niet beperkt tot personen met een handicap maar uitbreidt tot alle kansengroepen.[590] In het licht van de omvorming van het Centrum tot een interfederale instelling, ook bevoegd voor de handhaving van de regionale regelgeving, doet dat vragen rijzen over de correctheid van het door het Centrum's ingenomen standpunt. Maar ook strategisch lijkt het afwijzend standpunt problematisch. In de G4S rechtszaak met betrekking tot het ontslag van een Antwerpse receptioniste die een hoofddoek wenste te dragen, greep het Arbeidshof van Antwerpen het standpunt van het Centrum zelf aan om de eis van het Centrum op basis van indirecte discriminatie af te wijzen.[591]

De bezorgdheid dat "de [A]ntidiscriminatiewet zijn doel (de strijd tegen discriminaties) [zou] voorbijschieten door redelijke aanpassingen bij wet te willen verplichten"[592] steunt op verkeerde veronderstellingen. De bedoeling van redelijke aanpassingen zou "het bevorderen van samenleven en tolerantie" zijn waarvoor andere (vermoedelijk niet-juridische) instrumenten vereist zijn. Voor de indieners van het voorstel tot de eerste Antidiscriminatiewet bestond de doelstelling van het algemeen wettelijk kader erin discriminatie effectief te bestrijden in domeinen zoals de arbeidscontext om volwaardige deelname aan het maatschappelijk leven te faciliteren.[593] Omdat indirecte discriminatie en redelijke aanpassingen zo dicht bijeenliggen valt er niet in te zien waarom de ene een essentieel andere functie te vervullen heeft dan het andere. Indirecte discriminatie en redelijke aanpassingen kunnen gezien worden als weerszijde van dezelfde medaille: met de eerste zegt men wat niet mag terwijl met de tweede hetzelfde in positieve bewoordingen wordt geboden.[594] Als een plicht van redelijke aanpassingen, als positief geformuleerde spiegeling van het verbod van indirecte discriminatie, de effectiviteit van de antidiscriminatiewet

---

verwarrend zijn in het licht van de plicht tot redelijke aanpassingen voor religie. De auteur gaat echter uit van de Nederlandse rechtspraak die het concept indirecte discriminatie heeft benut om een de facto plicht tot toestaan van redelijke aanpassingen ook omwille van religie te vereisen.)

590 Volgens J. Huys, *supra*: "Het Vlaams decreet miskent ons inziens ook de specificiteit van de discriminatie t.o.v. personen met een handicap…. Het Vlaams decreet doet het begrip "redelijke aanpassingen" geweld aan door het van toepassing te verklaren op alle doelgroepen van een gelijkekansenbeleid." J. Huys, "Het niet voorzien van redelijke aanpassingen met een handicap is een vorm van discriminatie", *T.S.R.* 2003, 387-429.

591 Arbeidshof Antwerpen 23 december 2011, AR nrs. 2010/AA/453 en 2010/AA/467, *ongepublic.*; Het Arbeidshof verwijst naar delen uit de informatiefiche die het Centrum in 2009 online zette rond uiterlijke tekenen van een geloofs- of levensovertuiging. Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding, "Veruiterlijkingen van overtuigingen. Stand van Zaken en Werkpistes", november 2009, te consulteren op www.diversiteit.be/veruiterlijkingen.

592 Voorwoord studie redelijke aanpassingen, p. 7.

593 D. De Prins, S. Sottiaux & J. Vrielink, *Handboek discriminatierecht*, Mechelen, Kluwer, 2005, p. 445.

594 Dat wil niet zeggen dat er geen gevolgen verbonden zijn, vb. op het vlak van de bewijslastregeling.

kan verhogen dan is de vraag in hoeverre de positie van het Centrum consistent is met zijn status als overheidsinstelling die discriminatie, ook op basis van religie en overtuiging, moet bestrijden en gelijke kansen bevorderen.

Het is wel belangrijk dat het Centrum duidt op het reeds bestaan van een wettelijk kader voor de bescherming *van geloof of levensbeschouwing* als aanknopingspunt voor de discussie over redelijke aanpassingen.[595] Ons inziens dient het juridisch debat gevoerd te worden op het niveau van de voordelen en/of nadelen van het invoeren van redelijke aanpassingen in het licht van bestaande juridische beschermingsmechanismen voor deze grond.[596]

Naast het expliciteren van het antidiscriminatiekader bestaat een bijkomend verschil met indirecte discriminatie erin dat er bij een verzoek tot redelijke aanpassingen geen groepsgebonden benadeling vereist is: het gaat om een individueel recht van de werknemer om een aanpassing te vragen die hem zal toelaten zijn religieuze plichten en professionele plichten (beter) te verzoenen.[597] Het recht op aanpassingen is dan ook niet beperkt tot minderheidsgroepen,[598] maar vormt dan ook een "symmetrisch" recht net zoals de vrijheid van godsdienst. Dat fundamenteel recht is geenszins voorbehouden aan minderheden, maar is wel vaak erg pertinent voor kwetsbare minderheidsgroepen. In die zin daagt het begrip redelijke aanpassing het arbeidsrecht uit om niet langer (alleen) in collectiviteiten te denken maar ook oog te hebben voor de rechten en belangen van individuele werknemers en werkgevers.

Zoals opgemerkt, is het opmerkelijk dat in de studie redelijke aanpassingen dit antidiscriminatiekader groetendeels onberoerd blijft, bijvoorbeeld daar waar

---

595 Anderzijds doet dit weer vragen rijzen waar het Centrum redelijke aanpassingen voor religie voorstelt als gebaseerd op "rechtssystemen die ons vreemd zijn," Zie voorwoord studie redelijke aanpassingen, p. 7. Immers de studie redelijke aanpassingen wijst naar bestaande informele praktijken op de werkvloer en het Belgisch en EU recht bevat heel sterke conceptuele aanknopingspunten (via concept indirecte discriminatie en redelijke aanpassingen voor handicap; Vlaams Decreet arbeidsparticipatie; arbeidsovereenkomstenwet). En verder zijn er ook concrete tegemoetkomingen voor religieuze minderheden onder diverse regelgevingen, vb. wat betreft rituele slachtingen.

596 Vb. L. Waddington, "Reasonable Accommodation. Time to Extent the Duty to Accommodate Beyond Disability?", *NTM/NJCM-Bulletin* (Nederlands Tijdschrift voor de Mensenrechten, themanummer discriminatie en gelijke behandeling), Vol. 36, No. 2, 2011, pp. 186-198.

597 Dit is in de terminologie van C. Joppke die erop drukt dat het "individueel spoor" (the individual track) zijn nut behoudt naast meer structurele aanpassingen om minderheidsreligies te accommoderen (the organizational track) , omdat niet alle (secties van) minderheidreligies vertegenwoordigd zijn, en omdat de wensen en praktijk ook aan verandering onderhevig kunnen zijn. C. Joppke, *Veil. Mirror of Identity*, Polity Press, 2009, pp. 17-18.

598 Daar de gewoontes en voorkeuren van de meerderheid meestal reeds in aanmerking zijn genomen bij het opstellen van een regel of praktijk valt het te verwachten dat vooral aanhangers van minderheidsgodsdiensten verzoeken zullen stellen. Maar door de ver doorgedreven seculisering van het recht (vb. legaliseren van abortus, huwelijke tussen personene van hetzelfde geslacht) en door de flexibilisering van het arbeidsrecht (vb. zondag niet langer de beschermde vrije dag) verhoogt de kans dat aanpassingen ook erg relevant worden voor Christenen. In Engeland: *Eweida v. British Airways* [2010] EWCA Civ 80; *Ladele v London Borough of Islington* [2009] EWCA Civ 1357. Deze zaken zijn momenteel aanhangend voor het Europees Hof te Straatsburg.

respondenten "een kapstok" zoeken nadat ze worden geconfronteerd met religie op de werkvloer.[599] Dit kan betekenen dat vakbonden en bedrijven gesensibiliseerd moeten worden om *de facto* verzoeken om redelijke aanpassingen omwille van religie te benaderen in overeenstemming met het bestaand kader, met name het verbod op discriminatie op grond van religie en de vrijheid van godsdienst.

Er is dan ook nood aan praktische ondersteuning van de sociale partners, die ervan overtuigd moeten worden dat het ook in hun belang is dat werknemers met een andere religieus-culturele achtergrond kansen krijgen om hun waarde te bewijzen, en dat redelijke aanpassingen daarbij een betekenisvolle rol kunnen spelen. Het is belangrijk dat een gelijkebehandelingsorgaan daarin een belangrijke rol wil spelen.[600] Na het afwijzen om principiële redenen van het idee van redelijke aanpassingen voor religie bevindt het Centrum zich echter in een patstelling want haar een betoog voor vrijwillige aanpassingen in de praktijk van ondernemingen kan moeilijk overtuigen. Immers, hoe kan iets worden aangemoedigd in de praktijk als men in het onderliggend debat het belang en beschermingswaardigheid betwijfelt? Met andere woorden, hoe goed kan het Centrum een werkgever aanzetten inspanningen te leveren om in te gaan op verzoeken die toelaten het geloofsleven en het professionele leven van gelovige werknemers te verzoenen als het Centrum zelf openlijk de legitimiteit van dergelijke verzoeken[601] gegrond op religie in vraag stelt?

C. Vrijwilligheid versus afdwingbare rechten

Het Centrum vraagt zich af: "Is het niet inherent aan redelijke aanpassingen dat ze in overleg *en vrijwillig* tot stand komen?"

Het element *vrijwilligheid* is echter niet inherent aan redelijke aanpassingen. Verschillende buitenlandse rechtssystemen kennen een afdwingbare plicht tot redelijke aanpassingen omwille van religie, al dan niet beperkt tot werkgevers

---

599 Enkele respondenten inde studie redelijke aanpassingen verwezen weliswaar naar de vrijheid van godsdienstbeleving.

600 "Het Centrum is dan ook van plan de komende maanden de weg van de overlegde aanpassingen te bewandelen. Sociale partners, werkgevers en werknemers hebben nood aan duidelijke en concrete middelen om overlegde aanpassingen in de praktijk om te zetten. Voorwoord studie redelijke aanpassingen, p. 7.

601 Het Centrum spreekt merkwaardig genoeg vaak over legitieme *verzoeken*, terwijl verzoeken op zich nooit illegitiem zijn, zie voorwoord studie redelijke aanpassingen (p. 5 "is dat soort vragen echt zo veel frequenter dan vroeger? Zijn de legitiem ?; p. 6 "wat met …de *'onredelijke'* vragen anderzijds?)) Ook in het eindrapport van de Rondetafels, p. 67 is sprake van "legitieme vragen". Dit is o.i. een verkeerde zienswijze, de vraag is immers niet of de verzoeken redelijke zijn maar wel of de aanpassing redelijkerwijze toegestaan kan worden in een concrete situatie; eenzelfde verzoek kan de ene keer toegestaan worden omdat de werkgever er de middelen voor heeft en in een ander geval niet maar dat maakt het verzoek daarom niet minder legitiem, enkel zou een aanpassing onder die omstandigheden onredelijk zijn of de werkgever zou onevenredig belast worden.

of de arbeidsmarkt.[602] Bovendien zou de vrijwilligheid dan niet enkel gelden voor redelijke aanpassingen omwille van religie maar ook op grond van handicap of geslacht, en dat is onder het vigerend Europees en Belgisch recht niet het geval.

Het Centrum vreest dat "een verplicht karakter … de dynamiek die zo eigen is aan een overlegde aanpassing gaat breken, waardoor de logica van spanning en conflict op gang komt die volledig in tegenspraak is met wat men wil bereiken."[603] Deze zorg lijkt weinig overtuigend; er valt niet in te zien waarom dezelfde voorspelde "vernietigende escalatie" ook niet geldt voor redelijke aanpassingen voor andere gronden of andere beschermingsvoorzieningen in het arbeidsrecht (zwangerschapsverlof en -bescherming, ontslagbescherming voor vakbondsvertegenwoordigers, etc.). Ook de gedachte dat de formalisering van reeds bestaande praktijken contraproductief[604] zou werken blijft speculatief. Waarom zullen de goede praktijken die bottom-up zijn gegroeid op verschillende arbeidsplaatsen (vb. m.b.t. verzoeken van groepen moslims om verlof op het suiker- en offerfeest) plots afbrokkelen? Dan moet men veronderstellen dat werkgevers zich enkel willen engageren als dat "vrijwillig"gebeurt en dat die goedbedoelende werkgevers die nu ook in de praktijk aanpassingen toestaan zo sterk gekant zijn tegen redelijke aanpassingen dat ze zich zullen afreageren door die (plots of op termijn) in te trekken. Dit is niet overtuigend. Het is veel aannemelijker dat door *confirmerend* wettelijk optreden deze goede praktijken bevorderd zullen worden. Nu redelijke aanpassingen als een vorm van opgelegde goede trouw kunnen worden gezien, betekent dit hetzelfde als te beweren dat iemand die te goeder trouw handelt, zijn gedrag gaat wijzigen enkel en alleen omdat de wet dat bepaald gedrag nu voorschrijft (vb. omdat dit dan plotseling minder nobel wordt).

De redenering houdt ook het risico in dat eender welk beschermingsmechanisme in het recht in twijfel wordt getrokken omwille van een ongegronde zorg. Men kan zich afvragen of dan niet alle aspecten van het arbeidsmarktgebeuren af kunnen hangen van *goodwill* en overleg. Dit toont weinig begrip voor het instrument recht in onze samenleving. In het arbeidsrecht gaat het vaak om regels die de zwakkere partij (de werknemer) willen beschermen tegen bepaalde gevolgen van de "regels van de markt". Het arbeidsrecht is immers een correctie op het marktmechanisme.[605]

---

602 Canada en de VS zijn de prominente Westerse voorbeelden; vakbonden kunnen eveneens discrimineren en hebben eveneens de plicht te voorzien in redelijke aanpassingen. In Canada: *Central Okanagan School District No. 23 v. Renaud*, [1992] 2 S.C.R. 970.

603 Voorwoord studie redelijke aanpassingen, p. 7.

604 Overigens wordt hetzelfde beweerd met betrekking tot redelijke aanpassingen voor handicap: zie A. B. Satz, "Disability, Vulnerability, and the Limits of Antidiscrimination," 83 *Wash. L. Rev.* 513, p. 517 ("Commentators believe that fear of costly accommodation or litigation may be disincentives for firms to hire disabled workers.") K. Raes, wijst in dit verband op "een onvermijdelijke spanning" tussen de doelmatigheid en de rechtvaardigheid van rechtsregels. K. Raes, *Tegen betere wetten in. Een ethische kijk op het recht*, Gent, Academia Press, 2003, p. 2.

605 F. Hendrickx, "Arbeidsrecht voor de spiegel," *T.S.R.* 2010(3), pp. 3-59.

Dit betoog voor de vrijwilligheid van het Centrum lijkt ook wereldvreemd omdat dit het bestaan van machtsverhoudingen in arbeidsbetrekkingen ontkent of miskent.

Ethicus Koen Raes schreef dat indien men machtsverschillen in de *arbeidsverhoudingen* over het hoofd ziet "in naam van de contractuele vrijheid" dit "niets anders [betekent] dan het mogelijk maken en legitimeren van de grofste vormen van uitbuiting": "Het sociaal recht vertolkt deze gedachte: de verschillende machtspositie van werkgever en werknemer legitimeert een specifieke juridische bescherming van die laatste."[606]

Het feit dat in de praktijk verzoeken van groepen gelovige of praktiserende werknemers serieuzer in overweging worden genomen en toegestaan (zelfs als "de kosten" dan precies hoger ligt voor de werkgever) duidt op het belang van machtsverhoudingen in arbeidsrelaties. In een sector waar de werkgever werkkrachten van diverse etnisch-religieuze achtergrond wil aantrekken, worden er meer aanpassingen gemaakt voor religieuze of levensbeschouwelijke redenen. Gaat het echter om een "eenzame moslim", die buiten de lijnen van de arbeidssegregatie kleurt, liggen de zaken anders in de meeste sectoren.[607] Bij het huidig systeem blijven de meest kwetsbare werknemers aangewezen op de *goodwill* van de werkgever die economsiche of "interne" stimulansen moet hebben om gelovige werknemers tegemoet te komen. Hierdoor worden gelijkaardige gevallen anders behandeld, afhankelijk van de sector, de werkgever of zelfs de directe chef van de werknemer op dat moment.

Dat van vrijwillige maatregelen niet alle heil mag verwacht worden is geweten. In de context van maatregelen om de ongunstige positie van etnische minderheden te verbeteren, stond reeds in een rapport van de internationale arbeidsorganisatie uit 1994[608]:

> "… wettelijke maatregelen [doen] de kansen …toenemen dat werkgevers in hun ondernemingen aanpassingen gericht op instroom en behoud van etnische minderheden doorvoeren. *Het stimuleren van werkgevers om uitsluitend op vrijwillige basis maatregelen te nemen, lijkt minder goed te werken. Waar wel sprake is van vrijwillige initiatieven, gaat het doorgaans om bedrijven en instanties die een overwegend (economisch) belang hebben bij het binnenhalen van werknemers uit etnische minderheden*."[609]

---

606 K. Raes, *Tegen betere wetten in. Een ethische kijk op het recht*, Gent, Academia Press, 2003, p. 19.

607 Studie redelijke aanpassingen, p. 104.

608 F. Bovenkerk *et al.* (ILO), "Discrimination against migrant workers and ethnic minorities in access to employment in the Netherlands," november 1994, *TK* 1994–1995, 23 901, nr. 11, geciteerd in verslag Commissie Blok, *Bruggen Bouwen*, p. 235. ["Bij de ILO-slotconferentie in maart 2000 blijkt dat discriminatie bij de toegang tot de arbeidsmarkt in alle deelnemende landen een fenomeen is dat veel voorkomt."]

609 F. Bovenkerk *et al.* (ILO), "Discrimination against migrant workers and ethnic minorities in access to employment in the Netherlands," november 1994, *TK* 2000–2001, 27 412, nr. 2; geciteerd in verslag Commissie Blok, *Bruggen Bouwen*, p. 235.

Als we weten dat discriminatie vaak aan de grondslag ligt van die nadelige positie van minderheden[610] en dat religie en etniciteit sterk overlappen, is deze overweging eveneens relevant voor de discussie met betrekking tot religieuze aanpassingen.

Het is wel correct te benadrukken dat de dynamiek van redelijke aanpassingen onderhandeling en overleg impliceert. Een wettelijk kader van redelijke aanpassingen legt dan ook vooral een procedure en de regels van het spel vast, met inbegrip van welke redenen aangehaald mogen worden om aanpassingen al dan niet te weigeren, en niet zozeer een bepaald resultaat dat ongeacht de concrete context zou gelden.[611]

Het volgende, geschreven voor redelijke aanpassingen voor handicap, geldt evengoed in het kader van aanpassingen omwille van religie of levensovertuiging:

> "het begrip 'redelijke aanpassingen' … [is] een uitermate flexibel begrip… dat moet toelaten in elke concrete situatie naar een passende en haalbare oplossing te zoeken die de gelijke participatiekansen van de persoon …kan bewerkstelligen. …Redelijke aanpassingen worden dan ook best gerealiseerd in een sfeer van dialoog tussen de [werknemer en de werkgever."[612]

De werknemer die een aanpassing wenst, dient een verzoek te richten aan zijn werkgever. Deze laatste is verplicht het verzoek in overweging te nemen en binnen een redelijke termijn te beantwoorden. Indien een doeltreffende[613] aanpassing, m.a.w. een maatregel die het conflict tussen de professionele normen of regels en de religieuze geloven of praktijken van de werknemer wegneemt (maar niet noodzakelijk de eventuele aanpassing voorgesteld door de werknemer), redelijkerwijze mogelijk is en geen onevenredige belasting vormt, moet de werkgever hierop ingaan. In die zin worden aanpassingen altijd case-by-case toegestaan, en is er geen contradictie tussen dialoog en afdwingbare redelijke aanpassingen.

---

610 En in die zin loopt "de polariteit meerderheid/ minderheden" vaak gelijklopend met de "polariteit werk/kapitaal. " Zie Minderheidsnota van de Adjunct-directeur van het Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding, E. Delruelle, bijgevoegd aan het eindrapport Rondetafels, pp. 122-123, waarin het eindrapport wordt bekritiseerd omdat het "betuigt aan een maatschappijvisie die een onderscheid maakt tussen een cultureel dominante 'meerderheid' en minderheden die niet voldoende als zodanig zouden worden erkend." Volgens E. Delruelle is vooral de "de polariteit werk/kapitaal structureel bepalend om de uitdagingen van onze maatschappij te verklaren." Deze laatste stelling kan worden bijgetreden maar de auteur miskent de overlappingen tussen meerderheid/minderheid en werk/kapitaal, waardoor "culturele"maatregelen ook gevolgen zullen hebben op sociaal-economisch vlak en vice versa.

611 De praktijk van guidelines kan voor meer rechtszekerheid zorgen zonder de soepelheid te verminderen: vb. de EEOC Guidelines beschrijven de meest voorkomende verzoeken en acceptabele of goede praktijken van religieuze werkplaats accommodaties in de VS.

612 J. Huys, "Het niet voorzien van redelijke aanpassingen met een handicap is een vorm van discriminatie", *T.S.R.* 2003, pp. 387-429.

613 In Nederland wordt vooralsnog gesproken over "doeltreffende" aanpassingen voor mensen met handicap. N. Bocchah, "handicap of chronische ziekte: doeltreffende aanpassingen," Factsheet juridische instrumenten voor gelijkwaardig burgerschap, www.art1.nl.

Wat het juridisch afdwingbaar maken van redelijke aanpassingen impliceert is dat de onderhandeling ronde mogelijke aanpassingen dan plaatsvindt in "de schaduw van het recht": werknemers krijgen een juridische "stok achter de deur" in geval hun verzoek niet of onheus wordt behandeld.

Een juridische inconsistentie tussen het arbeidsrecht en de werkloosheidsregeling zou hiermee ook deels weggewerkt kunnen worden. Aan de ene zijde is het momenteel niet duidelijk of een werkgever dergelijk verzoek zelfs maar ernstig moet overwegen, terwijl aan de andere zijde voor de gerechtigdheid op werkloosheidsvergoeding het trachten aanpassingen te bekomen een de facto vereiste kan zijn. [614] Alhoewel een werknemer dus mogelijk geen expliciet *recht* heeft op een aangepast schema om zijn/haar religieuze plichten te vervullen, is het mogelijk dat hij door de werkloosheidsregeling wordt gepenaliseerd indien er geen betrachting was om een regeling te treffen met de werkgever. Dit is de huidige contradictie: al zouden werknemers geen recht hebben op redelijke aanpassingen, toch kan de "mogelijkheid tot aanpassingen" zich wel tegen hen keren indien ze werkloos worden.

Door het wettelijk expliciteren van de plicht tot redelijke aanpassingen krijgen werkgevers evenzeer meer duidelijkheid over wat van hen wordt verwacht. Binnen het wettelijk kader in de VS en Canada[615] nemen onderhandelingen over redelijke aanpassingen ook dagelijks plaats en overleg speelt ook een cruciale rol: het overleg vindt echter plaats binnen een kader dat meer rechtszekerheid biedt aan werknemer én werkgever. Het juridisch expliciteren of afdwingbaar maken van het recht zal individuele werknemers wiens onderhandelingspositie niet toelaat de vrijwilligheid van de werkgever te activeren een duw in de rug geven: de werkgever krijgt zo een "externe stimulans" om redelijke aanpassingen niet te weigeren. In die zin is de signaalfunctie van de wet belangrijk.[616] Dat de positie van de werknemer juridisch wordt versterkt, betekent niet dat er een vloedgolf[617] aan verzoeken of juridische stappen te verwachten valt. Daarvoor zijn er te veel mogelijke nadelen en repercussies

---

614 vb. Arbrb. Gent, afd. Brugge, 24 december 1998, *R. W.* 1998-1999, nr. 25, 852 et s..; noot J. Put and K. Martens (Een werkzoekende, een Jehova's Getuige, mocht niet een job in een bakkerij dat weekend werk zou inhouden afwijzen zonder zich te informeren over de concrete werkverplichtingen en eventuele regelingen die getroffen kunnen worden.)

615 P. Bosset, *Reflections on the Scope and Limits of the Duty of Reasonable Accommodation in the field of Religion* (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse 2005), 2.

616 Het stilzwijgen kan eveneens betekenisvol zijn en het omgekeerde signaal uitzenden. Stel dat in de VS de reasonable accommodations bepaling uit de Civil Rights Act wordt geheven maar er tegelijk wordt benadrukt dat werkgevers vrijwillig aanpassingen kunnen toestaan aan werknemers. Dat zou zeker een belangrijke boodschap uitzenden, door het wegnemen van de externe stimulans (het volgen van de wet). Nu er in België een levende discussie bestaat rond redelijke aanpassingen voor religie is de positie van het Centrum, de aanbeveling van de Rondetafels, en het stilzwijgen van de wetgever eveneens betekenisvol.

617 Bepaalde verzoeken of rechtszaken zouden overigens als teken aan de muur moeten functioneren, en betekenen dat het arbeidsleven en het arbeidsrecht in zijn opstelling uitsluitende bijwerkingen heeft. Vb. Arbrb. Brussel, 15 januari 2008, *J.T.T.* 140 (2008)("Club" zaak); Arbh. Antwerpen 23 december 2011, AR nrs. 2010/AA/453 en 2010/AA/467, *ongepublic*.

in overweging te nemen door de werknemer.[618] Het instrument van redelijke aanpassingen heeft ook inherente beperkingen: het beoogt meer gelijke situaties maar een volledige gelijkschakeling wordt er met deze "regel en uitzondering" benadering niet bereikt.[619]

Het "pragmatisme, overleg, gezond verstand"-motto van het Centrum[620] houdt het risico in van een status quo, met een door de studie redelijke aanpassingen geïllustreerde arbitrariteit en rechtsonzekerheid voor werknemers met (minderheids)religies.[621] De studie redelijke aanpassingen toont het gevaar van *niet* ingrijpen in deze gevoelige materie in de Belgische context: aanrakingen met religieuze uitingen of praktijken zoals bidden op de werkvloer fungeren als katalysator voor het preventief vermijden van gelijkaardige "problemen" en werknemers in de toekomst. Omdat de actoren op de arbeidsmarkt met situaties of vragen rond religieuze uitingen geen blijf weten, vertonen ze "anticipatief vermijdend gedrag."[622] De vrees dat religie en non-conformerend gedrag voor spanning en conflict zal zorgen, leidt ertoe dat bij sollicitaties wordt gevraagd aan moslima's of ze hun hoofddoek zullen afleggen, aan kanditaat-chauffeurs of ze geen problemen hebben met het vervoeren en leveren van alcoholische drank, en aan diversiteitmedewerkers of ze handen zullen schudden met collega's of personen van het andere geslacht. Zo verdwijnt de kwestie religie niet van het toneel maar wordt omgeboden tot een negatieve en uitsluitende factor. Het is dan niet langer de gelovige werknemer die ervoor kiest zijn problemen te bespreken met de werkgever met de hoop op een oplossing, maar wel de werkgever die tijdens de prille interacties met de werknemer focust op een factoren die mogelijke afwijzing en uitsluiting omwille van het (gepercipieerde) anders-zijn betekenen. Daar deze situaties zich in verschillende sectoren presenteren, lijkt hiermee een verontrustende reactieve ontwikkeling voor te komen die moeilijk zonder proactief optreden kan worden gekeerd. Het machtsonevenwicht tussen werkgever en werknemer, en de onbekendheid en onpopulariteit van bepaalde godsdiensten maakt een duidelijk afdwingbaar kader een essentieel deel van

---

618 Zelfs indien de werknemer sterk gelovig is en het voor hen van groot belang is om vb. op een rustdag niet te werken of het hoofd altijd te bedekken, kan hij/zij overwegen dat er een promotiekans opkomt en hij/zij het extra inkomen goed kan gebruiken. De overweging dat een verzoek om aanpassing op dat moment zijn kansen op de promotie negatief zal beïnvloeden kan de werknemer ervan weerhouden ze te stellen. Dit toont de beperkingen van aanpassingen, die volgens de 'regel en uitzondering' benadering werken. Hetzelfde kan worden vastgesteld bij andere beschermde werknemers: zwangere vrouwen vervullen vaak bewust of onbewust taken die ze niet hoeven te vervullen omdat ze als meer toegewijd willen overkomen, en menige werkneemster op zwangerschapsverlof verzetten nog werk tijdens hun verlof om het henzelf bij terugkeer te vergemakkelijken of de gunst van de werkgever niet te verliezen. Studie "Zwanger op het Werk", *supra*, p. 29.

619 Alleen de werknemer die een verzoek moet maken loopt het risico op afwijzing. Als al een aanpassing wordt toegestaan is de situatie vaak nog steeds niet volledig gelijklopend: de werknemer die op een joodse of islamitische feestdag vrijaf krijgt verliest de kans om op een andere dag vrijaf te nemen.

620 Voorwoord studie redelijke aanpassingen, p. 6.

621 Vb. Studie redelijke aanpassingen, p. 70 (met betrekking tot de vraag voor een bidruimte in de werkplaats).

622 Deze term wordt door de onderzoekers gebruikt op p. 103, weliswaar in een iets andere context.

een inclusief arbeidsmarktbeleid. Deze inspanning tot insluiting is gerechtvaardigd nu bepaalde etnisch-religieuze kansengroepen een achtergestelde positie in onze arbeidsmarkt en samenleving innemen.

D. "De weg van de burger": in de schaduw van het recht

Voor het Centrum staat enkel "de weg van de burger" met "overlegde aanpassingen" open (respectievelijk "la voie citoyenne" en "concerted adjustments" zoals in het Canadese Bouchard-Taylor rapport[623]). De Rondetafels stellen een reflectie over een mogelijke juridische verankering van redelijke aanpassingen in het vooruitzicht, maar het Verslagcomité wenste reeds "'de weg van de burger' ('la voie citoyenne') uit te breiden en een reeks van nuttige instrumenten in het leven te roepen om legitieme vragen beter te kunnen behandelen *en zo de juridische weg te vermijden*."[624]

Er is niets verkeerd met het willen bevorderen van bevredigende oplossingen "voor mensen van goede wil"[625] zonder dat een rechter er aan te pas dient te komen. Bij deze formulering wordt een gedachte gewekt van tegenstrijdigheid tussen de twee "wegen."[626] Deze voorgestelde dichotomie is echter vals. Zelfs "vrijwillige" onderhandelingen vinden niet plaats in een regelgevend vacuüm, maar kaderen binnen een meerlagige context dat ook het geldend recht en bestaande rechterlijke beslissingen omvat. "De weg van de burger" betekent iets essentieel anders in de Canadese context, waar het recht op redelijke aanpassingen niet alleen in belangrijke juridische instrumenten is verankerd maar het Hooggerechtshof eveneens in verschillende zaken het belang

---

623 Zie Bouchard-Taylor Commission, *Building the Future: A time for reconciliation*, Montreal, 2004 in www.accommodements.qc.ca; p. 19 (Hierna "Bouchard-Taylor rapport") "[This] leads us to distinguish between the legal route and the citizen route. Under the legal route, requests must conform to formal codified procedures that the parties bring against each other and that ultimately decree a winner and a loser. Indeed, the courts impose decisions most of the time. The legal route is that of reasonable accommodation. Requests follow a much different route under the second path, which is less formal and relies on negotiation and the search for a compromise. Its objective is to find a solution that satisfies both parties and it corresponds to concerted adjustment."

624 Eindrapport Rondetafels, p. 67. Dit wordt gevolgd met te stellen dat "Na afloop van een redelijke periode waarin dit proces zijn betoog kant, moeten we evalueren in welke mate de voorgestelde werkwijze de interculturele spanningen heeft kunnen verminderen." Deze afwachtende houding miskent de idee achter redelijke aanpassingen door de indruk te geven dat de enige reden het vermijden van interculturele spanningen is.

625 Eindrapport Rondetafels, p. 65.

626 Ook in het Bouchard-Taylor rapport wordt deze indruk gewekt dat het om uiteenlopende wegen gaat, doordat de gevolgen en karakteristiek bijna karikaturaal geformuleerd worden: "Under the legal route, requests are managed by means of formal mechanisms through a highly codified, very rigid approach that pits one party against the other and ultimately determine a winner and a loser. This is the distinctive feature of court judgments, which usually impose a solution. Requests follow a much different procedure under the second route, which is less formalized and relies primarily on negotiation and the search for a compromise through an approach centred on good faith, mutual respect, flexibility and creativity. Its objective is to lead to a solution that satisfies both parties." Bouchard-Taylor rapport, p. 64.

van dergelijke aanpassingen heeft bevestigd.[627] In Canada en Québec staat het rechtssysteem in laatste instantie nog open als stok achter de deur voor het geval dat de onderhandeling op de werkvloer zou mislukken. In België is dat essentieel anders: op de arbeidsmarkt is er een duidelijk gebrek aan kennis van het toepasselijk juridisch kader en er heerst belangrijke onduidelijkheid in de rechtspraak over de plaats van religie en de contours van de neutraliteit in het onderwijs, in de publieke sector en in commerciële ondernemingen. In de zeldzame rechtsgeschillen rond religieuze diversiteit in België hebben rechtbanken helemaal niet "teveel" bescherming willen bieden aan religieuze uitingen en concrete verzoeken blijven bescheiden.[628] De schaduw van het recht kleurt anders in die context. Omdat het juridisch kader met betrekking tot redelijke aanpassingen sterk verschilt, gaat het dus niet op de Canadese "reactie" tegen het gepercipieerd overgebruik van het (ge)recht naar voren te schuiven in de Belgische context. "De weg van de burger" in Canada wil dat conflicten niet te snel escaleren en voor de rechtbanken komen, in België betekent die weg, als ze exclusief bewandeld wordt, het status quo, m.a.w. de consolidatie van een systeem steunend op de *goodwill* van werkgevers en andere actoren.[629]

Die vrees voor een "overgebruik" van de juridische weg is op zich legitiem[630] maar kan worden opgevangen door in de wetgeving cumulatief met de gerechtelijke proceduremogelijkheden te voorzien in een kader voor bemiddeling en/of geschillenbeslechting via overleg. Dit zou in principe in de schoot van bestaande structuren kunnen gebeuren (aangepast paritair overleg, gelijkebehandelingsorgaan, mits onafhankelijkheid en andere waarborgen) die een uitdrukkelijk bemiddelende rol worden toegekend. Overeengekomen aanpassingen die de verscheidene belangen van partijen verzoeken zijn inderdaad meer wenselijk als middel om barrières weg te halen dan het steeds moeten inzetten van juridische procedures, zeker binnen arbeidsbetrekkingen.

Conclusie

De vraag bij de inleiding van deze bijdrage was of de resultaten van de studie redelijke aanpassingen, waarvan het Verslagcomité geen kennis heeft kunnen nemen bij het opstellen van haar aanbeveling terzake aan de regering, zouden

---

627 *Eldridge v. British Columbia* (Attorney General) [1997] 3 S.C.R. 624.

628 Vb. Studie redelijke aanpassingen, p. 113 (betreffende verzoeken van moslims om 5-10 minuten vroeger te mogen vertrekken tijdens de Ramadan.).

629 Bouchard-Taylor rapport: "Generally speaking, we strongly favour recourse to the citizen route and concerted adjustment, for several reasons: a) it is good for citizens to learn to manage their differences and disagreements; b) *this path avoids congesting the courts*; and c) the values underlying the citizen route (exchanges, negotiation, reciprocity, and so on) are the same ones that underpin the Québec integration model. In quantitative terms, we have noted, moreover, that most requests follow the citizen route and only a small number rely on the courts."

630 Het feit dat minderheden hun weg naar de rechtbank vinden is daarentegen ook positief, als een teken van integratie en vertrouwen in de statelijke instellingen, te beschouwen. Indien dit niet zo was rijzen vragen over de effectieve toegang tot het recht.

toegelaten hebben een andere aanbeveling op te nemen over redelijke aanpassingen voor religie. Gezien de opzet en het verzameld materiaal, gebaseerd op 417 gevallen van concrete verzoeken om aanpassing, laat de studie toe dat protagonisten én antagonisten bepaalde inzichten putten die hun standpunten versterken. De studie werkt dus informerend maar ook confirmerend ten overstaan van bestaande positioneringen. Was men voor redelijke aanpassingen dan kan men uit de studie argumenten putten ter versterking van zijn standpunt, maar omgekeerd is dit eveneens het geval. Het standpunt van het Centrum is daar niet vreemd aan: het Centrum hanteerde voor en na het uitkomen van deze studie hetzelfde standpunt, en verwees daarvoor naar dezelfde argumenten. In een sterk normatief debat kunnen empirische gegevens wel verrijken, maar niet noodzakelijk compromissen faciliteren.

Als sommigen gevaren zien verbonden aan een "te grote openheid voor diversiteit"[631] dan zijn er eveneens gevaren verbonden aan het uitsluiten van groepen medeburgers en het zich blindstaren op het principe van formele gelijkheid *ten nadele van* minderheden omwille van hun anders-zijn. Deze gevaren zijn er voor de samenleving in zijn geheel. Een onvermurwbaar "liberale" visie op de samenleving kan minderheden benadelen omdat het niet correspondeert met de belevingen, identiteit en levensvisie van eenieder in een diverse maatschappij. Als we de huidige diversiteit in de samenleving daarentegen accepteren en eventueel zelfs willen valoriseren, dient het recht aangepast en tijdig respons te bieden aan de aanwezigheid, welzijn en belangen van kwetsbare minderheden die soms onbedoeld maar zeer reëel benadeeld en uitgesloten worden door onze samenleving en recht. Deze respons hoeft daarom niet in het communautaristisch kamp te vallen: het recht op redelijke aanpassingen is immers een individueel recht dat perfect binnen het huidig kader van mensenrechten en antidiscriminatierecht past. Het heeft echter ook zijn beperkingen. In multiculturele thema's zoals deze zijn soms hernieuwde benaderingen noodzakelijk die gevestigde waarden en praktijken van de meerderheid contradicteren. Verandering kan "ongemakkelijk stemmen" omdat het "betekent dat … bepaalde evenwichten waarvan men dacht dat ze definitief verworven waren, eventueel zullen moeten herbe[keken]."[632] Op verschillende andere thema's schrikte deze oefening het Verslagcomité niet af: de aanbeveling met betrekking tot de agenda van de wettelijke feestdagen is een goed voorbeeld; de reacties hierop illustreerden het "ongemak" in de samenleving met deze benadering perfect. Wat betreft het belangrijk hoofdstuk van het accommoderen van geloof of levensbeschouwing in het sociaal recht is de "oefening om standpunten die soms diametraal tegenover elkaar stonden, dichter bij elkaar te brengen" nog ver niet achter de rug. Onze hoop is dat de studie redelijke aanpassingen, en ook deze bijdrage, de verdere reflectie over dit thema verder mogen informeren.

631 Eindrapport Rondetafels, p. 18.
632 Eindrapport Rondetafels, p. 19.

À PROPOS DE LA NEUTRALITÉ COMME PRINCIPE DE GESTION DE LA DIVERSITÉ/ NEUTRALITEIT ALS INSTUMENT VAN DIVERSITEITSBELEID / ON NEUTRALITY AS AN INSTRUMENT FOR MANAGING DIVERSITY

Le port de signes convictionnels par les agents publics

Cécile Mathieu, Paul De Hert et Serge Gutwirth[633]

Dans le rapport final des Assises, remis à la ministre Milquet le 8 novembre 2010[634], la recommandation suivante a été adoptée :

> « En matière de port de signes convictionnels par les agents des services publics (qu'ils soient ou non en contact avec le public), le Comité de pilotage préconise une liberté générale du port desdits signes, avec une interdiction limitée aux seuls agents investis d'une fonction d'autorité. Des textes légaux devraient définir de manière non équivoque et très restrictive les fonctions (police, justice, armée) visées par cette interdiction."

Les critiques n'ont pas épargné le rapport des Assises, notamment en ce qui concerne la recommandation mentionnée[635]. A la lecture de ces critiques, on ne peut que constater qu'aux yeux de certains, tout autre position que l'interdiction générale du port des signes convictionnels dans l'ensemble de la fonction publique remet automatiquement en cause la neutralité et l'impartialité de l'État.

Le dictionnaire Larousse définit la neutralité comme l'état de celui qui ne prend parti ni pour l'un ni pour l'autre et mentionne l'impartialité et l'objectivité comme synonymes de ce terme. Son sens juridique recouvre, pour une part, la sémantique. Résultant de la liberté de religion et des principes d'égalité et de non-discrimination, le devoir de neutralité de l'État impose en effet à celui-ci de ne pas obliger ses citoyens à pratiquer un culte, de ne pas pratiquer d'ingérence

---

633 La présente contribution est la version actualisée et adaptée d'une note d'orientation rédigée par deux des co-auteurs dans le cadre d'une mission de consultation à destination de la commission gouvernance du Comité de pilotage des Assises de l'interculturalité. Ladite note était destinée à fournir un cadre juridique au débat concernant la neutralité des fonctionnaires, particulièrement le port de signes affichant les convictions religieuses ou philosophiques (que l'on désignera par facilité par le néologisme « signes convictionnels » dans les lignes qui suivent). Les auteurs remercient André Mathieu pour ses relectures et suggestions stylistiques.

634 Rapport remis à Joëlle Milquet, Vice-Première Ministre, Ministre de l'Emploi et de l'Égalité des Chances, en charge de la Politique de migration et d'asile, 8 novembre 2010, disponible sur http://www.interculturalite.be/Rapport-2010 (consulté le 30 octobre 2011).

635 Voy. entre autres, la réaction du Réseau pour la promotion d'un État laïque (R.A.P.P.E.L.) : http://www.lalibre.be/actu/belgique/article/622550/les-assises-de-l-interculturalite-institutionnalisent-le-differentialisme-culturel-selon-rappel.html (consulté le 30 octobre 2011); la prise de position d'élus du C.d.h. sur la question : http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/624937/inquiets-de-la-derive-religieuse-et-communautariste.html (consulté le 30 octobre 2011).

dans les affaires cultuelles ou plus généralement de ne pas exercer de pouvoir d'appréciation quant à la légitimité des convictions religieuses et de leurs modalités d'expression et de traiter également les citoyens, quelles que soient leurs convictions religieuses ou philosophiques. Ces obligations se retrouvent tant dans la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme que dans la Constitution belge et, dans cette interprétation, le devoir de neutralité ne fait guère l'objet de controverses, ni d'ailleurs le fait qu'il puisse générer des obligations pour les agents de l'État. Ce dernier point a été confirmé par la section de législation du Conseil d'État dans son avis rendu en 2008 sur une proposition de loi visant à appliquer la séparation de l'État et des organisations et communautés religieuses et philosophiques non confessionnelles[636].

En tant qu'obligation de traitement des usagers sans parti pris, le principe de neutralité de l'État entraîne des obligations pour les agents du service public. Dans le sens où il implique d'être impartial dans le traitement des usagers, il n'est d'ailleurs absolument pas remis en cause. Toute la question est de savoir si la neutralité de l'État implique de pouvoir limiter l'expression d'une conviction par un agent de l'État, ou de son appartenance à une tendance. Si l'on se réfère à la définition du Larousse citée ci-dessus, il s'agit alors d'une obligation de s'abstenir de faire connaître un « parti pris » pour l'une ou l'autre conviction, et non pas vis-à-vis d'un usager. Pris dans ce sens, le principe de neutralité peut effectivement conduire à interdire le port de signes convictionnels dans le cadre de leurs fonctions par les agents publics puisque ces signes expriment ou matérialisent une prise de parti pour l'une ou l'autre conviction ; l'apparence des agents (ainsi, bien sûr, que leurs actes) doit être neutre.

Or, selon la section de législation du Conseil d'État, les deux questions sont distinctes et l'une n'implique pas l'autre[637]. L'avis en question était d'ail-

---

636 Avis du Conseil d'État nº 44.521/AG du 20 mai 2008, *Doc. Parl. Sénat,* session 2007-2008, nº4-351/2, p. 8 : « En effet, la neutralité des pouvoirs publics est un principe constitutionnel qui, s'il n'est pas inscrit comme tel dans la Constitution même, est cependant intimement lié à l'interdiction de discrimination en général et au principe d'égalité des usagers du service public en particulier. Dans un État de droit démocratique, l'autorité se doit d'être neutre, parce qu'elle est l'autorité de tous les citoyens et pour tous les citoyens et qu'elle doit, en principe, les traiter de manière égale sans discrimination basée sur leur religion, leur conviction ou leur préférence pour une communauté ou un parti. Pour ce motif, on peut dès lors attendre des agents des pouvoirs publics que, dans l'exercice de leurs fonctions, ils observent strictement eux aussi, à l'égard des citoyens, les principes de neutralité et d'égalité des usagers ».

637 Avis du Conseil d'État de 2008, *op. cit.,* p. 9. « Toutefois, la proposition vise à imposer non seulement *la neutralité dans l'exercice des fonctions mêmes* mais également *la neutralité à l'égard des manifestations extérieures des agents publics concernés*. Sans doute entend-on par là, principalement, que les agents publics concernés ne peuvent porter de vêtements ou arborer de signes faisant connaître leur préférence pour une conviction religieuse ou non confessionnelle ou pour une communauté ou un parti. La proposition a pour effet de restreindre, pour les agents des pouvoir publics, la liberté d'exprimer leur préférence par des manifestations extérieures » (c'est nous qui soulignons). La Commission de dialogue interculturel était parvenue à la même conclusion dans son rapport final (Rapport final de la commission de dialogue interculturel (disponible à l'adresse suivante : http://www.diversite.be/?action=publicatie_detail&id=20&thema=2, consulté le 30 octobre 20110), p. 54.

leurs plutôt restrictif quant aux possibilités d'adopter des mesures générales d'interdiction du port des signes convictionnels par les fonctionnaires. Consacrant qu'une interdiction visant tous les agents publics était disproportionnée eu égard à la liberté de religion de ceux-ci, la section de législation mettait en évidence que la restriction à la liberté de religion que constitue une interdiction du port de signes convictionnels ne pouvait se justifier que « dans l'hypothèse où se trouvent en jeu, de manière non pas éventuelle mais réelle et convaincante, des difficultés liées par exemple à une mise en danger de la neutralité de l'État au sens large et de ses organes»[638]. Bien que la section de législation du Conseil d'État ait depuis évolué dans le sens de pouvoirs plus larges des autorités publiques, elle continue à se référer à son avis de 2008[639].

Partant de cette position, le rapport des Assises de l'Interculturalité prône une solution nuancée, seuls les agents titulaires d'une fonction d'autorité étant visés par l'obligation de présenter une apparence neutre. Cette recommandation ne semble pas encore avoir été reçue au niveau politique mais il découle des discussions ayant eu lieu sur le sujet devant différentes instances parlementaires qu'un grand nombre de parlementaires sont plutôt opposés à une interdiction générale visant toutes les catégories de fonctions[640]. Peu de temps après la remise du rapport final des Assises, une commission conjointe au Parlement wallon, au Parlement de la Communauté française et au Parlement francophone bruxellois (ci-après, la « Commission conjointe ») qui avait travaillé sur la question du port des signes convictionnels dans la première moitié de l'année 2010, a rendu son rapport, qui reprend les interventions des différents experts, représentants des organisations religieuses et de la laïcité organisée, d'organisations gouvernementales et d'institutions publiques, sans formuler de recommandations ou de conclusions précises[641]. La commission a été mise sur pied par le Parlement wallon suite au dépôt par le Mouvement Réformateur de

---

638 Avis du C.E. du 20 mai 2008, p. 11.

639 Voy. les avis de la section de législation du Conseil d'État ultérieurs : Avis n° 48.041/AG, 25 mai 2010, *Doc Parl., Parl wall.,* 2009-2010, n°99-2 ; Avis n° 48.042/AG, 25 mai 2010, *Doc Parl., Parl wall.,* 2009-2010, n°101-2 ; Avis n° 48.144/4/AG, 13 juillet 2010, *Doc Parl., Parl brux.,* 2009-2010, n°A-48-2 ; Avis n° 48.145/4/AG, 13 juillet 2010, *Doc Parl., Parl brux.,* 2009-2010, n°A-49-2 ; Avis n° 48.146/4/AG, 13 juillet 2010, *Doc Parl., Parl brux.,* 2009-2010, n°A-50-2 ; Avis n° 48.147/4/AG, 13 juillet 2010, *Doc Parl., Ass. Comm. Comm,* 2009-2010, n°B-10-2

640 Voy. par exemple rapport fait au nom de la commission des Finances, du Budget, de la Fonction publique, des Relations extérieures et des Affaires générales (au sujet des différentes propositions d'ordonnances ou de résolution visant à interdire le port de signes convictionnels dans les services publics bruxellois et dans les communes de la Région de Bruxelles-Capitale), 28 avril 2011, *Doc. Parl., Rég. Brux.-Cap.,* 2010-2011, n°A-46-2, pp. 9-10, 11-17, 20-22.

641 Rapport de commission présenté au nom de la commission des affaires générales, de la simplification administrative, des fonds européens et des relations internationales conjointement avec la Commission des relations internationales et des questions européennes, des affaires générales et du règlement, de l'informatique et du contrôle des communications des membres du Gouvernement et des dépenses électorales du Parlement de la Communauté française et la Commission du budget, de l'administration, des relations internationales et des compétences résiduaires du Parlement francophone bruxellois, 25 novembre 2010, *Doc. parl., Parl. wall.,* session 2010-2011, n° 297-1.

propositions de résolution[642] et de décrets[643] visant à interdire le port de signes convictionnels, respectivement dans l'ensemble de la fonction publique de la Région wallonne en ce qui concerne la proposition de résolution et au sein des administrations communales, dans les collèges communaux et membres des organes de gestion des intercommunales en ce qui concerne les propositions de décrets. Comme des propositions similaires avaient été déposées tant devant les Parlements de la Communauté française[644] que de la Région Bruxelloise[645] et de l'Assemblée réunie de la Commission communautaire commune[646], il avait été décidé de mettre une commission conjointe sur pied. Depuis, les résolutions et décrets ont été rejetés[647]. Cette absence de consensus pour une interdiction générale ne signifie toutefois pas une autorisation généralisée du port de signes convictionnels, qui est interdit par de nombreuses institutions, en tous cas pour les agents en contact avec le public, ainsi que pour les enseignants.

La question de la pérennité de ce *statu quo* se pose, dès lors que les mesures locales d'interdiction, prises par exemple au niveau communal ou au sein d'une institution particulière, ne sont pas contenues dans une loi ou un décret et ne reposent pas sur une habilitation expresse de la loi ou du décret, à l'exception

---

642 Proposition de résolution visant à interdire le port de signes convictionnels au sein des services du Gouvernement de la Région wallonne et des organismes d'intérêt public relevant de la Région wallonne, 22 octobre 2009, *Doc. parl., Parl. wall.,* session 2009-2010, n° 102-1.

643 Proposition de décret modifiant certaines dispositions du Code de la démocratie locale et de la décentralisation, 22 octobre 2009, *Doc. parl., Parl. wall.,* session 2009-2010, n°99-1 ; Proposition de décret de la Région wallonne modifiant certaines dispositions du Code de la démocratie locale et de la décentralisation, 25 novembre 2009, *Doc. parl., Parl. wall.,* 2009-2010, n° 101-1.

644 Proposition de résolution visant à interdire le port de signes convictionnels au sein des services du Gouvernement de la Comunauté française et des organismes d'intérêt public qui en dépendent, 22 octobre 2009, *Doc. parl., Com. fr,* session 2009-2010, n° 35-1.

645 Proposition d'ordonnance de la Région de Bruxelles- Capitale modifiant la Nouvelle Loi communale, 9 octobre 2009, *Doc. parl., Parl. Rég. Brux.-Cap.,* 2009, n° A-48/1 ; proposition d'ordonnance de la Région de Bruxelles-Capitale modifiant l'article 130 de la loi provinciale en vue d'interdire le port de signes convictionnels par le gouverneur de l'arrondissement administratif de Bruxelles-Capitale, 9 octobre 2009, *Doc. parl., Parl. Rég. Brux.- Cap., 2009,* n° A-49/1; proposition d'ordonnance de la Région de Bruxelles-Capitale modifiant l'article 27bis de la loi du 22 décembre 1986 relative aux intercommunales en vue d'interdire le port de signes convictionnels par les membres du personnel des intercommunales en Région bruxelloise, 9 octobre 2009, *Doc. parl., Parl. Rég. Brux.-Cap.*, 2009, n° A-50/1 ; Proposition de résolution visant à interdire le port de signes convictionnels au sein des services du ministère de la Région de Bruxelles-Capitale et des organismes d'intérêt public de la Région de Bruxelles-Capitale, 9 novembre 2009, *Doc. parl., Parl. Rég. Brux.-Cap.*, 2009, n° A-46/1.

646 Proposition d'ordonnance de l'Assemblée réunie de la Commission communautaire commune modifiant la loi organique du 8 juillet 1976 des centres publics d'action sociale visant à interdire le port de signes convictionnels par les membres du personnel des centres publics d'action sociale de la Région de Bruxelles-Capitale et des associations hospitalières de la Région de Bruxelles-Capitale, 9 octobre 2009, *Doc. parl., Ass. Comm. comm.*, 2009, n° B-10/1 ; Proposition de résolution visant à interdire le port de signes convictionnels au sein des services du Collège réuni de la Commission communautaire commune, 9 octobre 2009, *Doc. parl., Ass. Comm. comm.*, 2009, n° B-11/1.

647 Des propositions en ce sens ont également été déposées devant la Chambre, mais n'ont à ce jour pas encore été examinées.

de l'interdiction du port de signes convictionnels dans l'enseignement communautaire francophone résultant de l'obligation faite aux enseignants de ne pas faire connaître leur engagement religieux[648].

Dans les lignes qui suivent, on analysera la question d'un point de vue purement juridique. La première partie est consacrée à la Convention européenne des droits de l'homme et aux obligations en résultent (I). L'examen de la jurisprudence de la Convention européenne des droits de l'homme montre que les États ont une grande liberté en la matière. Le devoir de neutralité mentionné dans la jurisprudence n'entraîne pas d'obligation dans leur chef d'interdire le port de signes convictionnels (I.1) mais la Cour reconnaît expressément la faculté des États de soumettre leurs agents à une obligation de discrétion dans l'expression de leurs convictions religieuses ou à un devoir de réserve (I.2).

La seconde partie vise à donner un éclairage sur le droit belge existant (II) et montre qu'il n'existe pas d'interdiction générale du port de signes convictionnels actuellement (II.1), sauf dans l'enseignement communautaire, qu'il soit néerlandophone ou francophone (II.2).

La troisième partie examine la possibilité d'adopter des mesures législatives d'interdiction du port de signes convictionnels en droit belge (III). Se basant sur la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, la section de législation a, dans plusieurs avis, consacré que des interdictions visant toutes les fonctions formeraient des atteintes disproportionnées à la liberté de religion mais que des interdictions limitées à certaines fonctions, comme celles en contact avec le public par exemple, sont compatibles avec cette dernière (III.1). Dans cette optique, la recommandation des Assises d'interdire le port de signes convictionnels ne devrait pas poser de problème de compatibilité avec la liberté de religion, mais beaucoup de doutes subsistent sur sa portée (III.2.).

Pour conclure cette introduction, signalons encore que certaines fonctions (juges, policiers) se voient imposer un devoir particulier de neutralité, matérialisé par le port d'un uniforme ; la question de l'adaptation possible de l'uniforme pour permettre le port d'un signe convictionnel n'est pas directement visée par la présente étude.

I. La convention europeenne des droits de l'homme

L'analyse de la Convention européenne des droits de l'homme et de la jurisprudence qui y est relative met en évidence la grande liberté des États quant à la possibilité d'adopter, ou non, une conception formelle de la neutralité qui imposerait une apparence neutre aux agents. Il n'y a en effet ni obligation d'adopter

648 Cette obligation résulte du décret « neutralité » de 1994 (Décret définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté**,** 31 mars 1994, *M.B., 18 juin 1994*.

un tel système (1), ni interdiction de le faire eu égard à la large marge d'appréciation laissée aux États en la matière (2).

Le devoir de neutralité consacré dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme n'implique pas l'interdiction du port de signes convictionnels

Le devoir de neutralité de l'État est mentionné à plusieurs reprises dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme ; il est, selon la Cour, incompatible avec un quelconque pouvoir d'appréciation de l'État quant à la légitimité des convictions religieuses et leurs modalités d'expression[649]. Il impose à ce dernier d'être impartial vis-à-vis des cultes[650] et peut également être relié à la liberté négative de religion, qui inclut le droit de ne pas participer à des activités religieuses et celui de ne pas devoir révéler ses croyances[651].

Ce devoir de neutralité n'est pas comparable à une clause de non affiliation religieuse comme celle contenue dans la Constitution américaine[652]. Au contraire, et en dehors de formes théocratiques de pouvoir[653], l'affiliation religieuse d'un État, par exemple par le biais d'une église d'État, n'est pas condamnée par la Cour[654]. Il s'agit donc d'une obligation de neutralité « en actes » non formelle[655], puisqu'elle est la conséquence de dispositions de la Convention européenne des droits de l'homme consacrant la liberté de religion (article 9 de la Convention) et le principe de non-discrimination (article 14) et, en ce qui concerne l'enseignement, de l'article 2 du Premier protocole additionnel à

649 Voy. notamment les arrêts suivants : Cour eur. D.H., arrêt du 26 septembre 1996, *Manoussakis et autres c. Grèce,* 47 ; Cour eur. D.H., arrêt *Hassan et Tchaouch c. Grèce* du 26 octobre 2000, 78 ; Cour eur. D.H., *Eglise métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldavie* du 13 décembre 2001, 123 ; Cour eur. D.H., arrêt *Hasan et Eylem Zengin* du 9 octobre 2007, 54 ; Cour eur. D.H., arrêt *Sinan Isik c. Turquie.*

650 Voy. notamment Cour eur. D.H., arrêt du 14 décembre 1999, *Sérif c. Grèce* (poursuites contre le mufti élu par les fidèles pour usurpation de l'habit de mufti alors qu'un autre mufti avait désigné par le gouvernement). Voy. également les arrêts *Manoussakis* (poursuites contre des témoins de Jéhovah pour tenir des réunions, sans autorisation préalable d'utiliser le local comme maison de prière) et *Eglise métropolitaine de Bessarabie* (refus de reconnaissance d'une église sur la base de critères non utilisés pour la reconnaissance d'autres cultes) précités. Voy. aussi la jurisprudence citée dans : J. Ringelheim, «Rights, Religion and the Public Sphere: The European Court of Human Rights in Search of a Theory?», en cours de publication dans C. Ungureanu, L. Zucca (eds.), *A European Dilemma: Religion and the Public Sphere,* p. 11-12

651 Voy. notamment l'arrêt *Sinan Isik* précité. Voy. C. Mathieu, S. Gutwirth, P. De Hert, « Liberté religieuse : vers un devoir de neutralité en matière d'éducation », *J.D.E,* 2010, p. 134-138, 27.

652 1er Amendement à la Constitution américaine : «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances».

653 Cour eur. D.H., gde ch., arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie,* du 13 février 2003.

654 Com. Eur. D.H., req. n° 11581/85, décision du 11 avril 1988, *Darby c. Suède.*

655 S. Van Drooghenbroeck, « La neutralité des services publics : outil d'égalité ou loi à part entière », in *Le service public,* t. 2, pp. 233-298, 16.

la Convention, garantissant le droit des parents à l'éducation de leurs enfants en conformité avec leurs convictions religieuses ou philosophiques[656]. Selon la Cour, cette stipulation impose aux États membres, dans l'exercice de ses missions d'enseignement, de diffuser les connaissances de manière objective, pluraliste et critique sans poursuivre de but d'endoctrinement[657].

Le premier arrêt *Lautsi* a été considéré par certains comme une rupture par rapport à la précédente jurisprudence de la Cour, qui marquait une évolution vers une conception plus formelle de la neutralité[658]. En novembre 2009, la seconde section de la Cour européenne des droits de l'homme avait, on s'en souvient, décidé que l'affichage de crucifix dans les salles de classe italiennes violait le droit des parents au respect de leurs convictions de leurs enfants dans l'éducation de ceux-ci et la liberté de religion des enfants[659]. Cet arrêt a depuis lors été renversé par la Grande Chambre, en mars 2011[660]. Cependant, même dans le cas du premier arrêt, il faut noter que la décision de la seconde section s'inscrivait dans la jurisprudence de la Cour relative à l'article 2 du Protocole additionnel[661]. La portée de cet arrêt était donc limitée à l'enseignement, même s'il est vrai que la Cour semblait ouvrir la porte vers une interdiction de l'affichage de symboles religieux dans d'autres lieux publics[662]. Déduire du premier arrêt *Lautsi* une obligation générale pour les États d'interdire le port des signes convictionnels par les enseignants, voire par les agents publics, nous semble, de toutes façons, un raccourci extrêmement rapide[663], notamment eu égard à

656 F. Tulkens, « The European Convention of Human Rights and Church-State relations: pluralism vs pluralism », *Cardozo Law Review,* 2011, pp. 2275-2591, voy. p. 2576.

657 Cour eur. D.H., arrêt *Kjeldsen, Busk Madsen et Petersen c. Danemark,* du 7 décembre 1976, 53 ; Cour eur. D.H. (Grande Chambre), arrêt *Folgero c. Norvège,* du 29 juin 2007, 84 ; Cour eur. D.H. (2e sect.), arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie,* du 9 octobre 2007, 52. Sur ce sujet et sur le premier arrêt *Lautsi*, voy. C. Mathieu, S. Gutwirth, P. De Hert, *op. cit.,* spéc. 5-8.

658 Voy., entre autre, J. Weiler, « The debate that won't go away », *International Journal of Constitutional Law,* 2010, vol. 8, n°11.

659 Cour Eur.D.H., 3 novembre 2009, *Lautsi c. Italie.*

660 Cour Eur. D.H. (Gr. Ch.), 18 mars 2011, *Lautsi c. Italie.* Les notes de bas de page de la présente contribution renvoyant à l'arrêt *Lautsi* se réfèrent, sauf mention contraire, à l'arrêt de la Grande Chambre.

661 Voy. notamment, les arrêts *Kjeldsen, Folgero, Hasan et Eylem Zengin* précités. Voy. C. Mathieu, S. Gutwirth, P. De Hert, *op. cit.,* 10-13.

662 *Lautsi,* arrêt de 2009, 48, 55 et 57. Voy. sur ce sujet : C. Mathieu, S. Gutwirth, P. De Hert., *op. cit.,* 26.

663 Gonzalez avait déduit d'une référence, dans la qualification du crucifix comme « symbole religieux fort », à la décision *Dahlab* qui avait consacré la compatibilité avec la liberté de manifestation de ses convictions religieuses d'une interdiction faite à une institutrice de maternelle de porter le foulard islamique (voy. Cour eur. D.H., req. n° 42393/98, décision du 15 février 2001, *Dahlab c. Suisse*) que la Cour mettait sur le même pied l'expression de préférence religieuse par l'État lui-même dans sa mission d'enseignant (comme dans le premier arrêt *Lautsi*) et par un enseignant lui-même (comme dans *Dahlab*). Voy G. Gonzalez, «L'école publique comme sanctuaire laïque selon la Cour européenne des droits de l'homme», *Rev. trim. dr. h.*, 2010, p. 467, voy. pp. 474-475. Selon l'auteur : « La neutralité de l'État instructeur semble, logiquement, s'étendre de façon contraignante à ceux qui sont la bouche de cet État (les enseignants) ou ses bras (le personnel administratif) ». L'auteur nuançait toutefois cette conclusion plus loin en précisant qu'il était difficilement imaginable que la Cour remette en cause, par exemple, le système britannique

la mise en exergue par la Cour du risque d'identification de l'enseignement et de l'école à la religion catholique. Il est évident que ce risque n'existe pas dans la même mesure quand le « symbole » religieux est porté par un enseignant, à sa propre initiative[664]. Cet arrêt ne préjugeait évidemment pas de la faculté pour les États d'aller plus loin et d'interdire le port de signes convictionnels dans l'enseignement.

Enfin, l'arrêt rendu par la Cour en 2009 appartient à l'histoire, la Grande Chambre ayant, au contraire de la seconde section de la Cour, conclu depuis que l'affichage de crucifix dans les salles de classe ne violait pas la Convention européenne des droits de l'homme et son protocole additionnel.

Ici encore, il ne peut en être déduit de conséquences quant au port de signes convictionnels par les enseignants, ou plus généralement les agents publics. D'une part, la Cour a expressément mentionné que la compatibilité de l'affichage d'un crucifix avec l'article 2 du Protocole additionnel et l'interdiction du port du foulard islamique faite à une enseignante étaient deux questions différentes[665], d'autre part, plusieurs commentateurs ont souligné l'omniprésence de la notion de marge d'appréciation dans l'arrêt de la Grande Chambre[666]. Or, celle-ci est également centrale dans la jurisprudence de la Cour quant à la faculté des États membres de réguler le port de signes convictionnels et de limiter la liberté d'expression des agents publics. Cette jurisprudence se voit donc renforcée par le second arrêt *Lautsi*.

Il découle de ce qui précède que, malgré la consécration du devoir de neutralité comme obligation découlant de la Convention européenne des droits de l'homme, il ne peut en être déduit que le port de signes convictionnels par les agents publics en général, ou les enseignants en particulier, *doit* être interdit. Les seules obligations qui pèsent *ipso facto* sur ces derniers sont celles découlant du principe d'égalité et de non-discrimination ainsi que du respect de la liberté de religion. Il s'agit donc d'un devoir de neutralité « en actes » ou « dans les faits », la neutralité étant une conséquence de ces obligations et non un but en soi.

– qualifié par l'auteur de « communautariste » – et impose le système « laïque » français ou turc à tous les États (G. Gonzales, *op.cit.,* voy. p. 481).

664 C. Mathieu, S. Gutwirth, P. De Hert, *op. cit.,* 25.

665 *Lautsi*, 73 : « Elle [la Grande Chambre] estime en effet que l'on ne peut se fonder sur cette décision [Dahlab] en l'espèce, les circonstances des deux affaires étant tout à fait différentes. Elle rappelle en effet que l'affaire *Dahlab* concernait l'interdiction faite à une institutrice de porter le foulard islamique dans le cadre de son activité d'enseignement, laquelle interdiction était motivée par la nécessité de préserver les sentiments religieux des élèves et de leurs parents et d'appliquer le principe de neutralité confessionnelle de l'école consacré en droit interne. Après avoir relevé que les autorités avaient dûment mis en balance les intérêts en présence, la Cour a jugé, au vu en particulier du bas âge des enfants dont la requérante avait la charge, que lesdites autorités n'avaient pas outrepassé leur marge d'appréciation. » (c'est nous qui soulignons).

666 N. Hervieu, *op. Cit.* ; Zucca, « A Comment on Lautsi », publié sur le blog European Journal of International law, available at the adress http://www.ejiltalk.org/a-comment-on-lautsi/ (consulté le 18 août 2011) ; Zucca, *op. cit.,* p. 11.

La faculté des pouvoirs publics d'adopter une conception plus formelle de la neutralité, emportant le cas échéant des obligations pour les fonctionnaires de s'abstenir de manifestations extérieures de convictions ou d'appartenance à une tendance, est une question distincte, qui nécessite d'analyser la jurisprudence de la Cour européenne quant à la compatibilité de restrictions à la liberté de religion et d'expression des agents publics en général, et des enseignants en particulier avec la Convention. Cette question est examinée ci-dessous.

La possibilité pour les États de soumettre leurs agents à une obligation de discrétion quant à l'expression de leurs convictions religieuses est reconnue par la Cour européenne des droits de l'homme

Interdire le port de signes convictionnels aux agents publics est susceptible de restreindre la liberté de manifestation des convictions religieuses et/ou d'expression de ces derniers.

L'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales stipule, en son premier alinéa, que :

> « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. »

La liberté de manifestation des convictions religieuses n'est toutefois pas absolue et peut être restreinte par l'État:

> « La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui » (article 9.2 de la Convention).

Les restrictions à cette liberté sont donc strictement encadrées par la Convention :

D'une part, les restrictions doivent être prévues « par la loi » (condition de forme), d'autre part, elles doivent être nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui (condition de fond).

La liberté d'expression est, elle, consacrée par l'article 10 de la Convention et peut faire l'objet de restrictions, selon des conditions dont la formulation semble laisser un pouvoir plus large aux États puisque l'énumération des buts légitimes que doivent poursuivre les mesures pour être conformes à l'article 10 est nettement plus extensive. L'article 10.2 fait également appel aux devoirs et responsabilités qu'entraîne la liberté d'expression[667].

---

667 Convention européenne des droits de l'homme, art. 10 : « 1.Toute personne a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de commu-

Selon la Cour européenne des droits de l'homme, la liberté de manifester sa religion ou sa conviction comprend, notamment, le prosélytisme[668] et le port de symboles religieux[669]. En ce qui concerne le port d'un foulard islamique, le fait qu'il soit contesté qu'il s'agisse d'une prescription requise par le Coran n'est pas pertinent pour établir l'ingérence dans la liberté religieuse, comme l'a consacré la Cour dans l'affaire *Leyla Sahin :*

> « Selon la requérante, en revêtant un foulard, elle obéit à un précepte religieux et, par ce biais, manifeste sa volonté de se conformer strictement aux obligations de la religion musulmane. Dès lors, l'on peut considérer qu'il s'agit d'un acte motivé ou inspiré par une religion ou une conviction et, sans se prononcer sur la question de savoir si cet acte, dans tous les cas, constitue l'accomplissement d'un devoir religieux, la Cour partira du principe que la réglementation litigieuse, qui soumet le port du foulard islamique à des restrictions de lieu et de forme dans les universités, a constitué une ingérence dans l'exercice par la requérante du droit de manifester sa religion »[670].

En ce qui concerne plus particulièrement les fonctionnaires, dont il n'est plus mis en doute qu'ils jouissent des droits et libertés garantis par la Convention[671], la Cour a confirmé, dans l'affaire *Kurtulmus,* qu'une réglementation portant sur la tenue vestimentaire des fonctionnaires constituait une ingérence dans la liberté de la requérante, professeur à l'Université d'Istanbul, de manifester sa religion[672].

Quant aux conditions de forme auxquelles doivent répondre les restrictions à la liberté de religion (et d'expression) conformément à la Convention, précisons que la Cour européenne des droits de l'homme n'impose pas de loi, ni de conditions quant à la forme de la mesure restrictive d'une liberté, pour autant que ladite mesure soit prévisible, c'est-à-dire qu'elle ait une base en droit interne et

---

niquer des informations ou des idées sans qu'il puisse y avoir ingérence d'autorités publiques et sans considération de frontière. Le présent article n'empêche pas les États de soumettre les entreprises de radiodiffusion, de cinéma ou de télévision à un régime d'autorisations. 2. L'exercice de ces libertés comportant des devoirs et des responsabilités peut être soumis à certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions prévues par la loi, qui constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à l'intégrité territoriale ou à la sûreté publique, à la défense de l'ordre et à la prévention du crime, à la protection de la santé ou de la morale, à la protection de la réputation ou des droits d'autrui, pour empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité du pouvoir judiciaire. »

668 Cour eur. D.H., *Kokkinakis c. Grèce,* arrêt du 25 mai 1993.

669 Cour eur. D.H, *Leyla Sahin c. Turquie,* arrêt du 29 juin 2004 ; Cour eur. D.H. (gde chbre), *Leyla Sahin c. Turquie*, arrêt du 10 novembre 2005.

670 Voy. *Leyla Sahin*, 71 (dans le premier arrêt) et 78 (dans l'arrêt de la Grande Chambre).

671 B. Lombaert, *La Convention européenne des droits de l'homme dans le contentieux de la fonction publique belge,* Bruxelles, Bruylant, 2001, voy. 1 ; F. Krenc, « Le fonctionnaire et la Convention européenne des droits de l'homme : éléments de synthèse », *Ann. Dr. Louvain*, 2005, p. 213.

672 Cour Eur. D.H., req. 65500/01, décision *Kurtulmus c. Turquie*: « À la lumière de l'argumentation de la requérante, la Cour partira du principe que la réglementation relative à la tenue vestimentaire des fonctionnaires a constitué une ingérence dans l'exercice par l'intéressée de son droit de manifester sa religion, dans la mesure où celle-ci considère que le port du foulard islamique par les femmes musulmanes est une obligation religieuse ».

qu'elle soit accessible aux personnes concernées dans « une formulation assez précise pour leur permettre – en s'entourant, au besoin, de conseils éclairés – de prévoir, à un degré raisonnable dans les circonstances de la cause, les conséquences pouvant résulter d'un acte déterminé »[673]. En ce qui concerne l'application des critères de fond, la poursuite d'un des buts énumérés par la Convention et le caractère nécessaire dans une société démocratique, la Cour a consacré qu'une grande latitude devait être laissée aux États tant au sujet de la réglementation de signes convictionnels que celle des restrictions à la liberté d'expression des fonctionnaires.

Dans certaines matières, dont celles relatives aux relations entre l'État et les cultes ainsi qu'à la réglementation du port de signes convictionnels, la Cour tend à laisser une large marge d'appréciation au décideur national, estimant que ce dernier est le plus à même de trancher ce type de débats[674]. En conséquence, un seul cas d'interdiction du port de symboles religieux a été considéré par la Cour comme contraire à la liberté de manifester sa religion : une interdiction générale d'une tenue religieuse, dans tout l'espace public a été considérée comme disproportionnée dans l'affaire *Ahmet Arslan*[675]. La Cour a ainsi admis la compatibilité avec la liberté de religion tant d'une interdiction du port du foulard islamique aux étudiants d'une université turque[676] que de l'interdiction du port de signes religieux ostensibles par les élèves des écoles publiques françaises[677].

La Cour européenne ne s'est encore jamais prononcée spécifiquement sur la compatibilité de restrictions au port de signes convictionnels par les agents publics. Toutefois, la Cour a eu l'occasion de se prononcer sur la compatibilité d'une interdiction du port du foulard islamique par des enseignantes à deux reprises. Dans les deux cas, la Cour a décidé que les plaintes étaient irrece-

---

673 Voy. par exemple l'affaire *Leyla Sahin* précitée, 88. En ce qui concerne l'application de ce standard de prévisibilité quant aux droits et devoirs des fonctionnaires, la Cour semble parfois reconnaître la possibilité d'un plus grand flou, notamment en matière du devoir d'impartialité dont il est difficile de définir avec une précision absolue les manquements à celui-ci (Voy. Cour eur. D.H., *Ahmed et autres c. Royaume-Uni*, arrêt du 2 septembre 1998, 46). Pour un examen plus exhaustif de cette question, voy. S. Van Drooghenbroeck, *op. cit*., 72.

674 *Leyla Sahin*, 109 : « Lorsque se trouvent en jeu des questions sur les rapports entre l'État et les religions, sur lesquelles de profondes divergences peuvent raisonnablement exister dans une société démocratique, il y a lieu d'accorder une importance particulière au rôle du décideur national [...] ».

675 Cour Eur. D.H., arrêt *Ahmet Arslan c. Turquie* du 23 février 2010. Les requérants, qui appartenaient à un groupe religieux se qualifiant d'« *Aczimendi tarikatı* », avaient été appréhendés alors qu'ils se rendaient à une cérémonie religieuse à la mosquée de Kocatepe à Ankara. Ils portaient la tenue religieuse de leur groupe « composée d'un turban, d'un « salvar » (saroual) et d'une tunique, tous de couleur noire, et étaient munis d'un bâton, cette tenue rappelant selon eux celle des principaux prophètes, notamment le prophète Mohammed » (*Ahmet Arslan,* 6-7).

676 Arrêt *Leyla Sahin* précité.

677 Voy. les décisions rendues le 30 juin 2009 par la Cour : req. n° 43563/08, *Aktas c. France* ; req. n° 14308/08, *Bayrak c. France* ; req. n° 18527/08, *Gamaleddyn c. France*; req. n° 29134/08, *Ghazal t. Frankrijk* ; req. n°25463/08, *Jasvir Singh c. France* ; req. n° 27561/08, *Ranjit Singh c. France.* Voy. *Ahmet Arslan,* 49 et 52.

vables, car manifestement mal fondées et que les mesures critiquées restaient dans la marge d'appréciation respective des États concernés.

Dans l'affaire *Dahlab*[678], la Cour a estimé que le licenciement d'une institutrice pour avoir porté le foulard islamique dans une école maternelle suisse ne violait pas la liberté de celle-ci de manifester ses convictions religieuses parce que l'ingérence pouvait être justifiée par la protection des élèves[679]. La Cour avait mis en exergue le jeune âge de l'enfant et le fait qu'on ne pouvait exclure le risque de tout effet prosélytique d'un signal religieux fort comme le foulard[680].

Dans *Kurtulmus*[681], la Cour a également admis qu'une interdiction du port du foulard faite aux professeurs d'université en Turquie, en vertu d'une réglementation de la tenue vestimentaire des fonctionnaires, est justifiée au regard de l'article 9.2 de la Convention, puisqu'elle repose sur le principe de laïcité, principe fondateur de l'État turc, et sur la neutralité de la fonction publique[682].

---

678 *Dahlab, op. cit.*

679 *Dahlab, op. cit.* : « Partant, en mettant en balance le droit de l'instituteur de manifester sa religion et la protection de l'élève à travers la sauvegarde de la paix religieuse, la Cour estime que dans les circonstances données et vu surtout le bas âge des enfants dont la requérante avait la charge en tant que représentante de l'État, les autorités genevoises n'ont pas outrepassé leur marge d'appréciation et que donc la mesure qu'elles ont prise n'était pas déraisonnable. »

680 *Ibid.* : « La Cour admet qu'il est bien difficile d'apprécier l'impact qu'un signe extérieur fort tel que le port du foulard peut avoir sur la liberté de conscience et de religion d'enfants en bas âge. En effet, la requérante a enseigné dans une classe d'enfants entre quatre et huit ans et donc d'élèves se trouvant dans un âge où ils se posent beaucoup de questions tout en étant plus facilement influençables que d'autres élèves se trouvant dans un âge plus avancé. Comment dès lors pourrait-on dans ces circonstances dénier de prime abord tout effet prosélytique que peut avoir le port du foulard dès lors qu'il semble être imposé aux femmes par une prescription coranique qui, comme le constate le Tribunal fédéral, est difficilement conciliable avec le principe d'égalité des sexes. Aussi, semble-t-il difficile de concilier le port du foulard islamique avec le message de tolérance, de respect d'autrui et surtout d'égalité et de non-discrimination que dans une démocratie tout enseignant doit transmettre à ses élèves. ». La Cour avait donc aussi tenu compte du caractère difficilement conciliable du port du foulard islamique avec le principe d'égalité des sexes. Cette interprétation d'une règle coranique faite par la Cour ne se retrouve pas – en tous cas de manière explicite – dans ses décisions ultérieures.

681 *Op. cit*.

682 *Kurtulmus, op. cit.* : « La Cour relève que les règles relatives à la tenue vestimentaire des fonctionnaires s'imposent de manière égale à tous les fonctionnaires, quelles que soient leurs fonctions et leurs convictions religieuses. Elles impliquent que tout fonctionnaire, représentant de l'État dans l'exercice de ses fonctions, ait une apparence neutre afin de préserver le principe de la laïcité et celui de la neutralité de la fonction publique qui en découle. Selon ces règles, une fonctionnaire doit être nu-tête sur son lieu de travail. Il ne fait aucun doute que la requérante a librement adhéré à ce statut de fonctionnaire. Enseignante à l'université et, en cette qualité, détentrice de l'autorité universitaire et représentante de l'État, elle ne peut ignorer les règles qui l'obligent à faire preuve de discrétion dans l'expression publique de ses convictions religieuses. Par ailleurs, la Cour a toujours souligné que la sauvegarde du principe de laïcité constitue assurément l'un des principes fondateurs de l'État turc (...) ; c'est cet impératif qui est la considération primordiale à la base desdites règles et non des objections à une apparence liée aux convictions religieuses de la requérante. À ce sujet, la Cour rappelle avoir admis dans le passé qu'un État démocratique puisse être en droit d'exiger de ses fonctionnaires qu'ils soient loyaux envers les principes constitutionnels sur lesquels il s'appuie [...]. »

Si le verdict final dans les deux affaires est similaire, les décisions diffèrent quelque peu. Dans *Dahlab,* la Cour a tenu compte des circonstances concrètes (nature du signe religieux porté, jeune âge des enfants) qui, selon elle, pouvaient justifier de prendre des mesures afin de prévenir tout risque de prosélytisme. Dans *Kurtulmus,* elle s'est plus basée sur des principes juridiques comme la neutralité de la fonction publique et la laïcité, dont elle a mis en exergue le caractère de principe fondamental en Turquie. Elle a également expressément consacré qu'il était légitime d'astreindre les fonctionnaires, en raison de leur statut, à une obligation de discrétion dans l'expression publique de leurs convictions religieuses. Le principe selon lequel les représentants de l'État pouvaient être astreints à un devoir de neutralité en raison de leur qualité, évoqué dans *Kurtulmus,* a été réaffirmé dans l'affaire *Ahmet Arslan* précitée[683], bien que cette affaire se soit soldée par un constat de la violation de l'article 9 de la Convention par la Turquie. Comme mentionné ci-dessus, il s'agissait d'une interdiction de certaines tenues religieuses dans tout l'espace public. Mais la Cour a procédé par élimination, en constatant que la mesure critiquée ne concernait pas des représentants de l'État et qu'ils ne pouvaient donc être soumis à une obligation de discrétion dans l'expression publique de leurs convictions religieuses[684].

Le fait que l'État puisse limiter ou interdire le port de signes religieux à certaines personnes au nom de la neutralité religieuse et en raison de leurs fonctions publiques a également été mis en évidence par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe dans une résolution récente, adoptée le 23 juin 2010[685], dont la teneur est confirmée par une recommandation invitant les États membres à ne pas adopter d'interdictions générales de port de tenues religieuses, sauf dans les cas où des restrictions à la liberté de manifester ses opinions religieuses sont nécessaires dans une société démocratique, un des exemples donnés étant celui des personnes exerçant des fonctions publiques[686]. Il faut toutefois signaler que les dispositions en question portaient en premier lieu sur les possibilités d'interdire le port du voile intégral, et non toute forme de tenue religieuse.

---

683 *Op. cit*.

684 *Ahmet Arslan*, 48 : « Dans son évaluation des circonstances de l'affaire, la Cour relève d'abord que les requérants sont de simples citoyens : ils ne sont aucunement des représentants de l'État dans l'exercice d'une fonction publique ; ils n'ont adhéré à aucun statut qui procurerait à ses titulaires la qualité de détenteur de l'autorité de l'État. Ils ne peuvent donc être soumis, en raison d'un statut officiel, à une obligation de discrétion dans l'expression publique de leurs convictions religieuses [...] ». *A contrario,* le statut de représentant de l'État peut donc entraîner une obligation de discrétion dans l'expression publique des convictions religieuses.

685 Résolution n° 1743 (2010) de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, 23 juin 2010, sur l'islam, l'islamisme et l'islamophobie en Europe, disponible sur le site internet : http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/FRES1743.htm (consulté le 30 octobre 2011), point 16.

686 Recommandation n° 1927 (2010) de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, 23 juin 2010, sur l'islam, l'islamisme et l'islamophobie en Europe, disponible sur le site internet : http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/FREC1927.htm (consulté le 30 octobre 2011), point 3.13.

La jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme en matière de neutralité politique des fonctionnaires fournit également un éclairage intéressant puisque la Cour a consacré que ces derniers jouissent de la liberté d'expression mais peuvent être soumis à un devoir de réserve en raison de leur statut[687] ou à une obligation de neutralité politique[688]. Partant, la Cour a admis, dans l'arrêt *Rekvenyi,* que les États pouvaient restreindre les activités politiques de leurs agents et pouvaient aller jusqu'à interdire l'affiliation à un parti politique à certaines catégories de fonctionnaires[689]. Toutefois, le pouvoir de l'État n'est pas illimité comme en témoigne l'arrêt *Vogt*, dans lequel la Cour a établi que la conformité du devoir de réserve avec la liberté d'expression devait s'apprécier au cas par cas, en fonction de différents critères et a jugé que la révocation d'une enseignante pour une participation à des élections en tant que membre du parti communiste violait l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme[690]. Si les interdictions dans ces affaires ne visaient pas l'ensemble des agents publics (policier dans *Rekvenyi,* professeure dans *Vogt*, certaines catégories de fonctionnaires détenant une fonction d'autorité dans *Ahmed*), il s'agissait aussi d'interdictions qui s'étendaient au delà de l'exercice des fonctions concernées et qui n'étaient donc pas limitées à l'extériorisation de convictions dans le cadre de ces fonctions.

Enfin, la Cour a également admis des sanctions pour prosélytisme de la part d'agents de l'État, que ce soit du prosélytisme à l'égard des usagers[691] ou entre les agents eux-mêmes[692]. Mais ici, seul le prosélytisme « actif » des agents était visé, et non le simple fait d'afficher leurs convictions religieuses. Par ailleurs, les agents concernés étaient, respectivement, une juge et des généraux de l'armée grecque, donc des fonctions détenant indéniablement une certaine autorité[693].

Si la Cour ne s'est donc jamais prononcée sur une interdiction générale du port de signes convictionnels dans la fonction publique, il découle de ce qui précède qu'en l'état actuel des choses, même une telle interdiction ne présente pas un risque de condamnation très élevé. Toutefois, ce risque n'est pas totalement inexistant. La reconnaissance par la Cour de la possibilité pour les États d'imposer à ses agents une obligation de discrétion dans l'expression publique de leurs convictions religieuses s'accompagne aussi du rappel que ces agents bénéficient de la protection contenue à l'article 9 et de la nécessité de respecter

687 Cour eur. D.H., *Vogt contre Allemagne*, arrêt du 26 septembre 1995, 53.

688 Cour eur. D.H., *Ahmed et autres c. Royaume-Uni,* arrêt du 2 septembre 1998, 63.

689 Cour eur. D.H., *Rekvenyi c. Hongrie*, arrêt du 20 mai 1999.

690 Les critères dont la Cour a tenu compte sont le grand impact d'une révocation pour défaut de loyauté, la nature du poste de la personne concernée qui ne posait pas de problème de sécurité, l'attitude de la professeure qui n'a jamais, même hors de son poste, tenus de propos inconstitutionnels et enfin, le fait que le parti en question n'était pas interdit (*Vogt,* 60).

691 Cour eur. D.H., req. n° 47936/99, *Pitkevich c. Russie.*

692 Cour eur. D.H., *Larissis c. Grèce,* arrêt du 24 février 1998.

693 *Larissis,* 52.

un équilibre entre leur liberté de religion et les intérêts étatiques[694]. Le devoir de réserve auquel peuvent être soumis les fonctionnaires n'est pas, non plus, absolu comme le montre l'arrêt *Vogt*. Si le principe d'un tel devoir, ou de l'obligation de discrétion mentionnée, est donc reconnu par la Cour, leur nécessité doit être évaluée au cas par cas. Eu égard à ce caractère casuistique et aussi, au fait que la jurisprudence de la Cour peut aussi évoluer au fil du temps et au gré de la constitution de ses chambres, il est donc difficile d'apporter une réponse définitive à la question de la compatibilité d'une interdiction du port de signes convictionnels dans la fonction publique avec les articles 9 et 10 de la Convention européenne des droits de l'homme. Il n'en reste pas moins qu'en l'état actuel de la jurisprudence de la Cour, le contrôle de cette dernière sur la nécessité et la proportionnalité des restrictions aux libertés de religion et d'expression n'est pas poussé très loin et fait la part belle à la marge d'appréciation des États.

En conclusion, l'étude de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme indique surtout que la décision d'interdire ou non le port des signes convictionnels relève encore largement de la souveraineté des États membres, même si celle-ci n'est techniquement pas absolue et si les mesures prises par les États sont soumises au contrôle de la Cour.

694 *Kurtulmus, op. cit.* : « Il revient donc à la Cour, en tenant compte des circonstances de chaque affaire, de rechercher si un juste équilibre a été respecté entre le droit fondamental de l'individu à la liberté de religion et l'intérêt légitime d'un État démocratique à veiller à ce que sa fonction publique œuvre aux fins énoncées à l'article 9 2 ».

II. Le droit belge actuel

Dans les lignes qui suivent, nous examinerons successivement le droit belge actuel relativement au devoir de neutralité des agents publics en général (1) et aux enseignants (2). Si ce devoir de neutralité, qui n'est consacré constitutionnellement que pour l'enseignement communautaire, entraîne des obligations pour les agents et les enseignants, il n'entraîne pas *ipso facto* d'interdiction du port de signes convictionnels. En pratique, de nombreuses institutions ont adopté une telle mesure.

L'absence d'interdiction générale du port de signes convictionnels en droit public et administratif belge

À l'instar de la Convention européenne des droits de l'homme, la Constitution belge ne mentionne pas expressément le principe de neutralité de l'État, sauf en ce qui concerne l'enseignement organisé par les Communautés, dont la neutralité est garantie constitutionnellement. Toutefois, comme l'a confirmé la section de législation du Conseil d'État dans son avis de 2008 précité, il s'agit d'un principe constitutionnel, qui résulte du principe d'égalité et de non-discrimination et donc des articles 10 et 11 de la Constitution belge. En droit administratif, ce principe est matérialisé par la troisième loi du service public, que constitue l'égalité des usagers[695]. Par ailleurs, les dispositions constitutionnelles relatives au culte entraînent également des obligations qui peuvent être rattachées à la neutralité. En plus de la liberté de culte et d'exercice du culte consacrée par l'article 19[696], les articles 20[697] et 21[698] de la Constitution garantissent, respectivement, la liberté négative de ne pas être contraint à exercer un culte et la non ingérence de l'État dans les relations entre les ministres de culte et leurs autorités. Les dispositions constitutionnelles relatives au culte impliquent donc également une certaine neutralité de l'État.

Ceci a également des conséquences pour les agents, comme l'a précisé la section de législation dans l'avis du 20 juin 2008. Puisque l'État est tenu à traiter les usagers sans discrimination, il est évident que cette obligation lie les agents de l'État. De même, les dispositions constitutionnelles relatives à la liberté de religion peuvent également avoir des conséquences pour les agents. Pour illustrer ces principes, il est évident qu'un fonctionnaire ne pourrait refuser le

---

695 L. Rolland, *Précis de droit administratif,* Dalloz, 1943, cité par S. Van Drooghenbroeck, 2.

696 Constitution belge, art. 19 : « La liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière, sont garanties, sauf la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés. »

697 Constitution belge, art. 20 : « Nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies d'un culte, ni d'en observer les jours de repos. »

698 Constitution belge, art. 21 : « L'État n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs, et de publier leurs actes, sauf, en ce dernier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication […] ».

contact avec les usagers appartenant au sexe opposé ou à une religion déterminée ou avec ceux qui ne respectent pas telle ou telle pratique religieuse. Et le fonctionnaire, tout comme l'administration qui laisserait de telles pratiques se développer, violeraient le principe d'égalité et de non-discrimination, voire de la liberté négative de religion garantie par l'article 20. Mais rien dans les dispositions précitées n'impose en soi des obligations quant à l'apparence des fonctionnaires, comme l'a précisé la section de législation du Conseil d'État en 2008.

La mise en pratique du devoir de neutralité en droit administratif belge témoigne surtout d'une application de la neutralité « en actes » ; toutefois, une évolution vers une conception plus formelle de la neutralité, une neutralité « en apparence » se dégage de la pratique récente. Le statut des fonctionnaires fédéraux de 1937[699] a, en effet, été modifié en 2007 et contient, depuis cette modification, une référence explicite à la neutralité des fonctionnaires, rédigée dans des termes qui semblent indiquer qu'en tous cas pour les fonctionnaires en contact avec le public, le devoir de neutralité revêt également un caractère formel. L'article 8 dispose en effet que :

> « L'agent de l'État traite les usagers de ses services avec bienveillance. Dans la manière dont il répond aux demandes des usagers ou dont il traite les dossiers, il respecte strictement les principes de neutralité, d'égalité de traitement et de respect des lois, règlements et directives.
>
> Lorsqu'il est, dans le cadre de ses fonctions, en contact avec le public, l'agent de l'État évite toute parole, toute attitude, toute présentation qui pourraient être de nature à ébranler la confiance du public en sa totale neutralité, en sa compétence ou en sa dignité » (A.R., 2 octobre 1937, article 8, 1).

Si le premier alinéa de l'article 8 de l'arrêté royal de 1937 semble viser l'égalité de traitement, et donc ne pas impliquer d'interdiction de port de signes convictionnels, le second alinéa, par sa référence à la confiance du public dans la totale neutralité de l'agent de l'État, et en particulier dans le fait que ce dernier doive éviter toute parole, toute attitude, mais aussi toute *présentation*, de nature à ébranler la confiance du public, vise clairement une interprétation plus formelle de la neutralité, qui imposerait une *apparence* neutre à l'agent[700]. Dans la même veine, la circulaire n°573 du 17 août 2007[701], relative au cadre déontologique de la fonction publique administrative fédérale, précise que :

> « Dans l'exercice de leur fonction, les agents restent neutres.
>
> Dans le respect de leurs droits constitutionnels, ils font en sorte que leur participation à ou leur implication dans des activités politiques ou philosophiques ne porte

---

699 A.R., 2 octobre 1937, version à jour en date du 30 mars 2010. Cette version coordonnée est disponible sur le site web du S.P.F. P & O (http://www.fedweb.belgium.be/fr/binaries/19371002_%20KB%20_statuut_tcm119-9641.pdf consulté le 20 juillet 2010).

700 Pour un constat similaire, S. Van Drooghenbroeck, *op. cit.*, 6.

701 Disponible à l'adresse : http://www.fedweb.belgium.be/fr/reglementation/20070817_cir_573_cadre_deontologique.jsp, consulté le 20 janvier 2010.

> pas atteinte à la confiance de l'usager dans l'exercice impartial, neutre et loyal de leur fonction » (point 15).

Dans les deux cas, la notion de confiance de l'usager dans la neutralité de la fonction publique est mise en avant mais si l'on part du principe, comme le fait de la section de législation du Conseil d'État[702] que la notion de neutralité en tant que telle ne signifie pas l'absence de reflet de toute préférence religieuse ou idéologique, ces mesures peuvent également être interprétées dans plusieurs sens, surtout la circulaire qui ne fait pas mention de la « présentation » de l'agent. Certains ne semblent voir dans cette dernière qu'un devoir d'impartialité classique[703], alors que d'autres en déduisent au contraire qu'« il est bien évident que le port du voile (foulard) ou de tout signe distinctif (syndical, politique, religieux) contrevient (aux dispositions citées ci-dessus) dans la mesure où il peut porter atteinte à la confiance de l'usager »[704].

Une réponse du ministre de la Fonction publique à une question d'un membre de la Chambre sur le port de symboles religieux dans les services publics fédéraux confirme qu'une règle générale d'interdiction du port de signes religieux par les fonctionnaires en contact avec le public ne peut être déduite de ce seul article[705] ; c'est aux fonctionnaires dirigeants des administrations de faire appliquer l'article 8, et, selon le ministre « pour des raisons circonstancielles, ils peuvent considérer que le port de certains symboles, religieux ou autres, peuvent gêner le public ou menacer la confiance de ce public dans la neutralité de l'administration. Il est donc normal que ces débats soient menés au sein même de chaque organisation. »[706] Selon les fonctions et administrations concernées, le port des signes convictionnels peut donc, ou non, faire l'objet d'une interdiction.

À l'heure actuelle, seul le statut des fonctionnaires fédéraux, réglé par l'arrêté royal précité de 1937, contient une mention expresse de la notion de neutralité. Ni l'arrêté royal du 22 décembre 2000 fixant les principes généraux du statut administratif et pécuniaire des entités fédérées, ni les dispositions des entités fédérées n'y font référence.

L'article 5 de l'arrêté de 2000 dispose que :

> « Les agents traitent les usagers de leurs services avec compréhension et sans aucune discrimination » (1er).

---

702 Voy. *supra* l'introduction, et *infra,* la partie relative aux avis de la section de législation (point 2.1).

703 F. Gosselin, «Les droits et devoirs des fonctionnaires», *A.P.T.,* 2005, p. 207*,* 18.

704 C'est la position du groupe d'études et de réforme de la fonction administrative (GERFA) ; voy. communiqué du 7 juillet 2009, «Pas de voile dans les services publics», disponible sur le site http://www.gerfa.be/communique_09-07-07.html (consulté le 31 octobre 2011). C'est également celle du Centre d'Action laïque (« Pratiques et signes religieux : et alors ? », http://www.laicite.be/images/tinymce/docs/zone04/436pratiques_signes_religieux052011.pdf, consulté le 31 octobre 2011, voy. p. 23).

705 Compte-rendu intégral de la Commission de l'Intérieur, des Affaires générales et de la Fonction publique, 7 octobre 2009, CRIV 52, voy. http://www.lachambre.be/doc/CCRI/pdf/52/ic653.pdf (consulté le 31 octobre 2011), p. 9, n°5.

706 Compte-rendu intégral, *op. cit*., voy. p. 12.

C'est donc surtout l'égalité de traitement qui est mise en avant et on n'y trouve pas de trace d'une neutralité « dans la présentation » ou « dans l'attitude » comme dans les dispositions mentionnées ci-dessus. Les statuts des agents de la Communauté flamande[707], de la Communauté française[708] et de la Région Wallonne[709] sont de la même veine. Le statut des fonctionnaires de la Région de Bruxelles-Capitale reste contenu dans l'arrêté royal du 22 décembre 2000.

Toutefois, en ce qui concerne la Flandre, le statut des agents renvoie également au Code de déontologie établi par le ministre compétent pour les affaires publiques[710]. Or, ce Code est plus précis que le statut, surtout depuis sa nouvelle version adoptée en juillet 2011[711]. En effet, dans sa section relative à l'objectivité des agent, il précise que le principe de l'égalité de traitement des usagers et des fournisseurs de l'administration flamande est un élément central dans la mission de celle-ci et qu'en conséquence, les agents doivent garder leur objectivité en toutes circonstances, exercer leur fonction de manière neutre et ouverte, veiller à éviter que leurs préférences personnelles jouent un rôle dans la manière dont ils traitent leurs « clients » internes et externes et prévenir toute apparence de partialité[712]. Au delà de l'obligation pesant sur les agents

---

707 Statut du personnel flamand (Vlaamspersoneel statuut – «VPS») du 13 janvier 2006, *M.B., 27 mars 2006*. Voy. l'article II.1, 2 du statut-cadre du personnel flamand : «In de omgang met anderen en in de contacten met het publiek respecteert het personeelslid de persoonlijke waardigheid en handelt het zonder discriminatie.»

708 Arrêté du Gouvernement de la Communauté française portant le Code de déontologie des membres du personnel des Services du Gouvernement de la Communauté française et de certains Organismes d'Intérêt public, 18 avril 2003, *M.B., 7 juillet 2003*. Voy. l'article 18, 1er alinéa : « Le membre du personnel veille à établir, dans la mesure du possible, une relation de confiance avec l'usager » ainsi que l'article 19 : « Le membre du personnel traite l'usager avec courtoisie, respect, compréhension et sans aucune discrimination, en respectant les principes démocratiques énoncés notamment par la Convention de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales. »

709 Arrêté du Gouvernement wallon portant le Code de la fonction publique wallonne, 18 décembre 2003, M.B., 31 décembre 2003. Voy. l'article 2 : « Les agents traitent les usagers de leur service avec compréhension et sans aucune discrimination. Ils garantissent aux usagers l'égalité de traitement sans distinction fondée notamment sur la nationalité, le sexe, l'origine sociale ou ethnique, la religion ou les convictions, un handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle » (2), « Les agents évitent, en dehors de l'exercice de leurs fonctions, tout comportement qui pourrait ébranler la confiance du public dans leur service » (3).

710 VPS, *op. cit.,* art. II, 7, 1 : « De rechten en de plichten worden nader toegelicht in een deontologische code die vastgesteld wordt door de Vlaamse minister, bevoegd voor de bestuurszaken. »

711 Circulaire n° BZ 2011/6 contenant le code déontologique (« omzendbrief deontologische code ») du Ministre chargé des affaires publiques, 6 juillet 2011. Le code déontologique est disponible sur le site du Ministère flamand des Affaires publiques (http://www.bestuurszaken.be/deontologische-code, consulté le 14 octobre 2011).

712 Circulaire, point 4.4., alinéa 1er « Het gelijkheidsprincipes vormt een centraal element in de opdracht van de Vlaamse administratie: klanten en leveranciers hebben het recht om in gelijke gevallen op dezelfde manier te worden behandeld. Daarom moeten personeelsleden op ieder moment hun objectiviteit bewaren en hun functie op een onbevangen en neutrale wijze uitoefenen. Dat betekent dat u in de omgang met interne en externe klanten geen persoonlijke voorkeuren niet laat meespelen. U streeft ernaar om elke schijn van partijdigheid te voorkomen. »

de traiter les usagers sans discrimination, également rappelée[713], il consacre encore que les préférences, convictions et engagements des agents ne peuvent avoir un impact sur l'objectivité avec laquelle ils exécutent leurs tâches[714]. Ceci dit, ici encore, il semble surtout s'agir d'une obligation de neutralité « en actes ». L'obligation d'éviter toute apparence de partialité concerne plus l'absence de parti pris dans la décision que l'apparence neutre de l'agent[715] et la circulaire insiste surtout sur l'objectivité dans l'exécution des tâches. Le code ne mentionne pas, à la différence de l'article 8 du statut des fonctionnaires fédéraux, la présentation de l'agent. Par ailleurs, les exemples donnés sur le site du ministère ne mentionnent, en tous cas pas expressément, la question du port de signes convictionnels[716].

Quant au personnel des pouvoirs locaux, ces pouvoirs sont compétents pour fixer le statut de celui-ci[717]. Il n'existe pas de dispositions prévoyant des droits et devoirs communs à tous ces fonctionnaires[718] (l'arrêté royal du 22 décembre 2000 précité ne s'applique pas au personnel des pouvoirs locaux), sauf en Flandre, où le décret communal prévoit des droits et devoirs pour les agents communaux, dont une obligation semblable à celle contenue dans le statut du personnel de la région[719]. Ceci ne signifie pas en soi que les communes flamandes aient perdu toute compétence pour prévoir des règles spécifiques de comportement pour l'agent, en vertu, et dans les limites de l'autonomie communale[720].

Enfin, on peut observer l'absence d'uniformité dans la pratique belge et ce, à tous les niveaux de pouvoir. Même au niveau fédéral, il ne semble pas y avoir d'uniformité, ce qu'atteste l'intervention du ministre de la Fonction publique mentionnée plus haut. Par exemple, si la presse a fait état d'une note interne

---

713 Circulaire, point 4.4., alinéa 2 : « Iedere vorm van discriminatie is uit den boze. U laat zich bij de uitoefening van uw functie niet beïnvloeden door filosofische, politieke of religieuze overtuigingen, door seksuele geaardheid,geslacht, ras of herkomst (…) ». La circulaire renvoie, par ailleurs au décret flamand relatif à l'égalité des chances (Décret portant le cadre de la politique flamande de l'égalité des chances et de traitement, 10 juillet 2008, *M.B., 23 septembre 2008*).

714 Circulaire, point 4.4., alinéa 3 : « Persoonlijke voorkeuren en overtuigingen of uw engagement in een vereniging mogen geen weerslag hebben op de objectiviteit waarmee u uw taken uitoefent. »

715 Sur cette distinction, voy. *Infra*.

716 Ils semblent surtout être relatif à des questions comme les conflits d'intérêt et l'acceptation de cadeaux par des fournisseurs ou usagers (voy. « Dilemmas principe 4 – objectiviteit », http://www.bestuurszaken.be/deontologische-code, consulté le 31 octobre 2011).

717 Code démocratie locale wallon, article 1212-1; article 145 de la Nouvelle loi communale tel que modifié par l'Ord. du 5 mars 2009, *M.B. 13 mars 2009,* Gemeentedecreet, art. 105.

718 À ce sujet, voy. P. Bouvier, «Les droits et devoirs des agents communaux», *A.P.T.,* 2000, p. 257, voy. p. 258.

719 Art. 109, 1 Gemeentedecreet : «Les membres du personnel exercent leur fonction de façon bienveillante et sans discrimination envers les utilisateurs de leur service.». Toutefois, il est bien précisé dans la circulaire relative au code de déontologie des fonctionnaires de la Communauté flamande.

720 L'exercice de l'autonomie communale doit également tenir compte des limites formelles imposées aux institutions qui en principe exigent un acte législatif pour la restriction des libertés fondamentales, comme par exemple la liberté de religion et la liberté d'expression..

de la cellule diversité du S.P.F. Justice, datant de 2009, qui prônait la neutralité dite « inclusive » pour tous les agents du S.P.F. (c'est-à-dire l'autorisation du port de signes convictionnels), sauf ceux astreints au port d'un uniforme[721], l'intervention du ministre de la Fonction publique précisait justement qu'au sein de son administration, le S.P.F. Personnel et Organisation, les fonctionnaires en contact avec le public ne pouvaient porter de signes convictionnels[722]. Au niveau des pouvoirs locaux (communes, C.P.A.S.), il y a également une grande diversité de pratiques : interdiction limitée aux fonctions à caractère public, interdiction totale ou autorisation générale. La question se pose *a priori* mais aussi, comme c'est souvent le cas, lors de son apparition : face à une agente qui souhaite porter le foulard islamique (c'est, semble-t-il, le principal cas qui se pose à l'heure actuelle), l'institution doit alors décider comment répondre à cette demande[723].

Même si le statut des fonctionnaires fédéraux indique une certaine réceptivité des pouvoirs publics vis-à-vis d'un devoir de neutralité « en apparence », à l'heure actuelle, les dispositions statutaires et réglementaires ne suffisent néanmoins pas à fonder une interdiction générale du port de signes convictionnels aux agents publics belges. Un tel devoir de neutralité « en apparence » n'est pas non plus contenu dans la législation belge. Devant la commission conjointe des parlements francophones, le directeur–adjoint du Centre pour l'Egalité des Chances, Edouard Delruelle, a mis en avant la nécessité de légiférer en la matière et le fait que les interdictions « locales » (entendu par là, les interdictions limitées à une institution ou administration) risquaient, en cas de recours en justice, de se voir censurer par les cours et tribunaux au nom du principe de légalité[724].

Ce principe de légalité découle en l'occurrence de l'article 19 de la Constitution qui consacre le libre exercice des cultes, y compris dans ses manifestations publiques. Il dispose, par ailleurs, que ne peuvent être réprimés que les délits commis à l'occasion de ces manifestations publiques.

L'article 19 ne fait donc pas que consacrer le principe de légalité : il interdit les mesures *a priori* tant au niveau de la liberté de culte que de la liberté d'expression[725] et limite les restrictions à ces libertés à la seule répression des délits

---

721 Voy. *La Libre Belgique*, 3 juillet 2009 : http://www.lalibre.be/actu/belgique/article/513598/la-neutralite-affaire-de-gouvernement.html (date consultation : 31 octobre 2011).

722 Compte-rendu intégral, *op. cit.*, voy. p. 12.

723 Voy. à ce sujet, l'étude réalisée sous la direction d'ADAM I., REA A., « La diversité culturelle sur le lieu de travail. Pratiques d'aménagements raisonnables », disponible sur : http://www.ies.be/files/Etude-La-diversité-culturelle-au-travail-FR-TOUT.pdf, consulté le 28 août 2011.

724 Voy. rapport de la commission conjointe, *op. cit.,* p. 7.

725 Dans un arrêt rendu en 2000, la Cour constitutionnelle a établi que sont visées par l'article 19, les mesures permettant à une institution de contrôler ou d'interdire la manifestation d'une opinion. *A contrario,* confier à un Centre des missions d'enquête, de conseil et d'information au sujet d'organisations sectaires nuisibles ne constitue pas une mesure préventive (Cour const., arrêt du 21 mars 2000, n°31/2000, voy. B.2.9.). Les conséquences pratiques de cette interdiction sur la question des restrictions au port de signes convictionnels par les agents publics sont incertaines. Premiè-

commis à l'occasion de leur exercice[726]. Si le principe de légalité est mentionné dans diverses affaires relatives à des interdictions du port de signes convictionnels dans l'enseignement, l'impact de l'article 19 sur ce type de mesures n'a pas expressément été analysé par la jurisprudence. La Cour constitutionnelle elle-même fait parfois référence au caractère prévisible et accessible des « réglementations » dans sa jurisprudence relative à l'article 19[727], c'est-à-dire au standard, moins contraignant, imposé par la Convention européenne des droits de l'homme[728].

Le principe de légalité est également applicable à l'enseignement, comme le consacre l'article 24, 5 de la Constitution[729].

La jurisprudence du Conseil d'État relative à la liberté d'expression des fonctionnaires fait, à présent, de plus en plus référence à l'article 10 de la Convention européenne[730] et n'examine pas toujours la compatibilité de restrictions, souvent contenues dans leur statut, donc dans un acte non législatif, avec l'article 19.

Selon Velaers le fait que des restrictions à la liberté d'expression des fonctionnaires puissent être établies par le droit disciplinaire est indispensable au fonctionnement de l'administration, ce qui entraîne la possibilité de prévoir de telles restrictions dans leur statut, donc un assouplissement du principe de légalité. Admettre des restrictions à la liberté d'expression des fonctionnaires dans leur statut n'est pas, selon l'auteur, contraire à l'esprit de l'article 19 de la Constitution (puisque le droit disciplinaire est aussi constitué par des mesures répressives, assimilables *mutatis mutandis* à des mesures pénales)[731]. De plus,

---

rement, l'interdiction des mesures préventives semble avoir souvent été appliquée de manière atténuée en ce qui concerne les agents publics (voy. J. VELAERS, De beperkingen van de vrijheid van meningsuiting, MAKLU, Antwerpen, t. 2, 690), même si le Conseil d'État a déjà précisé que les fonctionnaires avaient le droit d'exprimer et de publier leur avis sans demander d'autorisation préalable (C.E., (demande en suspension), n°107.874, 17 juin 2002, *Peersmans*). Deuxièmement, les exemples de mesures préventives qui visaient les fonctionnaires concernaient des régimes d'autorisation préalable, imposant, par exemple, à ces derniers de demander l'autorisation de leurs supérieurs avant de pouvoir accorder une interview. Dans le cas d'interdiction du port de signes convictionnels, il ne s'agit pas ici d'imposer une autorisation préalable aux agents avant d'exercer leur droit à la liberté de manifestation de leurs convictions religieuses et/ou d'expression mais de restreindre certaines formes de manifestation de convictions religieuses.

726 Pour plus de développements à ce sujet, voy. , J. VELAERS, De beperkingen van de vrijheid van meningsuiting, MAKLU, Antwerpen, t. 1, 67-117.

727 Cour const., 5 octobre 2005, n° 152/2005, voy. B.5.

728 Comme précisé plus haut, la Cour européenne des droits de l'homme n'impose pas de loi, ni de conditions quant à la forme de la mesure restrictive d'une liberté, mais exige que ladite mesure soit prévisible, c'est-à-dire qu'elle ait une base en droit interne et qu'elle soit accessible aux personnes concernées.

729 Constitution, article 24, 5 : «L'organisation, la reconnaissance ou le subventionnement de l'enseignement par la communauté sont réglés par la loi ou le décret.»

730 Voy. la jurisprudence citée par De Becker (A. DE BECKER, « Kroniek van het Belgische ambtenarenrecht 1999-2008 », R.W., 2008-2009, n° 28, pp. 1154-1182, p. 1167).

731 J. VELAERS, *op. cit.*, 699.

le pouvoir du roi résulte également d'autres dispositions constitutionnelles, en l'occurrence des articles 37 et 107 de la Constitution[732].

Selon De Becker, ce qui peut être accepté en ce qui concerne les fonctionnaires fédéraux, ne vaut, de toutes façons pas pour les fonctionnaires des entités fédérées ou des pouvoirs locaux et que, s'il est effectivement légitime de prévoir des restrictions à la liberté d'expression des fonctionnaires dans leur statut, donc par un acte non législatif, un fondement légal ou constitutionnel est toutefois nécessaire[733]. Il en découle donc que l'application stricte de l'article 19 de la Constitution – telle que prônée par cet auteur — pourrait conduire à la censure d'interdictions de port de signes convictionnels décidées par toute autorité n'ayant pas reçu d'habilitation constitutionnelle expresse pour limiter les libertés de ses agents.

En l'état actuel du droit, il n'y a donc pas d'interdiction générale du port de signes convictionnels, même si la formulation équivoque de l'article 8 de l'arrêté royal de 1937 dénote indéniablement une avancée de l'idée que les agents doivent également présenter une « apparence neutre ». L'absence d'interdiction générale du port de signes convictionnels ne poserait pas problème, si de nombreuses institutions n'avaient pas décidé elles-mêmes de telles interdictions, alors que, selon l'article 19 de la Constitution, elles n'en ont, en principe, pas le pouvoir.

Les conséquences de la garantie constitutionnelle de la neutralité de l'enseignement communautaire sur le port des signes convictionnels par les enseignants

La neutralité de l'enseignement organisé par les communautés fait l'objet d'une consécration constitutionnelle expresse, dans l'article 24 de la Constitution. La notion de neutralité n'est pas définie mais selon cet article, elle implique notamment que, tant les parents que les élèves aient droit au respect de leurs convictions dans l'enseignement organisé par la communauté[734].

Il découle des travaux parlementaires relatifs à la révision constitutionnelle de 1988[735] que le constituant entendait laisser une large autonomie aux communautés, y compris pour l'interprétation de la notion de neutralité : si le respect des convictions des parents et des élèves en forme le noyau dur, il était prévu

---

732 Constitution, art. 37 : « Au Roi appartient le pouvoir exécutif fédéral, tel qu'il est réglé par la Constitution. » Art. 107 : « Le Roi confère les grades dans l'armée. Il nomme aux emplois d'administration générale et de relation extérieure, sauf les exceptions établies par les lois. Il ne nomme à d'autres emplois qu'en vertu de la disposition expresse d'une loi. »

733 A. De Becker, *op. cit.*, p. 1167.

734 Constitution, article 24, 1, al. 3 : « La communauté organise un enseignement qui est neutre. La neutralité implique notamment le respect des conceptions philosophiques, idéologiques ou religieuses des parents et des élèves. »

735 Rapport fait au nom de la révision de la Constitution et des réformes des institutions au sujet de la révision de l'article 17 de la Constitution, 8 juin 1988, *Doc. Parl., Sén.* S.E. 1988, n°100-1/2.

que la notion puisse être interprétée de manière différente selon les communautés[736] et, par exemple, évoluer vers une conception pluraliste, comme la Flandre le souhaitait[737].

Vu que la définition constitutionnelle de la neutralité ne mentionne expressément que le respect des convictions religieuses et philosophiques des parents et des élèves, on ne peut donc pas déduire, *a priori,* de l'article 24 de la Constitution que les enseignants n'ont pas le droit de porter des signes convictionnels ou plus généralement, d'exprimer des convictions philosophiques ou religieuses[738].

En Flandre, il a été laissé au Conseil de l'enseignement communautaire la compétence de définir plus précisément la notion de neutralité[739], et ce, sur la base d'un décret spécial pris en application de l'article 24, 2 de la Constitution. Partant, le Conseil a adopté une déclaration de neutralité, à laquelle les enseignants doivent adhérer[740]. Comme précisé ci-dessus, la déclaration va dans le sens d'une conception pluraliste de l'enseignement[741]. En ce qui concerne l'extériorisation de convictions religieuses, philosophiques et idéologiques par les enseignants, elle n'est pas interdite *a priori,* tant qu'elle n'est pas assimilable à une forme d'endoctrinement et/ou de prosélytisme[742]. Elle n'est pas non plus autorisée de manière inconditionnelle, la déclaration précisant que l'enseignant

---

736 Une des principales divergences entre les communautés était constituée par l'exigence, contenue dans le Pacte scolaire, qui imposait que ¾ des professeurs de l'enseignement étatique à l'époque, et communautaire par la suite, devait être diplômés de l'enseignement officiel. La Flandre, déjà à l'époque souhaitait que cette exigence soit abandonnée alors que la Communauté française souhaitait la conserver. Pour une étude approfondie, voy. : X. Delgrange «La neutralité de l'enseignement en Communauté française», *A.P.T.,* pp. 119-160,

737 Rapport fait au nom de la révision de la Constitution [...], *op. cit.,* p. 62.

738 Ceci semble cependant être contredit par un arrêt de l'Assemblée générale du Conseil d'État de décembre 2010.

739 Décret spécial relatif à l'enseignement communautaire [Bijzonder decreet betreffende het gemeenschapsonderwijs], 14 juillet 1998, *M.B., 30 septembre 1998.*

740 Décret relatif au statut de certains membres du personnel de l'enseignement communautaire, [Decreet betreffende de rechtspositieregeling van bepaalde personeelsleden van het gemeenschapsonderwijs], 27 mars 1991, *M.B., 4 janvier 1992.* Voy. les articles 9 et 14 du décret.

741 La déclaration met l'accent sur le pluralisme actif, que les enseignants censés appliquer lors de l'exercice de leur mission : « Ik neem iedere gelegenheid te baat om de leerlingen en cursisten de waarden van het actief pluralisme bij te brengen en te verhelderen: eerbied voor de Rechten van de Mens en voor de specifieke Rechten van het Kind; zin voor beredeneerde verantwoordelijkheid en zorg voor rechtvaardigheid en eerlijkheid; inzet voor het algemeen welzijn en voor solidariteit; verdediging van de democratie en eerbied voor de rechten van minderheden; eerbiedigen van en inzet voor de actieve verdraagzaamheid; de vrijheid van meningsuiting; de scheiding van Kerk en Staat; de gelijkwaardigheid van man en vrouw; het zelfbeschikkingsrecht van het individu; het vrij wetenschappelijk onderzoek. »

742 Le Conseil d'État a consacré que ce texte ne suffisait pas, en soi, à fonder l'interdiction à une enseignante de religion islamique de porter le foulard en dehors des salles de classe (C.E., 2 juillet 2009. n°195.044, 15). Ce qui est visé ici par le Conseil d'État, c'est une interdiction de principe qui n'était pas fondée sur le comportement de la personne concernée ou sur des circonstances concrètes et spécifiques au cas d'espèce (voy. 9).

doit tenir compte de la situation concrète avant de faire connaître son engagement[743].

Bien que la neutralité, telle qu'interprétée en communauté flamande, n'empêche pas en elle-même l'extériorisation de leurs convictions philosophiques ou religieuses par les enseignants, le Conseil de l'Enseignement communautaire a décidé, le 11 septembre 2009, d'interdire le port de signes convictionnels tant aux élèves qu'aux professeurs[744]. La décision se réfère à la garantie du pluralisme, qui nécessite de prendre des mesures afin d'éviter que les élèves subissent des pressions pour porter un signe convictionnel et que le choix d'école soit motivé par l'autorisation ou non du port de signes convictionnels et non par le projet pédagogique[745]. La décision mentionne encore la nature politique de certains signes convictionnels et la menace de ségrégation au sein de l'école, qui peut être causée par l'autorisation du port de signes convictionnels. Elle repose donc sur des motifs factuels et ne signifie pas, en tous cas d'un point de vue formel, que le Conseil de l'enseignement communautaire ait abandonné son interprétation pluraliste de la neutralité, puisqu'il se réfère encore expressément au concept de pluralisme actif.

Le Conseil d'État avait émis des doutes sur la compatibilité avec l'article 24, 5, de dispositions du décret spécial de 1998 organisant l'enseignement communautaire flamand, interprétées de manière telle qu'elles donnaient le pouvoir à un organe autonome, non élu (le Conseil de l'enseignement communautaire) de donner un contenu à la notion constitutionnelle de neutralité, entraînant l'interdiction générale du port de signes convictionnels dans l'enseignement

---

743 Selon le texte de la déclaration: « Ik weet dat ik mijn persoonlijk engagement kan en mag bekendmaken als de opvoedings- of onderwijssituatie daartoe aanleiding geeft. Dit doe ik echter op bedachtzame en voorname wijze, wat betekent dat ik me zeker onthoud van elke vorm van indoctrinatie en/of bekeringsijver. »

744 La décision du Conseil de l'enseignement communautaire flamand du 11 septembre 2009 est reprise *in extenso* dans l'exposé des faits de l'arrêt du Conseil d'État du 18 mars 2010 qui suspend mentionné ci-après (renvoi note de bas de pg), point 3.3.

745 Voy. décision du Conseil de l'enseignement communautaire mentionnée : "Gegeven het feit dat het dragen van levensbeschouwelijke symbolen in het GO! op diverse plaatsen aanleiding gaf tot gedrag dat niet strookt met het pedagogisch project van het GO! noch met het beginsel van actief pluralisme dat een van de pijlers is van dit project; dat dit gedrag er onder meer in bestaat dat (1) vrouwelijke leerlingen, die bepaalde levensbeschouwelijke symbolen niet dragen, in bepaalde instellingen van het GO!, minstens moreel gedwongen worden dit wel te doen, ongeacht of zij de interpretatie van de levensbeschouwing waarvan deze symbolen de uitdrukking zijn aanhangen of niet (2) de schoolkeuze van bepaalde leerlingen en cursisten niet bepaald wordt door het pedagogisch project en de vraag naar maximale ontplooiing van persoonlijke talenten, maar uitsluitend door de vraag of levensbeschouwelijke symbolen toegelaten zijn of niet en (3) dat bepaalde symbolen, die aanvankelijk uitdrukking waren van een bepaalde interpretatie van een levensbeschouwing gaandeweg de uitdrukking worden van een politiek-maatschappelijke visie; Gegeven het feit dat hierdoor segregatie dreigt te ontstaan, niet alleen tussen scholen onderling, maar tussen leerlingen en cursisten van dezelfde instelling; dat de Raad segregatie op basis van uiterlijke levensbeschouwelijke kentekens wil tegen gaan; »

communautaire[746]. Le Conseil d'État a donc suspendu la décision, le temps qu'une question préjudicielle soit posée à la Cour constitutionnelle concernant l'instance compétente pour l'adoption d'une interdiction générale[747]. Suite à la levée de la suspension ordonnée par le Conseil d'État le 8 septembre dernier[748], la décision du Conseil de l'enseignement communautaire d'interdire le port des signes convictionnels devrait théoriquement être rétablie mais à ce jour, elle n'est pas encore d'application et il n'est pas encore certain qu'elle le sera un jour[749].

Dans l'enseignement communautaire francophone, l'interdiction du port de signes convictionnels résulte du décret de 1994, organisant la neutralité de l'enseignement de la Communauté française[750]. Ce décret contient une disposition interdisant aux enseignants de faire connaître leur engagement religieux[751].

Bien que la neutralité de l'enseignement officiel subventionné ne soit pas consacrée expressément par la Constitution, elle a fait l'objet d'un décret de 2003 « organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné »[752]. Les textes des décrets de 1994 et de 2003 sont relativement similaires mais présentent une différence importante et décisive. La disposition spécifique du décret de 1994 mentionnée ci-dessus, selon laquelle les enseignants des écoles organisées par la communauté française ne peuvent extérioriser leurs convictions religieuses ne se retrouve pas dans le décret de 2003. Les deux décrets

---

746 C.E., n° 202.039, 18 mars 2010.

747 La Cour constitutionnelle a confirmé que le Conseil de l'Enseignement communautaire était compétent et qu'une intervention décrétale n'était pas nécessaire (Cour const., n°40/2011, 15 mars 2011).

748 La requérante, en l'occurrence une élève, ayant depuis lors fini ses études, elle a, selon le Conseil d'État, perdu intérêt au maintien de la suspension, qui a donc été levée le 8 septembre 2011 (C.E., n°215.009, 8 septembre 2011).

749 L'enseignement communautaire flamand a toutefois annoncé que l'interdiction générale ne serait pas encore applicable lors de l'année scolaire 2011-2012 et que jusqu'à la fin de l'année, seules les interdictions locales, décidées par les écoles, seraient applicables. Voy. communiqué du 8 septembre 2011, http://www.go.be/sites/portaal_nieuw/OverGO/levensbeschouwelijkekentekens/Pages/default.aspx, consulté le 17 octobre 2011)

750 Décret de 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté**,** *op. cit.*

751 Décret de 1994, art. 5 : « Sans préjudice de l'application des dispositions de l'article 2, le personnel de l'enseignement forme les élèves à reconnaître la pluralité des valeurs qui constituent l'humanisme contemporain. En ce sens, il fournit aux élèves les éléments d'information qui contribuent au développement libre et graduel de leur personnalité et qui leur permettent de comprendre les options différentes ou divergentes qui constituent l'opinion. Il traite les justifications politiques, philosophiques et doctrinales des faits, en exposant la diversité des motivations. Il traite les questions qui touchent la vie intérieure, les croyances, les convictions politiques ou philosophiques, les options religieuses de l'homme, en des termes qui ne peuvent froisser les opinions et les sentiments d'aucun des élèves. Devant les élèves, il s'abstient de toute attitude et de tout propos partisans dans les problèmes idéologiques, moraux ou sociaux, qui sont d'actualité et divisent l'opinion publique; de même, il refuse de témoigner en faveur d'un système philosophique ou politique, quel qu'il soit et, en dehors des cours visés à l'article 5, il s'abstient de même de témoigner en faveur d'un système religieux. De la même manière, il veille à ce que sous son autorité ne se développe ni le prosélytisme religieux ou philosophique, ni le militantisme politique organisés par ou pour les élèves » (c'est nous qui soulignons).

752 Décret du 17 décembre 2003, organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné et portant diverses mesures en matière d'enseignement, *M.B., 21 janvier 2004.*

contiennent toutefois des dispositions identiques concernant l'interdiction du prosélytisme et des positions partisanes. Ils imposent également aux professeurs de ne pas témoigner en faveur d'un système philosophique ou politique mais le décret de 2003 n'étend pas cette obligation aux « systèmes religieux »[753] .

La Cour d'appel de Mons, dans son arrêt du 10 mars dernier[754], a décidé que le licenciement d'une professeure de mathématiques qui enseignait dans l'enseignement communal de Charleroi était illégal car il n'y avait pas d'obligation de s'abstenir d'afficher son affiliation religieuse dans le décret de 2003 relatif à l'enseignement officiel subventionné et que partant, l'interdiction du port de signes convictionnels décidée par le pouvoir organisateur de l'école ne pouvait être fondée sur le décret de 2003[755]. L'arrêt notait également que la différence de texte entre le décret de 2003 et le décret de 1994 s'expliquait par la seule consécration constitutionnelle de l'enseignement communautaire et le caractère moins contraignant de la neutralité de l'enseignement officiel subventionné[756].

---

753 Décret du 17 décembre 2003, art. 5 : « Afin notamment de garantir le choix entre l'enseignement d'une des religions reconnues et celui de la morale non confessionnelle, le personnel de l'enseignement officiel subventionné : 1° adopte une attitude réservée, objective et constamment alertée contre le risque d'induire chez les élèves ou étudiants des préjugés qui compromettent ce choix ; 2° traite les questions qui touchent la vie intérieure, les croyances, les convictions politiques ou philosophiques et les options religieuses de l'homme, en des termes qui ne peuvent froisser les opinions et les sentiments d'aucun des élèves ; 3° s'abstient, devant les élèves, de toute attitude et de tout propos partisan dans les problèmes idéologiques, moraux ou sociaux, qui sont d'actualité et divisent l'opinion publique. Il amène les élèves à considérer les différents points de vue dans le respect des convictions d'autrui. De même, il refuse de témoigner en faveur d'un système philosophique ou politique quel qu'il soit. II veille toutefois à dénoncer les atteintes aux principes démocratiques, les atteintes aux droits de l'homme et les actes ou propos racistes, xénophobes ou révisionnistes. Il veille, de surcroît, à ce que, sous son autorité, ne se développent ni le prosélytisme religieux ou philosophique, ni le militantisme politique organisé par ou pour les élèves. » (c'est nous qui soulignons).

754 Appel Mons, 10 mars 2010, *J.L.M.B.,* 2010, pp. 549-557.

755 Arrêt du 10 mars 2010, *op. cit.*, voy. p. 556: « Dans ce contexte, le port, devant les élèves ou dans l'école, du voile, ou *hidjab*, vêtement pouvant être interprété comme le signe d'un engagement religieux, sauf à considérer qu'il s'agirait en soi d'une attitude prosélyte, ce qui n'est pas admissible, […], ne peut faire l'objet d'une interdiction de principe, par les directeurs des écoles où l'appelante est affectée, qui n'ont pas le pouvoir d'adopter des dispositions générales, ajoutant des restrictions non prévues par le décret, à la liberté de religion protégée par la loi, celles qu'elle autorise devant, en outre, être interprétées de manière restrictive ; il [n']est pas exclu, par contre, qu'il puisse l'être ponctuellement au titre de mesures de police administratives, limitées au strict nécessaire, dans le temps et l'espace, et justifiées par la survenance de données concrètes […]. Tel ne semble pas être le cas en l'espèce, l'intimée ne soutenant ni que l'interdiction contestée a été instaurée pour assurer le maintien de l'ordre, ni que l'appelante aurait eu par ailleurs une attitude prosélyte, ni que la décision des directeurs a été dictée par des éléments concrets inhérents au comportement de l'appelante. »

756 *Ibid.*: « La mise en perspective de la disposition invoquée par l'intimée avec celle contenue dans l'article 4 du décret de la Communauté française du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté, tel que organisant modifié par le décret du 17 décembre 2003 et le décret du 2 juin 2006, est à cet égard éclairante, en ce qu'elle ne précise pas, au contraire de celle de l'article 4 susdit, que le personnel de l'enseignement officiel subventionné, réputé neutre, « s'abstient ... de témoigner en faveur d'un système religieux, en dehors des cours visés à l'article 5 (note de la cour : les cours de religion) ». La différence de rédaction entre ces deux

Il découle des travaux préparatoires du décret du 17 décembre 2003 que les différences entre les deux décrets ne sont pas des différences de plume mais sont précisément motivées par la nature particulière de l'enseignement communautaire, ce qu'appuie l'interprétation de la Cour d'appel[757].

Le litige ne s'est toutefois pas arrêté avec la décision de la Cour d'appel de Mons, le conseil communal de la ville de Charleroi ayant ensuite pris la décision d'adhérer aux règles du décret de 1994. Cette possibilité est prévue par l'article 7 du décret en question[758] et a pour effet que les règles du décret de 1994, et non plus celles relatives à l'enseignement officiel subventionné s'appliquent.

---

textes, l'un adopté, l'autre modifié le même jour peut s'expliquer par le respect de l'article 24 de la Constitution qui prévoit que seul l'enseignement organisé par la Communauté française est neutre, il s'en déduit que l'exigence de neutralité imposée par le législateur décrétal au personnel de l'enseignement officiel subventionné est moins contraignante que celle pesant sur le personnel de l'enseignement de la Communauté française. »

757 Voy. l'avis du Conseil d'État relatif à l'avant-projet du décret: C.E., avis n°35842, *P.C.F., Doc. Parl,* 2002-2003, n° 456-1, pp. 18-22, voy. p. 20 « En effet, les auteurs ont, d'une part, expurgé les dispositions décrétales des aspects d'une neutralité qui ne peuvent être exigées que de l'enseignement organisé par la Communauté et, d'autre part, pris en considération, dans les libellés des articles en projet, les spécificités de l'enseignement officiel subventionné ». Voy. aussi X. Delgrange, «La neutralité de l'enseignement en Communauté française», *A.P.T.,* pp. 119-160, voy. 59, p. 151. Uyttendaele et Sautois avancent toutefois que l'application stricte du décret de 2003 conduit à une discrimination entre les élèves de l'enseignement communautaire et ceux de l'enseignement officiel subventionné et qu'il est donc nécessaire de modifier le décret de 2003 pour l'aligner sur le décret de 1994 (voy. M. Uyttendaele, J. Sautois, « La neutralité de l'enseignement et le port de signes convictionnels par les enseignants en Communauté française. État des lieux à la lumière de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme » in *Liber amicorum Michel Melchior Liège, Strasbourg, Bruxelles : parcours des droits de l'homme,* Anthemis, 2011, pp. 229-254, voy. p. 241). Il faut toutefois noter que ceci l'argumentaire des auteurs en faveur d'une interdiction générale du port de signes convictionnels dans l'enseignement belge (y compris dans l'enseignement libre, à l'exception des signes convictionnels relatifs à une confession religieuse sur lequel l'école se fonde) se basait, pour une part mais pas exclusivement, sur l'interprétation de la jurisprudence de la Cour européenne par Gonzalez – mentionnée plus haut, voy. – selon laquelle le premier arrêt *Lautsi* entraînait une obligation des États de "neutraliser" tant les murs des écoles publiques que l'apparence des enseignants. Or, cet arrêt a, comme on le sait, été renversé par la Grande chambre. Si la différence de texte entre les deux décrets peut constituer une discrimination, c'est, à notre avis, plus en raison de la différence de traitement qui est opérée entre enseignants tenants d'une conviction philosophique (lesquels ne peuvent témoigner en faveur de cette conviction, ni dans l'enseignement communautaire, ni dans l'enseignement officiel subventionné) et enseignants tenants d'une conviction religieuse (qui ne peuvent témoigner en faveur de celle-ci dans l'enseignement communautaire, mais bien dans l'enseignement officiel subventionné). L'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme ne fait pourtant pas de différence entre ces deux types de convictions puisqu'il consacre la « la liberté de manifester sa religion ou sa conviction », ce qui permet, également d'éviter l'écueil de la définition de la religion. Les formulations respectives du décret de 1994 et du décret de 2003, en plus de la différence de traitement mentionné ci-dessus, pourrait potentiellement conduire les juges belges à devoir définir et délimiter la notion de « système religieux » par rapport à la notion de « système philosophique ».

758 Décret de 1994, art. 7 : « Tout pouvoir organisateur de l'enseignement officiel subventionné ou libre subventionné non confessionnel peut adhérer aux principes du présent décret. Toutes les dispositions lui sont dès lors, mutatis mutandis, applicables. […] ».

Par conséquent, le conseil communal prit une nouvelle décision d'interdiction du port des signes convictionnels, se basant cette fois sur le décret de 1994.

L'Assemblée générale du Conseil d'État fut alors saisie du litige et refusa, dans un arrêt de 21 décembre 2010, de suspendre l'interdiction du port de signes convictionnels[759]. Toutefois, si elle appliqua notamment la disposition précitée du décret de 1994, de manière conforme sur ce point à l'arrêt de la Cour d'appel de Mons, elle a également invoqué la disposition interdisant les attitudes et propos partisans sur les problèmes qui divisent la société, estimant que, comme la question du foulard islamique divise la société, son port est une attitude partisane[760]. Or cette disposition se retrouve également dans le décret de 2003. Si l'arrêt quant à ses conséquences pratiques ne fait que confirmer l'interprétation de la Cour d'appel de Mons qui estimait que le décret de 1994 fondait l'interdiction du port de signes religieux, il découle de sa motivation que le Conseil d'État semble donc estimer que le décret de 2003 pourrait aussi fonder cette interdiction, puisqu'il se base aussi sur une disposition figurant dans les deux décrets[761].

---

759 C.E. (A.G.), n°210.000, arrêt du 21 décembre 2010.

760 Arrêt du 21 décembre précité, 6.8.2. Selon l'Assemblée générale, la circonstance que la requérante n'avait pas une attitude prosélyte n'était pas pertinente car le prosélytisme n'était pas une condition d'application des dispositions du décret. Si c'est vrai en ce qui concerne l'obligation pesant sur les professeurs de ne pas faire connaître leur engagement religieux ou idéologique (voy. aussi ci-après, note n°129), c'est plus contestable en ce qui concerne l'interdiction des propos et attitudes partisans. Il découle, en effet, des travaux parlementaires du décret du 17 décembre 2003 que cette interdiction aie pour but de protéger les élèves contre les attitudes prosélytes. Voy. le commentaire des articles du projet de décret (Projet de décret organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné et portant diverses mesures en matière d'enseignement, 13 octobre 2003, *P.C.F., Doc. Parl.,* 2002-2003, n°456-1, pp. 1-12, voy. p. 4 : « Cet article s'inspire de l'article 4 du décret du 31 mars 1994 précité et de l'avis du Conseil d'État du 2 mai 1996 qui précise que pour garantir la liberté de conscience des élèves, l'enseignement doit être confié à des professeurs spécialement exercés à adopter une attitude réservée, objective, constamment alertée contre le risque d'induire chez leurs élèves toutes sortes de préjugés qui pourraient peser lourd quand ils doivent faire les choix que la Constitution impose de leur laisser. ») et le rapport de commission (Rapport de Commission, *P.C.F., Doc. Parl.,* 2002-2003, n°456-3, voy. p. 34 : « M. le ministre indique que l'on est dans la définition des attitudes qui sont attendues du comportement de chacun des acteurs du processus éducatif dans l'école neutre. C'est l'attitude réservée, c'est l'expression diverse des croyances, des convictions politico-philosophiques. C'est aussi l'abstention de toute forme de partialité ou de toute action partisane dans l'école. C'est le respect du point de vue des autres pour autant qu'ils s'inscrivent dans le cadre des valeurs qu'il a exprimé auparavant. C'est en tout cas aussi le refus à la fois du prosélytisme religieux ou philosophique et du militantisme politique. L'école officielle n'est pas le lieu de l'endoctrinement comme le rappelait fort justement M. Antoine. Cela est aussi valable tant du point de vue philosophique ou religieux que du point de vue politique. ») Même si la notion d'« attitude réservée » peut prêter à confusion, il semble que le cœur de l'obligation consacrée à l'article 5 du décret de 2003 est le respect de la liberté de conscience des élèves et vise à éviter le prosélytisme, l'endoctrinement, le militantisme.

761 En réalité, trois interprétations des deux décrets semblent donc possibles. La première, énoncée par la Cour d'appel de Mons, est une interprétation littérale des deux décrets, selon laquelle seul le décret de 1994 interdit le port des signes convictionnels. La seconde semble être celle de l'Assemblée générale de la section d'administration du Conseil d'État selon laquelle les dispositions sur l'interdiction des positions partisanes fondent l'interdiction du foulard islamique (semblant

Par ailleurs, suite à l'arrêt de la Cour d'appel de Mons précité, une proposition de décret visant à interdire le port de signes convictionnels par tout le personnel des établissements de l'enseignement officiel (communautaire et subventionné) a été déposée devant le Parlement de la Communauté française[762] La section de législation du Conseil d'État a estimé, dans un avis rendu en avril 2010, cette interdiction admissible au regard des droits fondamentaux mais elle a bien précisé que ce n'est pas la seule option possible[763]. La proposition de décret n'a, à ce jour, pas encore été votée. A suivre l'interprétation de l'assemblée générale du Conseil d'État, dans son arrêt de décembre 2010[764], selon laquelle le port de signes convictionnels, en tous cas de certains d'entre eux, peux constituer une attitude partisane quant à un problème qui divise la société, la proposition

également aller en ce sens, mais l'auteur plaide néanmoins pour une intervention du législateur décrétal : G. Ninane, « Le service public est-il laïc ? La Cour constitutionnelle et le Conseil d'État valident l'interdiction des signes philosophiques et religieux », *J.L.M.B.,* 2011, pp. 1048-1061, voy. p. 1057-1058). La troisième enfin, défendue par Delgrange, est qu'à moins que le port de signes religieux soit fait de manière prosélyte, il faut une mesure spécifique pour interdire les signes religieux dans les deux cas et cela ne découle automatiquement, ni du décret de 1994, ni de celui de 2003 (X. Delgrange, *op. cit.,* 60). De ces trois interprétations, la première est celle qui nous semble la plus conforme aux textes décrétaux, même si comme mentionné ci-dessus (voy. *supra,* note n°125) elle peut conduire à un résultat paradoxal, voire discriminatoire. La différence de texte entre les deux décrets peut parfaitement s'expliquer par le fait que seul l'enseignement communautaire soit visé par l'exigence constitutionnelle de neutralité d'enseignement et que du coup, des règles plus restrictives peuvent se justifier (voy. *supra,* 1). Enfin, cette interprétation nous semble également la plus «neutre», dans le sens où elle ne postule *a priori* aucune signification ou intention au port du foulard islamique ou plus généralement de signes religieux. La position de l'Assemblée générale nous semble en effet, sans le faire expressément, ajouter une intention partisane au port du foulard islamique car la disposition interdisant des attitudes ou propos partisans sur les problèmes qui divisent la société nous paraît comporter un élément intentionnel, qui n'est pas présent par le simple port d'un signe religieux. Ceci est d'ailleurs confirmé par ce n'est pas le port d'un signe religieux qui est constitutif d'une attitude partisane sur une question divisant la société, mais bien celui du port du voile islamique en particulier. Par contre, admettre que le port d'un signe religieux soit permis aux termes du décret de 1994 alors que celui-ci interdisant même de faire part de sa conviction religieuse, revient à occulter que quelque soit l'intention de celui ou celle qui le porte, il a pour conséquence de faire connaître l'engagement religieux de la personne en question, même si ce n'est pas le but poursuivi (à ce sujet, voy. E. Brems, « Droits humains, étrangers et multiculturalisme : pour une approche maximaliste et inclusive des droits humains », *R.T.D.H.,* 2010, pp. 237-249. Voy. p. 247: « Le port d'un crucifix par un croyant chrétien est un acte purement symbolique, qui n'est nullement prescrit par la religion, tandis que le port du turban des Sikhs et du foulard par certaines musulmanes est une véritable pratique religieuse. Le fait qu'une règle religieuse appelle différentes interprétations n'est pas pertinent dès lors qu'il n'est pas contesté que, pour la grande majorité des musulmanes qui portent le foulard, il y va d'un acte d'obéissance aux règles de leur religion plutôt que d'une initiative propre en vue de manifester en public leur appartenance religieuse »).

762 Proposition de décret interdisant le port de signes convictionnels par le personnel des établissements d'enseignement officiel organisés ou subventionnés par la Communauté française, 15 mars 2010, *Parlement de la Communauté française, Doc. Parl.,* 84 (2009-2010), n° 1.

763 C.E., avis n°48.022 du 20 avril 2010, *Parlement de la Communauté française, Doc. Parl.,* 84 (2009-2010), n° 2.

764 *Op. cit.*

de décret évoquée ci-dessus serait alors tout simplement inutile puisqu'il serait alors déjà interdit dans tout l'enseignement officiel[765].

De plus, la formulation de l'arrêt du Conseil d'État est assez équivoque, tant et si bien que l'arrêt donne l'impression de considérer l'interdiction du port de signes convictionnels comme une conséquence automatique tant de la garantie constitutionnelle de la neutralité que du droit au respect des convictions des parents dans l'éducation de leurs enfants garantie par l'article 2 du Premier protocole[766]. Selon le Conseil :

« Quant aux intérêts garantis par le principe constitutionnel de neutralité ainsi que par l'article 2 du Protocole du 20 mars 1952 additionnel à la C.E.D.H., ils consistent : 1° à respecter le choix des parents quant à l'enseignement et l'éducation de leurs enfants ; 2° à respecter la conception de vie intérieure, les croyances, les convictions politiques ou philosophiques et les options religieuses de l'homme ; 3° à veiller à ce qu'aucune vérité ne soit imposée aux élèves lorsqu'ils sont sous l'autorité des enseignants notamment et à ce que les élèves puissent construire librement leurs propres convictions ; 4° à éviter sur des questions qui sont d'actualité et qui divisent l'opinion publique, qu'un membre du personnel dépendant d'un service public, par son attitude notamment, ne manifeste visiblement son engagement et par là risque de créer au sein de ces établissements des confrontations et cela sans qu'il apporte de la sorte quoi que ce soit de plus à la pluralité des valeurs »[767].

En limitant son examen de la proportionnalité de la restriction à la liberté de religion de la requérante à la définition des « intérêts » garantis par la Constitution belge et l'article 2 du Protocole additionnel, qui justifient selon le Conseil la restriction, ce dernier paraît considérer la mesure comme une conséquence nécessaire de ces textes.

Par ailleurs, si les trois premiers « intérêts garantis par le principe constitutionnel de neutralité et l'article 2 du Protocole » semblent en effet découler du principe et de l'article mentionnés, les choses sont plus obscures en ce qui concerne le quatrième « intérêt », à savoir qu'un membre du personnel dépendant d'un service public doive éviter de manifester visiblement son engagement sur des questions d'actualité divisant l'opinion publique. Le Conseil d'État semble transformer ici une obligation, contenue dans les décrets de 1994 et 2003, en « intérêt » constitutionnel et conventionnel. Il ne découle en effet

---

765 Cependant, comme le licenciement de la professeure de mathématiques était fondé sur le décret de 1994, suite à l'adhésion de l'enseignement communal de Charleroi à ce dernier décret, le Conseil d'État ne s'est pas penché spécifiquement sur le décret de 2003 et ses conséquences quant au port du signes religieux par les enseignants dans les écoles officielles subventionnées. Mais puisque, comme précisé ci-dessous, la motivation de la décision du Conseil d'État implique bel et bien que le port de signes religieux soit donc également interdit en vertu du décret de 2003.

766 C. Mathieu, "De Raad van State, de lerares wiskunde en de hoofddoek", *Tijdschrift voor Mensenrechten,* 2011, n°1, pp. 14-16.

767 Arrêt du 21 décembre 2010, voy. 6.8.6. Le Conseil se réfère également au premier arrêt *Lautsi* (6.8.5) qui semble donc avoir influencé sa conclusion.

pas de la Constitution belge et de l'article 2 du Premier protocole additionnel que les enseignants aient l'obligation de s'abstenir de prendre position sur les questions d'actualité, même si elles divisent l'opinion publique. Le Conseil va même jusqu'à impliquer que cette obligation soit également applicable à tous les agents publics[768]. Il en découle qu'aux yeux de l'assemblée générale du Conseil d'État, non seulement la restriction est justifiée mais également obligatoire puisqu'elle est également contenue dans des dispositions constitutionnelles et conventionnelles qui s'imposent aux pouvoirs publics.

En conclusion, si l'exigence constitutionnelle de neutralité de l'enseignement communautaire francophone n'implique pas en elle-même l'interdiction du port de signes convictionnels par les enseignants, la définition de la neutralité contenue dans le décret de 1994 de la Communauté française entraîne, elle, cette interdiction. Il découle également du décret de 2003, littéralement interprété, que les signes extériorisant une conviction politique ou philosophique sont interdits, à la différence de ceux extériorisant une conviction religieuse, puisqu'il n'est pas interdit aux enseignants des écoles officielles subventionnées de témoigner leur préférence pour un système religieux. Dans l'enseignement communautaire flamand, une décision d'interdiction a été prise par le Conseil de l'enseignement communautaire mais suite à sa suspension qui vient cependant d'être levée, elle n'est pas encore applicable à toutes les écoles mais seulement à celles qui ont décidé d'une telle interdiction de leur propre initiative. Seule l'interdiction du port de signes convictionnels dans l'enseignement communautaire francophone est donc fondée sur un acte de nature législative interdisant sans équivoque l'extériorisation de convictions religieuses ou philosophiques, à la différence de l'enseignement communautaire flamand ou des interdictions existent localement dans l'enseignement officiel subventionné qui n'ont pas de base juridique législative (sauf lorsqu'elles sont appliquées par une école de l'enseignement officiel subventionné qui a adhéré au décret de 1994 ou qu'elles ne visent pas les signes religieux). Tout comme les interdictions de port de signes convictionnels décidées au cas par cas par des institutions publiques en général, elles semblent violer le principe de légalité. S'il existe des décisions visant spécifiquement l'application du principe de légalité en matière d'interdiction de port de signes convictionnels dans l'enseignement, les différents juges qui se sont prononcés sur la question divergent dans l'interprétation et l'application de ce principe.

Certaines décisions semblent appliquer le principe de légalité de manière stricte. Ainsi l'arrêt du Conseil d'État du 18 mars 2010, mentionné ci-dessus, a posé une question préjudicielle à la Cour constitutionnelle car il doutait que l'interprétation du décret spécial sur l'enseignement communautaire flamand de 1998[769] selon laquelle ledit décret donnait compétence au Conseil de l'enseignement communautaire pour adopter une interdiction générale du port de signes

[768] Ce qui n'est pas le cas.
[769] *Op. cit.,* note n°107.

convictionnels dans toutes les écoles de l'enseignement communautaire, soit conforme à l'article 24, 5 de la Constitution[770].

L'arrêt de la Cour d'appel de Mons du 10 mars 2010, également mentionné plus haut, a décidé que le port du foulard ne pouvait être interdit que par une disposition expresse, de nature législative interdisant aux professeurs de faire connaître leur engagement religieux, appliquant donc strictement le principe de légalité. Assez curieusement, la Cour se base sur la notion de restriction « prévue par la loi » au sens de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, alors que comme on l'a vu plus haut, une loi formelle n'est pas exigée au sens de cet article.

Toutefois, la Cour constitutionnelle, qui, dans son arrêt du 15 mars 2011, a répondu par la négative à la question préjudicielle du Conseil d'État, paraît adopter une interprétation plus souple de l'article 24, 5[771]. L'arrêt ne brille pas par sa limpidité mais il établit que l'article 24, 5 ne s'applique qu'aux mesures essentielles relatives à l'enseignement, qui ont un contenu normatif, ce qui n'est pas une nouveauté. Par contre, la Cour a indiqué que, par contenu normatif, il fallait entendre les mesures qui s'appliquent à tous les réseaux[772]. En tant que mesure applicable uniquement dans l'enseignement communautaire, l'interdiction du port de signes convictionnels décidée par le Conseil de l'Enseignement communautaire n'a, selon la Cour, pas de contenu normatif. Elle peut donc être adoptée, en vertu du décret spécial de 1998 par un organe autonome en application de l'article 24, 2.

Il reste à voir les implications que cet arrêt peut avoir sur les enseignants. Ces derniers sont également visés par l'interdiction décidée par le Conseil de l'enseignement communautaire mais le recours devant le Conseil d'État qui a donné lieu à la question préjudicielle concernait les seuls élèves. Tant l'arrêt de la Cour que ses implications sont assez obscurs et on ne sait s'il faut en déduire que le Conseil de l'enseignement communautaire est compétent pour adopter n'importe quel type de mesure tant qu'elle n'est applicable qu'à cet enseignement en ce compris concernant le statut des enseignants. Ce serait la conséquence logique de l'arrêt de la Cour constitutionnelle que, tant que le statut est limité aux enseignants des écoles de la communauté flamande, il puisse être fixé par le Conseil de l'enseignement communautaire puisqu'il n'a pas de contenu normatif au sens qui lui est donné par la Cour constitutionnelle. Toutefois, il faut constater que les statuts des membres du personnel de l'enseignement, communautaire et subventionné, flamand est réglé par décret[773], tout comme les modifications de ceux-ci, même lorsqu'elles sont postérieures à la

---

770 *Op. cit.,* note n°108.

771 Cour const., arrêt 15 mars 2011, *op. cit.,* 126.

772 Arrêt de la Cour constitutionnelle, B.17.2.

773 Voy. le décret du 27 mars 1991 relatif au statut du personnel de l'enseignement communautaire flamand, *op. cit.,* note n°108 et le décret adopté le même jour concernant le statut du personnel de l'enseignement subventionné flamand (Décret relatif au statut de certains membres du personnel de l'enseignement subventionné et des centres subventionnés d'accompagnement des élèves,

création du Conseil de l'enseignement communautaire. C'est également le cas en ce qui concerne les obligations des enseignants en communauté française[774]. La pratique des communautés semble donc respecter le principe de légalité, en tout cas en ce qui concerne l'adoption du statut des enseignants.

Par ailleurs, la question préjudicielle ne portait que sur l'article 24, 5 de la Constitution et n'a pas du tout tenu compte de l'article 19 de la Constitution, alors que cet article consacre également le principe de légalité.

L'arrêt de l'assemblée générale du Conseil d'État de décembre 2010 jette également le trouble. Il semble en effet impliquer qu'en tous cas dans l'enseignement officiel subventionné, l'interdiction du port des signes convictionnels découle du décret de 2003, voire même que l'article 24 de la Constitution et l'article 2 du Protocole additionnel à la Convention européenne des droits de l'homme entraînent une telle interdiction. Selon cette interprétation, il n'est évidemment pas nécessaire d'adopter des mesures décrétales, puisque l'interdiction découle alors de dispositions constitutionnelles et conventionnelles. Ceci dit, le Conseil ne l'a pas consacré expressément et a seulement examiné la légalité de l'interdiction du port de signes convictionnels décidée par l'enseignement communal de la ville de Charleroi.

En conclusion, si en pratique le port de signes convictionnels est interdit par de nombreuses institutions, il ne fait l'objet d'interdictions générales spécifiques que dans l'enseignement communautaire. Seule l'interdiction du port de signes religieux dans les écoles officielles subventionnées est, par ailleurs, fondée sur un acte de nature législative. En conséquence, tant les interdictions locales décidées par des administrations, pouvoirs locaux ou écoles que l'interdiction générale du port de signes convictionnels dans l'enseignement communautaire flamand, qui n'est pas encore d'application, peuvent poser problème au regard du principe de légalité consacré par les articles 19 et 24, 5 de la Constitution. Toutefois, ce principe n'est pas toujours appliqué strictement et il est difficile d'arriver à une conclusion définitive quant à sa portée sur les interdictions du port de signes convictionnels, au regard de la jurisprudence récente.

La divergence des pratiques est à la fois un argument pour et contre leur uniformisation dans des instruments de nature législative. D'un côté, cette divergence entraîne une complexité, un manque de clarté et une insécurité juridique des mesures, au regard du principe de légalité. D'un autre côté, elle montre qu'il n'y a pas non plus d'unanimité quant à l'attitude à adopter, ce dont l'absence de consensus politique atteste également et qu'il n'est pas forcément approprié de vouloir imposer l'une ou l'autre solution.

[Decreet betreffende de rechtspositie van sommige personeelsleden van het gesubsidieerd onderwijs en de gesubsidieerde centra voor leerlingenbegeleiding], 27 mars 1991, *M.B., 25 mai 1991*).

774 Les décrets de 1994 et 2003 mentionnés ci-dessus.

III. La compatibilite de lois ou de decrets interdisant le port de signes convictionnels avec la liberte de religion

Cette section est consacrée à l'étude de la compatibilité de lois ou décrets contenant des mesures générales, ou limitées à certaines fonctions, d'interdiction du port de signes convictionnels avec la liberté de religion. La question a, pour une grande part, déjà été examinée plus haut, dans la section relative à la Convention européenne des droits de l'homme. Sans doute en raison du peu de jurisprudence belge pertinente sur ce point, la section de législation du Conseil d'État, qui s'est déjà prononcé sur des propositions de loi contenant des interdictions générales du port de signes convictionnels, se réfère largement à la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme pour conclure à l'incompatibilité d'une interdiction générale, visant toutes les fonctions, avec la liberté de religion (1). Ceci n'empêche pas la section de législation d'admettre que de nombreuses catégories d'agents puissent se voir frappés d'une interdiction du port de signes convictionnels. Il en résulte que la compatibilité avec la liberté de religion de la recommandation du comité de pilotage des Assises de l'interculturalité visant l'autorisation du port de signes convictionnels par les agents publics à l'exception de ceux qui sont titulaires d'une fonction d'autorité ne fait guère de doute, même si elle suscite de nombreuses questions quant à sa portée (2).

1. La nécessité d'une interdiction du port de signes convictionnels doit être justifiée en fonction des exigences de chaque fonction

On a évoqué plus haut l'avis du 20 mai 2008 de la section de législation du Conseil d'État relatif à une proposition de loi visant à appliquer la séparation entre État et organisations confessionnelles. Cet avis donne des indications quant à la question de savoir si une interdiction du port de signes convictionnels aux fonctionnaires (contenue à l'article 5 de la proposition) respecte les conditions de fond mises par l'article 9.2 de la Convention européenne des droits de l'homme.

L'avis commence par mettre en avant que l'approche de la Cour européenne est casuistique et contextuelle, donc pas forcément transposable à la proposition puisque les affaires tranchées par la Cour concernent l'enseignement et visent, par ailleurs, souvent la Turquie, dont le système est caractérisé par la grande importance donnée à la laïcité de l'État et qui présente donc des différences importantes avec le système belge. Se basant sur cette jurisprudence, la section de législation estime que l'interdiction contenue à l'article 5 de la proposition, interdiction générale sans distinction quant aux fonctions concernées, ne serait justifiée au regard de l'article 9.2 de la Convention européenne des droits de l'homme que « dans l'hypothèse où se trouvent en jeu, de manière non pas éventuelle mais réelle et convaincante, des difficultés liées par exemple à une

mise en danger de la neutralité de l'État au sens large et de ses organes »[775]. Partant, l'interdiction générale du port de signes convictionnels aux fonctionnaires qui est proposée est rejetée. Toutefois, le Conseil ouvre une porte vers une interdiction limitée à certaines fonctions puisqu'il reproche à l'article 5 de la proposition de loi de ne pas faire de distinction entre les fonctions, selon qu'elles soient ou non en contact avec le public ou qu'elles présentent ou non un élément d'autorité[776].

L'avis était quelque peu équivoque. Il pouvait, en effet, en être déduit que le Conseil estimait qu'une interdiction, même limitée, devait toujours être justifiée par le fait que la neutralité de l'État soit mise en danger de manière réelle et convaincante, ce qui rendrait quasi-impossible l'adoption de mesures d'interdiction « de principe », même limitées à certaines fonctions, puisque l'interdiction devrait être décidée au cas par cas. Mais vu la référence expresse à l'absence de distinction entre fonctions dans la proposition de loi de 2008, l'avis pouvait aussi être interprété comme impliquant le port d'un signe convictionnel par un agent en contact avec le public ou détenant une fonction d'autorité, suffisait à établir cette mise en danger de la neutralité de l'État. D'un côté, la première interprétation était plus conforme à la terminologie employée, d'un autre côté, le Conseil faisait bel et bien référence à d'éventuelles distinctions entre catégories de fonction.

La lecture des avis ultérieurs de la section de législation, rendus en 2010 au sujet des propositions de lois d'interdiction de port de signes convictionnels dans la fonction publique wallonne, bruxelloise et francophone, indiquent clairement que c'est à présent la seconde interprétation qui prévaut, sans qu'il apparaisse clairement si c'était celle à laquelle le Conseil adhérait dès son avis de 2008 ou si la position de la section de législation a évolué depuis le premier avis.

L'avis du Conseil d'État rendu le 25 mai 2010 au sujet de la proposition de décret déposée devant le Parlement wallon visant à interdire le port de signes convictionnels dans la fonction publique wallonne est une première évolution[777]: le Conseil a en effet estimé que pour les fonctions en contact avec le public, l'interdiction était justifiée[778]. Quant aux autres fonctions, il était nécessaire d'établir les motifs de l'interdiction pour chaque fonction et si la restriction est proportionnelle à ces motifs[779]. Par la suite, un avis du 13 juillet 2010 au sujet

---

775 Avis du C.E. du 20 mai 2008, p. 11.

776 Avis du C.E. du 20 mai 2008, pp. 12-13.

777 Voy. avis n°48.042 du 25 mai 2010, *op. cit.*

778 Avis du 25 mai 2010, point 4.5. : « Quant aux restrictions à la liberté de religion et à la liberté d'expression que cette conception implique pour les membres du personnel communal, provincial et des intercommunales, elles peuvent se justifier à la lumière du principe constitutionnel de la neutralité des pouvoirs publics pour les membres du personnel qui, portant des signes convictionnels, peuvent susciter auprès du public le sentiment qu'ils n'exercent pas leur fonction d'une manière impartial. »

779 *Ibid.* : « Pour les autres membres de ce personnel, les travaux parlementaires devraient mieux expliquer les raisons pour lesquelles une interdiction identique leur est imposée et dans quelle

d'une proposition déposée par l'Assemblée réunie de la Commission commune visant à interdire le port de signes publics au personnel des centres publics d'aide sociale et des associations hospitalières de la Région de Bruxelles-Capitale, semble aller encore plus loin, la section de législation admettant dans ses avis que, lorsqu'il est impossible de faire une distinction entre les fonctions en contact avec le public ou non, une interdiction générale peut être admise[780].

Il découle donc de l'examen de la position de la section de législation du Conseil d'État que, si une interdiction générale du port de signes convictionnels dans la fonction publique est toujours considérée comme disproportionnée, la section de législation accepte des interdictions pour de nombreuses fonctions, à commencer par toutes celles qui sont en contact avec le public. Les seules fonctions pour lesquelles la section de législation semble avoir des doutes sont les fonctions techniques ou d'exécution, sans contact avec le public. Il en découle qu'en ce qui concerne les fonctions présentant un élément d'autorité, mais sans contact avec le public, la section de législation semble également admettre que les agents les détenant soient soumis à une obligation de présenter une apparence neutre.

L'évolution des avis de la section de législation appelle plusieurs remarques. D'abord, si dans ses avis ultérieurs, le Conseil d'État reprend la formule utilisée dans l'avis de 2008 selon laquelle la neutralité doit être mise en danger de manière réelle et convaincante, et non pas éventuelle, et si le Conseil précise qu'une évaluation *in concreto* est nécessaire pour montrer qu'une restriction à la liberté des agents répond à un besoin social impérieux, force est de constater que l'application de ces principes, au demeurant assez convaincants, si elle va plus loin que le contrôle exercé par la Cour européenne des droits de l'homme, ne correspond qu'assez peu aux principes en question. En effet, la principale justification des propositions, tout comme de la plupart des propositions du Mouvement Réformateur qui touchent de près ou de loin aux relations entre État et religions[781], c'est la préférence de l'« interculturalisme » sur le « multiculturalisme »[782]. La justification d'une restriction, par un modèle de société, défini

---

mesure celle-ci est conforme au principe de proportionnalité qui doit être respecté pour rendre admissibles les restrictions envisagées à la liberté d'expression et à la liberté de religion. »

780 Voy., avis n°48.147, précité (renvoi note), p. 8. La section de législation met en évidence que le bon fonctionnement du service public peut jouer un rôle dans l'appréciation de la proportionnalité d'une mesure d'interdiction du port de signes convictionnels et précise également qu'une telle mesure ne porte pas atteinte à la substance des libertés en cause. Cependant, la section précise aussi qu'il est nécessaire de démontrer de manière convaincante qu'il est impossible de distinguer entre les fonctions en contact ou non avec le public.

781 Voy. entre autres les développements la proposition de loi d'interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public (Proposition de loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage, 28 septembre 2010, *Doc. Parl., Ch.,* n°0219/01, pp. 4-5).

782 Voy. proposition de décret du 25 novembre 2009, voy. p. 2. Selon les auteurs, à la différence du multiculturalisme, « l'interculturalisme fait prévaloir l'individu sur ses attaches culturelles, philosophiques ou religieuses: les droits et les devoirs du citoyen ne sont pas fonction de ses affinités ni de ses origines ethniques. ce modèle postule également qu'une société ne peut se

par ailleurs de manière abstraite et sans démontrer qu'il implique l'interdiction du port de signes convictionnels par tous les agents publics[783], nous semble assez éloignée de l'évaluation *in concreto* prônée par la section de législation, tout comme la simple affirmation que « les membres du personnel qui, portant des signes convictionnels, peuvent susciter auprès du public le sentiment qu'ils n'exercent pas leur fonction d'une manière impartiale » ne nous semble pas suffire à démontrer que la neutralité de l'État est mise en danger de manière réelle et convaincante.

De plus, tout en précisant qu'eu égard à la marge d'appréciation laissée par la Cour européenne des droits de l'homme aux États, il est nécessaire de se baser sur des principes constitutionnels belges, peu d'indications sont données sur ces principes constitutionnels alors que la section de législation elle-même reconnaît, dans tous ses avis, que ces principes n'entraînent pas, en tant que tels, d'obligation de neutralité « en apparence ».

Il est vrai qu'il est difficile de trouver des réponses dans le droit constitutionnel belge vu le peu de jurisprudence en la matière. La Cour constitutionnelle ne s'est jamais prononcée directement sur la question, mais elle a toutefois

---

construire et favoriser au mieux l'intégration de tous que si les citoyens partagent un patrimoine commun de valeurs fondamentales, tels que le droit à la vie, la liberté de conscience, la démocratie, l'égalité de l'homme et de la femme ou encore la séparation des églises et de l'état. ces valeurs, qui ont présidé à l'avènement des sociétés démocratiques, sont universelles: elles ne sont pas l'apanage d'une culture ou d'une époque. Au contraire, elles s'imposent à tout état qui ambitionne l'émancipation de l'ensemble de ses membres. ces valeurs sont notamment scellées dans la convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales, et dans ses Protocoles additionnels. Il revient à l'état de s'imposer comme le premier garant de ces valeurs et de les promouvoir au titre de patrimoine commun de l'ensemble de ses membres. Sensible aux évolutions qui traversent la société, il doit en permanence adapter son action afin de conférer à ce patrimoine commun de valeurs une effectivité toujours accrue. ce modèle ne postule pas l'indifférence de l'état à l'égard de la diversité des cultures. Au contraire, cette diversité sera valorisée par l'état pour autant que ces cultures s'inscrivent dans le respect des valeurs fondamentales. »

783 Il n'entre pas dans le cadre de la présente étude de se pencher sur la définition de concepts comme l'interculturalisme et le multiculturalisme., ni de se prononcer sur la conformité d'une interdiction générale du port de signes convictionnels par les agents publics avec l'interculturalisme. Mais il appartient toutefois de souligner que ce dernier concept est interprété par certaines instances d'une manière totalement opposée au contenu de la proposition d'interdiction déposée par le M.R. Par exemple, la recommandation du Comité de pilotage des Assises de l'interculturalité (une notion qu'on suppose voisine ou similaire à l'interculturalisme) puisqu'elle prône l'autorisation de principe du port de signes convictionnels par les agents publics, sauf pour les agents détenant une fonction d'autorité (rapport du comité de pilotage, *op. cit.,* voy. *supra,* 0 et *infra,* partie 2 de la présente section). Le rapport de la commission Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles au Québec, qui lui se base, entre autres, sur l'interculturalisme (C. Bouchard, C. Taylor, « Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation », Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2008, http://www.accommodements.qc.ca/index.html, consulté le 17 octobre 2011, voy. pp.19-20, pp. 118 et s.), prône également que l'interdiction du port de signes convictionnels soient limités à une liste très restrictive de fonctions (Rapport Bouchard-Taylor, pp. 149 et s.). Cette équivocité du concept souligne la difficulté de l'utiliser en tant que base juridique supposée justifier, pour une part, une restriction à une liberté fondamentale.

admis, dans son arrêt du 15 juin 1993, la possibilité de restreindre la liberté d'expression de certaines catégories d'agents, en l'occurrence les gendarmes[784], en vue de donner des garanties d'impartialité au public. La Cour était saisie de la constitutionnalité d'une loi qui d'une part, restreignait le droit des gendarmes de prendre part à des activités politiques, d'autre part, celui de manifester leurs opinions politiques dans le cadre de leurs fonctions.

La première restriction était considérée comme disproportionnée par la Cour constitutionnelle, la seconde a, par contre, été considérée comme justifiée, n'étant pas disproportionné le fait de vouloir donner des garanties au public quant à l'impartialité de la fonction de gendarme[785].

Cet arrêt va certes plutôt dans le sens du raisonnement de la section de législation, mais la loi était limitée à une seule catégorie de fonctions, par ailleurs une fonction qui comporte clairement un élément d'autorité.

Quand à la jurisprudence du Conseil d'État, hormis l'arrêt du 21 décembre 2010, étudié ci-dessus, relatif au licenciement de la professeure de mathématiques, lui aussi limité à une fonction spécifique, il ne semble pas possible d'en déduire des enseignements concernant le port de signes convictionnels.

Bien que deux arrêts du Conseil d'État aient été mobilisés par certains pour démontrer que le devoir d'impartialité des agents publics impliquerait une neutralisation de l'apparence des agents[786], cela relève, à notre avis, d'une confusion entre « apparence de neutralité », « absence d'apparence de parti pris » et apparence neutre. Dans l'arrêt *Eben et Hanssens,* le Conseil a reconnu que le principe général d'impartialité pouvait être violé par une simple apparence de partialité, même par un organe non doté de pouvoir de décision[787]. Dans un autre arrêt *Noël,* le Conseil d'État a, par ailleurs, consacré que la neutralité s'appliquait aussi entre fonctionnaires[788]. Ces arrêts ne visent toute-

---

784 Cour const., arrêt n° 62/93 du 15 juillet 1993.

785 Voy. point B.3.6. de l'arrêt : « La disposition qui prévoit que les membres du personnel du cadre actif du corps opérationnel de la gendarmerie « s'abstiennent, en toutes circonstances, de manifester publiquement leurs opinions politiques et de se livrer à des activités politiques » n'est pas, dans l'interprétation donnée sous B.3.3, manifestement disproportionnée à l'objectif visé, qui est de garantir un service de police efficace dont l'impartialité soit incontestable, au bénéfice des autorités et des citoyens, en vue de protéger le bon fonctionnement de la démocratie. »

786 Voy. Centre d'Action laïque, « La neutralité de l'État fédéral belge et de ses agents. Une exigence normative fondatrice », 22 juin 2009, http://www.ulb.ac.be/cal/presse/prisesdeposition/download/2009/neutralitedelEtat_positionduCAL.pdf (consulté le 19 juin 2011).

787 C.E., n° 167.303, 30 janvier 2007, *Ebens et Hanssens* : « Considérant que le principe général d'impartialité doit être appliqué à tout organe de l'administration active et ce, même s'il ne s'agit que d'un organe consultatif chargé d'éclairer l'autorité compétente par un simple avis ou une proposition de décision ; qu'il suffit qu'une apparence de partialité ait pu susciter chez le requérant un doute légitime quant à l'aptitude à aborder sa cause en toute impartialité ; que, cependant ce principe ne s'applique que dans la mesure où il se concilie avec la nature spécifique, et notamment avec la structure, de l'administration active ».

788 C.E., n° 125.678, 25 novembre 2003, *Noël :* « que d'autre part, les agents publics sont soumis à un devoir d'objectivité et d'impartialité; que le respect de cette obligation s'impose non seulement dans leurs relations avec les usagers mais aussi dans celles avec d'autres agents ».

fois pas une conception formelle de la neutralité, mais bien la notion classique d'égalité de traitement des usagers[789].

Par ailleurs, d'autres décisions du Conseil d'État consacrent que le fait qu'il puisse être établi qu'un agent ait l'une ou l'autre conviction politique ou philosophique et qu'il l'exprime, ne suffit pas, en soi, à porter atteinte à son impartialité[790]. Dans l'arrêt *Harmegnies,* le Conseil a décidé que les mesures disciplinaires prises à l'égard d'un agent communal qui s'était présenté sur des listes électorales (à une place non éligible) sans demander de congé politique formaient une restriction disproportionnée à la liberté d'expression de l'agent en question, mettant entre autres en avant que la neutralité de l'administration pouvait être assurée par des méthodes moins restrictives de la liberté d'expression[791]. La seule expression d'une conviction politique, par la participation à des élections, ne suffit donc pas à mettre en cause la neutralité de l'administration. L'arrêt *Tierentijn* statuait déjà dans le même sens en décidant que l'inscription de ses enfants dans une école libre par un professeur de l'enseignement communautaire ne constituait pas une justification suffisante de la sanction prise à l'égard de celui-ci, puisqu'il ne ressortait pas du dossier qu'il avait effectivement manqué à son obligation de neutralité[792]. Selon Van Drooghenbroeck, cette jurisprudence montre que l'idée d'une obligation d' « apparence neutre » des fonctionnaires est totalement étrangère au droit belge[793], à la différence du droit français. Or, dans tous ces cas, ce qui était reproché aux agents n'est pas directement comparable au port de signes convictionnels dans le cadre de l'exercice de leurs fonctions puisqu'étaient visés des activités se déroulant en dehors du travail. En effet, les mesures litigieuses restreignaient la liberté d'expression

---

789 La mention de la notion d'« apparence » utilisée dans l'arrêt *Eben et Hanssens* donne peut-être l'impression du contraire mais elle est bien différente de la notion d'apparence ou d'aspect neutre de l'agent : ce sont des éléments concrets relatifs au dossier qui pouvaient indiquer une partialité quant à la décision qui devait être rendue qui étaient en jeu, et non le simple fait qu'il soit établi qu'un agent ait telle ou telle conviction. Dans *Noël,* c'était l'attitude d'un membre de jury d'examen par rapport à la personne concernée qui a été considérée comme violant le devoir d'impartialité. Il s'agit bien d'un devoir de neutralité « par rapport à la décision qui doit être prise » et non « de manière générale, concernant des éléments non relatifs à cette décision ».

790 On peut également mentionner ici la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme relative à l'impartialité des juges et à l'application de l'article 6 de la Convention européenne des droits de l'homme. Selon la Cour, il ne suffit pas d'établir qu'un juge ait des convictions philosophiques ou politiques pour démontrer sa partialité (Cour eur. D.H., req. n° 28972/95, décision du 18 mai 1999, *Ninn-Hansen c. Danemark* Cour eur. D.H., req n° 26323/95, décision du 1er juin 1999, *Kiiskinen et Kovalainen c. Finlande* ; Cour eur. D.H., req. n°43505/98, décision du 15 juin 2000, *Salaman c. Royaume-Uni* ; Cour eur. D.H., req. n° 58540/00, décision du 28 janvier 2003, *M.D.U. c. Italie* ; Cour eur. D.H., req. n°10526/02, décision du 26 août 2003, *Filippini c. Italie.* Tant le Conseil d'État que la Cour constitutionnelle sont également allé en ce sens dans le cadre de demandes visant à récuser des juges pour leurs sympathies politiques supposées ou réelles ou à enquêter sur l'appartenance à la franc-maçonnerie de juges. Voy. C.E. n°169.314, 22 mars 2007, *A.S.B.L. Vrijheidsfonds et A.S.B.L. Vlaamse Concentratie* ; Cour const., n° 157/2009, 13 octobre 2009.

791 C.E., n°152.039, 30 novembre 2005, *Harmegnies c. Ville de Charleroi.*

792 C.E., n°91.625, 13 décembre 2000, *Tierentijn c. Communauté française.*

793 S. Van Drooghenbroeck, *op. cit.,* 91-92.

ou d'enseignement de manière générale et n'étaient pas limitées à l'exercice de leurs fonctions par les agents concernés[794], à la différence des interdictions du port de signes convictionnels qui ne visent que le lieu du travail.

Il est vrai que, si l'appartenance à une tendance politique (comme dans le cas précité du fonctionnaire qui se présente sur les listes électorales), philosophique ou religieuse est notoire, la différence entre une appartenance de ce type, bien qu'elle ne soit pas affichée dans le cadre de l'exercice des fonctions de l'agent visé, et une appartenance affichée par le port d'un symbole est peut-être quelque peu fictive, voire hypocrite, si l'on pense à certaines hautes fonctions dans l'administration, exercées couramment par d'anciens membres de cabinets ministériels, dont l'appartenance politique est donc très bien connue. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne une interdiction visant également des fonctions n'étant pas en contact avec le public : à partir du moment où l'usager ne voit pas le signe convictionnel, quelle est la différence pour l'usager entre le fait de savoir que certaines agents suivent les préceptes de telle religion ou celui de savoir qu'il matérialise cette appartenance par le port d'un signe ? La différence entre les deux situations (appartenance à une tendance politique, religieuse et extériorisation de la tendance dans l'apparence) ne doit donc pas forcément être surestimée mais on ne peut occulter qu'elle existe.

En conclusion, si les avis rendus en 2010 par la section de législation du Conseil d'État peuvent prêter le flanc à la critique[795], il n'en reste pas moins qu'en l'absence de jurisprudence belge spécifique à la question, ils sont la seule source de droit belge relative à la compatibilité d'interdictions du port de signes convictionnels aux agents publics avec la liberté de religion. La conclusion du Conseil d'État est qu'une interdiction doit montrer, en tous cas pour les agents exerçant des fonctions techniques ou d'exécution, qu'elle est conforme au principe de proportionnalité.

Il en résulte que la recommandation du Comité de pilotage des Assises semble conforme à ces principes, puisque l'interdiction proposée est limitée aux fonctions présentant un élément d'autorité. Elle n'en présente pas moins des problèmes d'application.

---

794 Dans l'arrêt *Tierentijn,* le Conseil a mis en avant que : « Le principe de neutralité qu'impose le statut aux membres du personnel de l'enseignement organisé par les Communautés, a trait principalement à l'exercice des fonctions ». Le Conseil a aussi, dans son évaluation de la nécessité de la sanction, noté qu'il n'était pas établi que le requérant avait donné publicité de son choix d'école dans l'exercice de ses fonctions.

795 Si sur le plan des principes, l'avis de 2008 semblait moins critiquable, il était toutefois équivoque et ne donnait aucune indication concrète sur l'application des principes qu'il contenait.

2. La recommandation du Comité de pilotage des Assises de l'interculturalité : une interdiction limitée aux fonctions d'autorité

Le Comité de pilotage recommande, comme on l'a précisé plus haut, une interdiction limitée aux fonctions d'autorité. Il s'agit, et le rapport le précise clairement, d'une position de compromis entre différentes positions opposées (autorisation générale, interdiction générale)[796] . La recommandation en question appelle ici plusieurs remarques.

La première est que le rapport ne contient aucune définition des fonctions d'autorité visées par l'interdiction. Certes, des exemples sont donnés, comme la police, la justice, l'armée mais sans préciser s'il s'agit de toutes les fonctions (ce qui peut être très large si, par exemple, tous les fonctionnaires du S.P.F. Justice sont visés) ou seulement les fonctions de policier, juge, para-commando. Dans ce dernier cas, à partir du moment où les personnes concernées voient leur « apparence » neutralisée ce qui se matérialise par le port d'un uniforme, on ne voit pas trop en quoi la recommandation changerait quelque chose. Le rapport mentionne également les « seules fonctions qui disposent d'un pouvoir de coercition à l'égard des citoyens ou dont les décisions peuvent affecter de façon majeure leur existence »[797]. Mais ici encore, cela ne signifie pas grand chose comme tel : les décisions qui peuvent affecter de façon majeure l'existence des citoyens, tout comme d'ailleurs les décisions « coercitives »[798] peuvent être prises à un échelon bas de la fonction publique même si elles sont confirmées à divers échelons supérieurs. On ne voit donc guère comment déterminer exactement qui a pris la décision. Plusieurs interprétations sont donc possibles, de la plus extensive comprenant, par exemple, un simple gestionnaire de dossier à la plus restrictive ne visant que les très hauts fonctionnaires. Le fait que, même sur la question des enseignants, il n'y ait pas d'accord entre les membres du comité de pilotage, montre que le compromis n'est qu'apparent. Si les militaires ont un pouvoir de coercition et sont donc visés par la recommandation, il est toutefois étonnant qu'ils soient apparemment considérés comme un exemple évident de fonction d'autorité alors que vu la structure très hiérarchisée de l'armée, peu d'entre eux disposent d'un pouvoir de décision. Il y a donc également un problème quant à la terminologie employée : pouvoir de coercition et pouvoir de décision sont des questions distinctes.

---

796 Voy. Rapport, pp. 78-79.

797 Rapport, p. 78. Cette formulation est, par ailleurs, contestable. En prévoyant que seules les personnes prenant des décisions ayant une influence sur la vie des administrés doivent s'abstenir de porter un signe convictionnel, et ce même lorsqu'elles ne sont pas en contact avec le public, le rapport semble indiquer que la décision pourrait être influencée par la conviction de la personne. Si certes, c'est moins radical qu'une interdiction générale, dans le principe de départ, il n'y a pas vraiment de différence : le port d'un signe convictionnel est supposé influencer l'attitude du fonctionnaire vis-à-vis des usagers.

798 A partir du moment où une décision a des effets sur les administrés, elle est coercitive.

En réalité, définir cette notion de fonction d'autorité *a priori* et de façon abstraite sera très difficile, puisqu'il est quasi-impossible de l'appliquer en dehors d'un contexte donné.

La seconde remarque n'est pas limitée à la recommandation des Assises mais vise toute forme d'interdiction du port de signe convictionnel. L'application d'une interdiction du port de signes convictionnels aux fonctionnaires, qu'elle soit générale ou limitée à certaines fonctions, peut avoir des conséquences involontaires et pose en tous cas un problème épineux quant à la définition des signes visés par l'interdiction. Tant la recommandation des Assises que les propositions de loi d'interdiction visent les signes convictionnels de manière générale et semblent donc viser tous les signes extériorisant une conviction, qu'elle soit politique ou religieuse, ce qui, par ricochet, peut avoir des conséquences étendues en pratique. Dans le cadre de l'interdiction des signes convictionnels qu'elle a décidée, la ville d'Anvers ne vise apparemment pas que les signes religieux mais tous les signes convictionnels, qu'ils soient religieux, politiques, syndicaux ou même sportifs[799]. En cas de qualification de la Belgique à une compétition internationale de football, le poster des Diables Rouges sera-t-il banni des bureaux des administrations publiques ou faut-il distinguer le soutien à l'équipe nationale du soutien à une équipe locale ?[800]. Une interdiction du port de signes convictionnels, quelle que soit sa portée, posera immanquablement le dilemme entre une interprétation très étendue de la notion, qui aura des conséquences sans doute non voulues et disproportionnées, ou une application plus restreinte, mais qui risque alors d'être sélective[801].

---

799 Selon le règlement cité par Tom Lanoye lors de l'acceptation du doctorat Honoris Causa par l'université d'Anvers: « Uiterlijke symbolen van levensbeschouwelijke, politieke, syndicale, sportieve, etc. overtuiging worden niet tijdens de werkuren gedragen. Ook niet voor het goede doel. Dus geen kruisje, keppeltje, hoofddoek, tulband, kentekens van serviceclubs, verenigingen, hivspeldje, enzovoort». Voy. T. Lanoye, « Het gala-uniform van het Westersedenken », *De Standaard,* 30 avril 2007.

800 On pourrait aussi se poser quant à la couleur des vêtements choisis, qui pourrait traduire une préférence politique et donc ne pas être neutre, comme le Ministre-président de la Région wallonne l'a d'ailleurs mis en évidence, lors des discussions relatives à l'interdiction du port de signes convictionnels dans la fonction publique en Wallonie. Le Ministre a, en effet, interpellé l'auteur des propositions de décret et de résolution en demandant si sa cravate rouge était un signe convictionnel (voy. Rapport présenté au nom de la Commission des affaires générales, de la simplification administrative, des fonds européens et des relations internationales, 14 février 2011, *Parl. Wal.*,2010-2011, n°102/3, p. 12). Par ailleurs, les discussions au sujet de la présence de sapins de Noël dans les administrations, qui existent déjà à l'heure actuelle, se verront sans nul doute encore réalimentées.

801 En effet, si dans le cadre de la loi de 2004 d'interdiction des signes religieux dans les écoles publiques françaises, seuls les signes religieux ostensibles sont visés, ceci ne garantit pas toutefois une application facile en pratique. Que l'on songe par exemple aux foulards portés par les femmes de confession musulmane qui peuvent être de simples foulards ou bandanas lesquels, en eux-mêmes, ne sont pas de nature religieuse. Une circulaire – a clarifié la notion de signes religieux ostensibles, en distinguant les signes religieux ostensibles par nature (par exemple, une kippa) et les signes religieux ostensibles par destination, qui le deviennent donc en raison de la signification religieuse qui leur est donnée par l'élève et qui en font « la marque substitutive de l'appartenance confessionnelle » (l'exemple type est donc le port d'un bandana par une jeune fille

La troisième est que plutôt qu'essayer d'adopter une règle générale et abstraite, et de trancher entre plusieurs positions, il aurait été intéressant de dégager un certain nombre de critères en vue de définir une règle générale qui permettrait aux institutions d'interdire le port de signes convictionnels lorsque c'est nécessaire. On ne peut que déplorer qu'à de rares exceptions près, le débat ait tendance à se faire sur la base de principes et rarement au départ de situations concrètes. Tant dans les travaux préparatoires des propositions d'interdiction que dans le rapport des Assises, des considérations concrètes, qui expliquent clairement pourquoi le signe convictionnel pose problème, sont très rares. Un exemple d'analyse concrète est le rapport sur les pratiques d'aménagements raisonnables cité plus haut[802]. Nous renvoyons aussi à l'exposé de Monsieur Frédéric Delcor devant la Commission conjointe sur les signes convictionnels. Celui-ci, tout en précisant que le Ministère de la Communauté française n'avait pour ainsi dire jamais été confronté à cette situation, a donné un exemple de fonction où le port de signes convictionnels pourrait poser problème[803] : « Par rapport à la nécessaire relation de confiance qui doit exister entre l'administration et les administrés, dans certains types de fonctions en rapport avec le public, avoir des agents qui portent des signes religieux distinctifs pourrait fausser la relation. On peut penser, par exemple, aux relations qui peuvent exister entre des délégués de services d'aide à la jeunesse et des jeunes en difficulté. Les relations ne sont déjà pas toujours évidentes à établir a priori. Si l'on rajoutait l'une ou l'autre couche d'a priori basés sur des signes religieux ou philosophiques distinctifs, la tâche se compliquerait, ainsi que l'établissement de cette relation de confiance dans un cadre de neutralité qui doit exister entre l'administration et les agents. » Pourquoi, sur la base de la pratique, ne pas essayer de caractériser les situations où l'interdiction du port des signes convictionnels peut s'avérer nécessaire pour assurer la confiance du public et rédiger une règle générale permettant alors des solutions au cas par cas tout en évitant un risque de censure pour violation du principe de légalité ? La tâche est-elle tellement plus ardue que l'élaboration d'une liste de fonctions qui disposent

---

de confession musulmane) – voy. Circulaire du 18 mai 2004, *J.O.R.F.,* p. 9033._Cette distinction, au delà du fait qu'il soit assez étonnant de considérer comme signe religieux ostensible, un objet qui n'est même pas de nature religieuse à la base, laisse évidemment place à l'interprétation en pratique, qui suppose que l'autorité rechercher les motivations au comportement adopté et qui sous-entend qu'un bandana peut, ou non, être un signe religieux selon la personne qui le porte et la signification qui lui est donnée (voy. O. Dord, « Laïcité à l'école : l'obscure clarté de la circulaire 'Fillon' du 18 mai 2004, *A.J.D.A,* 2004, pp. 1523 et s., voy. p. 1525). L'application pratique de l'interdiction pose d'ailleurs des problèmes, comme en témoigne la controverse qui a existé dans une école au sujet du port de robes longues, considérées par le directeur de l'école en question comme un signe religieux « ostentatoire » (sic). Voy. « Saint-Ouen : quatre lycéennes en longue robe se disent menacées d'exclusion », *Le Parisien,* 23 mars 2011.

802 I. Adam, A. Rea, *op. cit.,* voy. note n°91.

803 Rapport de la Commission conjointe, p. 22.

d'un pouvoir de coercition à l'égard des citoyens ou dont les décisions peuvent affecter de façon majeure leur existence ?

IV. Conclusion

La présente contribution visait à donner un éclairage juridique sur la question complexe et politiquement controversée de l'interdiction du port de signes convictionnels dans la fonction publique.

Après avoir mis en évidence la grande liberté laissée en la matière aux États par la Cour européenne des droits de l'homme, nous avons montré que dans l'état actuel du droit belge, le principe constitutionnel de neutralité, même lorsqu'il est consacré expressément comme c'est le cas en qui concerne l'enseignement communautaire, n'entraîne pas d'interdiction générale du port de signes convictionnels dans la fonction publique belge. Seule les interdictions du port de signes convictionnels dans l'enseignement communautaire francophone reposent sur un acte de nature législative, même si des interdictions limitées au port de signes convictionnels « non-religieux » dans l'enseignement officiel subventionné peuvent également être considérées comme découlant du décret de 2003. Ceci n'empêche pas que ce port soit souvent interdit en pratique mais les interdictions décidées localement posent problème au regard du principe de légalité. L'adoption de mesures législatives ou décrétales serait, à cet égard, plus conforme avec le principe de légalité. Selon les avis de la section de législation du Conseil d'État de 2010, de telles mesures d'interdiction seraient compatibles avec la liberté de religion si ce n'est que, lorsqu'elles visent des agents qui n'ont pas de contact avec le public et des fonctions techniques ou d'exécution, il est nécessaire d'établir qu'elles respectent le principe de proportionnalité.

Dans cette optique, la proposition du Comité de pilotage des Assises de prévoir une liberté générale du port desdits signes, avec une interdiction limitée aux seuls agents investis d'une fonction d'autorité ne devrait poser aucun problème de compatibilité avec la liberté religieuse garantie par la Constitution belge et la Convention européenne des droits de l'homme. Eu égard à l'absence de lien automatique entre devoir de neutralité de l'État et interdiction du port de signes convictionnels, cette proposition ne constitue pas non plus une dérogation, un assouplissement ou un accommodement à ce devoir. C'est principalement au niveau de l'application de la recommandation du Comité de pilotage que des problèmes se posent, puisque cette recommandation semble inapplicable en tant que telle, en l'absence d'une énumération des fonctions visées, qui ne se retrouve pas dans le rapport.

Dans l'optique de la recherche d'un compromis, clairement au centre des préoccupations du Comité de pilotage, il est assez étonnant que la solution de l'interdiction limitée aux fonctions en contact avec le public ait été d'emblée mise de côté. Si, par rapport à une interprétation très stricte de la notion de fonction d'autorité, elle est indéniablement plus restrictive, l'interprétation plus extensive de la notion qui viserait tout agent qui dispose d'un pouvoir de coer-

cition à l'égard des citoyens ou dont les décisions peuvent affecter de façon majeure leur existence ne semble, pas forcément préférable à l'interdiction visant uniquement les fonctions en contact avec le public, qui a aussi l'avantage de ne pas mettre « un plafond de verre » pour les fonctionnaires portant un signe convictionnel, puisqu'il est sans doute possible d'exercer des fonctions, même de haut niveau, dans lesquelles les contacts avec le public sont très restreints, voire nuls. De plus, elle permet une application plus souple, puisqu'il ne s'agit plus de définir des fonctions pour lesquelles le port d'un signe convictionnel n'est jamais admissible car contraire avec les exigences de la fonction, mais bien une règle selon laquelle dans ses contacts avec le public, l'agent s'abstient de porter des signes convictionnels. En dehors de ces contacts, l'agent peut porter un signe convictionnel.

Sur le plan juridique, les interdictions limitées aux fonctions en contact avec le public sont acceptées par la section de législation du Conseil d'État, même si elles sont assez contestables. L'adoption d'une base juridique, permettant des interdictions au cas par cas, lorsque certaines conditions sont réunies, établissant la mise en danger ou le risque de mise en danger de manière réelle et concrète, nous semble plus en phase avec la liberté de religion, le principe de proportionnalité et l'évaluation *in concreto* de la nécessité d'une interdiction du port de signes convictionnels.

Mais une telle approche suppose, presqu'inévitablement, un pouvoir d'appréciation important du juge. Or, la cacophonie qui règne dans la jurisprudence relative à l'interdiction du port de signes convictionnels aux enseignants ne conduit pas vraiment à l'optimisme par rapport à ce pouvoir.

Il est donc très difficile de trancher entre une règle générale précise dont il est illusoire de penser qu'elle puisse prendre en compte toutes les subtilités et nécessités de la réalité concrète des administrations et qui court donc le risque d'être trop abstraite et une règle générale ouverte, nécessitant une application au cas par cas, mais qui risque de laisser la place à l'arbitraire et de faire porter la mission de fixer les critères d'application sur des juges qui semblent déjà largement dépassés par une question très sensible politiquement. S'il est très louable que des personnes, d'horizons très différents, aient pu parvenir à un consensus dans le cadre des Assises de l'Interculturalité, force est de constater que le consensus, qui semble surtout apparent, n'est pas à même de résoudre ce dilemme.

Interculturaliteit of de ironie van de democratische rechtsstaat : over religieuze feestdagen en staatsneutraliteit

Koen Lemmens

"*Abbiamo bisogno di laicità praticata e non solo proclamata*"
P. Consorti

Op 8 november 2010 mocht Minister Milquet het eindrapport van de Rondetafels van de Interculturaliteit ontvangen. Hoewel het om een complex werkstuk gaat, waaraan 22 experts een jaar lang hadden gewerkt in een *Verslagcomité*, werd het onmiddellijk erg kritisch onthaald. Het volstaat om even te googlen ("ronde tafels van de interculturaliteit") om vast te stellen dat de reacties, vooral dan in de populaire pers, erg heftig, verontwaardigd en soms zelfs vijandig waren.[804] Voor zover nog moest worden bewezen dat het "migratievraagstuk" ook vandaag nog de gemoederen beroert, heeft het rapport alvast de laatste twijfels weggenomen.

Een van de voorstellen die op ongeloof werd onthaald, was de suggestie om de regeling omtrent de wettelijke vakantiedagen aan te passen aan de multireligieuze samenleving. In deze bijdrage wil ik het voorstel van het Verslagcomité eerst kort schetsen en daarna bespreken waarom het zo slecht werd ontvangen. Ik zal daarbij proberen te verklaren waarom deze afwijzende reactie enerzijds vreemd lijkt voor wie redeneert vanuit de basisbeginselen van de democratische rechtsstaat maar anderzijds eveneens onvermijdelijk was voor wie vertrouwd is met de inherente contradictie van de democratische rechtsstaat.

A. Het voorstel van het Verslagcomité

Het Verslagcomité vertrekt vanuit de nuchtere vaststelling dat 6 van de 10 wettelijke feestdagen momenteel christelijk van oorsprong zijn. Daarmee is er natuurlijk sprake van een overwicht – een "groot overwicht" volgens de

804 Maar niet alleen de pers en de internetfora waren scherp, ook sommige politici trokken zwaar van leer. Een mededeling op de website van Jean-Marie Dedecker (15 november 2010), begint met de volgende inleiding, volledig *ad hominem*: "Tweeëntwintig zelfverklaarde interculturele experts hebben rond de tafel gezeten". http://www.jmdedecker.com/2010/11/de-ronde-tafels-van-de.html (laatst geraadpleegd op 11 augustus 2011). Bart De Wever van zijn kant vond dan weer dat het rapport "eenzijdige onzin" was. http://www.n-va.be/nieuws/opinie/eenzijdige-onzin (laatst geconsulteerd op 25 augustus 2011).

deskundigen – van christelijke feestdagen, ten nadele van mensen met een andere religieuze of levensbeschouwelijke overtuiging.[805]

Deze situatie zorgt voor een onderscheiden behandeling tussen burgers onderling. Aan de ene kant is er een groep, de christenen, die wettelijk vrijaf heeft op haar belangrijkste feestdagen. Zij kunnen dus hun religieuze feesten vieren zonder al te veel praktische bezwaren. Aan de andere kant zijn er de niet-christenen, die niet altijd wettelijk vrij zullen hebben om de voor hen belangrijke religieuze feesten te vieren. Zij zullen met andere woorden moeten rekenen op de goodwill van hun werkgever die hen de toelating moet geven om vakantie te nemen. Vandaar dat het Verslagcomité voorstelt dat de sociale partners, weliswaar op langere termijn, een voorstel uitwerken, waarin de kalender van wettelijke feestdagen "evenwichtiger" wordt. Het Verslagcomité reikt in dat verband een principiële suggestie aan: 5 feestdagen zouden behouden blijven (1 januari, 1 mei, 21 juli, 11 november en 25 december), 2 feestdagen zouden vrij kunnen gekozen worden naar gelang de culturele of religieuze voorkeur van de betrokkene en er zou ook ruimte zijn voor 3 nieuwe, niet-religieuze feestdagen. Die laatste zouden dan eventueel 8 maart (Internationale Vrouwendag), 21 maart (Internationale Dag tegen het Racisme) en 21 mei (Werelddag van de Culturele Diversiteit) kunnen zijn.

Alvorens dieper in te gaan op het eigenlijke voorstel, en meer bepaald op verontwaardigde reacties, zou ik vooraf toch de volgende bedenking willen maken.

Wanneer we nadenken over religieuze feestdagen, kunnen we er niet omheen dat deze geloofspraktijken de louter individuele context overstijgen. Feestdagen hebben per definitie een collectieve dimensie – wat bijvoorbeeld veel minder het geval is bij het dragen van religieuze symbolen. De Belgische Grondwetgever heeft dit goed aangevoeld en uitdrukkelijk bepaald dat niemand gedwongen kan worden de rustdagen van een eredienst te onderhouden (artikel 20 GW). Onze *founding fathers* waren met andere woorden reeds beducht voor de sociale druk die kan uitgaan van bepaalde religieuze praktijken. Men kan en mag van het recht dus verwachten dat het voldoende aandacht heeft voor de bescherming van het individu, zowel voor wat het recht betreft om religieuze feesten te vieren als voor het recht om niet gedwongen te worden aan de vieringen deel te nemen en dat ongeacht de meerderheidspraktijken.

Tegelijk moeten we goed beseffen dat een doorgedreven individualisering van feestdagen – of ruimer gesteld: maatschappelijke rustmomenten – sociaal gezien evenmin wenselijk is. Rust- en feestdagen hebben immers slechts zin indien ze collectief worden beleefd. Het mag een triviaal voorbeeld lijken, maar heel wat sportieve en culturele evenementen kunnen slechts georganiseerd worden omdat er precies voldoende mensen samen, op hetzelfde moment, vrij zijn. Het risico hier is dat een te grote keuzevrijheid er kan toe leiden dat

[805] Rondetafels van de Interculturaliteit, Rapport van 8 november 2010, p. 68. Te consulteren op www.interculturaliteit.be (laatst geconsulteerd op 11 augustus 2011).

mensen zichzelf maatschappelijk buiten spel zetten of dat het maatschappelijke weefsel desintegreert. Vanuit dat perspectief mag men niet lichtzinnig ingrijpen in de kalender. *Tempus omnia revelat.*[806] Het is trouwens op grond van deze argumentatie dat men de wetgeving over de zondagsrust en de wettelijke feestdagen die samenvallen met religieuze feestdagen als niet strijdig met de Grondwet kan beschouwen: het gaat hier immers niet om de verplichte naleving van een religieuze verplichting maar om de positivering van gewoonterechtelijke regels.[807]

Het voorgaande belet natuurlijk niet dat een zekere mate van flexibiliteit in dit verband toch welkom is. Het sociale belang van collectieve rustmomenten houdt immers niet in dat bepaalde essentiële diensten niet worden aangeboden. Ook op zon- en feestdagen moeten ziekenhuizen, rusthuizen, hulpdiensten en zo verder functioneren. De kwaliteit van ons leven zou er bovendien flink op achteruitgaan mochten ook de horeca en cultuursector op een starre manier omspringen met deze collectieve rustperiodes. Voor de betrokken dienstverleners is het overigens niet altijd erg fijn te moeten werken wanneer anderen rusten. In dat opzicht is de diversiteit op de arbeidsvloer zeker een zegen gebleken. Het vereist inderdaad niet veel moeite om te begrijpen dat op een religieus diverse werkvloer personeelsleden vrij gemakkelijk "time-slots" met elkaar kunnen ruilen om elkaar zo vrijaf te geven op momenten die er voor de enen toedoen, maar niet voor de anderen. Misschien vindt een islamitische verpleegster het niet zo erg de kerstdienst van een katholieke collega op zich te nemen, op voorwaarde dat zij dan vrij is op het voor haar belangrijke offerfeest. Ik geeft dit voorbeeld natuurlijk niet zomaar: het toont immers aan dat we als samenleving in deze materie in de praktijk reeds heel wat pragmatische oplossingen hebben gevonden. Dat verklaart misschien mee waarom in het Verslagboek van de aanpassing van de kalender geen topprioriteit is gemaakt.

B. Godsdienstvrijheid in de democratische rechtsstaat

Het is onmogelijk om na te denken over de manier waarop het recht ruimte moet geven aan gelovigen om hun religieuze feesten te vieren zonder niet eerst te reflecteren over de verhouding tussen recht en religie. Het spreekt voor zich

---

806 Waarmee ik verwijs naar de naam van de onderzoeksgroep van de socioloog M. ELCHARDUS. Het is aan zijn werk en zijn inspirerende lessen (die ik als student mocht volgen) dat ik dit inzicht ontleen. Zie, onder meer: M. ELCHARDUS, *Op de ruïnes van de waarheid*, Leuven, Kritak, 1994, pp. 11-66. De auteur spreekt ook over de "onvoldragen secularisering van de tijd" (pagina 38).

807 J. VANDE LANOTTE en G. GOEDERTIER, *Overzicht Publiekrecht*, Brugge, Die Keure, 2007, pp. 550-551. Waarbij natuurlijk onmiddellijk de vraag rijst of die *gewoonten* dan eventueel niet in strijd zouden kunnen zijn met de Grondwet... Het Grondwettelijk Hof heeft daarop geantwoord in arrest 70/92 van 12 november 1992, r.o. B.2.5: "Door de zondag te kiezen heeft de wetgever rekening gehouden met godsdienstige en familiale tradities en met culturele en sportieve praktijken. Hij heeft redelijkerwijze verondersteld dat de werknemers de zondag zouden aanwijzen indien hun keuze volledig vrij was." Zie ook, D. CUYPERS, "Multiculturele feestdagen à la carte?", *De Juristenkrant*, nr. 226, 23 maart 2011, p. 13.

dat het in het kader van deze korte bijdrage onmogelijk is om uitgebreid in te gaan op dit ongemeen complex onderwerp. Toch lijkt het me aangewezen om mijn uitgangspunten ter zake mee te geven.

De relatie tussen godsdienst en Staat kan – in de geest van de grote Europese traditie zoals die sinds het Verdrag van Westfalen (1648) vorm heeft gekregen[808] – naar mijn aanvoelen het best uitgewerkt worden aan de hand van enkele vuistregels.[809] Gelet op de lokale context van het debat (wettelijke feestdagen in België), zal het niet verbazen dat deze bijdrage in grote mate, doch niet uitsluitend, is geïnspireerd door de Belgische situatie.

In de eerste plaats mag men ervan uitgaan dat in een democratische rechtsstaat de verhouding tussen religie en Staat, in beginsel, gekarakteriseerd wordt door niet-inmenging. De gewezen voorzitter van het Italiaanse Grondwettelijke Hof, Gustavo Zagrebelsky, vat deze richtlijn kernachtig samen, wanneer hij zegt dat het de Staat niet toekomt om zich met religieuze aangelegenheden in te laten (waardoor godsdienst een staatszaak zou worden), noch aan de godsdiensten om zich met de Staat te bemoeien, want op die manier verwordt de Staat tot een religieuze aangelegenheid.[810] In deze stelling weerklinkt natuurlijk het bekende woord van Camillo Cavour, een van de drijvende krachten achter het eengemaakte Italië, die pleitte voor een "Chiesa libera in libero Stato".[811]

Nochtans is het illusoir te denken dat we er met die ene vuistregel komen. De Belgische Grondwet is in dat opzicht trouwens redelijk dubbelzinnig. Weliswaar bepaalt artikel 21 GW dat de Staat zich niet mag bemoeien met de benoeming of de installatie van de bedienaren van de eredienst – waaruit men een recht van interne zelforganisatie afleidt[812] – zodat men op het eerste gezicht kan spreken van een "wederzijdse onafhankelijkheid"[813], maar men mag natuurlijk niet uit het oog verliezen dat in artikel 181 GW staat dat de Staat de wedden en pensioenen van de bedienaren van de erediensten (en de erkende niet-confessionele morele consulenten) op zich neemt. Het is er mij hier niet om te doen een oordeel te vellen over deze keuze, ik wil hier alleen maar vaststellen dat van in den beginne, de constituant de zogenaamde scheiding van kerk en Staat heeft gerelativeerd. Overigens, zoals Adams terecht opmerkt, manifesteert de overheidsinmenging in religieuze zaken zich wel op meerdere vlakken. Deze auteur gewaagt zelfs van een toename van overheidsbemoeinis.[814] Wat in elk geval uitgesloten is op grond van dit eerste beginsel is dat het recht *interne* argumenten van godsdiensten overneemt om bepaalde juri-

---

808 P. Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma*, Amsterdam, Arbeiderspers, 2010, p. 256.

809 Zie K. Raes, *Het recht van de samenleving*, Brussel, VUBPress, 1999, p. 105.

810 G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari, Laterza, 2010, p. 7.

811 S. Luzzato merkt daarbij zeer terecht op dat het dus gaat om een Kerk die vrij is, dat wil zeggen binnen de grenzen die de Staat erkent en haar toekent. S. Luzzato, *Il crocifisso di Stato*, Turijn, Einaudi, 2011, p. 75.

812 J. Vande Lanotte en G. Goedertier, *op. cit*., p. 552.

813 M. Adams, *Recht en democratie ter discussie*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2006, p. 202.

814 M. Adams, *op. cit*., pp. 204 et s..

dische vragen te beslechten. Dit punt is opnieuw actueel geworden naar aanleiding van de vragen die het dragen van hoofddoekjes door moslima's oproepen. Vele argumenten kunnen hier ontwikkeld worden, maar wat in geen geval aanvaardbaar is, is dat juristen zich gaan buigen over de vraag of het dragen van een hoofddoek een religieuze plicht is. Nochtans is dat een argument dat vaak opduikt om aan te geven dat een eventueel verbod niet zo dramatisch is. Een jurist die deze gedachtengang aanhangt, schendt manifest het beginsel van de scheiding tussen de twee sferen. Het komt de jurist – en bij uitbreiding het recht – immers niet toe zich uit te spreken over een dergelijke, intern-religieuze, vraag. Merkwaardig genoeg wist het Belgische Hof van Cassatie dit reeds in 1834[815] al schijnt deze rechtspraak vandaag toch wat vergeten te zijn.

Daarnaast valt sowieso niet uit te sluiten dat gelovigen en bedienaren van erediensten op een eerder indirecte wijze invloed uitoefenen op het maatschappelijk debat. Denk maar aan de Europese traditie van confessionele partijen (*in primis* de christendemocratie), die zich in hun politieke actie uitdrukkelijk beroepen op een religieuze inspiratie. Het is ondenkbaar dat men, op grond van een strikte (en duidelijk verkeerde) interpretatie van de scheiding van godsdienst en Staat, deze partijen zou verhinderen aan het politieke debat deel te nemen, hoewel ze dus uitdrukkelijk de link leggen tussen de wereldse aangelegenheden en de religieuze.[816] Toch is het merkwaardig dat het in het Parlement vaak verontwaardigde reacties regent wanneer een leider van de Katholieke Kerk (kardinaal, bisschop of Paus) verklaringen aflegt die niet sporen met de brede maatschappelijke opvattingen inzake seksuele of medische moraal, om maar die twee voorbeelden te noemen. Het ontgaat mij echter volledig – vanuit het oogpunt van de scheiding van religie en recht – waarom dergelijke verklaringen zouden moeten onthaald worden op heftige politieke reacties. Wie de scheiding van godsdienst en Staat ernstig neemt, moet immers, enerzijds, beginnen met het recht van vrije meningsuiting van de betrokkenen te respecteren. Ook als zij inzake man-vrouw verhoudingen, (homo)seksualiteit of euthanasie standpunten innemen die afwijken van wat algemeen gangbaar is. Maar, anderzijds, moet men aan die standpunten ook geen bijzonder gewicht toekennen. De scheiding van godsdienst en Staat impliceert immers ook dat men geen bijzondere autoriteit kan verlenen aan iemands uitspraken vanwege diens religieuze autoriteit.

Het is evenwel duidelijk dat uitsluitend de idee van een strikte scheiding tussen wat des Keizers is en wat Gode is (Matt. 22:21), geen vruchtbare gedachte is om over de verhouding tussen religie en Staat na te denken. Dat wil zeggen,

---

815 Cass., 27 november 1834, *Pas.*, I, 1832-1836, p. 332.

816 In dat opzicht waren de veelal afwijzende reacties op het voorstel van Dyab Abou Jahjah om een islamdemocratische partij op te richten natuurlijk wel vreemd. Idem dito voor de af en toe opduikende gedachte om islamitische scholen op te richten. Ongeacht wat men hiervan als burger kan denken, moet het toch zonneklaar zijn dat het vreemd is om te aanvaarden dat er confessionele partijen en scholen bestaan van één overtuiging, maar dat men zou moeten verhinderen dat aanhangers van een andere godsdienst van de grondwettelijke vrijheid gebruik maken om hetzelfde te doen. *A chacun son opinion*.

we kunnen het natuurlijk altijd als een soort axioma poneren, maar in dat geval zullen we moeten vaststellen dat de praktijk zich niet aan het uitgangspunt conformeert.[817] Eén manier om de problemen dan te ontwijken, is de toepassing van een soort eigentijdse scholastiek, waarbij datgene wat evident in strijd is met het uitgangspunt, zo wordt uitgelegd dat het er toch niet strijdig mee kan zijn. Rimanque geeft in dat verband het sprekende voorbeeld van het onderhoud van de Franse kerken en kathedralen. Vanuit een strikte benadering van de scheiding van kerk en Staat zou dit natuurlijk een evidente doorbraak zijn van de twee sferen-leer. Via een argumentatieve kunstgreep heet het dan plots dat het hier niet gaat om steun aan een godsdienst, maar wel om onderhoud van het kunstpatrimonium.[818] Of hoe het recht het devies van Sint-Thomas, "als u een tegenspraak tegenkomt, voer een onderscheid in" [819] op bijzonder handige wijze weet toe te passen.

Dit alles zorgt ervoor dat er, bij wijze van correctie op de eerste regel, een tweede beginsel in acht moet worden genomen, precies om te vermijden dat we een van alle realiteit ontdaan principenstelsel gaan verdedigen. Hoewel we er dus in wezen moeten naar streven om de religieuze sfeer te scheiden van de statelijke, moeten we ons voorbereiden op ontmoetingen tussen beide sferen, die soms een confrontatie zullen zijn. Welke sfeer primeert er dan? Mijn antwoord hierop is ondubbelzinnig: de statelijke sfeer. Mijn uitgangspunt is in dit verband duidelijk: het komt het statelijke recht toe een sfeer af te bakenen, waarbinnen godsdiensten en gelovigen vrij kunnen omspringen met de godsdienstvrijheid. Wat mij betreft, moet die sfeer zelfs ruim zijn. Zo verwerp ik uitdrukkelijk de Franse wet die het dragen van zichtbare religieuze symbolen in openbare scholen verbiedt.[820] Naar mijn aanvoelen wordt de godsdienstvrijheid van de individuele gelovige hierdoor immers nodeloos beperkt. Maar, godsdienstvrijheid mag geen excuus zijn om een loopje te nemen met fundamentele rechten en vrijheden of met de fundamentele uitgangspunten van de democratische rechtsstaat. Op dit punt moeten godsdiensten voor en door het recht niet anders behandeld worden dan andere tijdelijke, feitelijke of geïnstitutionaliseerde verenigingen. In de ruime zin van het woord, geldt hier immers de contractsvrijheid. Mensen kunnen inderdaad afspreken om samen een of meer opperwezens te eren, te dienen, te herdenken. Maar, artikel 6 BW *oblige*, aan wat van openbare orde of goede zeden is, kan bij overeenkomst geen afbreuk

---

817 De Amerikaanse auteur S. Fish waarschuwde de juristen nochtans in zijn *The Trouble with Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, voor de onhoudbaarheid van principes.

818 K. Rimanque, « Welke kant op met de verhouding tussen kerk en staat in België?" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, pp. 229-230. Zie inderdaad artikel 16 van de *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'État*.

819 Geciteerd in M. Weyembergh, "De liberale ironicus en de noodtoestand" in G. Hottois, M. Van Den Bossche en M. Weyembergh (eds.), *Richard Rorty. Ironie, politiek en postmodernisme*, Antwerpen, Hadewijch, 1994, p. 188.

820 Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

worden gedaan. Welnu, *mutatis mutandis*, geldt hetzelfde voor verenigingen, zelfs voor die verenigingen die zo fijnmazig en gesofisticeerd zijn uitgebouwd dat ze op parallelle rechtsordes zijn gaan lijken. Laat het immers duidelijk zijn dat niet enkel georganiseerde religies, maar bij voorbeeld ook sportbonden, zich (in het verleden) graag aan eigen regels onderwierpen en daarbij de statelijke regels naar de achtergrond verwezen, op grond van de overweging dat niemand verplicht was om toe te treden tot deze vereniging en dat, *a contrario*, indien mensen besloten dat toch te doen, zij zich vervolgens maar moesten schikken naar de interne regelgeving, ook als deze op gespannen voet staat met het statelijk recht. In sportzaken heeft het arrest *Bosman* van het Hof van Justitie alvast duidelijk gemaakt dat sportbonden, al zijn ze nog zo machtig als de UEFA, niet boven het (Europees) recht staan.[821] De vraag rijst dus of er voor wat de godsdienstvrijheid betreft, fundamenteel een ander standpunt zou moeten worden ingenomen.

Toch geldt ook hier dat het recht niet resoluut voor de confrontatie kiest. Een prachtig voorbeeld vinden we in het domein van het anti-discriminatierecht. We weten intussen dat het recht bijzonder argwanend staat ten aanzien van een onderscheiden behandeling van burgers op grond van seksuele oriëntatie of geslacht. Onmiddellijk rijst dan de vraag wat dat betekent voor bijvoorbeeld de bedienaars van de rooms-katholieke eredienst: we weten immers dat op grond van theologische argumenten vrouwen niet tot het priesterschap worden toegelaten. Toch kan niet ernstig beweerd worden dat het anti-discriminatierecht deze theologisch gemotiveerde verboden op de helling zet.[822] Het recht laat integendeel zoveel ruimte aan de godsdienstvrijheid dat het toelaat dat godsdiensten praktijken huldigen die haaks staan op de fundamentele beginselen van het recht.[823]Een voorlopig minder controversieel voorbeeld van de ruime bescherming van de godsdienstvrijheid vindt men terug in het domein van het dierenwelzijn. De afgelopen decennia is het recht inderdaad veel gevoeliger

---

821 Hof van Justitie, *arrest Bosman* van 15 december 1995, zaak C 415/93, r.o. 81: "Ten slotte kan het subsidiariteitsbeginsel zoals uitgelegd door de Duitse regering, te weten dat het optreden van de overheid, met name de communautaire overheid, in deze materie tot het strikt noodzakelijke moet worden beperkt, niet tot gevolg hebben, dat de vrijheid waarover particuliere verenigingen beschikken om sportreglementen vast te stellen, de uitoefening van de door het Verdrag aan de particulieren verleende rechten beperkt."

822 P. Borghs, *De antidiscriminatiewet*, Antwerpen, Garant, 2003, p. 22. Zie ook: J. Velaers, "De antidiscriminatiewet en de botsing van grondrechten" in Centrum Grondslagen van het Recht van de Universiteit Antwerpen (ed.), *Vrijheid en gelijkheid. De horizontale werking van het gelijkheidsbeginsel en de nieuwe antidiscriminatiewet*, Antwerpen, Maklu, 2003, pp. 356-357.

823 K. Raes argumenteert in dat verband dat het niet problematisch is dat vrouwen geen priester kunnen worden aangezien, nu niemand gedwongen is zich tot het katholicisme te bekennen, deze keuze een louter interne aangelegenheid is (K. Raes, *op. cit*., p. 102). Ik ben het met de redengeving van die argumentatie niet eens. Deze argumentatie schijnt immers te impliceren dat wanneer mensen *vrijwillig* relaties aangaan, zij fundamentele beginselen van de rechtsorde kunnen terzijde schuiven. Op grond van deze argumentatie, kan het (antidiscriminatiewet)recht volledig worden uitgehold (niemand wordt gedwongen lid te worden van een sportclub, dus deze mag het EU-recht buiten beschouwing laten, niemand kan verplicht worden ergens te gaan werken, dus mag een werkgever vrouwen discrimineren,...).

geworden voor het leed van de dieren. Waar vroeger nog geargumenteerd werd dat wetgeving inzake dierenwelzijn niet zozeer de dieren beschermde, maar wel de gevoeligheid van de mensen (die dierenmishandeling niet met droge ogen konden aanzien)[824], denkt men nu resoluut in termen van de bescherming van de dieren, zonder noodzakelijk het concept van dierenrechten te omhelzen.[825] Welnu, als het dierenwelzijn steeds meer au sérieux genomen wordt, dan komen praktijken waarin dieren lijden steeds meer onder druk te staan.

Men kan aannemen dat, zolang het dierenleed gekoppeld is aan een voldoende gewichtig belang van de mens (denk aan voeding of wetenschappelijke proeven) het dierenwelzijn nog een tijdje het onderspit zal moeten delven. Deze stelling is al heel wat minder zeker wanneer het gaat om eerder futiele menselijke belangen: mensen kunnen ook perfect leven zonder bepaalde vormen van cultuur (denk aan circussen met dieren, dierenparken of, *horresco referens*, corrida's) of opsmuk (denk aan de dierenproeven van de cosmetica-industrie). De vraag is nu waar we rituele slachtingen moeten plaatsen. In een advies van de afdeling wetgeving van de Raad van State werd alvast duidelijk gemaakt dat ritueel slachten, i.e. zonder voorafgaande verdoving van de dieren, niet aan banden kan worden gelegd zonder te raken aan de godsdienstvrijheid. Deze vrijheid primeert op het dierenwelzijn.[826] Het is niet duidelijk of daar in de toekomst ook nog zo zal over gedacht worden: het zou best wel eens kunnen dat de veranderende opvattingen over mens-dier verhoudingen hun repercussies zullen hebben voor de mate waarin rituele slachtpraktijken door het recht aanvaard worden.[827] Men merkt terloops op dat deze praktijken voornamelijk voorkomen bij minderheidsreligies (althans in België), zodat de tegenstand tegen eventuele verboden allicht niet erg breed maatschappelijk gedragen zal worden.

Het derde beginsel is dan het gelijkheidsbeginsel. Essentieel hier is dat de Staat gelovigen en religies gelijk behandelt en niet de indruk wekt de ene religie "liever te zien" dan de andere. Lapidair gezegd: wat de ene gelovige mag, mag de andere ook. Persoonlijk lijkt dit beginsel mij het gemakkelijkst in de praktijk te brengen. Bovendien komt het me voor dat dit uitgangspunt niet meer is dan de vertolking van de artikelen 10 en 11 van de Grondwet – en als zodanig dus een juridische evidentie is. Wat mij betreft is dit beginsel dan ook het meest fundamentele van alle vuistregels die ik hier presenteer.

---

824 Dat was althans de gangbare uitleg, aangezien dieren geen houder van rechten waren.

825 Peter SINGER en Tom REGAN zijn hier wellicht de meest bekende pleitbezorgers van de dierenrechten. Zie, bijvoorbeeld, T. REGAN en P. SINGER, *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989.

826 Raad van State, afdeling wetgeving, advies nr. 40.350 bij "Wetsvoorstel tot wijziging van de wet van 5 september 1952 betreffende de vleeskeuring en de vleeshandel en van de wet van 14 augustus 1986 betreffende de bescherming en het welzijn der dieren, inzake rituele slachtingen", *Parl. St.*, Senaat, 2005-2006, Stuk 3-808/6.

827 In Nederland heeft de Tweede Kamer een voorstel van wet aangenomen dat de rituele slachting slechts mogelijk maakt nadat er eerst een verdoving van het dier heeft plaatsgevonden.

Nochtans schijnt uitgerekend dit aspect van de scheiding tussen religie en Staat erg problematisch te zijn. In het weliswaar omstreden *Lautsi*-arrest van de Grote Kamer van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens is nog maar eens gebleken hoe moeilijk het blijkbaar is om de gelijke behandeling van gelovigen te waarborgen.[828] In dat arrest moest de Grote Kamer zich immers uitspreken over de vraag of het feit dat er in Italiaanse *openbare* scholen kruisbeelden hangen in strijd is met de godsdienstvrijheid van diegenen die geen geloof belijden of een ander geloof dan het christelijke aanhangen. Via een wat mij betreft betwistbare argumentatie, komt het Europees Hof voor de Rechten van de Mens tot de conclusie dat dit niet het geval is. Opvallend is echter dat het Hof de kern van de zaak niet behandelt. Het Hof kijkt immers exclusief naar het probleem vanuit het perspectief van het eerste beginsel, de scheiding tussen de statelijke en de religieuze sfeer. Dat is geen gelukkige benadering, precies omdat, zoals hoger aangegeven, er sowieso geen sprake is van een starre scheiding tussen beide en bovendien de manier waarop het evenwicht tussen beide sferen wordt gezocht van Staat tot Staat kan verschillen. Het zou bijgevolg veel opportuner zijn geweest mocht het Hof oog gehad hebben voor het gelijkheidsbeginsel, te meer daar dit beginsel uitdrukkelijk wordt beschermd door het EVRM. Dan zou de vraag niet zozeer geweest zijn of er al dan niet religieuze symbolen mogen aanwezig zijn in publieke scholen – het antwoord daarop is immers sowieso contingent – maar wel of het vanuit het perspectief van het gelijkheidsbeginsel aanvaardbaar is dat *bepaalde* symbolen aanwezig zijn, en andere niet.[829] Deze vraag kan eenvoudiger geformuleerd worden: mogen bepaalde religies rechten hebben die men aan andere ontzegt? Mij schijnt het antwoord daarop ondubbelzinnig neen te zijn.

Ten slotte speelt ook het neutraliteitsbeginsel een rol. Koen Raes bedoelde hiermee dat wetgeving in levensbeschouwelijke aangelegenheden gebaseerd dient te zijn op een "*overlapping consensus*" of levensbeschouwelijk neutraal moeten zijn. Anders gezegd: als er gelegifereerd wordt in deze materies, dient de wetgeving een breed levensbeschouwelijk draagvlak te hebben of juist helemaal geen levensbeschouwelijke visie uit te dragen.[830] Indien dit draagvlak er niet is, moet men zich onthouden van enig wetgevend optreden. [831]

C. Idealen zonder praxis?

Welk beeld krijgen we nu als we deze beginselen naast elkaar plaatsen? Het komt mij voor dat we enkel kunnen besluiten dat de verhouding tussen

---

828 EHRM (GK), arrest *Lautsi* tegen Italië van 18 maart 2011.

829 K. Lemmens, "Kruisbeelden in klassen mogen toch volgens EHRM", *De Juristenkrant*, 2011, nr. 227, p. 3.

830 Al kan men natuurlijk gemakkelijk argumenteren dat levensbeschouwelijke neutraliteit ook een levensbeschouwelijke visie is.

831 K. Raes, *op. cit*., p. 105.

religie en Staat berust op een zorgvuldig gekozen evenwicht.[832] Enerzijds wordt gestreefd naar een scheiding van religieuze en wereldse zaken, waarbij het recht de ruimte bepaalt waarbinnen religies, zonder dat het recht een voorkeur mag uitspreken voor de ene of de andere religie, de godsdienstvrijheid in de praktijk kunnen brengen. Anderzijds zal het recht ernaar streven om, wanneer er perken gesteld worden aan de godsdienstvrijheid en het recht dus zijn primauteit laat gelden, het wetgevend optreden te laten steunen op een brede levensbeschouwelijke consensus of het minstens levensbeschouwelijk neutraal te laten zijn.

Meteen wordt ook duidelijk, zoals Van Der Burg al aangaf, dat het verkeerd is te focussen op de "scheiding" van religie en Staat.[833] Fundamenteler is het gegeven van de neutraliteit van de Staat.[834] De neutraliteit van de Staat vormt immers de mogelijkheidsvoorwaarde voor de verschillende levensbeschouwingen om harmonieus samen te leven.[835] In deze context spreekt Raes van de "ethiek van de geweldloosheid".[836] Waar het op aan komt is dat burgers het recht krijgen om hun godsdienst zo vrij mogelijk te belijden – dus binnen de hiervoor reeds vermelde grenzen – maar in ruil voor deze vrijheid aanvaarden dat zij in een pluralistische context functioneren, waarin anderen eventueel een andere godsdienst aanhangen en dat zij afzien van "alle theocratische machtsaanspraken".[837]

Toch is het niet verkeerd om te stellen dat deze beginselen lange tijd slechts een groot theoretisch belang hadden, maar in de praktijk amper relevant waren. Dat geldt althans voor Staten zoals België of Italië, die sociologisch gezien zo goed als monoreligieus waren. Laat ik me hier beperken tot België. Men doet de waarheid geen geweld aan wanneer men vaststelt dat pakweg tot de jaren zestig van de vorige eeuw, het rooms-katholicisme de dominerende godsdienst was. Het Jodendom was voornamelijk een fenomeen van de grootsteden (met Antwerpen als meest in het oog springende voorbeeld) en ook het protestantisme was een eerder marginaal verschijnsel. Dit puur sociologische gegeven

---

832 Wibren Van der Burg wees er eerder al op dat het beginsel van de scheiding van kerk en Staat heden ten dage vaak op een a-historische en te absolutistische wijze wordt voorgesteld. De werkelijkheid is dat er in vrijwel geen enkel land een volledige en strikte scheiding bestaat. Bovendien bepaalt de lokale context ook vaak welke banden er toch nog blijven bestaan tussen godsdienst en staat. Zie: W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 190.

833 Niet alleen omdat we kunnen vaststellen dat het Belgisch recht sowieso niet gebaseerd is op de idee van een strikte scheiding, maar ook omdat we tegelijk zien dat er in Europa grote tradities bestaan, waarbij diegene van de erg strikte scheiding (Frankrijk en Turkije) zeker niet maatgevend zijn en we, integendeel, zelfs zien dat er ook tradities bestaan van staatsgodsdiensten.

834 W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p. 189.

835 J.-M. Piret, "De verhouding van godsdienst en staat (in het onderwijs)" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p.132.

836 K. Raes, *op. cit*., p. 103.

837 J.-M. Piret, "Kritische beschouwing bij Habermas' theorie over de religie in de publieke sfeer", *Filosofie*, september-oktober 2010, nr.5, p. 13.

heeft, tot op de dag van vandaag, waar de religieuze verscheidenheid natuurlijk veel groter is, belangrijke consequenties. Ik noem er drie.

In de eerste plaats blijft in een dergelijke samenleving het aspect van de gelijke behandeling van religies onderbelicht, omdat er amper aanhangers zijn van een andere dan de dominante religie. Wie zou er dan ook opkomen voor de rechten van de aanhangers van deze religies?[838]

Een tweede gevolg is dat als de discussie over de verhouding tussen godsdienst en Staat dan toch wordt gevoerd, zij heel snel een antireligieus karakter krijgt. Het in vraag stellen van de plaats die het recht geeft aan de dominante godsdienst, gebeurt dan immers vaak vanuit atheïstische hoek, waardoor de gelovigen zeer snel de indruk krijgen dat niet de plaats van de godsdienst in de samenleving maar wel de godsdienst als zodanig wordt geproblematiseerd. Men herkent dit fenomeen erg goed in België, waar de tegenstelling tussen katholieken en vrijzinnigen, het politieke en juridische leven erg bepaald heeft, onder meer maar niet uitsluitend in de schoolkwestie. Het is in dat verband tekenend dat men in het brede maatschappelijke debat en in de populaire pers soms nog de indruk wekt dat er naast een "katholieke onderwijszuil" er een onderwijszuil voor niet-katholieken zou bestaan (*in casu* het gemeenschapsonderwijs), waarbij men gemakshalve uit het oog verliest dat het rooms-katholieke geloof ook in het gemeenschapsonderwijs als levensbeschouwelijk vak wordt aangeboden. Er zijn vele rooms-katholieken die echter bewust opteren voor het pluralistische onderwijsproject van het GO!, dat ze duidelijk (en terecht) niet associëren met antigodsdienstigheid.

Ook in Italië, getuige de massale reactie tegen het eerste *Lautsi*-arrest, leeft de gedachte erg sterk dat wie niet voor de dominantie van een godsdienst is, per definitie wel tegen de godsdienst moet zijn (Lukas 11:23; wie niet met mij is, is tegen mij: *tertium non datur*). Een pleidooi voor een lekenstaat krijgt in een dergelijke context dan ook een zeer sterke antireligieuze, meer bepaald antikatholieke, betekenis. Daarmee gaat men echter voorbij aan het essentiële gegeven dat de lekenstaat geen keuze inhoudt voor of tegen een religie, maar enkel een waarborg wil zijn voor het respect van de levensbeschouwelijke overtuigingen van elke burger.[839] Niet toevallig zijn de sterkste verdedigers van

---

838 Dit punt werd mij onlangs nogmaals duidelijk gemaakt op een mondeling examen toen een Poolse studente in een discussie over de Lautsi-zaak aangaf enigszins verwonderd te zijn over de problematiek en nog nooit te hebben nagedacht over het vraagstuk van kruisbeelden op openbare plaatsen, aangezien "95% van de bevolking toch katholiek is."

839 Jean-Marc Piret schrijft hierover duidelijk "dat de laïcité de bekroning is van de strijd voor individuele gewetensvrijheid [...]. Inzake geloof dwingt de staat tot niets en verbiedt hij ook niets wat niet in strijd is met de openbare orde" . J.-M. Piret, "De verhouding van godsdienst en staat (in het onderwijs)" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 131. Luzzato houdt het dan weer op de ferme bewering: "La laicità *non è* il contrario della fede. La laicità non è un sistema: è un metodo. E il metodo di chi sa e vuole distinguere la materia di ragione dalla materia di fede, indipendentemente dal fatto che questo qualcuno si senta credente o non credente, cattolico o ateo o agnostico". S. Luzzato, *op. cit*., rp. 83.

de Franse *laïcité* misschien wel de Franse joden en protestanten.[840] Indien de *laïcité* per definitie tegen de godsdienst als zodanig zou zijn, zouden joden en protestanten wellicht heel wat minder positief tegenover de Franse scheiding tussen kerk en Staat staan. De realiteit is echter dat het Franse recht niet anti-religieus is, maar er wel naar streeft de invloed van de dominante religie te beperken, zodat ook andere godsdiensten vrij en onbedreigd kunnen beleden worden.[841] In dat verband is het misschien toch belangrijk om vast te stellen dat religies vaak zelf een erg ambigue houding aannemen ten aanzien van de scheiding van godsdienst en Staat. Waar ze zelf minoritair zijn, zo merkt Pena-Ruiz op, pleiten ze resoluut voor de *laïcité*, waar ze dominant zijn wijzen ze de (strikte) scheiding van godsdienst en Staat af.[842]

Een derde gevolg ten slotte is dat de vragen over de relatie tussen religie en Staat in de praktijk nu pas echt aan de orde zijn, meer bepaald naar aanleiding van de opkomst van de islamitische godsdienst. Het vervelende in de actuele discussie is dat die godsdienst gelinkt wordt aan "nieuwkomers", zodat men vanuit de allochtone gemeenschap sterk geneigd is om elke aanspraak van moslims, op grond van de grondwettelijk en verdragsrechtelijk gewaarborgde godsdienstvrijheid, af te doen als het eisen van "uitzonderingen of privileges", zo niet als dwarsliggerij waaruit alvast de onwil tot integratie moet worden afgeleid. In dat verband blijf ik verbaasd over het onbegrip waarop de jonge moslima's stuiten wanneer ze opkomen voor het recht op het dragen van een hoofddoek. Vaak wordt beweerd dat dit een bewijs is van het feit dat zij "zich weigeren aan te passen aan onze samenleving" of dat zij onze maatschappij zouden afwijzen. Als jurist kan ik zoveel pessimisme bezwaarlijk delen. Integendeel, ik kan alleen maar vaststellen dat er erg mondige jonge burgers zijn

---

840 M. Magits, "België: een systeem naar Frans model?" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 40; W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p.196.

841 Enkele jaren geleden had ik het voorrecht om een *baptême républicain* te mogen bijwonen. Het gaat hier om een civiele initiatieritus, waarbij de pasgeborene symbolisch wordt opgenomen in de gemeenschap van burgers en de ouders er zich toe verbinden de boreling op te voeden in de geest van de Republikeinse waarden ("liberté, égalité, fraternité, auxquelles s'ajoutent le respect des droits de l'homme et de l'environnement"). De bevoegde schepen liet echter niet na te benadrukken dat het niet om een anti-religieuze plechtigheid ging en dat het erg frequent is dat kinderen zowel een religieuze doopplechtigheid als een burgerlijke doop krijgen.

842 H. Pena-Ruiz, *Dio e la Repubblica*, Monte Porzio Catone, Effepilibri, 2008, p. 255. Zie ook: J.-M. Piret, "De verhouding van godsdienst en staat (in het onderwijs)" in P. De Hert en K. Meerschaut (eds.), *Scheiding van Kerk en Staat of actief pluralisme?*, Antwerpen, Intersentia, 2007, p. 133. Het zou echter verkeerd zijn op grond van deze vaststelling deze of gene religie te brandmerken. Het door Pena-Ruiz beschreven fenomeen gaat breder. Cfr. A. Maalouf, *Origines*, Parijs, Grasset, 2004, pp. 161-162: « Le nationalisme était exactement le contraire du patriotisme. Les patriotes rêvaient d'un Empire où coexisteraient des peuples multiples, parlant diverses langues et professant diverses croyances, mais unis par leur commune volonté de bâtir une vaste patrie moderne qui insufflerait aux principes prônés par l'Occident la sagesse subtile des âmes levantines. Les nationalistes, eux rêvaient de domination totale quand ils appartenaient à l'ethnie majoritaire, et de séparatisme quand ils appartenaient aux communautés minoritaires ; l'Orient misérable d'aujourd'hui et le monstre né de leurs rêves conjugués. »

opgestaan (scholieren! meisjes!) die zich het denken van onze samenleving zo hebben eigen gemaakt dat zij, wanneer ze geconfronteerd worden met regels die ze als voor hen nadelig ervaren, via massaal, creatief en geweldloos protest – wat we niet van alle actievoerders kunnen zeggen – het onderwerp van hun woede op de maatschappelijke agenda hebben geplaatst en bovendien deze regels via de geëigende weg bestrijden. Wat deze dames doen, getuigt in die zin eerder van burgerschap dan van onwil tot integratie.

Wat de jonge moslima's alvast niet verweten kan worden is dat zij de bestaande rechtsorde op losse schroeven zetten, nieuwsoortige claims formuleren, of radicaal wensen te breken met de eeuwenoude erfenis van rechten en vrijheden. Integendeel, op een erg coherente en slimme manier, grijpen ze terug naar de basisbeginselen van de moderne democratische rechtsstaat om hun aanspraken te ondersteunen. Zo vind ik het tekenend dat zij het recht op het dragen van een hoofddoek niet opeisen door te verwijzen naar een religieuze plicht – waarmee de grens tussen de twee sferen zou worden opgeheven – maar integendeel argumenteren dat zij het recht hebben (godsdienstvrijheid) om een levensbeschouwelijk teken te dragen (wilsautonomie). Daarmee mobiliseren zij door-en-door rechtstatelijke concepten ter ondersteuning van een praktijk – het dragen van religieuze symbolen – die weliswaar ook erg doordeweeks is[843], maar zich toch op twee manieren onderscheidt van de meerderheidspraktijk: ten eerste worden er andere symbolen gedragen en ten tweede is het belang dat de gelovigen hechten aan de praktijk blijkbaar verschillend.[844]

In zekere zin pakken de jonge moslima's de rechtsstaat tegenvoets: we zijn erg gewapend om religieuze claims af te weren op grond van overwegingen die terug te voeren zijn tot de overheidsneutraliteit. Maar we zijn veel minder weerbaar wanneer aanspraken in de religieuze sfeer geformuleerd worden op grond van erg eigentijdse beginselen als wilsautonomie en grondrechten ("*I want it all, and I want it know"*, zong de rockgroep *Queen* ooit. Zij kenschetste daarmee op treffende wijze een bepaald tijdsgewricht. We zien nu, tenminste voor wat het Westen betreft, dat die instelling niet beperkt gebleven is tot de "autochtone" bevolking maar tevens doorgedrongen is in de geesten van diegenen met een andere culturele achtergrond).

Kortom, de jonge moslima's spelen een fundamentele rol in onze rechtsstaat. Ergens zijn ze moderne Uilenspiegels, in de betekenis die De Coster[845]

---

843 Het hoeft geen betoog dat het aantal kruisjes dat dagelijks gedragen wordt in België, als dan niet verwerkt in juwelen, niet te tellen is. Minder in aantal, maar evenmin verwaarloosbaar, zijn de hangertjes met de vrijzinnige fakkel.

844 Ik wijs daarmee op de veel voorkomende reactie van bepaalde Belgische rooms-katholieken dat ze die hele heisa om een religieus symbool niet goed begrijpen en dat zij geen probleem zouden hebben om hun kruisjes te verwijderen indien dit gevraagd zou worden.

845 Zoals bekend is de figuur van U(i)lenspiegel, veel ouder dan het boek van De Coster. Maar De Coster verdedigt duidelijk een bepaalde etymologische interpretatie van de naam Uilenspiegel: "ik ben u lieden spiegel, je suis votre miroir." Ch. De Coster, *La légende et les aventures héroïques, joyeuses et glorieuses d'Ulenspiegel et de Lamme Goedzak au pays de Flandres et ailleurs*, Brussel, Éd. de la Toison d'Or, 1942, p. 29.

eraan gaf: zij houden ons een spiegel voor en dwingen ons om, geconfronteerd met onszelf, na te denken over onze rechtsstaat. Maar, zoals dat vaak gaat met Uilenspiegels, is hun boodschap de goegemeente niet altijd welgevallig en levert dat dus ongenoegen op.[846]

D. Praxis zonder idealen?

Stilaan wordt natuurlijk duidelijk dat met name de claims van een grote groep medeburgers, die een voor onze samenleving relatief nieuwe religie aanhangen, ons plots voor onze verantwoordelijkheid plaatsen en ons dwingen het eigen recht kritisch te analyseren. Zolang bijna iedereen dezelfde levensbeschouwing aanhing, was het eenvoudig om genereus te zijn en te pretenderen dat we een levensbeschouwelijk neutraal recht voorstonden. In de praktijk hing toch bijna iedereen de dominante religie aan. Maar die vrijblijvendheid ligt inmiddels achter ons.

Vandaag zorgt de religieuze diversiteit van onze samenleving ervoor dat de beginselen, waaraan ik hiervoor refereerde, wél een concrete betekenis krijgen. We kunnen nu vaststellen dat mensen de godsdienstvrijheid inroepen om daarmee uitdrukkelijk een andere dan de traditioneel dominante religie aan te hangen. Essentieel daarbij is dat hun claims gebaseerd zijn op de bestaande rechten en vrijheden. Wat er met andere woorden gebeurt, is dat ons recht – veel meer dan vroeger het geval was – gescreend wordt op zijn levenbeschouwelijke neutraliteit. En daarbij stuiten we soms, in domeinen waarin we het op het eerste gezicht misschien niet verwachten, op overblijfselen uit het verleden – ik aarzel om hier de gebruikelijke term "relicten" te gebruiken. Een kalender met wettelijke feestdagen is zo een van die erfenissen uit het verleden. De vraag blijft hoe we daar vandaag mee moeten omspringen.

Men zou in deze problematiek een illustratie kunnen zien van het bekende theorema van de Duitse constitutionalist Böckenförde, die reeds in 1967 de stelling lanceerde dat de geseculariseerde liberale rechtsstaat leeft van vooron-

---

[846] Een gelijkaardig probleem, in een andere sfeer, deed zich enkele jaren geleden voor in Frankrijk, waar een man met dwerggroei (de heer WACKENHEIM) zijn brood verdiende als acrobaat bij het dwergwerpen. Een Frans gemeentebestuur verbood evenwel de vertoning op grond van de overweging dat dwergwerpen in strijd is met de menselijke waardigheid. De Franse *Conseil d'État* trad deze zienswijze bij. Mijnheer WACKENHEIM beweerde nochtans dat de wilsautonomie impliceert dat mensen vrij kunnen kiezen hoe ze in hun levensonderhoud voorzien. Ook dat maakt deel uit van de menselijke waardigheid. Zijn klachten in Straatsburg en bij het Mensenrechtencomité (BUPO) haalden evenwel niets uit. (Voor meer informatie, zie: P. MARTENS, *Le droit peut-il se passer de Dieu?*, Namen, Presses Universitaires de Namur, 2007, pp. 127 et s..). Ook hier zien we hoe moeilijk het is voor het recht wanneer de wilsautonomie van de burger botst met rechtsconcepten (regels, beginselen, instellingen) die bedoeld zijn om hem te beschermen. De problematiek van het paternalisme in het recht zal ook in de toekomst onze aandacht blijven opeisen. Of, zoals P. SCHEFFER het kernachtig uitdrukt, "in een open samenleving mogen mensen zich afsluiten, in vrijheid kiezen voor een onvrij leven. Aan die paradox ontkomen we niet." P. SCHEFFER in een dialoog met Kwame APPIAH in *De Morgen* van 20 augustus 2011 (bijlage Zeno, p. 66).

derstellingen die ze niet bij machte is om zelf te waarborgen.[847] Het spreekt voor zich dat deze claim aanleiding gegeven heeft tot meerdere interpretaties. Zagrebelsky wijst er echter op dat in tegenstelling tot wat vaak beweerd wordt, deze stelling niet zomaar mag herleid worden tot de vaststelling dat de liberale rechtsstaat niet kan bestaan zonder religieuze fundering en dat godsdienst bijgevolg een noodzakelijke voorwaarde is voor de begronding van de liberale rechtsstaat. Hij leest de stelling van Böckenförde dan ook eerder als een oproep aan de katholieken om hun reserves ten aanzien van de liberale rechtsstaat ter zijde te schuiven en zich ten volle als burger te engageren om dit ethisch tekort, vanuit hun levensbeschouwelijke inspiratie, op te vullen.[848] Ook Habermas en Piret zitten op die lijn.[849] De liberale rechtsstaat kan waardevolle elementen uit de (christelijke) godsdiensten als funderende elementen overnemen, maar niet omdat ze *in se* christelijke waarden zijn, maar wel nadat een breed gedragen maatschappelijke reflectie heeft uitgewezen dat deze waarden algemeen aanvaardbaar zijn als fundamenten van de democratische rechtsstaat. Meteen wordt ook duidelijk dat de geseculariseerde liberale rechtsstaat geen waardenvrij en slechts louter procedureel verband is tussen burgers onderling, maar berust op een, weliswaar beperkte, nucleus van waarden (die desnoods, om aan te sluiten bij Fish, op illeberale wijze verdedigd moeten worden).[850]

Ik wil mezelf hier graag aansluiten bij deze opvatting over de seculiere rechtsstaat. Het is echter moeilijk in het Nederlandse taalgebied om een juiste terminologie te vinden voor deze visie. De Nederlandse auteur Van Der Burg spreekt van een "politiek vrijzinnige" attitude. Als Nederlander, en gewezen voorzitter van een protestantse kerk (de Remonstrantse Broederschap), weet hij echter dat deze term in Vlaanderen niet bruikbaar is: hij heeft hier immers een sterk antikerkelijke betekenis, terwijl de term in Nederland wél verenigbaar is met kerkelijkheid of religiositeit.[851] Een alternatief zou zijn om zoals in de Angelsaksische traditie het adjectief "liberal" te gebruiken. Maar ook die

---

847 E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. Ik heb gewerkt met de Italiaanse versie: E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, Bari, Laterza, 2010, p. 53. Vergelijk met de stelling van S. Fish: "Liberalism's attempt to come to terms with illiberal energies – especially, but not exclusively, religious ones – will always fail because it cannot succeed without enacting the illiberalism it opposes". S. Fish, *op . cit*., p. 242.

848 G. Zagrebelsky, *op. cit*., p. 137.

849 J. Habermas, "On the Relation between the Secular Liberal State and Religion" in E. Mendieta, *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, New York, Routledge, pp. 339-348; J.-M. Piret, "Kritische beschouwingen bij Habermas' theorie over de religie in de publieke sfeer", *loc. cit*., p. 13.

850 In een dialoog met Anthony Grayling in *De Morgen* van 13 augustus 2011 (bijlage Zeno, p. 63), verwoordt Paul Cliteur deze opvatting als volgt: "...een multiculturele samenleving [...] moet een een kleine gemeenschappelijke sokkel van gedeelde waarden hebben, met daarnaast een waaier van verschillen." Cliteur vindt die sokkel terug in de grondrechten en de basisprincipes van de democratische rechtsstaat. P. Scheffer in een dialoog met Kwame Appiah in *De Morgen* van 20 augustus 2011 (bijlage Zeno, p. 66) formuleert het zo: "We hoeven niet alle waarden te delen, behalve de waarde dat we van ekaar mogen verschillen."

851 W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p. 189. Denken we ook maar aan de Nederlandse zender "VPRO", de vrijzinnig-

term lijkt in ons taalgebied niet eenduidig te zijn: bij het horen van "liberaal" zijn mensen te zeer geneigd om een partijpolitieke betekenis aan de term te geven.[852]

Bij gebrek aan beter, zou ik willen spreken van een zelfkritische seculiere rechtsstaat. Nu, hoe dan ook, niet de kwalificatie is van belang, wel de inhoud. Wat ik bepleit, is dus een opvatting van de liberale democratische rechtsstaat waarbij het recht zichzelf voortdurend in vraag stelt (*constitutional review* in de breedste betekenis van het woord is derhalve onontbeerlijk) en aftoetst aan de eigen uitgangspunten – de "beperkte gemeenschappelijke sokkel van basiswaarden". De Nederlandse auteur Dick Pels, die evenzeer de term "vrijzinnigheid" gebruikt – en waartegen ik dus enig voorbehoud aanteken – bepleit, naar het woord van Beck, een houding van "zelfverzekerde twijfel". Hij schrijft: "De politieke bescheidenheid van vrijzinnige democraten gaat gepaard met een pertinente onbescheidenheid.[...] vrijzinnigheid is daarom een paradoxale combinatie van relativeringsvermogen en vastberadenheid ten aanzien van de eigen traditie en waarden [...]. Als waarden en tradities (zoals die van het individualisme en de vrijzinnigheid) per definitie afhankelijk zijn van de voortdurende bevestiging van degenen die in ze geloven en niet worden verzekerd door hogere machten als God, het Volk, de Geschiedenis, de Markt of de Wetenschap, is het de moeite waard om er telkens opnieuw in te investeren en ze actief uit te dragen. Juist omdat men de betrekkelijkheid en kwetsbaarheid van de eigen waarden inziet, moet men er zich persoonlijk voor blijven inzetten."[853]

De eerder al geciteerde socioloog Elchardus vatte ten behoeve van zijn eerstejaarsstudenten zijn inleiding tot de sociologie samen in een één gevatte slagzin: "Alles is contingent, maar daarom nog niet arbitrair".[854] Enerzijds houdt het besef dat alles contingent is in dat onze sociale regels allemaal ànders hadden kunnen zijn en dat we bijgevolg alles in vraag kunnen stellen. Anderzijds betekent het tweede deel van de uitspraak – dat de dingen daarom nog niet arbitrair zijn – dat we niet uit het oog mogen verliezen dat er wel goede redenen kunnen zijn waarom de regels zijn wat ze zijn (het gaat dus niet om louter toevallig en arbitrair tot stand gekomen regels). Als we dit inzicht specifiek toepassen op het recht, komen we al aardig in buurt van wat ik bedoel met de zelfkritische rechtsstaat. Het doel is dus niet om op grond van een doorgedreven relativisme *tabula rasa* te maken van het bestaande recht, noch om koste wat het wil vast te houden aan bestaande tradities.[855] Waar het integendeel

---

protestantse omroep. In de Belgische traditie is het ondenkbaar om vrijzinnigheid en religieuze aanhorigheid in een term te verenigen.

852 In Nederland ligt de associatie met de VVD voor de hand, in België met de MR en de Open VLD. Cfr. W. Van der Burg, "Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets", *loc. cit*., p. 194.

853 D. Pels, *Het Volk bestaat niet. Leiderschap en populisme in de mediademocratie,* Amsterdam, De Bezige Bij, 2011, pp. 77-78.

854 M. Elchardus, *Sociologie,* Brussel, V.U.B.- dienst uitgaven, 1994, p. 4.

855 *Cf.* C. Sunstein, *Designing Democracy. What Constitutions Do*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 67 *et* s.. ("Against Tradition").

op aan komt is om permanent en zorgvuldig bestaande wetgeving in vraag te stellen. Vanuit het besef dat de regels ook anders (hadden) kunnen zijn, moeten we dan nagaan of er geen goede redenen waren of zijn die kunnen verklaren waarom de regels zijn wat ze zijn en moeten we de actualiteit van deze regels in het licht van de grondrechten nagaan.

Mij komt het voor dat de Rondetafels van de Interculturaliteit met het voorstel over de aanpassing van de kalender van de feestdagen impliciet maar zeker uitgegaan zijn van deze zelfkritische opvatting over de seculiere rechtsstaat. In een eerste fase is de bestaande kalender afgetoetst aan de fundamentele uitgangspunten van de Belgische rechtsorde, waarbij vooral het gelijkheidsbeginsel centraal staat. Uit die toets is gebleken dat de huidige kalender niet levensbeschouwelijk neutraal is en dat daarvan vooral niet-christenen het slachtoffer zijn.

De volgende stap is dan om te denken aan verandering. Ook daar hebben de experten rekening gehouden met het heikele thema van de verhouding tussen godsdienst en staat. We hebben al eerder gewezen, onder verwijzing naar Koen Raes, dat in levensbeschouwelijke aangelegenheden de wetgever hetzij levensbeschouwelijk neutraal moet blijven, hetzij kan ingrijpen mits dit handelen gebaseerd is op een "overlapping consensus". Welnu, de voorstellen die de experten gedaan hebben, zijn in de eerste plaats gebaseerd op de overweging dat deze overlapping consensus eerst gezocht moet worden. Vandaar de aanbeveling om niet overhaast te werk te gaan, maar vooral de discussie te starten. In dat perspectief is het ook vermeldenswaard dat de experten de sociale partners opgeroepen hebben om zich over het thema te buigen. Daarmee hebben zij niet alleen oog gehad voor de sociaalrechtelijke praktijken in dit land, maar hebben ze tevens een bescheiden aanzet gegeven om het maatschappelijk middenveld bij de reflectie te betrekken.

Daarnaast geldt evenzeer dat bepaalde suggesties van de experten levensbeschouwelijk neutraal zijn, in de mate waarin ze voorstellen van drie seculiere feestdagen in te voeren. Om evidente redenen voert een feestdag, die geen religieuze feestdag is, geen voordeel in voor de aanhangers van de ene of andere religie. Dus ook vanuit dat perspectief past de démarche van de Rondetafels voor de Interculturaliteit in de in deze bijdrage verdedigde visie op de verhouding tussen godsdienst en Staat.

Binnen het beperkte kader van deze bijdrage kan ik niet diep ingaan op de concrete voorstellen van de Rondetafels voor de Interculturaliteit. Toch ik wil enkele snelle bedenkingen meegeven.

In de eerste plaats stel ik vast dat het aantal "keuzefeestdagen" beperkt blijft tot 2. We kunnen natuurlijk altijd discussiëren over het precieze aantal van de vrij te kiezen dagen, maar hier lijkt het me relevant op te merken dat de experten zich dus duidelijk bewust waren van de gevaren van een te ver doorgedreven individualisering van de collectieve feestmomenten. Een model waarin burgers 2 dagen vrij beleven en 8 dagen samen vieren, lijkt een aanvaard-

baar evenwicht te zijn tussen de nood aan individualisering en de behoefte aan collectieve rustperiodes.

In de tweede plaats valt het op dat de experten 5 dagen sowieso willen behouden (1 januari, 1 mei, 21 juli, 11 november en 25 december). Slechts een van deze dagen, Kerstmis, is van religieuze oorsprong, maar men kan argumenteren dat deze feestdag, om een aan het intellectuele recht ontleend concept te gebruiken, in het publieke domein is gevallen en ook voor velen, niet-christelijken, een belangrijke betekenis heeft.[856]

Ten slotte stellen de experten drie nieuwe feestdagen voor: 8 maart als Internationale vrouwendag, 21 maart als dag tegen het racisme en 21 mei als Werelddag van de Culturele Diversiteit. Toegegeven, 21 maart en 21 mei liggen, qua inspiratie, in elkaars verlengde. Maar los daarvan, zie ik wel een duidelijk verband tussen de voorgestelde dagen.

1 januari behoeft natuurlijk geen verdere toelichting, terwijl 21 juli als nationale feestdag en 11 november nauw verbonden zijn met het leven (en het voortbestaan) van de Staat. De keuze van de overige dagen reflecteert dan perfect de evolutie die de "Natie" doorgemaakt heeft sinds de 19de eeuw. In die interpretatie is 1 mei de dag die ons herinnert aan de "democratisering" van de samenleving (men zou kunnen zeggen: ook arbeiders zijn burgers), 8 maart is dan de dag die ons eraan moet herinneren aan de vrouwenemancipatie (men zou hier de pijnlijke episode van het vrouwenstemrecht kunnen oproepen) en 21 maart / 21 mei wijzen ons op het feit dat onze samenleving ook diverser geworden is en dat ook mensen van vreemde origine burgers van onze Staat zijn. De vraag rijst evenwel of het nodig is daar twee dagen aan te wijden. Misschien zou 5 juni, de Internationale Dag van het Milieu, een alternatief kunnen zijn. Daarmee zou geanticipeerd kunnen worden op alweer een verruiming van de democratische rechtsstaat: met name de belangstelling die zij gaat vertonen voor niet-menselijke elementen (dieren, landschappen, enz.).[857]

E. Conclusie

We kennen allemaal wel ouders die, wanneer hun kinderen nog jong zijn, ruimhartig en luidruchtig verklaren dat hun kroost later mag studeren wat ze wil en maar een job moet zoeken die ze graag doet. Niet zelden schuilt achter zoveel generositeit het stil gekoesterde verlangen dat de nazaten ingenieur of dokter worden of toch minstens de ouderlijke zaak overnemen. Hoe groot is dan vaak de teleurstelling, de ontzetting of het onbehagen, wanneer de kinderen plots trots melden dat ze archeologie gaan studeren of filosofie. Ouderlijke

856 Waarmee ik bewust niet inga op de historische oorsprong en de « heidense » achtergrond van het Kerstfeest.

857 Cfr. B. Latour, *Politiques de la nature*, Parijs, La Découverte, 1999.

tegenkanting wordt dan doeltreffend gepareerd met een welgemikt "maar je had toch zélf gezegd dat ik mocht studeren wat ik wilde".[858]

In zekere zin bevindt de geseculariseerde democratische rechtsstaat zich in een gelijkaardige situatie. Weliswaar is sinds lange tijd *urbi et orbi* verklaard dat de Staat levensbeschouwelijk neutraal behoort te zijn, maar zelden is er echt rekening gehouden met de mogelijkheid dat grote groepen burgers deze staatsneutraliteit en de gewaarborgde fundamentele godsdienstvrijheid au sérieux zouden nemen en ook zouden inroepen om godsdiensten te belijden die buiten het kransje van de traditioneel joods-christelijke religies vallen. Het lijkt wel alsof nu plots een groot deel van de politici en de publieke opinie, net zoals de verraste ouder, willen aangeven dat ze het zo nu ook weer niet bedoeld hebben. Versta: het is nu weer niet de bedoeling dat we echt een levensbeschouwelijk neutraal recht ontwikkelen. En dus zien we vandaag hoe plots de band tussen religie en Staat weer aangehaald wordt. Maar om het toch niet al te zeer op een reconquista te laten lijken, worden begrippen als "cultuurchristendom" van stal gehaald. Het opzet is duidelijk: door de toevoeging van de term "cultuur" wordt een in se levensbeschouwelijke discussie omgeturnd in een cultuursociologisch debat, om niet te zeggen strijd. Het handige, althans vanuit het perspectief van de cultuurchristenen, is dat ze enerzijds ook niet-christenen aan hun zijde kunnen scharen (en ze zelf ook helemaal geen christen hoeven te zijn, wat de claim op zich behoorlijk vrijblijvend maakt) en anderzijds ten volle kunnen inspelen op het maatschappelijk onbehagen dat de cultureel diverse samenleving soms met zich meebrengt. De discussie verwordt daarmee tot een zoveelste wij/zij strijd.

Wat ik heb proberen te duiden in deze bijdrage is dat de vragen die de Rondetafels van de Interculturaliteit hebben opgeworpen in verband met de neutraliteit van de wettelijke feestdagen conceptueel eigenlijk volledig los staan van de problematiek van de migratie. Dat blijkt immers uit het volgende gedachtenexperiment. Laten we ons eens proberen in te beelden dat de toename van het aantal moslims niet te wijten zou zijn aan migratiebewegingen, zoals nu het geval is, maar wel aan een plotse en massale bekeringsgolf bij de lokale bevolking. Vrijheid van godsdienst is een grondrecht dat onder meer inhoudt dat burgers vrij hun religie kiezen. Welnu, in een dergelijke hypothese zou een belangrijk deel van de oorspronkelijke bevolking evenzeer nadeel ondervinden van een overwegend christelijke kalender van wettelijke feestdagen.

Het probleem van de wettelijke feestdagen is dus niet in de eerste plaats een probleem van migratie en integratie. Integendeel, het is voornamelijk een bewijs dat ons recht niet altijd conform is aan zijn eigen uitgangspunten. De weerstand die we als samenleving voelen tegen het veranderen van lange

---

858 Men bemerke de argumentatieve gelijkenissen met de Talmoedische passage ("And God laughed, saying: "My sons have defeated me! My sons have defeated me!), waarnaar Gunther TEUBNER graag verwijst ter illustratie van zijn auto-poëtische rechtstheorie. Zie, voor een reprint : G. TEUBNER, "And God Laughed...": Indeterminacy, Self-Reference and Paradox in Law", *German Law Journal* , 2011, pp. 376-406.

tradities wijst er andermaal op hoe moeilijk we hebben om consequent te zijn. Maar wat misschien nog het meest verwondert : hoe weinig we als burger de uitgangspunten van de liberale, geseculariseerde democratische rechtsstaat hebben geïnterioriseerd.

MÉMOIRE ET NÉGATIONNISME/ DE COLLECTIEVE HERINNERING EN NEGATIONISME/ COLLECTIVE MEMORY AND NEGATIONISM

« L'exigence de memoire » à l'epreuve de la diversite

Geoffrey Grandjean

Le rapport final des Assises de l'Interculturalité consacre une de ses sections à « l'exigence de mémoire », et plus particulièrement à deux thématiques : le négationnisme et le colonialisme. Il convient d'abord de décrire les recommandations du Comité de pilotage avant d'offrir quelques pistes de réflexions sur ces sujets.

D'emblée, le rapport souligne « l'importance de l'histoire et de la mémoire pour l'identité de tout être humain » mais également pour une minorité ethnique, culturelle et/ou religieuse. Si l'histoire est source de fierté, elle peut parfois ne pas être reconnue voire même niée, entraînant ce faisant une « influence négative sur le développement d'une identité positive et consciente d'elle-même », comme l'indique le Comité de pilotage.

La thématique du négationnisme est un exemple de cette histoire niée. Le 23 mars 1995, la Belgique a adopté une loi « tendant à réprimer la négation, la minimisation, la justification ou l'approbation du génocide commis par le régime national-socialiste allemand pendant la seconde guerre mondiale »[859]. Comme le rappelle le rapport, même si cette loi suscite fréquemment des questions fondamentales, il n'en demeure pas moins que l'abroger constituerait un « message extrêmement négatif en matière de racisme ». Ensuite, la pertinence d'une telle loi est détaillée au regard de la menace que les propos négationnistes font peser sur la démocratie « en tentant de réhabiliter une idéologie raciste » et en offensant « la mémoire des victimes du génocide et de leurs survivants ». Dans son rapport, le Comité de pilotage souligne donc bien que la loi du 23 mars 1995 réprime l'incitation à la haine contre les Juifs et non le simple fait de contester la réalité ou l'ampleur du génocide des Juifs. Malgré la pertinence de cette loi, le rapport déplore que le champ d'application concerne uniquement le génocide des Juifs alors que les Arméniens et les Tutsi rwandais vivant en Belgique sont toujours confrontés au traumatisme du génocide auquel ils ont été victimes.

Sur la base de ces différents développements, le Comité de pilotage tire trois recommandations :

---

859 Pour une analyse politologique de cette législation, on consultera G. Grandjean, « La répression du négationnisme en Belgique : de la réussite législative au blocage politique », *Droit et société*, 2011, vol. 1, n° 77, pp. 137-160.

– Maintien de la loi du 23 mars 1995, étant entendu qu'elle reste essentielle dans la lutte contre le racisme ;
– Inscription explicite de deux conditions qui en précisent le champ d'application, à savoir la menace pour la démocratie et l'offense à la mémoire des victimes ;
– Suppression de la référence explicite au génocide des Juifs afin que les juges puissent l'appliquer à d'autres génocides.

Le rapport des Assises de l'Interculturalité se penche également sur la thématique du colonialisme et constate que le Belgique « doit […] mettre au clair sa propre histoire ». Il revient ensuite sur l'importante communauté congolaise présente sur le territoire belge et sur la souffrance découlant du silence entourant cette page de l'histoire. Sur cette base, les recommandations suivantes ont été adoptées :

– Reconnaissance par les autorités politiques de ce passé, de ce contentieux historique afin que le pays exprime sa responsabilité et ses regrets ;
– Inscription de cette reconnaissance de façon visible dans la dénomination des lieux et des espaces publics ;
– Reconnaissance de la problématique des enfants « métis » abandonnés par des Belges au Congo, au Rwanda et au Burundi ;
– Paiement des pensions aux anciens soldats de la Force publique ayant combattu au nom de la Belgique durant la seconde guerre mondiale ;
– Relance du projet de Musée de l'immigration.

Les recommandations relatives à ces deux grandes exigences de mémoire permettent de soulever toute une série de réflexions constituant autant d'enjeux pour nos sociétés contemporaines diversifiées.

Il convient de commencer par une réflexion commune à ces deux thèmes. Le rapport accorde une place importante à la reconnaissance des souffrances de certaines minorités. C'est le cas pour les Arméniens, les Tutsi rwandais et l'importante communauté congolaise vivant en Belgique. En termes de processus mémoriels, cette volonté de reconnaissance est, selon nous, la conséquence d'une forme de concurrence mémorielle. Ainsi, dans le cadre d'un ouvrage fondamental publié à la fin des années 1990, Jean-Michel Chaumont a mis en exergue la « concurrence des victimes ». Il a expliqué la compétition qui peut voir le jour entre les victimes du génocide commis par le régime national-socialiste allemand durant la Seconde Guerre mondiale et les victimes d'autres génocides. En constatant la « fulgurante ascension statutaire des rescapés de la Shoah »[860], il a souligné l'effet pervers, c'est-à-dire la concurrence des victimes qu'il décrit de cette façon :

[860] J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2010, p. 93.

> À partir du moment où un groupe prétend que sa victimisation est sans aucune commune mesure avec d'autres persécutions, il est prévisible que d'autres victimes du nazisme ou d'autres tragédies historiques s'insurgent et soutiennent le contraire[861].

Jean-Michel Chaumont a présenté trois cas de figure pouvant être soulevés par les victimes contestant l'unicité de la Shoah[862]. Finalement, l'auteur est revenu, dans un autre article, sur une des conséquences qui peut découler de cette concurrence des victimes, c'est-à-dire la pomme de discorde pouvant s'installer entre groupes minorisés :

> […] tandis que 'les' Juifs, abusivement récompensés en un groupe compact et homogène pour la circonstance, seront accusés par les autres de vouloir monopoliser le statut de victime, on soupçonnera à l'inverse chez les détracteurs de l'unicité un antisémitisme latent, voire une forme particulièrement perverse de négationnisme[863].

D'une manière générale, l'exigence de mémoire peut aboutir dans une société de plus en plus diversifiée et plurielle à une concurrence mémorielle. Cette dernière renvoie à la compétition complexe et parfois douloureuse entre des groupes sociaux multiples pour défendre et promouvoir le souvenir (et leur souffrance) de certains faits historiques[864]. Les différents groupes présents sur le territoire d'un État sont bien évidemment chacun porteurs d'une certaine histoire mais aussi d'une certaine mémoire collective. La pluralité des mémoires collectives[865] entraîne une certaine compétition pour la reconnaissance de certaines d'entre elles. Nous pouvons dès lors affirmer que les différentes reconnaissances préconisées par le rapport sont la conséquence d'une forme de concurrence mémorielle.

En effet, en réprimant uniquement la négation du génocide des Juifs, le législateur n'a pas reconnu la souffrance d'autres victimes – et surtout de leurs descendants – suite à des actes de génocide. Il en va de même quand l'État belge ne met pas son histoire coloniale au clair. Il est dès lors normal que ces victimes s'insurgent contre cet état de fait et cherchent également à faire valoir leurs souffrances. Le rapport répond dès lors à ces demandes de reconnaissance. Cette exigence de mémoire pourrait, à terme, entraîner une prise en compte de l'ensemble des mémoires coexistant au sein de notre État – d'autres groupes minorisés pouvant se manifester. Il est à ce stade fondamental de souli-

---

861 J.-M. Chaumont, « Du culte des héros à la concurrence des victimes », *Criminologie*, 2000, vol. 33, n° 1, p. 167.

862 Le premier cas renvoie aux victimes qui estiment avoir enduré quelque chose de comparable aux victimes juives. Le deuxième cas renvoie à celles qui estiment avoir enduré quelque chose d'identique. Le troisième cas concerne les victimes soutenant que ce qu'elles ont subi est pire que ce que vécurent les Juifs durant la Seconde Guerre mondiale. J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, *op. cit.*, p. 163.

863 J.-M. Chaumont, « Du culte des héros à la concurrence des victimes », *op. cit.*, p. 179.

864 G. Grandjean et J. Jamin, *La concurrence mémorielle*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2011, 250 p.

865 Il faut en effet rappeler qu'il y a autant de mémoires collectives que de groupes sociaux, ethniques, culturels, nationaux, etc.

gner que la concurrence mémorielle ne doit en rien être considérée en termes péjoratifs. Elle est davantage la résultante d'une politique – consciente mais aussi bien souvent inconsciente – qui reconnaît les mémoires et les souffrances de certaines victimes ou de certains groupes, en en oubliant d'autres.

À bien des égards, on peut ensuite s'interroger sur le poids de l'électorat dans la volonté politique de reconnaître ou non les souffrances historiques de certaines communautés. En 2006, lorsqu'il a été question d'élargir le champ d'application de la loi du 23 mars 1995, notamment au génocide des Arméniens, il faut bien constater que le poids de l'électorat turc a finalement pesé dans la balance. En effet, à l'approche des élections communales, plusieurs élus ont été en quelque sorte rappelés à l'ordre par leurs potentiels électeurs d'origine turque, bien plus nombreux que la petite communauté arménienne. Cette analyse – certes relativement triviale – peut aussi être faite, dans l'autre sens, suite à l'adoption par le Parlement français (Assemblée nationale et Sénat) d'une proposition de loi visant à réprimer la négation des génocides reconnus par la loi, en décembre 2011 puis en janvier 2012. En élargissant ainsi le champ d'application de la loi Gayssot qui réprime la négation du génocide des Juifs, on ne peut que s'interroger sur les motivations de certains élus (tant de l'UMP que du PS) d'offrir sur un plateau la reconnaissance des souffrances de la communauté arménienne fortement présente en France – et la répression de sa négation –, quelques mois avant l'échéance électorale présidentielle. Pourquoi la France a-t-elle attendu plus de 10 ans pour tenter de pénaliser la négation du génocide des Arméniens[866], alors qu'elle reconnaît publiquement ce génocide depuis 2001[867] ? Les considérations électoralistes viennent clairement parasiter le débat relatif à l'exigence de mémoire alors que celui-ci pourrait susciter des questionnements fondamentaux, stimulants et enrichissants pour nos démocraties.

Précédemment, il a été mentionné que le rapport préconisait d'inscrire dans la loi du 23 mars 1995, la menace que constitue le négationnisme pour notre démocratie. Cette demande d'inscription peut-elle s'avérer pertinente ? En effet, il faut savoir que suite à l'adoption de cette législation, un négationniste notoire, Siegfried Verbeke avait introduit un recours en annulation auprès de l'ancienne Cour d'arbitrage – devenue Cour constitutionnelle – pour annuler la loi du 23 mars 1995. Dans son arrêt, cette juridiction a consciencieusement analysé cette législation en en donnant sa portée juridique. C'est ainsi qu'elle a strictement défini les termes « nier », « approuver », « chercher à justifier » et « minimiser grossièrement » qui sont au cœur de la législation belge. Les juges ont surtout présenté la philosophie qui sous-tend ces quatre types de comportements. Ainsi, il s'agit de « réhabiliter une idéologie criminelle et hostile à la

866 Nous devons toutefois souligner qu'une première tentative avait avorté il y a plusieurs années.

867 Voy. la loi n° 2001-70 du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance de génocide arménien de 1915.

démocratie et [… d'] offenser gravement une ou plusieurs catégories d'êtres humains »[868].

En marquant cette législation du sceau de la constitutionnalité, la haute juridiction a véritablement donné tout son sens à la législation réprimant le négationnisme. Elle a indiqué la place complémentaire du juge pouvant être amené à juger le négationnisme. Ce faisant, elle a bien rappelé qu'en aucun cas, une telle législation ne pouvait être envisagée comme restreignant la liberté d'expression et la liberté de la recherche – notamment historique. D'ailleurs, les quelques Cours et Tribunaux qui ont eu l'occasion de se pencher sur des affaires impliquant des propos ou des comportements négationnistes ont systématiquement relevé l'intention criminelle, menaçant notre démocratie[869]. Dès lors, il n'est peut-être pas nécessaire d'inscrire formellement dans la loi du 23 mars 1995, la menace que constitue le négationnisme pour notre démocratie ; étant entendu que la jurisprudence semble unanime sur ce point.

Un dernier point, relatif aux recommandations du Comité de pilotage, mérite une attention. Ce point épineux concerne la qualification du concept de génocide ; le rapport préconisant de supprimer la référence explicite au génocide commis par le régime national-socialiste allemand durant la seconde guerre mondiale. Avec une telle recommandation, on ouvre véritablement la boîte de pandore. Si la législation réprime la négation des génocides, quels seront ceux concernés ? La loi du 23 mars 1995 devrait-elle lister les génocides dont la négation est réprimée ou devrait-elle avoir recours à une disposition générique renvoyant à tous les génocides[870] ? De cette première interrogation découle inévitablement une deuxième question : quelle sera l'autorité compétente pour qualifier les actes de génocide ? Une juridiction internationale[871], une autorité nationale ou tout simplement le législateur belge ? Les débats risquent d'être longs et particulièrement houleux. On se souviendra à cet égard de ceux ayant secoué la Belgique au début des années 2000, relatifs à la loi dite de compétence universelle. De potentielles tensions diplomatiques pourraient voir le jour ; avec quelle issue ? Les débats actuels en France sont là pour nous le rappeler puisque la Turquie ne manque pas de dénoncer vertement la position française.

---

868 C. arb., Arrêt n° 45/96 du 12 juillet 1996, p. 27.

869 Pour une présentation des différents arrêts, on consultera G. Grandjean, *La répression du négationnisme : perspective systémique d'un blocage*, mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de licencié en sciences politiques, 2006-2007, 131 p.

870 Pour une analyse mémorielle de ces deux possibilités, on consultera G. Grandjean, « Quelques réflexions sur les enjeux mémoriels autour de la répression du négationnisme en Belgique », *Revue de la Faculté de Droit de l'Université de Liège*, vol. 54, n° 4, 2009, pp. 575-586.

871 On notera d'ailleurs que trois génocides sont reconnus juridiquement au niveau international. Il s'agit du génocide des Juifs, du génocide des Tutsi et du génocide commis sur le territoire de l'ex-Yougoslavie. Concernant le génocide des Arméniens, il faut savoir qu'un rapport préliminaire de la sous-commission des droits de l'homme de l'Organisation des Nations-Unies l'a mentionné comme « premier génocide du 20e siècle ». Actuellement, ce génocide n'est donc pas reconnu juridiquement d'un point de vue international.

Finalement, l'exigence de mémoire telle qu'énoncée par le rapport final des Assises de l'Interculturalité ne manque pas de susciter des questions fondamentales pour notre démocratie. En prenant clairement position sur certains points, le Comité de pilotage stimule le débat sur la thématique du vivre ensemble dans notre société plurielle. C'est ainsi toute la question de la gestion de la diversité qui est cœur des propositions. De manière plus générale, c'est aussi le fonctionnement démocratique qui est mis en débat. À n'en pas douter, l'exigence de mémoire pour un État permet de décrypter le fonctionnement démocratique de nos sociétés, où l'institution parlementaire – symbole même de la démocratie – côtoie et interagit avec les actions de la société civile (comme les multiples associations représentant les diverses communautés présentes en Belgique) mais également des autres institutions représentant l'autorité (comme le pouvoir judiciaire). C'est donc cet équilibre fragile mais indispensable, garantissant le vivre ensemble, qui peut être exposé au travers de ce rapport. Dans cette perspective, l'exigence de mémoire ne peut être qu'encouragée, à une époque où il est souvent très mal vu de stimuler les interventions politiques. Si la démocratie est caractérisée par son absence de fondement, il faut accepter que tout sujet soit débattu que ce soit dans une arène politique, devant un prétoire ou entre citoyens. Considérer certains sujets comme exclus des délibérations voire tabous, c'est refuser au système démocratique de pouvoir se gérer de manière autonome.

PART IV

TESTIMONIES

Métissage – Diversiteit – Verlichting

Ludo Abicht

Werkzame abstracte ideeën dragen altijd de stempel van de concrete ervaringen waarvan ze de tijdelijke abstractie zijn. Tijdelijk, omdat deze ideeën slechts waardevol zijn als voorlopige verbinding tussen twee fasen van onze ervaring en ze daarom nooit als autonoom, absoluut en in geen geval als "eeuwig" mogen aangezien worden. Mensen van mijn generatie (1936) die geboren zijn in een cultureel en levensbeschouwelijk vrijwel homogene samenleving, die als kinderen tijdens de Tweede Wereldoorlog direct of indirect geconfronteerd werden met de angst en de afgedwongen lijdzaamheid onder de bezetting en die na de oorlog, veel te jong om het te begrijpen, het ondenkbare verhaal van de uitroeiingskampen vernomen hebben zijn onvermijdelijk door deze ervaringen getekend. Dit wil niet zeggen dat ze allemaal op dezelfde manier op nieuwe ontwikkelingen zoals de naoorlogse migratiegolven en de toenemende multiculturaliteit van de maatschappij zullen reageren.

De enen zullen deze vermenging als een meerwaarde begroeten, als het middel om "nooit meer" door achterdocht tegen het vreemde en xenofobie te worden verleid, terwijl de anderen hun geruststellende droom van een terugkeer naar een geïdealiseerd verleden door deze verstoring van het vertrouwde homogene milieu bedreigd zien. En daar er geen verschillende soorten mensen bestaan die (essentialistisch) goed of slecht, juist of fout, correct of incorrect zouden zijn, maar wel verschillende reacties op onze ervaringen is het belangrijk na te gaan, onder welke omstandigheden onze ideeën over bijvoorbeeld samenleving en maatschappij ontstaan zijn. Hoewel ik vermoed dat mijn persoonlijke ervaringen op dat gebied door heel veel generatiegenoten in binnen- en buitenland gedeeld worden, kan ik uiteraard alleen maar voor mezelf spreken, in de hoop dat anderen zich op een of andere manier in zullen herkennen. Hoe ben ik, in deze chronologische volgorde, in contact gekomen met thema's die men vandaag onder termen als "métissage", "diversiteit" en "verlichting" aanduidt?

Mijn neef Jean Allaert was tien jaar ouder dan ik. Hij was als onwettig kind van mijn oom en zijn Angolese minnares in Belgisch Kongo geboren en mocht als kleurling met zijn vader naar Europa komen, terwijl zijn moeder in Afrika moest blijven. Jean-Jean, zoals hij genoemd werd, was bijzonder intelligent en begaafd, in de ogen van zijn omgeving misschien net iets te veel voor zijn huidskleur, maar dat heeft hij eerst later beseft. Hij was een modelleerling aan het Jezuïetencollege in Doornik en werd later een succesrijk programmamaker bij de RTBf. Hij tekende, schreef en declameerde poëzie, hij was zowel

een kenner van klassieke muziek als van jazz. Kortom, hij bezat gewoon alle eigenschappen die ik ooit hoopte te verwerven. Het feit dat hij halfbloed was maakte hem tegelijkertijd bijzonder interessant, want hoeveel van mijn vrienden hadden zo een neef, als onbereikbaar, dit wil zeggen onnavolgbaar? Al de verhalen die ik later gehoord heb over het moeilijke leven van kleurlingen, mensen die in geen van beide werelden volledig thuis zijn of aanvaard worden, al de waarschuwingen van Malcolm X en andere zwarte Amerikaanse leiders die zelf onder hun gemengde afkomst leden en al de spanningen van raciaal gemengde koppels uit mijn vriendenkring werden geneutraliseerd door mijn jeugdige bewondering voor mijn idool. Métissage was zonder enige twijfel een benijdenswaardige status, of het nu ging over Jean-Jean of over mijn halfjoodse neven en nichten in Parijs. In beide gevallen werden vensters en deuren geopend op andere werelden die me tot vandaag zijn blijven fascineren.

De stap tussen ervaring en theorie was daarom vanzelfsprekend: niet alleen hadden alle mensen als elkanders gelijken het recht om samen te leven of te huwen met wie ze wilden, maar was het ook maar normaal dat de maatschappij deze métissage mogelijk maakte of op zijn minst niet tegenwerkte. In de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw was het verzet tegen deze discriminatie en vooroordelen één van de belangrijkste opgaven van een sociaal en politiek bewust geworden generatie. Het was de periode van de strijd tegen de segregatie in de zuidelijke Staten van de V.S.A., tegen het apartheidsregime in Zuid-Afrika en, in het algemeen, tegen alle nog bestaande vormen van kolonisering en racisme. Meestal probeerde de blanke elite haar privileges en winsten te beschermen door materiële (getto's) en sociale barrières in stand te houden, maar ze kon ook een seksuele politiek van gedwongen genetische "verblanking" voeren, zoals dat een tijd lang in Australië het geval geweest was. Het nagestreefde resultaat was hetzelfde: de dominantie van één bepaalde bevolkingsgroep over de rest van de wereld te bevestigen en te versterken. Het was dan ook niet verwonderlijk dat deze elites zich met alle geweld tegen gemengde relaties verzetten en daar een heel arsenaal van ideologisch geïnspireerde bijbelse en wetenschappelijke argumenten voor ontwikkelden. De meest militante voorstanders van de integratie reageerden daarop door, omgekeerd, niet alleen het recht op métissage te verdedigen, maar die als het ware uit te roepen tot de enige efficiënte strategie om racisme en discriminatie voorgoed uit te schakelen. Door een veralgemeende hybridisatie zouden er nieuwe culturen ontstaan die juist door hun gemengd karakter de terugkeer van de oude en dodelijke hiërarchieën zouden verhinderen.

Trouwens, is authentieke dat wil zeggen creatieve cultuur niet altijd het product geweest van interactie tussen verschillende culturele tradities, zoals elke ernstige student van kunst en literatuur en elke enthousiaste fan van de "Wereldmuziek" reeds lang weten? En kunnen we niet stellen dat het werken aan de ontplooiing van een "Wereldcultuur" een eerste noodzakelijke maar onvoldoende voorwaarde is voor de opbouw van een voorlopig nog verafgelegen maar daarom niet onmogelijke "Wereldrepubliek"? Het is een passioneel

project van de mensheid waartoe onder meer de ontwikkeling van de Gouden Regel in de eeuwen voor Christus, de wereldvisie van de Stoïcijnen, het universalisme van de evangelische boodschap, het humanisme en de intellectuele en ethische revolutie van de Verlichting hebben bijgedragen. Deze eerbiedwaardige erfenis is echter tegelijkertijd een garantie voor de waarde van dit project en een herinnering aan de noodzakelijke inbreng van vele culturen (*multae culturae)* om een leefbare multicultuur tot stand te brengen. Want deze métissage mag geen kunstmatige oplossing worden, een beetje zoals de ten dode opgeschreven artificiële "wereldtalen" als het Esperanto of het Volapük. Anders is het gevaar reëel dat ze misbruikt wordt als ideologisch argument voor de neoliberale globalisering die zowat het tegengestelde inhoudt van de internationalisering van de sociale emancipatiebewegingen.

Met een parafrase van een bekende uitspraak van Mao-Dze-Dong zou men kunnen zeggen dat de bevrijdende internationalisering die we nodig hebben "geen cocktailparty" is rond het zwembad van een internationaal vijfsterrenhotel, waar de mensen inderdaad globalistisch genoeg denken om zich niet te storen aan de aanwezigheid van gemengde koppels en de klank van muziek uit de hele wereld. Het is een van de gevaarlijke verdiensten van de elite dat ze er telkens opnieuw in slaagt haar imago net op tijd aan de omstandigheden aan te passen en verdraaid goed te weten wat op dit moment "in" of "out" is. We mogen ons, anders gezegd, niet van doelstelling vergissen: de vrije en ongedwongen omgang tussen mensen van verschillende culturen die we nastreven mag in geen geval als excuus gebruikt worden voor het in stand houden van de ongelijkwaardigheid tussen een kleine groep van al dan niet etnisch en cultureel gemengde geprivilegieerden en de rest van de wereldbevolking, die voor de zoveelste keer in de geschiedenis merkt dat het personeel weliswaar vervangen wordt, terwijl het onrecht blijft bestaan. Om deze maskerade van een goed georchestreerde maar frauduleuze want elitaire internationalisering te vermijden is het nodig naast het verdedigen van de hybridisatie tegelijk aandacht te besteden aan de diversiteit en de Verlichting.

Ook wat deze diversiteit betreft is het nuttig en eerlijk vanuit de eigen ervaring te vertrekken. In mijn geval was dat de ontdekking van en de deelname aan de Vlaamse emancipatiebeweging. Mijn vader had als kind in 1918, vlak voor het einde van de Eerste Wereldoorlog, op één week tijd beide ouders verloren. Mijn grootvader was als soldaat gestorven en mijn grootmoeder was een van de honderdduizenden slachtoffers van de epidemie die eufemistisch de Spaanse griep genoemd werd. Mijn moeder had haar broer aan het Ijzerfront verloren. Voor mijn vader waren pacifisme en flamingantisme geen politieke keuzes, maar een existentiële reactie. Wij groeiden op met de verhalen over de Ijzerjongens, priester Daens en al de anderen die zich over de jaren met vallen en opstaan voor de ontvoogding van de Vlamingen hadden ingezet. Dat was onze erfenis en wij moesten zelf maar uitzoeken wat we daarmee in ons leven konden aanvangen.

Deze zorg voor de eigen vorm van diversiteit kreeg vanaf het begin een internationale dimensie, want we voelden ons verwant, zeg maar solidair, met histo-

rische figuren als de Ierse vrijheidsstrijders en imaginaire helden als de nobele Indianen uit de avonturenromans van Karl May. Het werd al gauw duidelijk dat wij niet alleen in de wereld waren, maar geestesgenoten van alle individuen en groepen die voor hun erkenning en gelijkberechtiging streden, of het nu ging om de gekoloniseerde volkeren van de Derde Wereld, de zwarten in de Verenigde Staten, de Koerden of de Palestijnen. Deze band tussen het lokale en het internationale niveau die voor ons vanzelfsprekend was werd echter van twee kanten principieel afgewezen: door diegenen die vonden dat de verdediging van de bedreigde eigen identiteit primeerde en in feite zowat de enige opgave was waarvoor het de moeite loonde zich in te zetten en, aan de andere kant van de kloof, diegenen die ervan overtuigd waren dat de *Défense et illustration* van de eigen traditie fundamenteel verwerpelijk was en altijd onvermijdelijk tot exclusivisme en discriminatie van de anderen moest leiden. Beide kampen stonden en staan nog steeds ondialectisch tegenover elkaar, alsof men het bij streven naar diversiteit een gefundeerd ethisch onderscheid zou kunnen maken tussen politiek correcte en incorrecte lokale en nationale tradities (bijvoorbeeld de Maya's en de Koerden tegenover de Schotten en de Catalanen). Wanneer men om het even vanuit welk perspectief een dergelijk onderscheid begint te handhaven perverteert men de hele notie van diversiteit zelf. Je kan toch niet volhouden dat de rechten die jij voor je eigen traditie opeist niet voor andere tradities zouden gelden of, omgekeerd, dat de verdediging van deze rechten uiteraard voor alle andere tradities legitiem is behalve voor die waarin je zelf door het toeval van de geboorte beland bent. In *Kaddisj* (1998) maakt de joods-Amerikaanse auteur Leon Wieseltier een verhelderend onderscheid tussen "identiteit" en "traditie". Voor hem is de *identiteit* een gegeven (of liever een ongevraagd "gekregen") dat des te schandaliger is (in de betekenis van *skandalon,* steen des aanstoots), omdat je er nooit helemaal vanaf kan geraken, terwijl het je in een moderne democratische maatschappij uiteraard vrij staat de *traditie* die met deze identiteit verbonden is al dan niet voort te zetten, aan te passen of te verwerpen.

Deze integrale zorg voor de diversiteit, waarbij de zorg voor de ene cultuur onverbrekelijk de zorg voor alle andere culturen inhoudt, is niet tegengesteld aan de bevordering van de métissage, maar vormt er wel de voedingsbodem van. Een authentieke hybridisatie is zowat het omgekeerde van het constant door de media gepromote "consumptiecosmopolitisme" waarbij de ware wereldburger zijn specifieke uniciteit bewijst door als twee druppels water op alle andere ware wereldburgers te gelijken, dit wil zeggen te denken, te reageren, te spreken en zich te gedragen. Dit gedrag is intussen al zodanig voorspelbaar geworden dat reclame- en planningbureaus de komende trends met slechts kleine statistische afwijkingen kunnen voorzien en manipuleren. Anders gezegd: deze métissage zal slechts een meerwaarde opleveren indien we erin slagen de culturele en ethische verworvenheden van de met elkaar geconfronteerde tradities niet langer uit te wissen, maar in Hegeliaanse zin "op te heffen", dit is in kritische zin te bewaren. Daar echter heel veel tradities bewust geschapen en in stand gehouden werden om machtsverhoudingen te bestendigen, denk maar

aan de idealisering van "de traditionele rol van de vrouw" of de irrationele eerbied voor "het gezag", kunnen we het belang van deze kritische benadering van de diversiteit niet genoeg benadrukken. Gelukkig is de mensheid er over de eeuwen in geslaagd deze kritische zin telkens opnieuw te ontwikkelen en te formuleren, zo dat we vandaag over een aantal instrumenten beschikken waarmee we zowel de métissage als de diversiteit op een betrouwbare manier op hun authenticiteit en hun humanistische meerwaarde kunnen toetsen. Eén van de meest recente en efficiëntste van deze instrumenten is, ondanks alle postmodernistische bezwaren ertegen, nog altijd de Verlichting.

Want dat was de derde fase van mijn ontwikkeling. Tijdens de studie van de filosofie aan het Berchmanianum in Nijmegen en daarna aan de Universiteit van Tübingen werd het langzamerhand duidelijk dat "de mensheid nooit een taak op zich neemt waarvan ze niet overtuigd is dat ze er klaar voor is". Zo kon men bijvoorbeeld niet van de bijbelse profeten of de grote Griekse en Romeinse ethici, maar evenmin van de dissidente rabbi Jezus van Nazareth verwachten of met de wijsheid van achteraf verlangen dat ze zich zouden inzetten voor de afschaffing van de slavernij. Of dat een tolerant man als Thomas More op zijn imaginair eiland *Utopia* aan de atheïsten evenveel rechten zou geven als aan de gelovigen. Deze band tussen de bestaande samenleving, techniek en economie en de ideeën die daar ontstonden kon echter niet beletten dat deze ideeën zich over tijd en ruimte verspreidden en nieuwe filosofische en ethische systemen mogelijk maakten. We ontdekten bijvoorbeeld dat de vooruitstrevende, vaak schokkende ideeën van Arabische geleerden over de verhouding tussen geloof en wetenschap vanaf de twaalfde eeuw in hun eigen milieu weliswaar gewelddadig en met succes onderdrukt werden, maar dan via de christelijke filosofen van de middeleeuwen hun weg naar de humanistische Renaissance gevonden hebben. Zodat de uiteindelijke doorbraak van de Verlichtingsfilosofie tijdens de tweede helft van de zeventiende eeuw het gevolg was van het samenvloeien van vele stromen uit vele culturen op de drie continenten.

Het werd bovendien evident dat de erfenis van de Verlichting vandaag slechts vruchtbaar kon blijven zolang we de kritische normen van deze stroming op de Verlichting zelf bleven toepassen, al was het maar omdat de oorspronkelijke versie ervan onder totaal andere politieke en economische omstandigheden geformuleerd en begrepen werd. Het valt overigens niet moeilijk te verklaren waarom deze verlichtingsfilosofie ondanks al deze veranderingen voor elke nieuwe generatie aantrekkelijk bleef. Om te beginnen werd er een expliciet beroep gedaan op onze zin voor verantwoordelijkheid, op de rationaliteit die ons bevrijdde uit de nevelen van de irrationaliteit en het bijgeloof en op de zekerheid dat we deze verantwoordelijkheid gemeen hadden met al onze medemensen zonder onderscheid. We hadden "onvervreemdbare rechten", gewoon omdat we geboren waren, niet vanwege de status van onze ouders, onze maatschappelijke stand of sociale klasse. We beseften dan "een andere maatschappij mogelijk was", een samenleving waarin iedereen kon denken wat hij of zij wilde en kon zeggen wat hij/zij dacht.

De enigszins pedante formulering "hij/zij" is hier nochtans relevant, want na de Verlichting kon niemand nog overtuigende argumenten aanvoeren om de feitelijke en ideologische onderdrukking van de vrouw te verdedigen. Het emancipatoire gehalte van de verlichtingsfilosofie, een opdracht die de mensheid zich als het ware zelf gegeven had, was zo alomvattend (universeel) en ambitieus, zo idealistisch en tegelijk zo concreet utopisch dat de verwezenlijking ervan na meer dan drie eeuwen nog altijd op de agenda staat. De heftige tegenstand van de bedreigde tot dan toe dominante groepen, de creatieve en dus verwarrende verscheidenheid van de toekomstplannen, de voluntaristische sprong die al te vaak gemaakt werd tussen droom en realiteit, de schokkende confrontatie met de totalitaire regimes van de vorige eeuw die zich op hun versie van de Verlichting beriepen, dit alles maakt het overleven van het verlichtingsproject bijna tot een wonder. Wie vandaag de grote principes van de Verlichting blijft verdedigen moet met de vaak terechte kritiek erop rekening houden. Dit wordt steeds moeilijker in een toenemend multiculturele maatschappij, waarin steeds meer subgroepen zich achter een passief pluralistisch gedoogbeleid verschuilen om de vaak pijnlijke confrontatie met de verlichtingsprincipes uit de weg te gaan.

De controverse rond het creationisme, meestal onder de afgezwakte vorm van het Intelligent Design, is daar een goed voorbeeld van. De overheid mag dan al, op basis van een waarschijnlijkheidscriterium, beslist hebben dat de kinderen op school de evolutietheorie moeten kennen, maar bepaalde religieuze minderheidsgroepen zullen er alles voor doen om deze evolutietheorie als "één van de vele mogelijke verklaringen" voor te stellen en zich dus te verzetten tegen de exclusieve plaats ervan in het curriculum. De positie van de verdedigers van de evolutietheorie is om twee redenen bijzonder kwetsbaar: ten eerste spreken wij, terecht, niet langer van absolute wetenschappelijke zekerheden, maar van een hogere graad van waarschijnlijkheid, terwijl onze gesprekspartners die zekerheid op basis van hun sacrale, dat wil zeggen door God gedicteerde (Qur'an) of geïnspireerde (Tora, Bijbel) teksten wel bezitten. En ten tweede maken wij in hun ogen inderdaad gebruik van onze politieke macht om "onze visie" op te dringen. Alleen beschouwen wij deze wetenschappelijke aanpak nooit als "onze visie", maar als het objectieve resultaat van een consensus tussen generaties van wetenschappers overal ter wereld. We zijn bovendien des te koppiger, omdat we op deze manier niet alleen de verworvenheden van onze eigen cultuur willen verdedigen, maar de plicht menen te hebben, deze verworvenheden als discussiestof ook aan andere culturen te moeten aanbieden.

Waaruit volgt dat de relatie tussen de rechtmatige normen van de Verlichting die we in 1789 voor Frankrijk en opnieuw in 1948 voor de Verenigde Naties in plechtige verklaringen geformuleerd hebben en de basisprincipes van de diversiteit stormachtig kan zijn, omdat de diverse tradities soms grondig van deze normen kunnen verschillen. Een multiculturele maatschappij kan perfect bloeien met haar veelheid van culturen, maar indien we het fundamenteel oneens zijn over gevoelige ethische oordelen moet die controverse aangepakt worden, of de hele maatschappij valt uit elkaar. Tolerantie voor de diversiteit van normen

en waarden kan onmogelijk als excuus gebruikt worden voor een doorgedreven gettovorming waar iedere cultuur haar ding doet en de open dialoog waarop een democratische samenleving gebouwd is in feite onbestaande is. Zogenaamde interreligieuze en interlevensbeschouwelijke dialogen of "trialogen" die de reële pijnpunten handig uit de weg gaan zijn daarom niet slechts nutteloos maar zelfs gevaarlijk, omdat ze de illusie van harmonie wekken terwijl er in werkelijkheid niets opgelost is. Universaliteit en diversiteit vullen elkaar aan en houden elkaar daardoor in evenwicht. Een universaliteit die weigert rekening te houden met de inbreng van de diverse culturen neigt inderdaad naar totalitarisme en gelijkschakeling, waarbij deze "gelijkheid" niets anders is dan de onderwerping aan een dominante cultuur. En een exclusieve vorm van diversiteit die de universaliteit verwerpt kan alleen nog als karikatuur van zichzelf een tijdlang overleven.

In een toekomstige samenleving die hoogstwaarschijnlijk in toenemende mate multicultureel zal zijn, wat natuurlijk helemaal niet hetzelfde is als intercultureel, zullen métissage, diversiteit en de universaliteit van de Verlichting steeds meer tot samenleven en interactie verplicht zijn. Het zal erop aankomen het recht op hybridisatie en het recht op diversiteit op een voor alle betrokkenen aanvaardbare manier te verbinden met de plicht tot universaliteit. Op iets recht hebben betekent dat men de keuze heeft, waaruit logisch volgt dat men de keuze van de anderen moet respecteren. In de praktijk worden we echter geconfronteerd met keuzes die we niet mogen tolereren, omdat de universaliteit van de mensenrechten nu eenmaal geen onderwerp van keuze is, maar een plicht. Het harde woord is eruit: er zijn grenzen aan de tolerantie en er bestaan normen en waarden waarover niet langer kan onderhandeld worden.

Er zijn sociale wetenschappers en beleidsmakers die lange tijd gedacht hebben dat de vaak pijnlijke controversen konden gereduceerd worden tot een verschil in opvoeding en, vooral, socio-economische kansen. In de ware geest van de Verlichting hebben ze zich ingespannen om de toegang tot het onderwijs en, weliswaar in mindere mate, tot de arbeidsmarkt te vergemakkelijken. Ze hadden zowel gelijk als ongelijk: een groot percentage van de nieuw aangekomen burgers heeft die kansen gegrepen en wil meewerken aan een integratiebeleid dat hen toelaat hun tradities te bewaren en tegelijkertijd volwaardig medeburger te zijn. Er is dus geen enkele reden om deze piste te verlaten, integendeel. Alleen kunnen we niet langer volhouden dat het verwerven van de politieke en sociale rechten niet kan samengaan met een verharding van fundamentalistische posities. De leiders van de Amerikaanse Tea Party beweging zijn geen werklozen of ongeschoolde hillbillies, de fanatieke ultraorthodoxe joden in de Bezette Gebieden bezitten vaak diploma's van de beste universiteiten in Europa en Noord-Amerika en hetzelfde geldt voor heel wat verantwoordelijke leiders van islamistische organisaties. Het is vreemd dat we ons daarover verbazen, want we wisten toch al lang welke centrale rol de tienduizenden hooggeschoolde en cultureel begaafde Herren Doktoren en Professoren wetens en willens in de nationaalsocialistische beweging gespeeld hadden?

De Duitse theoloog en godsdiensthistoricus Hans Küng ontkent het belang van het gelijke kansenbeleid niet, maar graaft dieper naar de fundamenten van de verschillende met elkaar botsende levensbeschouwingen en komt tot de conclusie dat alleen een open en vrijmoedige dialoog op dat niveau het tij wellicht kan doen keren. Wat hij in zijn boeken over het jodendom, de islam en het christendom een nieuw "wereldethos" noemt, een nieuwe consensus waartoe ook alle andere ethische tradities kunnen en moeten bijdragen, kan ook als een actualisering van het Verlichtingsproject beschouwd worden. Ook hier is geen sprake van keuze, omdat het alternatief ethisch ondenkbaar is. Ook hier is de aanspraak universeel en in geen geval westers of "eurocentrisch" en dus partijdig. Ook hier begint de dialoog met een zo aandachtig mogelijk luisteren naar de argumenten van de gesprekspartners, waarbij "alles begrijpen" hoegenaamd niet hetzelfde is als "alles aanvaarden". Ook hier wordt niet lichtzinnig omgesprongen met de grote dynamiek die een authentieke vorm van samenleven op termijn kan mogelijk maken.

Deze drie woorden (kan, mogelijk, maken) drukken heel goed de huidige stand van zaken uit: er is helemaal geen zekerheid dat we in ons opzet zullen slagen, maar indien het überhaupt mogelijk is, zal het niet het werk van de goden of de natuurkrachten zijn, maar van ons. Sommigen zullen daartoe bijdragen met een métissage die het beste van de verschillende tradities verbindt en nieuwe vormen van cultuur doet ontstaan. Anderen zullen ervoor zorgen dat deze tradities in symbiose met alle andere tradities bewaard blijven en ons behoeden voor een dreigende geglobaliseerde *Gleichschaltung*. Maar allen zonder uitzondering zullen we moeten weigeren de centrale verworvenheden van de Verlichting in vraag te stellen. Het spreekt vanzelf dat we dit met des te meer overtuiging kunnen doen, naarmate we ervoor zorgen dat we deze principes eerbiedigen. Zolang we echter de universele gelijkwaardigheid prediken maar in eigen land mensen of groepen discrimineren, zolang we enerzijds oorlogsmisdadigers veroordelen maar anderzijds onze tegenstanders zonder vorm van proces in hun eigen huis vermoorden, zolang we heel bewust leugens verspreiden om zogenaamd humanitaire interventies te legitimeren, kortom zolang we zelf geen respect voor die Verlichtingsprincipes opbrengen moeten we niet verbaasd zijn dat we de anderen niet kunnen overtuigen. Willem Elsschot zal me niet tegenspreken wanneer ik in dit verband schrijf: "Maar tussen droom en daad staan mensen in de weg, en praktische belangen". Die belangen en de mensen die ze verdedigen zullen er altijd zijn, maar het verzet daartegen is niet stilgevallen, zoals we vandaag in de Arabische wereld ervaren. Net zoals de Chinese studenten op het Plein van de Eeuwige Vrede in Beijing hun vrijheidsstandbeeld niet als een uiting van sympathie voor de toenmalige regering van de V.S.A. hebben opgericht, maar als een hommage aan de "geest van 1776", verlangen de jonge revolutionairen in Syrië en Jemen en de andere Staten van ons niets meer en niets minder dan dat we ons aan ons woord houden. En dat woord is nog altijd onverkort de "Universele verklaring van de rechten van de mens".

Les discriminations à l'emploi et l'ethnicisation du marché du travail : conséquences de l'« islamophobie » ou de la reproduction sociale ?

Anne Morelli

Les discriminations à l'emploi existent manifestement. Elles ont déjà fait l'objet il y a quelques années d'une mesure objective, dans le cadre d'expériences menées en « testing » par des sociologues belges pour le Bureau International du Travail. À curriculum égal, le « blond » était systématiquement préféré au « basané »[872]. Mais à côté du constat de ces discriminations évidentes et réelles, il faut se demander quelles sont les causes de l'ethno-stratification du marché du travail, de quelle nature sont les discriminations à l'emploi et si ces discriminations ne sont pas légitimes d'un point de vue patronal.

J'estime qu'on décrète trop vite que ces discriminations sont de type raciste : elles seraient particulièrement le fait de l'« islamophobie » (terme que je récuse) et entraîneraient un chômage anormal dans ces groupes discriminés. Bien sûr les préjugés racistes existent (« mes clients ne veulent pas être servis par des étrangers ») mais sont-ils vraiment à la base de la plupart de ces discriminations ?

Je voudrais exposer ici la situation socio-économique des Italiens de Belgique qui sera utile à ma démonstration. Selon les chiffres de 2006, il y a en Belgique 179.000 Italiens – c'est-à-dire 179.000 personnes de nationalité italienne – ce qui est beaucoup plus que le nombre de Marocains ou de Turcs... Si le chômage pour l'ensemble de la Belgique touche 12 % de personnes, pour les Belges ce pourcentage est de 10 %, pour les citoyens européens dans leur ensemble ce chiffre est de 16 %, mais le taux de chômage chez les Italiens est de 26 %. La population active sans travail est de 20.000 unités chez les Italiens. On oublie donc trop souvent de dire que les Italiens sont surreprésentés dans le chômage comme dans les écoles techniques et professionnelles qui sont les antichambres du chômage et des métiers les plus dévalorisés. On oublie aussi de relever qu'ils sont surreprésentés dans les métiers manuels. S'ils forment une grande partie des cadres syndicaux de la sidérurgie, c'est évidemment parce

872 A. Nayer, P. Arryn et S. Feld, *Discrimination à l'embauche en raison de l'origine étrangère. Contribution belge à la recherche comparative internationale du BIT*, publié par l'ASTC, 1997.

qu'ils sont encore massivement sidérurgistes. Il faut aussi dire qu'ils sont surreprésentés dans la délinquance et dans la grande pauvreté. Un récent mémoire d'étudiant portait sur la grande pauvreté à La Louvière. Un tiers des femmes qui y étaient reléguées dans une situation de grande pauvreté étaient Italiennes ou d'origine italienne.

Les Italo-belges sont-ils dans cette triste situation sociale et économique du fait de l'islamophobie ou de la discrimination raciale ? Poser la question est y répondre négativement. Pourquoi alors ce panorama si lourd ? Cette situation n'est en réalité que le résultat de la reproduction sociale. Des gens pauvres importés en Belgique ont généralement engendré des gens pauvres. Si les enfants et petits-enfants des migrants de 1946 ne sont plus mineurs ou ouvriers, c'est qu'il n'y a plus de mines et de moins en moins d'industries. C'est cela la règle générale. Il y a bien sûr des exceptions, des ascensions sociales rapides sur une ou deux générations mais, justement parce ce qu'elles sont exceptionnelles, ces réussites parfois fulgurantes (*cf.* Elio Di Rupo), sont sans cesse présentées en exemples.

Bien sûr ces réussites existent. Il y a par exemple de nombreuses PME créées par des Italiens, notamment dans le domaine de la construction, des garages, de la restauration. Mais ce sont des arbres qui cachent la forêt des destins souvent restés très modestes. Il est par exemple intéressant de constater qu'aucune entreprise de taille importante n'est née de l'immigration italienne arrivée massivement ici il y a plus de 60 ans. Tous espéraient en venant ici en Belgique améliorer leur situation et celle de leur famille, mais le résultat – surtout si on compare la situation économique des régions minières belges avec la situation actuelle de l'Italie – n'a pas toujours été à la hauteur des espérances.

On peut utilement comparer la situation des Italiens importés en Belgique en 1946 et de leurs descendants, avec celle des Marocains et Turcs importés à partir de 1964 et de leurs descendants. Où habitent-ils à Bruxelles par exemple ? Dans le bas de Saint-Gilles, à Laeken, Schaerbeek, Saint-Josse, à l'est d'Anderlecht et de Molenbeek. Si on consulte l'analyse des statistiques locales[873], il saute aux yeux que ces quartiers forment le « croissant pauvre » de la capitale aux revenus les plus bas[874], mais aussi où le taux de chômage est le plus élevé[875] et où la proportion de diplômés de l'enseignement supérieur est le plus faible[876]. C'est dans ce « croissant pauvre » que les jeunes de 14 à 18 ans sont les moins nombreux à suivre l'enseignement général et les plus nombreux dans l'enseignement technique et professionnel. Ceux qui, dans ces quartiers, travaillent, ont un emploi majoritairement d'ouvrier ou précaire. Ils sont pratiquement absents des secteurs où les salaires sont les plus élevés (services financiers, informatique, chimie, bureaux d'études

873 ULB-IGEAT et Observatoire de la Santé et du Social, *Analyse des statistiques locales*, édition 2010.

874 *Id*., Carte 3.2., p. 25.

875 *Id*., Carte 8, p. 23.

876 *Id*., Carte 11, p. 33.

et de consultance...). Pourquoi sont-ils confrontés à cette situation ? Ces personnes y sont-elles contraintes parce que souvent musulmanes, alors que d'autres étrangers, par exemple originaires d'Afrique subsaharienne et chrétiens, s'en sortiraient mieux ? L'origine de cette situation est pour moi sociale et nous oblige à un retour à l'histoire de l'immigration dans notre pays.

L'origine sociale des migrants

Après la Seconde Guerre mondiale, la Belgique signe une série d'accords internationaux (Italie 1946, Espagne 1956, Maroc et Turquie 1964) afin d'importer une main-d'œuvre peu exigeante. Contrairement à ce qui a souvent été dit, il n'y a *pas* de pénurie globale de main-d'œuvre en Belgique lors de ces accords. Au contraire, des étrangers sont même importés (avec l'accord des syndicats) en période de fort chômage. Mais le patronat belge manque de main-d'œuvre suffisamment pauvre pour accepter les conditions de travail que les Belges sont de plus en plus nombreux à refuser dans les secteurs « lourds » (mines, carrières puis grands travaux, sidérurgie...). Le recrutement se fera donc systématiquement dans les zones les plus déshéritées, auprès d'une population rurale et largement analphabète (comme en témoignent les nombreuses signatures sous forme de simple croix sur les contrats italiens). Ces pauvres, qui n'ont pas eu accès à la culture « supérieure » de leur pays, viennent pour occuper les marches les plus basses de l'échelle sociale en Belgique. Tout a été implicitement prévu pour que leurs enfants ne viennent pas concurrencer les enfants des classes dominantes sur le marché du travail et qu'à la génération suivante – sauf rares exceptions dûment mises en relief – ils occupent la même marche de l'échelle sociale. Pierre Bourdieu a montré quels filtres la classe dominante imagine pour garder à ses « héritiers » les meilleurs postes dans la société.

Les filtres de l'accès à l'enseignement supérieur

Notre système scolaire se proclame hautement démocratique et, même en sortant de l'enseignement professionnel, un jeune a théoriquement la possibilité d'entrer dans l'enseignement supérieur. Pourtant le « croissant pauvre » de Bruxelles, où sont concentrés la plupart des jeunes musulmans, se distingue par un taux extrêmement bas de diplômés de l'enseignement supérieur. Parce que celui-ci discrimine les musulmans ? Évidemment non, mais bien parce que ceux-ci sont des enfants et petits-enfants de « pauvres ». Ce sont les classes aisées qui représentent la norme dans l'enseignement. La langue qu'elles manient est la norme, leur culture est celle de l'école et, dans ce cadre, l'enseignement est un facteur évident de reproduction sociale.

Les enfants pauvres, qui représentent 18 % des enfants de moins de 6 ans vivant en Belgique, et sont largement à Bruxelles les enfants de parents musul-

mans, sont 1 sur 3 à fréquenter l'enseignement spécial. Dans de nombreux cas ils ne souffrent pas d'un réel handicap mais plutôt de retard pédagogique. Ils ne sont bien sûr pas parqués dans l'enseignement spécial par islamophobie mais pour des raisons sociales. L'élite scolaire quant à elle se recrute normalement dans l'élite sociale. Aujourd'hui encore un fils d'ouvrier devient normalement ouvrier et un fils de cadre, cadre. La hiérarchie scolaire (enseignement général, technique, professionnel...) reflète la hiérarchie des origines sociales des élèves. Cette tendance lourde au statut quo social via la reproduction des inégalités scolaires n'a pas l'air d'être ébranlée mais au contraire renforcée par la crise et la rareté des emplois convenables. La majorité des diplômés de l'université a au moins un parent diplômé de l'université. La probabilité de réussir sa première année d'université lors de la première tentative est presque de une sur deux si le chef de famille est universitaire mais est infime si le père n'a qu'un diplôme d'études primaires.

Le capital culturel accumulé par le jeune dans sa famille, son milieu social et scolaire, est essentiel à la réussite à l'université et il y a une inadéquation manifeste entre ce type d'enseignement et un public populaire. Mais l'université doit-elle pour autant baisser ses exigences et le niveau de connaissances à atteindre en fin de cursus pour être « démocratique » ? Des ingénieurs civils, des médecins, mais aussi des professeurs, ayant reçu leur diplôme par « charité » en fonction de leur origine sociale (ou, dit en termes politiquement corrects, par « discrimination positive ») seraient évidemment de vrais dangers pour la société.

Enfin, pour les rares diplômés de l'enseignement supérieur issus de l'immigration, trouver un emploi correspondant à leur diplôme ne sera pas évident. Il y a déjà vingt ans qu'un mémoire de l'ULB[877] a démontré que le délai avant de trouver cet emploi « convenable » était plus long pour un diplômé universitaire italien que pour un Belge et pour un Marocain qu'un Italien. Là encore le concept d'islamophobie n'est pas à prendre en compte, s'agissant en partie d'Italiens. Mais par contre l'obtention d'un emploi dépend largement de la possibilité de mobiliser des réseaux sociaux dont ne disposent pas les enfants de « pauvres » et dépend donc de la classe sociale et également d'un certain nombre de marqueurs sociaux liés directement à l'appartenance sociale.

Des discriminations patronales « légitimes »

Ceux qui me connaissent seront étonnés de me voir défendre ici un point de vue patronal. Ce n'est évidemment pas le mien mais je me place dans la logique générale de notre société qui est loin de garantir à tous le droit au travail. La loi reconnaît aux employeurs le droit de choisir leurs travailleurs. Les lois du 10 mai 2007 reconnaissent que certaines caractéristiques (âge, apparence, forme

877 M.-R. Morello, *Universitaires issus de l'immigration, quelles chances de réussite professionnelle ?*, mémoire en Travail Social, ULB, 1992-1993.

physique.., etc.) peuvent légitimement constituer une exigence professionnelle essentielle au regard de la nature de l'activité et des conditions de son exercice. On accepte facilement qu'un employeur refuse (malgré les clauses de non-discrimination) : un téléphoniste bègue, un gardien de nuit handicapé physique, une hôtesse de 80 kg pour 1m60 ou un(e) chargé(e) des relations publiques boutonneux(se) et aux cheveux gras. Eurodisney, Quick ou les grandes surfaces imposent des règles strictes d'apparence qui ne sont pas remises en cause.

N'est-il pas légitime, dans ce système, d'exiger d'un candidat des conditions qui, certes peuvent déboucher sur des discriminations indirectes[878], mais n'en sont pas moins strictement légales telles qu'une « bonne » présentation, une absence d'accent, un parfait bilinguisme à Bruxelles, ou l'adoption du comportement vestimentaire standard de l'entreprise ? Ces exigences peuvent déboucher sur un tri ethnique, elles sont souvent décrites en terme de racisme ou d'islamophobie mais sont essentiellement sociales : l'accent populaire, les baskets aux pieds, la méconnaissance de l'orthographe ou du néerlandais sont des conséquences de la classe sociale de provenance. Le maintien des travailleurs d'origine étrangère au chômage et dans des secteurs dévalorisés et leur absence des secteurs aux salaires élevés sont donc le résultat d'une stratification d'abord sociale.

Le fait que les ressortissants d'Afrique noire soient mieux lotis, confirme cette hypothèse. Les jeunes Congolais, par exemple, même s'ils sont « pauvres », ont souvent des parents avec un niveau d'études élevé, ce qui n'est pas le cas des jeunes Turcs et Marocains dont les parents ont été « importés » justement parce que peu instruits et acceptant des emplois dévalorisés. Les jeunes Congolais souffrent donc moins de handicap social et culturel et peuvent plus facilement accéder à des études supérieures et aux emplois qui y correspondent. Ce qu'on appelle les discriminations raciales ou même islamophobes sont donc la plupart du temps selon moi, liées tout simplement à la reproduction sociale contre laquelle bien peu de forces s'engagent.

Quelques autres remarques

Je peux suivre le rapport des Assises de l'Interculturalité quand il traite de discriminations *objectives*. Le critère de nationalité en est évidemment une et je lutte depuis deux décennies pour la naturalisation automatique, avec des organisations telles que « Objectif »[879]. Cependant, après d'importantes avancées pour faciliter la naturalisation, il semble bien qu'un ressac frileux est amorcé par le politique pour poser des obstacles supplémentaires à l'acquisition de la nationalité belge. Par contre, je ne peux pas suivre le rapport lorsqu'il stigma-

878 A. Martens, N. Ouali, M. Van de Maele, S. Vertommen, P. Dryon et H. Verhoeven, *Discrimination des étrangers et des personnes d'origine étrangère sur le marché du travail de la Région de Bruxelles-Capitale. Recherche dans le cadre du Pacte social pour l'emploi des Bruxellois*, ULB et KUL, janvier 2005.

879 « Objectif droits égaux », 37 rue des Alexiens, 1000, Bruxelles.

tise les plaisanteries qui blesseraient les adeptes de l'une ou l'autre religion ce qui créerait des tensions sur les lieux de travail. Pénaliser ce type d'humour aboutirait rapidement à créer censure et réseaux d'espionnage et de délation qui n'amélioreraient certainement pas les relations entre collègues. En outre, la religion n'est pas une donnée fixe et immuable, elle est choix et opinion et doit en cela se soumettre aux points de vue des autres, y compris de style ironique. Les plaisanteries entre pairs doivent pouvoir continuer à faire partie de la vie quotidienne et ne pas être systématiquement dramatisées.

Si je ne peux qu'approuver la valorisation des diplômes étrangers, il faudrait que cette valorisation continue à se faire sur des critères stricts d'équivalence totale avec les diplômes européens car là aussi les risques sont grands si on admet un médecin, ingénieur (ou enseignant) sans les réelles qualifications requises sur le marché du travail.

Le rapport contient aussi de bonnes intentions de type moral plus que concret et qui peuvent avoir des effets secondaires indésirables. Ainsi, la suggestion du rapport d'autoriser les étrangers à regrouper tous leurs congés afin de rentrer dans leur pays d'origine, serait manifestement un traitement de faveur. Si cette possibilité devenait obligation légale, elle pousserait les employeurs à ne plus embaucher de travailleurs étrangers afin de ne pas désorganiser le travail et jouerait donc en leur défaveur. De même le sympathique CV « anonyme » ne résout aucune discrimination à l'embauche mais reporte le problème éventuel à l'entretien d'embauche.

En conclusion, le rapport néglige la réalité *sociale* des discriminations et reflète des revendications communautaires qui enferment les individus dans des identités et particularismes qui seraient immuables. Cette vision est l'inverse de l'interculturel : les identités sont plurielles mais on peut (doit ?) aussi au cours de sa vie en changer. La mixité sociale dans les divers secteurs de la vie (école, logement, travail, etc.) me semble la condition première pour stimuler ces changements.

A. Martens

Interculturele dialoog voor fijnproevers. Op zoek naar een aangepaste drank bij verschillende gangen

De uitnodiging om een bijdrage te schrijven voor dit boekproject was duidelijk verwoord: *"Wij zouden daarom een forum willen openen voor een iets ruimer debat, en daarbij – zoals je inmiddels weet – ook heel graag jou betrekken, met de vraag om een reactie op het rapport te schrijven. De reacties mogen uiteraard ook zeer kritisch zijn"*.

In de reactie op mijn positieve antwoord werd fijntjes opgemerkt: *"We hebben weliswaar een lichte voorkeur voor bijdragen die op specifieke voorstellen inspelen, omdat zulks de bundel concreter zal maken"* (Brief, 20 juni 2011). Voor mij was dat een uitgelezen kans om de behandeling van dit thema in de verschillende hoofdstukken van het boek verder aan te vullen.

Het gebruik van een metafoor die verwijst naar festijn, fijnproevers, gangen en aangepaste wijnen of dranken is niet toevallig. Ook Plato gaf aan zijn bedenkingen over het menselijke kenvermogen en de oorsprong, de aard en het doel van de liefde, de titel van 'Symposion' of drinkgelag, een feestmaal waarop tal van wijze en andere mannen, onder wie Aristofanes, Socrates en Alcibiades, het woord voerden…

Het is dus niet te overmoedig om de thematiek van de interculturele dialoog voor te stellen als een festijn waarop verschillende woordvoerders aan bod komen.

Mijn bijdrage heeft weliswaar een bescheidener opzet. Indien wij de verschillende delen van het eindverslag (Commissie, 2005), met name:

1. de dialoog van culturen in België
2. het integratiebeleid
3. het staatsburgerschap samen delen
4. een beleid van positieve actie en strijd tegen discriminatie
5. cultuur en diversiteit
6. interculturaliteit

als verschillende opeenvolgende 'gangen' beschouwen, kunnen wij ons afvragen welke 'aangepaste' drank hierbij het best wordt geserveerd: fris of warm, jong of oud, zoet of droog, alcoholisch of niet… Meer dan een esthetische of gastronomische oefening, is de keuze van een aangepaste en goed gekozen drank een belangrijk hulpmiddel om de waarde van de diverse gangen volop tot haar recht te laten komen. De consument wordt tot kenner verheven.

Voor deze rijke deze rijke spijskaart kunnen dus enkele aangepaste dranken worden aangeboden…

1. Bij het voorgerecht: een *'Condorcet, 1791'*

Een eerste 'aangepaste' drank komt uit een achttiende-eeuwse kelder, in de periode van de oprichting van de Franse Natiestaat en de Republiek. Het betreft de stellingen van Condorcet over het *Openbaar onderwijs* (Condorcet, 1791). Zodra het eerste sociale recht werd ingevoerd, namelijk het recht om te kunnen lezen en schrijven (l'instruction publique), stelde zich de vraag in hoeverre de Staat zich hiermee moest bemoeien. Condorcet pleitte duidelijk voor een 'ingetoomde' houding, in tegenstelling tot de meer radicale aanpak van Robespierre, voor wie het niet langer om onderwijs maar wel om *nationale opvoeding* (éducation nationale) ging (1).

Het is de bedoeling van het 'ontkurken' van deze 'debat-fles' (Condorcet 1791) om te verwijzen naar een discussie die al meer dan twee eeuwen oud is. Hoe, waar en wanneer trekken we de grenzen tussen onderwijs en opvoeding, tussen de verantwoordelijkheid van de Staat (de overheid of la *puissance publique*) en die van de school, de ouders, de wijk, de gemeenschap, de godsdienst en andere levensbeschouwingen? Meteen worden twee staatsmodellen tegenover elkaar gesteld: Athene *versus* Sparta. Terwijl in het eerste model volwassenen worden gevormd en doordrongen van redelijkheid en broederlijkheid, moeten de burgers in het tweede model uitgroeien tot strijders en tirannen (2) (3).

Dat school en onderwijs, inburgering en staatsburgerschap bij ons ook nu nog steeds van uiteenlopende stellingen doordrongen zijn, is dus een heel oud zeer en een blijvende aangelegenheid. '*Nil novi sub sole*'…Het gaat nog altijd om het opleggen van verplichtingen en verantwoordelijkheden die de overheid belangrijk of essentieel vindt. Of het nu om kledij en klederdracht, rituele praktijken, gewoonten, gebruiken of andere omgangsvormen gaat, onze 'voorvaderen' werden met dezelfde vragen en dezelfde uiteenlopende oplossingen geconfronteerd. Hoe zij deze netelige kwesties hebben aangepakt, geeft ons ook nu nog aanwijzingen over de mogelijke oplossingen waarover we beschikken. Het maant ons aan tot enige relativering en bescheidenheid.

De discussie over interculturaliteit op school (Commissie, 85-94) zou zeker met een verwijzing naar de Franse Revolutie en Condorcet kunnen beginnen. De dramatische onwetendheid van ons eigen verleden noopt er ons telkens opnieuw toe om 'nieuwe' maatregelen te bedenken, alsof we elke keer weer met een onbeschreven blad te maken hebben. Het gaat altijd opnieuw over de vraag welke samenleving we wensen op te bouwen. Sinds de Oudheid weten we dat er in onze contreien twee oertypes bestaan: Sparta en Athene. Welke maatregelen we ook nemen, ze zullen steeds dicht bij één van die twee modellen aanleunen. Vandaar deze verwijzing naar het voorgerecht van de interculturele dialoog.

2. Bij de hoofdschotel: een '*Constatinus 212* (na Chr.)'

Of het nu om vis, wild, rund, varken of lam, kip of konijn gaat en of die gerechten rauw, gekookt, gebraden of gebakken worden opgediend, bij de hoofdschotel past een sterke wijn met karakter en een uitgesproken smaak. Bij deze 'gang' gaat het om de verschillende 'identiteiten' die met elkaar in contact (moeten) treden en om de wijze waarop de 'in-groep' en de 'out-groep' de identiteit invullen, definiëren, afbakenen, met rituelen omkleden, de doctrines aanduiden met termen als ware geloof, schisma, apostasie, ketterij, afwijking, ongeloof, goddeloosheid, paganisme, polytheïsme enz. Vaak heeft dit te maken met een grondgebied (territorium), een volk (bewoners, etnie) en een 'cultuur' (taal, godsdienst, eetgewoonten, rituelen zoals besnijdenis, doopsel, indompeling enz.).

Om de subtiele complexiteit van deze maatschappelijke raderwerken te begrijpen, moet ook hier een aangepaste drank worden gekozen. Hiervoor kan best het onlangs onder leiding van Nicole Belayche en Simon C. Mimouni gepubliceerde werk (2009) worden gebruikt. Deze keuze is om de volgende reden gerechtvaardigd, namelijk een mogelijke analogie tussen de periode van het Romeinse Rijk (in de eerste drie eeuwen na Christus) en de ontwikkeling van de islam in de noordelijke landen van West-Europa na de Tweede Wereldoorlog.

Tijdens het Keizerrijk ontpopte zich binnen het Romeinse Rijk een nieuwe monotheïstische godsdienst – het christendom – naast de reeds bestaande godsdiensten, onder andere het jodendom. Bovendien had het christendom sinds keizer Constantinus het statuut van staatsgodsdienst verworven (in 212 na Christus) (4).

Bij ons wonen tegenwoordig, vanaf de tweede helft van de 20ste eeuw, in de noordelijke West-Europese landen staatsburgers die eveneens openlijk een andere (nieuwe?) monotheïstische godsdienst belijden: de islam. Ze kwamen niet aangestormd als krijgers, overvallers of veroveraars, maar werden meestal aangeworven als arbeidskrachten of ingelijfd in onze koloniale legers, waardoor zij in onze streken verblijfsrecht en het staatsburgerschap verwierven. In feite gaat het om een stille, onomkeerbare (r)evolutie die zich voor onze ogen voltrekt. (El Asri & F. Dassetto, 2005; Dassetto, 2004).

Naast twee al officieel ingeburgerde monotheïstische godsdiensten (jodendom en christendom) verschijnt, eist en verkrijgt een nieuwe godsdienst maatschappelijke erkenning en ruimte. Om dit ingrijpende sociale fenomeen enigszins beter te begrijpen – en alle gevolgen ervan in te schatten – kunnen we twintig eeuwen teruggaan en ons afvragen hoe het christendom zelf burgerrecht (en alleenrecht) verkreeg binnen het traditioneel polytheïstische Romeinse Rijk, waar Oosterse, Griekse en Latijnse goden en rituelen (vreedzaam) met elkaar omgingen. Het 'Pantheon' was het symbool: een tempel waar alle goden welkom waren en werden vereerd, ook wanneer ze nog niet (goed) gekend waren. Deze historische gebeurtenis heeft ook de aanleiding gevormd om de

ontwikkelingen van religieuze identiteiten tijdens de eerste drie eeuwen van onze jaartelling opnieuw te bekijken (‘*revisited*’ in het Engels), met andere woorden: ”*Se demander si – et si oui en quoi? – l’émergence du christianisme avait fait naître une identité religieuse d’un type nouveau”* (Belayche, et al., 2009: 7).

De her-lezing en de her-bevraging van de ontwikkeling van godsdienstige identiteiten twintig eeuwen geleden, toont aan hoe het christendom twee tot drie eeuwen tijd nodig had om zijn ‘eigen’ identiteit op te bouwen en uiteindelijk het statuut van staatsgodsdienst te verwerven. De auteurs (Balayche, Simon, et al., 2009) gebruiken drie soorten benaderingen om dit fenomeen te omschrijven: de rituelen, de doctrine en tot slot de “veelvuldige weerkaatsingen van het spiegelbeeld” (*la diffraction de l’image dans le miroir de l’autre*) (5). De eerste twee benaderingen hebben betrekking op de manier waarop de in-groep (de respectieve gelovigen: joden, christenen en heidenen) gestalte geven aan hun eigen geloofsstelsel), de laatste benadering, ‘de veelvuldige weerkaatsingen van het spiegelbeeld’, beschrijft hoe dit stelsel door de outsiders wordt ervaren. Het is interessant om op te merken dat de ‘doorbraak’ van deze tweede monotheïstische godsdienst in twee stappen verliep: zowel ‘intern’, door de uitkristallisatie van het ‘ware geloof’ in een stel gemeenschappelijke doctrines en rituelen, als ‘extern’, door dit aan de hele Romeinse samenleving op te leggen.

Het duurde wel vele jaren alvorens het christendom enige coherentie kon brengen in zijn eigen geloofsstelsel. De afscheiding van het jodendom was niet eenvoudig, noch evident (Mimouni, 1998). Jarenlang stonden twee strekkingen tegenover elkaar. De eerste werd vertegenwoordigd door Petrus en de joodse christenen van Jeruzalem en de tweede door Paulus (een jood en Romeinse staatsburger) en de bekeerlingen, vroegere heidenen en aanhangers van niet-joodse godsdiensten, die het christendom aanvaardden zonder de joodse doctrine en rituelen te (moeten) belijden (zoals de besnijdenis of het verbod op varkensvlees …). Dit ‘uitzuiveringsproces’ voltrok zich over meerdere jaren (een eeuw lang) en begon effectief pas op het ogenblik dat de ‘aanhangers van Christus’ definitief uit de joodse gemeenschap en de synagoge werden gezet (na de tweede tempelvernieling in 70 na Chr.). Hierna begon een lange ontwikkeling van synoden en concilies, met talrijke veroordelingen schisma’s, apostasie en verketteringen. Bepaalde teksten en overleveringen werden als canoniek en andere als apocrief en ongeloofwaardig bestempeld. Paulus had de grootste moeite van de wereld om de verschillende christelijke nederzettingen en sekten in Rome, Jeruzalem, Korinthe, Efeze, Flippi, Kolosse en Thessaloniki, het ware geloof te verkondigen. (Macris, 2009) (1).

De verscheidenheid in rituelen en interpretaties was troef, veeleer dan eenduidigheid en overeenstemming. In welke mate dit eveneens voor de verspreiding van de derde monotheïstische godsdienst het geval is, verdient te worden onderzocht. Dit kan zeker als een werkhypothese worden gebruikt om de ‘relativering’ van het hedendaagse gebeuren enigszins te onderbouwen.

Het tweede aspect, de verspreiding en inburgerring van het christendom in het Romeinse Rijk, is eveneens een onderzoek waard. In zijn lange analyse van de neergang en val van het Romeinse Rijk wijdt Edward Gibbon (1787) onder meer een hoofdstuk aan het opkomende christendom. Hij beschrijft onder meer de vrij sektarische en haast fanatieke opstelling van het christendom in de eerste eeuwen na Christus. Vooraleer dit geloofsstelsel uitgroeide tot een 'godsdienst' en als dusdanig werd erkend, moest een heuse afrekening met het 'heidendom' plaatsvinden (7)

Gibbon wijdt de doorbraak van deze godsdienst en deze "*Christian Republic*" binnen het Romeinse Rijk aan de volgende factoren:

– de geloofsijver van (de joden en) de christenen en hun afkeer van heidendom, afgoderij en goddeloosheid. Deze opstelling was moeilijk te verzoenen met de tolerantie binnen het Romeinse Rijk, dat bereid was om alle goden en elke vorm van bijgeloof te aanvaarden (en op gelijke voet te behandelen)
– het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel (bij de filosofen) en in het laatste oordeel
– de miraculeuze macht die aan de eerste Kerken en christenen werd toegekend (het verstaan van alle talen, de verrijzenis en de heropstanding van de doden…)
– de zuivere sobere en strenge moraal van de eerste christenen (t*he pure and austere morals of the Christians*)
– de eenheid en de tucht en discipline van deze gelovigen (*the unity and discipline of the Christians*); hun gehoorzaamheid aan het college van priesters en bisschoppen, het (ver)delen van hun rijkdommen, en het bestraffen en de excommunicatie van de zondaars en de afvalligen.

De interne zwakheid van de andere geloofsstelsels, en meer bepaald van het polytheïsme, kon de opgang van het christendom uiteindelijk niet tegenhouden. Het christendom, dat eerst goed werd onthaald door de armen en vervolgens, vanaf de tweede eeuw, ook door de intellectuelen en de officieren van het leger, verspreidde zich binnen het hele Romeinse Rijk. Uiteindelijk maakte keizer Constantinus van dit geloofsstelsel de officiële godsdienst binnen zijn Rijk.

We kunnen ons afvragen wat dit traktaat (Belayche, Mimouni, 2009) met zijn vijfentwintigtal bijdragen voor de huidige interculturele dialoog bijbrengt. De volgende feiten dienen hier te worden benadrukt:

1. De lange duur van het identiteitsproces, dat eeuwenlang aan de gang is. Dit was vroeger zeker het geval, maar we zien niet in waarom dit nu anders zou verlopen. De interculturele dialoog van de eerste drie eeuwen… duurt nog altijd voort. Dit moeten we goed voor ogen houden.
2. De veelvuldige schakeringen, interpretaties en uitingen binnen de bestaande religieuze identiteiten, zowel wat het jodendom als wat het christendom betreft. Het heeft eveneens eeuwen geduurd alvorens het christendom een orthodox stel doctrines en rituelen kon vastleggen. Met

andere woorden, de overgang van 'sekte' naar 'Kerk' voltrok zich zeer langzaam, met talrijke tegenstellingen en conflicten (6). De opbouw van 'de' identiteit is dus eigenlijk nooit af en de dialoog zodoende ook niet.

3. We kunnen echter niet voorbijgaan aan het feit dat deze dialoog ook aan bedreigingen onderhevig blijft. In zijn lange analyse van de neergang en de val van het Romeinse Rijk wijdt Edward Gibbon onder meer een hoofdstuk aan het opkomende christendom. Voordat dit geloofsstelsel uitgroeide tot een 'godsdienst' en als dusdanig werd erkend, moest een heuse afrekening met het 'heidendom' plaatsvinden (7). Een dialoog voorkomt niet noodzakelijk de ontwikkeling van machtsverhoudingen. Sekten en godsdiensten leven zelden op vreedzame voet naast elkaar. Deze wetenschap kan ons helpen om mogelijke rivaliteiten op een 'realistische' wijze te benaderen, zoniet om te buigen…

Het hedendaagse grote verschil

Binnen de staatsstructuur van het Romeinse Rijk hadden de verschillende goden duidelijk een plaats. Priesters en hogepriesters (*Pontifex maximus*) stonden in voor de jaarlijkse offers en andere vieringen (auspiciën en auguren) ter ere van de verschillende goden. De godsdienstbeleving doordrong het Romeinse staatsburgerschap (*L'identité religieuse se confond avec celle du citoyen romain*) (Scheid, 2009, 49). Bij alle belangrijke gebeurtenissen (zoals oorlogen of veroveringen) werden de goden geraadpleegd (orakels), zowel de Griekse, de Romeinse als die van de Oosterse godsdiensten (Van Haeperen, 2009; Busine, 2009).

Het wordt duidelijk dat de aanwezigheid en de opkomst van de islam in Noord-Europa in een zeer verschillende context plaatsvindt. Sinds de 18de eeuw worden de respectieve grondwetten en de uitoefening van de staatsmacht van godsdienstwetten, -voorschriften en -beleving gescheiden. De rechtvaardiging van de wetten houdt geen verwijzing meer in naar God of het hiernamaals. De theocratie bestaat niet meer. Bovendien houdt de Staat zich niet meer bezig met de ziel en de heil van de staatsburgers. Recht en rechtspraak werken onafhankelijk van mogelijke goddelijke oordelen en verordeningen. De scheiding tussen Kerk en Staat is een feit en geldt als hoeksteen voor de drie machten (wetgevende, uitvoerende, gerechtelijke).

Nochtans moeten wij vaststellen – en de aanwezigheid van de islamgelovigen maakt dit steeds meer duidelijk – dat onze 'lekenstaat' (État laïque) doordrongen wordt door bepaalde (en welomschreven) godsdienstige tradities (zon- en feestdagen, herkennen en subsidiëren van bepaalde godsdiensten, Kerken, scholen enz.). Dit alles blijkt zo evident dat het nog nauwelijks maatschappelijk zichtbaar is, laat staan ter discussie wordt gesteld. Vandaar onze ontsteltenis wanneer dit alles vanuit een andere godsdienst – in casu de islam – wel het geval is. Het is [toch wel] vervelend te moeten vaststellen dat deze vooropgestelde scheiding tussen Kerk en Staat niet en nooit zo waterdicht is geweest

(Laborde, 2008, 2010). Met andere woorden, de aanwezigheid en de erkenning van de islam als officiële godsdienst in België, zal hoe dan ook bepaalde door ons aanvaarde evidenties ter discussie stellen, bepaalde gevoeligheden blootleggen, en voor ons vervelende eisen gaan stellen (Delruelle & Torfs, 2005).

Pragmatische uitwegen

Het grote verschil met de doorbraak van de tweede monotheïstische godsdienst is dat er nu hoe dan ook geen plaats meer is voor een 'goddelijke onderbouw' van de Staten en van het recht (theocratie). De rechtspaak verwijst – expliciet noch impliciet – naar het 'laatste oordeel'. Voor diepgelovige islamieten is dit moeilijk te aanvaarden. Het blijkt voor hen zeer wereldvreemd dat wanneer zij dagelijks in een wereld leven waar in elke wijk een kerk staat, scholen, ziekenhuizen, vakbonden, universiteiten en politieke partijen hun christelijke 'roots' op regelmatige tijdstippen in ere herstellen, het 'transcendentale' wordt beperkt tot de individuele (en collectieve) uitoefening van een mogelijke 'vrijheid': de godsdienstvrijheid wordt weliswaar erkend en door de Staat beschermd en soms zelfs gesubsidieerd, maar geldt niet meer als hoeksteen van de wetten en de rechtspraak.

Een Copernicaanse revolutie die nog enkele jaren en generaties zal duren? Een evolutie die door velen moeilijk verteerbaar is en door sommigen op een 'nederlaag' lijkt.

3. Bij het nagerecht: enkele koppige drankjes

Om af te ronden, kan nog worden verwezen naar teksten die – hoewel ze binnen een theocratische staatsstructuur werden geschreven – aantonen hoe recht en godsdienst op gespannen voet leefden.. Om de interculturele dialoog te bevorderen, laten ze zien hoe relatief enerzijds en hoe vooruitstrevend anderzijds bepaalde opinies binnen de islam waren.

De eerste tekst is die van Nizam Al Mulk (vermoord in 1092). Als minister (vizier) van de Perzische sultans Alp Arslan (1063-1072) en Malik Chach (1072-1092) schreef hij een traktaat dat als leidraad voor een goed staatsbestuur moest dienen: de *Siyaset-Name* (ook als *Siysat-Nama* geschreven). Vijf eeuwen voor Machiavelli's boek '*Il Principe*' (1550) (de Heerser, de Vorst), vinden we hier een (p)recepten-boek met aanbevelingen die de sultan zou moeten toepassen om zijn volk vrede en gerechtigheid te bezorgen en ook voor zichzelf roem en rust te verwerven. Het voortdurende koesteren van het recht, de rechtvaardigheid en de rechtschapenheid moet zowel de permanente zorg als de hoeksteen van het staatsbestuur worden. Het voorkomen van verdrukking en tirannie is uiteindelijk veel belangrijker dan het bestaan van goddeloosheid (8).

Hiermee raken wij aan een van de kernelementen van de interculturele dialoog, namelijk de plaats en de hiërarchie die aan (bepaalde) waarden wordt toegeschreven. Het valt niet te ontkennen dat recht en rechtvaardigheid en –

rechtstreeks daarmee samenhangend – ook de permanente bestrijding van het onrecht, in de Arabisch-islamitische traditie van primordiaal belang zijn. Na het (aardse) leven zal iedereen immers worden be- en geoordeeld. Wie onrecht begaat of toelaat, zal rekenschap moeten afleggen, ook de vorst. Maar recht en rechtvaardigheid kunnen niet rechtstreeks worden afgeleid van de (letterlijke) toepassing van regels en normen. Oordelen is een kunst en een kunde. Het recht ontluikt slechts na een proces van wikken en wegen. Salomons oordeel over het moederschap van twee kijvende vrouwen is een alom gekende referentie, zowel in de islam, het jodendom als het christendom... Een bemoedigende start voor de interculturele dialoog?

De tekst van Al Youssi zit op dezelfde golflengte, maar is nog scherper. Wij zouden die willen aanhalen als tweede drank voor bij het nagerecht. Deze sjeik leefde in de 17de eeuw en richtte lange vermaningsbrieven aan sultan Moulay Ismaïl (1672-1727) om tal van onrechtvaardigheden, uitbuitingen en misdaden begaan door het leger bij het innen van de belastingen, het verdedigen van de landsgrenzen, het functioneren van de rechtbanken aan te klagen… Ook hier staan recht en gerechtigheid centraal. Wie onrecht ziet en het niet aanklaagt, zal zelf, na het leven, worden veroordeeld (9). We verwijzen uitdrukkelijk naar die twee teksten, omdat ze beide sterke aanknopingspunten bieden om door ons goed gekende verhalen in de verf te zetten, onder meer Tijl Uilenspiegel of *Max Havelaar* van Multatuli.

Besluit

Bij al die verwijzingen naar boeken, verslagen, studies en documenten als 'aangepaste' drank bij de verschillende gangen van de interculturele dialoog kunnen we nu enkele besluiten voorstellen.

Een *eerste* conclusie die zich aandient, is een pleidooi voor het *de-dramatiseren* van het debat. In feite is die dialoog al eeuwenlang aan de gang. Zowel op het einde van het Romeinse Keizerrijk als bij het ontstaan van de Natiestaten in de 16de en 17de eeuw vinden we sporen terug van (zeer) uiteenlopende meningen van de "in- en outsiders", over wie er wel of niet "bijhoort", onder welke voorwaarden (omvang, snelheid…) het 'lidmaatschap' van de samenleving kan worden toegekend of verworven. Wat voor ons overduidelijk zou moeten worden, is dat pasklare oplossingen misschien wel worden voorgesteld, maar op vele tegengestelde meningen en opinies botsen, zodat het eindresultaat de sporen vertoont van talrijke compromissen… Wie zich met de interculturele dialoog inlaat, doet niets anders dan vele verschillende 'demonen' wakker maken. Zoals we maar al te goed weten, was dit nochtans altijd al het geval. Vandaar ook de noodzaak om ons even af te vragen hoe het vroeger was en of we de situatie nu beter of slechter aanpakken en welke addertjes nog steeds onder het gras schuilen. In onze westerse samenleving waren de schimmen van Sparta of Athene nog steeds rond.

Een *tweede* punt dat we moeten blijven onderstrepen, is dat in deze dialoog vaak *dezelfde thema's* terugkomen: de verhouding tot de overheid en het (staats) gezag, de manier waarop recht en onrecht worden uitgeoefend, de man-vrouwverhouding, de autonomie van de respectieve publieke en private sfeer, de eet- en omgangsgewoonten enz. Uit een synoptische tabel van '*Il Principe*' (Machiavelli) en van de '*Traité de Gouvernement*' (*Nizam al-Mulk*) blijkt bijvoorbeeld hoe de machtigen de machtelozen kunnen behandelen en hoe het onrecht van de machtigen hun eigen rijk en hun eigen leven in gevaar brengt… Daarnaast zijn ook de meerduidige posities van vrouwen steeds terugkerende onderwerpen (Cillières, 2009). Het duidelijk "markeren" van eetgewoonten en lichamelijke ingrepen (besnijdenis van mannen) zullen hoe dan ook op de agenda van deze dialoog worden geplaatst.

Tot slot is de maatschappelijke doorbraak van de islam in de noordelijke West-Europese landen een ingrijpende verandering waarvan we nu nog maar een deel van de gevolgen kunnen overzien. Met de twee andere monotheïstische godsdiensten (jodendom, christendom) vertoont de islam zowel duidelijke gelijkenissen als verschillen. Bovendien zorgt de blijvende cohabitatie van de gelovigen voor een steeds veranderende opstelling, zowel van de in-group als van de out-group, als van elkaars spiegelbeeld. In dergelijke omstandigheden zal de verstandhouding tijdens de opeenvolgende dialogen altijd een tijdelijk karakter vertonen. De doorbraak van het christendom heeft maar liefst drie tot vier eeuwen geduurd. Wat we nu beleven, is amper een halve eeuw aan de gang. *Geduld* is de gave van de kenners die wijnen durven laten rijpen.

Noten

(1) *„**L'éducation publique doit se borner à l'instruction***

1° *parce que la différence nécessaire des travaux et des fortunes empêche de lui donner plus d'étendue.(p. 82)*

2° *parce qu'alors elle porterait atteinte aux droits des parents...*

3° *parce qu'une éducation publique deviendrait contraire à l'indépendance des opinions*

> *« Il faut donc que la puissance publique se borne à régler l'instruction, en abandonnant aux familles le reste de l'éducation. (p. 87)*

- *La puissance publique n'a pas le droit de lier l'enseignement de la morale à celui de la religion (p. 87)*
- *Elle n'a pas le droit de faire enseigner des opinions comme des vérités".*
- *En conséquence, elle ne doit pas confier l'enseignement à des corps perpétuels (p.88)*
- *La puissance publique ne peut pas établir de corps de doctrine qui doive être enseigné exclusivement*
- *La puissance publique doit d'autant moins donner ses opinions pour base de l'instruction, qu'on ne peut la regarder comme au niveau des lumières du siècle où elle s'exerce (p.91)*
- *Le devoir, comme le droit de puissance publique, se borne donc à fixer l'objet de l'instruction et à s'assurer qu'il sera bien rempli*
- *La constitution de chaque nation ne doit faire partie de l'instruction que comme un fait*
- *Ces réflexions doivent s'étendre à l'instruction destinée aux hommes*

- *L'instruction doit être la même pour les femmes et pour les hommes (p. 96)*
- *Elles ne doivent pas être exclues de celle qui est relative aux sciences, parce qu'elles peuvent se rendre utiles à leurs progrès, soit en faisant des observations, soit en composant des livres élémentaires (p. 97)*

Condorcet (1791) *Premier mémoire sur l'instruction publique*, (82-106)

(2) *'Ce moyen peut former, sans doute, un ordre de guerriers ou une société de tyrans ; mais il ne fera jamais une nation d'hommes, un peuple de frères'.* (idem, 85).

(3) *'C'est en juillet 1793 que Robespierre voulut remplacer l'instruction publique condorcétienne par l'éducation patriotique et spartiate de Lepeletier de Saint-Fargeau. Il nous semble que depuis cette époque, malgré le travail d'élucidation, l'éducation et l'instruction sont encore confusément mêlées, alors que Condorcet entre 1971 et 1793, s'était efforcé non de les séparer mais de les articuler philosophiquement ; une confusion parallèle se développe entre la démocratie et la république. Chez Condorcet, l'école instruit pour que chacun devienne son propre éducateur, capable en toute chose de consulter sa raison'.*

(Presentatie van Charles Coutel en Catherine Kintzler) (idem, p. 13).

(4) *Dans l'Empire romain après 212, l'identité religieuse devient une composante de l'identité politique commune à tous les habitants de l'Empire auxquels la Constitution antonine a accordé la citoyenneté romaine : « Les autres éléments identitaires ayant été écartés, la religion devint en 212 le seul fondement officiel de l'identité romaine civique »* (Belayche, 2009 : 4-5).

(5) *Afin de rassembler les éléments d'appréciation quatre postes d'observation furent proposés aux participants : l'identité religieuse en auto-définition, l'identité dans le miroir de l'autre, les diverses formes et modalités de la rencontre entre définitions subjective et objective de l'identité, l'identité face à la rhétorique dominante et à une uniformisation / koinè sémantique…. (...) Le plan de l'ouvrage enregistre trois lignes de force qui se sont révélées éclairantes dans les analyses effectuées : la ritualité, la doctrine et la diffraction de l'image dans le miroir.* (Belayche, 2009 : 7-8).

(6) In het werk van Belayche et al. is een artikel van C. Macris opgenomen. Deze laatste gebruikt de moderne sociologie om een typologie van Kerk en Sekte te schetsen. We vonden het wel zinvol om dit op te nemen.

	Eglise	Secte
Fonction	Administration de la grâce	Fraternité, amour et foi partagés
Membres	Classes dirigeantes	Groupes non privilégiés
Statut des membres	Attribuée (par naissance)	Acquis (souscription volontaire)
Structure interne	Hiérarchique	Égalitaire
Rôles religieux	Division des tâches, distribution => différents degrés d'engagement	Totalitaire / égalitaire => pas de différence dans l'engagement; engagement total
Orientation idéologique générale	Conservatrice	Radicale
Orientation politique	– exerce un contrôle social – intégrée dans le monde	– réaction contre le contrôle – rapport de tension avec le monde.

Bron : Macris, C, (2009) 29.

(7) E. Gibbon citeert onder meer in het hoofdstuk VIII de volgende oorzaken:

> *"It will, perhaps, appear that it was most effectually favoured and assisted by the five following causes, I. The inflexible and, if we may use the expression, the intolerant*

zeal of the Christians – derived , it is true, from the Jewish religion but purified from the narrow and unsocial spirit which, instead of inviting, had deterred the Gentiles from embracing the law of Moses. II. The doctrine of a future life, improved by every additional circumstance which could give weight and efficacy to that important truth. III. The miraculous powers ascribed to the primitive church. IV The pure and austere morals of the Christians. V. The union and discipline of the Christian republic, which gradually formed an independent and increasing state in the heart of the Roman empire". (Gibbon, 1787, 1980: 261-262).

(8) *« Il (le roi) jouira des biens que donnent la puissance et une heureuse fortune. Sa bonne renommée remplira ce bas monde ; il sera sauvé dans l'éternité, et les comptes qui lui seront demandés seront plus faciles à rendre. On a dit : un gouvernement peut subsister avec l'impiété, mais il ne peut durer avec l'oppression et la tyrannie »* (Nizam-al-Mulk : 43).

(9) *« Que notre seigneur (le sultan) sache que la terre et tout ce qu'elle contient appartient à Dieu sans partage ; que les gens, hommes ou femmes, sont tous ses esclaves ; que notre seigneur en fait partie et que Dieu ne les lui a assujettis que pour l'occasion d'être mis à l'épreuve. S'il gouverne avec justice, équité, clémence et 'esprit de réforme', il méritera d'être le représentant de Dieu sur terre et son ombre protectrice, et il recevra une haute estime de Dieu dans l'au-delà. S'il gouverne avec oppression, tyrannie et corruption, il n'est qu'un arrogant à l'égard de son Maître et un dominateur hors la loi qui s'expose à son châtiment sévère et à sa malédiction. Notre seigneur sait bien dans quel état il sera traîné devant Dieu, le jour du grand jugement, le monarque qui aura soulevé sa colère, en imposant aux sujets sa domination par la violence et contre sa volonté. Il sait bien également l'atrocité du châtiment qui lui sera réservé par la suite. (...)*

Ces trois obligations (collecter les impôts conformément à la loi et les redistribuer selon le droit ; mener le djihad pour que triomphe la parole de Dieu… ; rendre justice avec équité, ce qui implique la protection des justiciables de toute agression d'où quelle vienne) font défaut dans le gouvernement de notre seigneur. Notre devoir est d'attirer son attention pour qu'il n'ait pas à se justifier par la méconnaissance ou la distraction. S'il tient compte de cet avis et le met à profit, c'est le salut pour lui ; c'est encore la sauvegarde (...) des intérêts de tous, c'est le bien-être et la prospérité. Dans la cas contraire, j'aurai la satisfaction d'avoir fait mon devoir... » (Al Youssi: vertaling El Baroudi & Fumay : 112).

Bibliografie

Al Youssi, *Epitre (avertissement) à Moulay Ismaïl.* Paris : *Archives Marocaines*, Volume IX (110-118), Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1980

(Volume réservé à la traduction de la dernière partie d'Al Istiqsa : Chronique de la dynastie Alaouite au Maroc. Traduction par Eugène Fumay)

We gebruiken hier ook wel de onuitgegeven Franse vertaling van Mohamed El Baroudi (januari 2006), die beter aansluit bij ons huidig taalgebruik. Annassiri, A (1956) *Al Istiqsa*, Casablanca: Dar Al Kitab, tome 7, 88-86.

Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters.

Busine, A. (2009) Recevoir et formuler le divin. Les identités religieuses des consultants de l'oracle d'Apollon en Asie Mineure à l'époque impériale. In Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (65-77).

Cillières, H. (2009) Etre « chrétienne » au I^{er} siècle ? De la représentation à la réalité. In Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage.*

Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ». Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (228-251).

Commissie voor Interculturele Dialoog (2005) *Eindverslag en getuigenissen*. Brussel : Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding.

Condorcet (1791, 1994) *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris : Flammarion.

Dassetto, F. (2004) *La rencontre complexe. Occidents et islam*. Louvain-la-Neuve : Académia-Bruylandt.

Dassetto, F. (2011a) *L'Iris et le Croissant. Bruxelles et l'Islam au défi de la co-inclusion*. Louvain-la-Neuve : UCL Presses Universitaires de Louvain.

Dassetto, F.(coord) (2011b) *Discours musulmans contemporains. Diversité et cadrage.* Louvain-la-Neuve : Harmattan/Académie.

Delruelle, E., Torfs, R. (2005) Eindverslag. Commissie voor Interculturele dialoog. Brussel : Centrum voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding. www.intercultureledialoog.be

El Asri, F., Dassetto, F. (2005) Le devenir de l'Islam en Europe. Une rencontre complexe. *La revue nouvelle*, mars 2005, n°3, 55-61.

Gibbon, E. (1787 ; 1980) *The decline and fall of the Roman Empire*. London: Penguin Books.

Laborde, C. (2008) *Critical republicanism. The Hijab controversy and political philosophy.* Oxford : University Press.

Laborde, C (2010) *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* ! Paris :Seuil.

Macris, C. (2009) « Sectes » et identité dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion, in Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (23-40).

Mimouni, S.C. (1998) *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques.* Paris : Editions du Cerf.

Nizam al-Mulk (1984) *Traité de gouvernement (Siyaset-Name)* Paris : Editions Sindbad.

Scheid, J. (2009) L'identité religieuse d'un frère arvale. Un exemple de l'identité religieuse civique des romains ; in Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (43-49).

Van Haeperen, F. (2009) Quelle(s) identité(s) religieuse(s) pour le pontifes romains ; in Belayche, N., Mimouni, S.C. (2009) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes ».* Collection de la Revue des Etudes Juives. Paris-Louvain : Peeters (51-63).

Reflecties bij het groeiproces van een interculturele dialoog

Marc Colpaert

Een eigen lezing vanuit vogelperspectief

Ik heb het rapport van de *Ronde Tafels van de Interculturaliteit* grondig herlezen. Het is mijn inziens een zeer evenwichtig rapport en ik versta de heisa er rond helemaal niet. Het is uitermate voorzichtig, erkent ook de spanningen binnen het Verslagcomité omtrent bepaalde standpunten ("principekwesties": civiele maatschappij, versus inclusieve samenleving) en meldt die ook. Men besluit uit een veelheid van aanbevelingen er acht te weerhouden, die vooral symbolisch zijn en praktisch realiseerbaar. Naar Belgisch model opteert men voor compromisvoorstellen, die nogal "wettisch" aandoen en dus eventueel kunnen afgedwongen worden.

Ik lees de goed gedocumenteerde analyses en aanbevelingen tegen de achtergrond van de actualiteit. En die achtergrond is – algemeen en niet alleen intercultureel – alarmerend op alle terreinen waarover het rapport melding maakt: de school, het werk, het bestuur, de huisvesting & gezondheidszorg en het verenigingsleven/cultuur & media.

Prof Paul Verhaeghe (UGent) vat het als volgt samen: "'Te veel mensen gaan kapot aan deze samenleving." De mens als persoon lijkt er alleen voor te staan. Hij/zij twijfelt aan zichzelf, weet niet welke kant er moet opgegaan worden, mist autoriteit, kijkt wanhopig in de spiegel van de maatschappij en weet niet hoe te inter-ageren en relatie op te bouwen. "Vandaag nemen vooral sociale stoornissen toe. We weten nog nauwelijks wie we zijn en we zijn bang voor anderen". Velen voelen zich mislukt en zijn fundamenteel onzeker over hun toekomst. Ze zijn speelbal in een economisch kluwen dat hen zegt: je zult genieten, en je zult presteren. Mensen zijn slachtoffer van "een alles determinerend neoliberaal economisch verhaal dat zegt dat je het moet maken op grond van eigen inspanningen. Het gevolg is moordende concurrentie én eenzaamheid… We zijn onze intrinsieke ethiek kwijt, die is vervangen door contracten… De neoliberale meritocratie vernietigt sociale banden en installeert egoïsme en eenzaamheid. Elk van ons kan individueel wel overtuigd zijn dat het schandalig is wat er allemaal gebeurt, maar je krijgt geen groep meer samen." (*De Morgen, 15 oktober 2011).* Dat kan tellen.

Politiek socioloog Kristof De Coster komt bovendien tot de "cynische conclusie dat onze democratieën slagzij dreigen te maken, als het smeermiddel "economische groei" achterwege blijft. In een eeuw waarin we moeten leren leven binnen de grenzen van de beschikbare planetaire *resources*, en liefst zo snel mogelijk, is dat een verontrustende vaststelling, en het beste bewijs van een systeemshock." *(MO nieuwsbrief 25 november 2011).* Is er dan geen democratie mogelijk als er geen economische en financiële "groei" is? En zijn dan alleen die partijen "goed bezig" die een zeer rechts discours voeren en ten koste van alles voor een "economie van de groei" kiezen? Prevaleert de economische identiteit dan boven alles? Ben ik Vlaming, Nederlander, Duitser, Fransman omdat het me economisch goed gaat, en moet ik meer Vlaming, Nederlander, Duitser, Fransman worden als het me economisch slechter gaat?

Limits to growth

Ik kreeg een heuse schok toen ik in *De Standaard* (*21 november 2011*) las over de "crash van 2050". Dennis Meadows, medeauteur van het Rapport van Rome in 1972, was in Brussel te gast. Ik was dat rapport niet vergeten, maar ik had niet verwacht dat het nog op tafel ging komen. In 1972 was ik een beginnend leraar op een middelbare school en ik had toen met consternatie van het Rapport van Rome kennis genomen. Ik vond toen dat mijn leerlingen dat moesten lezen, maar vroeg de hulp van mijn collega natuur- en scheikunde. Of we geen project konden maken rond deze problematiek. Ik kon het echter vergeten, want dit rapport was "nonsens en de mens zou zich immers toch altijd aanpassen." De wetenschappelijke collega is nadien directeur van de school geworden. En ik ben er intussen decennia getuige van geworden op welke schrijnende manier mensen zich wereldwijd moeten aanpassen.

Maar op maandag 21 november 2011 las ik dat het rapport weer opduikt en meer dan gelijk krijgt. Toen, in 1972, bevonden de bevolking en de economie zich nog binnen de "draagkracht van de planeet. Er was nog ruimte voor een zekere groei, terwijl de transitie naar een groene economie kon worden voorbereid." Maar de auteurs hebben 20 jaar later hun bevindingen geactualiseerd en aangetoond dat we "op vele terreinen waren doorgeschoten, voorbij duurzame grenzen. Dat ons beslag op de aarde haar absorptiecapaciteit overschreden had en dat grondstoffen uitgeput dreigden te raken."

Het artikel meldt dat veel critici – ook wetenschappers – niet de moeite hadden gedaan om het rapport grondig te lezen, dat ze het fout hebben geciteerd, en dat ze ten onrechte hebben geridiculiseerd. (Een lot dat ook het rapport over interculturaliteit werd beschoren.)

"Alle scenario's in het originele rapport 'Limits to Growth' voorspellen een economische groei tot 2000, en het standaard scenario (zonder wijziging van het beleid) komt uit bij een ecologische en economische crash rond 2050. Een grondige studie van Graham Turner uit 2008 toont aan dat de realiteit voor de periode 1970-2000 het standaard scenario goeddeels bevestigt, zowel inzake

bevolkingsgroei, industriële productie als vervuilingsgraad en de impact hiervan. Het rapport uit 1972 voorspelde al wat het IPCC sinds enkele jaren zegt over de klimaatwijziging. Bij ongewijzigd beleid gaan we nog voor 2050 een donkere toekomst tegemoet."

Meadows is geen cultuurpessimist. Hij beschrijft (nog steeds) een duurzaam scenario, waarbij we weer binnen de grenzen van de planeet kunnen navigeren. Daarbij zijn technologische innovatie en efficiëntere productie absoluut noodzakelijk, maar niet voldoende. "Onze aarde kan geen negen miljard mensen dragen die het westerse productie- en consumptiemodel aanhangen. Als 9 miljard mensen recht hebben op een kwaliteitsvol leven, dan betekent het dat wij bereid moeten zijn onze rijkdom te delen en te kiezen voor minder materialistische vormen van welvaart.[880] We moeten onze samenleving dus op alle vlakken wijzigen als we een duurzame toekomst willen voor onze kinderen." En de drie auteurs[881] citeren aan het eind van hun artikel de oproep van het originele rapport: " De toekomst verzekeren is een vraag naar leiderschap, visie, ethiek en moed, eigenschappen niet van een computermodel maar van mensen met hart en ziel."

Ook dat kan tellen. Er moet aan de boom geschud worden. Met hart en ziel. Er moet gealarmeerd worden. De boodschap overschrijdt de vragen rond etniciteit, identiteit, en cultuur, maar heeft tegelijk dat etnisch, identitair en cultureel bewustzijn nodig om dynamiek los te maken. Die dynamiek kan niet anders meer dan een interculturele dynamiek zijn, en die interculturele dynamiek gaat uiteraard over alle grenzen heen. De planeetbewoners melden zich, maar weten niet goed hoe. Vaak is het een geschreeuw. ("Denkende aarde" noemde prof. Willy Wielemans de mens.)

Sinds 30 jaar waarschuwen eminente wetenschappers, denkers, journalisten en schrijvers voor een uit de hand lopen van het fenomeen "mensheid" en voor het verschijnsel "chaos": Rudolf Bahro, Joseph Stiglitz, Amartya Sen, Vandana Shiva, Slavoi Zizek, Hanna Arendt, Hernando de Soto, Riccardo Petrella, Hans Achterhuis, Ignacio Ramonet, Robert Fisk, Ahmed Rashid, Thierry Verhelst, Dirk Barrez, enzovoort, enzovoort. Het is geen kleine groep die de klokken hebben geluid. Maar gezond verstand is blijkbaar niet genoeg om een halt toe te roepen aan gewoontevorming, zogenoemde status quo, bezitterigheid, monopolisering en geweld. Geld en macht halen steeds weer het slechtste in het.

---

880 Drie andere auteurs Hermes Sanctorum, Bart Martens en Gwenny De Vroe, parlementsleden van Groen, SP.A en VLD stellen op dezelfde bladzijde ("Europa moet zijn ambities aanscherpen. Ons continent heeft er ook rechtstreeks belang bij") dat het al "tien over twaalf is voor het milieu." Ook zij vinden dat Europa eigenzinnig en zonder dralen de overgang moet maken naar een duurzaam economisch model. Niet alleen voor het klimaat, maar ook voor onze economie en gezondheid.

881 Dirk Holemans (denktank OIKOS), Mark Debrulle (voorzitter Club van Rome EU Chapter), Erik Paredis (onderzoeker, Centrum duurzame ontwikkeling Gent).

Kroniek van een beginnend intercultureel bewustzijn

In het begin van de jaren negentig kondigde de storm zich al aan. Ik was in 1991 in India toen daar werd meegedeeld dat het land "eindelijk" lid werd van de World Trade Organization (WTO). Niet iedereen was ermee opgezet. De meesten vreesden zelfs dat "men" nu op een neokoloniale wijze de eigen (culturele) "ziel" kwam wegroven. WTO dus als nieuwe kolonisatiegolf, maar deze keer met de goedkeuring van het eigen land. Wie beter wist vreesde dezelfde pletwals die ook Oost- Europa zogezegd had "bevrijd". Ik kwam naar huis met de gedachte dat er ons iets boven het hoofd hing, en dat onze studenten binnen hun curricula meer inzage zouden moeten krijgen in het wereldgebeuren. Ons onderwijs werd afgesteld op de golven van de WTO, maar niet op kritisch denken en de gevolgen van dat wereldsysteem. De studenten met wie ik op reis ging naar Pakistan vroegen uitleg. Waarom de dingen waren zoals ze waren, en waarom er op school zo weinig werd verteld over wat er in de wereld gebeurde.

Ik zag de bui hangen en vermoedde dat ook tussen continenten zou plaatsvinden wat intern in India gebeurde, nl. de toenemende migratiegolven, het gevecht van 600 miljoen mensen om in de bottle-neck van de rijkeren te geraken, en het maatschappelijk stuwen naar boven. In Pakistan ging het van kwaad naar erger, Afghanistan werd onleefbaar, 10 jaar later was Irak aan de beurt, India riskeert een burgeroorlog.

Het bewustzijn rond interculturaliteit is bij mij zo ontstaan. De buitenwereld meldde zich. En die buitenwereld was groter dan Vlaanderen, groter dan België. Inter-cultuur is een zich verhouden tot de ander en dat gaat per definitie over een existentiële situatie. Een zaak van leven én dood. Je deelt die twee steeds met anderen. Een individueel leven bestaat eigenlijk niet. Het is steeds een wisselwerking tussen (denkende of niet denkende) mensen aangaande hun welzijn en geluk, hun verdriet en ongeluk. Interculturele dialoog gaat niet over hoe je met stokjes eet of in welke mate je reeds assimileert. Vergelijken is luxe en/of tijdverlies. Interpreteren is gevaarlijk, projecteren is destructief, en objectiveren uit den boze. De kinderen en de kleinkinderen wacht immers een andere tijd en een ander leven en dus ook een andere dood.

Waar het rapport over de interculturaliteit zo heeft aan moeten sleutelen en werken, is eigenlijk nog maar "basic". En blijkbaar zijn we het verleerd om de grote einder in zicht te houden, we zijn te "*eng karriert"* in ons denken, bekrompen, en in slaap gewiegd door een onzichtbare geest, een onzichtbaar monster, een onbeschrijflijke zoethouder die ze in India WTO noemden.[882]

[882] India "is not shining", India "is in turmoil", India is dicht bij een burgeroorlog waarvan de inzet het kastensysteem en de armoede is.

Geen etnografen nodig…

Het was Antoon Gailly die erop wees dat intercultuur niet veronderstelt dat mensen etnografen worden. Je hoeft geen aardrijkskundige te zijn, geen antropoloog die alle stammen en sibben "kent". Een leraar met 10 "nationaliteiten" in zijn klas, hoeft zich niet terug te trekken om volkenkunde te studeren. De andere is immers geen object, niet "be-studeer-baar". Het gaat au fond over relatievorming tussen mensen, over leven met hart-en-ziel, en zelfkennis. Maar als een cultuur – door welke omstandigheden ook – geen kans heeft gehad om zich over haar levensprogramma te laten bevragen door anderen, bestaat de kans dat ze dominant wordt, eendimensionaal, betweterig, angstig en lelijk. Zolang er één kindertraan is, zei Dostojewksi, kan je niet gelukkig zijn. Vandaag is er voor de meerderheid van de planeetbewoners geen *full life* (leven ten volle) beloofd. Dat wreekt zich. Ook bij ons. En dat heb ik ook in het Rapport van de Ronde Tafels gelezen. We missen draagkracht, perspectief, we missen leiders met visie op lange termijn, maar die lange termijn is wel erg beperkt in de tijd geworden.

Reciprociteit in de structuren

Het begrip reciprociteit is door velen onderzocht. Onder andere door filosoof Emmanuel Levinas. Wederkerigheid kun je volgens hem op het micro- belevingsniveau niet afdwingen. Je kunt niet verwachten dat een ander een goede daad stelt, omdat jij er een gesteld hebt. Het is jouw vrijheid en verantwoordelijkheid om voor de (gekwetste) andere te doen wat jij ethisch acht. Maar dat mag geen "do ut des" zijn, "ik geef opdat jij zou geven".

Maar op het meso- en macro-vlak, op het terrein van structuren, organisaties en groepen loopt het anders. Daar kan en moet reciprociteit gerealiseerd worden. Daar kan de basisrichtlijn van de ethiek afgedwongen worden: "You shall not kill". Voor Levinas betekent dat een heel levensprogramma: "Gij zult niet onverschillig zijn tegenover mij; gij zult mij laten leven; gij zult mijn menswaardig bestaan niet afnemen, enz. "

In het rapport van de Rondetafels staan er wat dat betreft goede analyses en hints. De aanbevelingen richten zich vooral tot de bevoegde autoriteiten, maar ze roepen tegelijk iedereen op, "minderheden en meerderheden, publieke en privé-actoren". Een grotere openheid voor diversiteit moet vergezeld gaan van "aanpassingen", wordt er gezegd. "Het vertrekpunt is nu dat *de samenleving*, en niet het benadeelde individu, de verantwoordelijkheid krijgt om de hinderpalen uit de weg te ruimen die mensen beletten deel te nemen aan het maatschappelijk leven, behalve als daar onredelijke eisen mee gepaard gaan." Dat is zeer Levinasiaans, vermoed ik. "De samenleving, dat betekent gezagsdragers, werkgevers, contractanten in het algemeen, enz."

Discriminatie en racisme tegenover "etnische, culturele en/of religieuze minderheden" moeten worden verhinderd. Huidskleur en afkomst mogen geen

rem zijn voor tewerkstelling en scholing. Te veel kwetsbare mannen en vrouwen – zo werd berekend – worden uit de samenleving uitgesloten en genieten niet van "het arsenaal van sociale en economische rechten" dat ter beschikking staat voor de "welgestelde bevolkingsgroepen". Er wordt gewag gemaakt van een "fundamenteel onrechtvaardige kloof". Interculturele bezorgdheid gaat dus over ethiek. Ik vind het geweldig dat het rapport vooral daarover gaat.

Dat mensen en groepen "die zich benadeeld voelen op grond van hun afkomst, overtuiging en /of cultuur" evenzeer inspanningen moeten leveren om het samenleven te doen slagen, is voor het Rapport ook evident.

Terugplooien geen optie

Het is niet makkelijk om het leed van de andere te zien als je tot de betere helft behoort. Je moet daarvoor af en toe je veilige thuis verlaten, leren waarnemen en onderzoek toestaan om – ook jezelf – te evalueren. De harde condition humaine, de mens die zijn territorium en zijn imperium verdedigt, lijkt dit echter niet aan te bevelen. *Struggle for life* is dan de boodschap. Het vraagt – aldus filosoof Levinas – een grote inspanning van de mens om telkens weer boven zichzelf uit te stijgen en te transformeren. We zouden op deze planeet het enige wezen zijn dat dit kan. Maar daarvoor heb je gidsen nodig, "cultuurgidsen", die aanleren om je "in te tomen", die je bijbrengen wat de moeite waard is en wat niet; die je aanzetten tot geweldloos verzet tegen alles wat het mens-zijn fnuikt en toekomstig leven onleefbaar maakt. Geweldloos, maar wel verzet. [883]

Heel veel groepen plooien nu op zichzelf terug. Er is veel gekwetstheid. Zowel bij de meerderheid als bij de minderheid. Het vertrouwen is zoek, de goede wil lijkt wel opgebruikt. Elkeen kent zijn "gelijk", de ander heeft on-gelijk. Het is uit die on-gelijkheid dat we met deze samenleving moeten uitgeraken. Daarop wijst ook het Rapport en het tracht er wat aan te doen.

Mijn ervaring leert dat apartheid nooit stand houdt. Muren en "ijzeren gordijnen" worden uiteindelijk toch gesloopt. Men "mist" immers de (eventueel vijandige) andere te veel om zelf tot z'n recht te kunnen komen.

Naar een uitbreiding van de definitie van cultuur

Ik onderschrijf de brede definitie die het Rapport aan cultuur en interculturaliteit geeft. Maar ik zou er graag nog een nieuwe aan toevoegen: "*Culture is shared memory"*. [884] Cultuur bestaat in het delen van het geheugen, van cognitie. En intercultuur gaat over het delen van herinneringen, van opgeslagen

---

883 Haim Omer heeft gewezen op de behoefte aan nieuwe autoriteit, en ontwikkelde een therapie van geweldloos verzet in gezinnen. Nieuwe autoriteit ontstaat uit het ondersteunen van machteloze mensen die zich geweldloos verzetten tegen elke vorm van terreur binnen het gezin. Voorwaarde is dat de "vuile was" naar buiten wordt gebracht.

884 Het Rapport heeft het trouwens ook over het collectieve geheugen, dat moet gerespecteerd worden. Maar over dat geheugen kan vandaag meer gezegd worden.

geheugen. Het is Barend van Heusden en zijn ploeg in Groningen die vanuit de neurowetenschappen hierop de aandacht vestigen. Blijkbaar redt het menselijk wezen zich in deze constant wijzigende werkelijkheid door een beroep te doen op zijn opgestapeld geheugen, zijn herinneringen, zijn cognitie. Geconfronteerd met een per seconde transformerende werkelijkheid moet hij/zij zich staande houden vanuit wat hij/zij heeft geleerd. Hoe breder de ervaringen, hoe wijder de horizon, hoe minder angst. Hoe beperkter de ervaringen, hoe dichter de horizon, hoe bedreigender de onbekende werkelijkheid. De mens moet – hij kan niet anders – voortdurend vorm en betekenis geven aan die veranderende werkelijkheid. Cultuur is dus nooit af, het is een voortdurend proces.

Het geheugen is deels persoonlijk, maar grotendeels collectief: we delen het met anderen. (Dat zegt trouwens ook het Rapport[885], maar spitst dat toe op racistische ideologie, negationisme, genocide en Congo.) Een mens beschikt daarvoor volgens de onderzoekers over vier culturele basisvaardigheden: we kunnen ons geheugen gebruiken om de werkelijkheid waar te nemen, te verbeelden, te conceptualiseren en te analyseren. Als we bovendien ook nog reflecteren op cultuur dan werkt ons (persoonlijk en gezamenlijke) culturele zelfbewustzijn.

Deze inzichten zijn zeer belangrijk voor de interculturele processen in scholen. Want als we vragen naar het culturele zelfbewustzijn van leerlingen (en leraren) , dan vragen we vooral naar de manier waarop ze op hun eigen cultuur (= op hun leven) reflecteren. Hoe ervaren ze hun leven, hoe kijken ze ernaar, wat weten en vinden ze ervan, wat denken ze erover? Over welke basisvaardigheden beschikken ze? Onderwijs is vooral geneigd om te conceptualiseren en te analyseren. Waarnemen en verbeelden schieten vaak over. Nochtans moeten waarnemen en verbeelden ons helpen bij het delen in de herinneringen van de ander.

Hermythologiseren: de waarde van de mythos en de hybridisering

Voor mijn boek "*Tot waar de beide zeeën samenkomen. Verbeelding, een sleutel tot intercultureel opvoeden*" heb ik gebruik gemaakt van het hermeneutisch werk van Raimon Panikkar. Hij mag gelden als de (bij ons onbekende) goeroe van de interculturaliteit. Toen ik hem twee jaar geleden, net voor zijn dood, samen met Thierry Verhelst bezocht, vroeg ik hem wat hem troostte. Zijn antwoord was: *Faith and hope*. Na enige stilte voegde hij eraan toe: *Faith without object, hope without object*. *Punto e basta*. M.a.w. als je begint te objectiveren en te projecteren, ben je verloren. Sowieso moet je later die projecties terugnemen. Ze kloppen nooit. In zijn "*Myth, Faith and Hermeneutics"* dat alleen in India verkrijgbaar was en nooit werd herdrukt en vertaald, stelt hij dat de interculturele dialoog alleen maar kan slagen via de "hoofdweg van de

885 Zie: Het belang van een collectieve herinnering, p. 83.

mythos". De *mythos* draagt pluraliteit in zich en laat dus ruimte voor verschillende interpretaties. "Een pluralistische houding getuigt ervan dat iemand de logos van het gelijk overstegen heeft. Daarvoor hoeft men de invloed van de logos helemaal niet te minimaliseren. Maar het pluralisme huist in de *mythos*. Het pluralisme van de *mythos* veronderstelt een radicale relativiteit die ten grondslag ligt aan alle menselijke concepten van de werkelijkheid én aan de werkelijkheid zelf. Pluralisme is gebaseerd op het vertrouwen in de ander, zelfs als ik hem niet begrijp of als ik hem vanuit mijn (*logos*) standpunt moet zeggen dat hij ongelijk heeft. Een dialoog tussen culturen en de wederzijdse bevruchting die eruit kan ontstaan, kan nooit tot stand komen door een confrontatie tussen twee *logoi*... De taal van *de mythos* belichaamt de horizon die het denken eerst mogelijk maakt."[886]

De *mythos* is voor Panikkar een fundamenteel menselijke attitude naast – en niet in confrontatie met – de logos. Ze kan geen object worden van de logos zonder te degenereren. Als je de *mythos* tot object van weten en tot onderwerp van analyse maakt, dan vernietig je haar kracht.

Panikkar is ervan overtuigd dat we geen wereldbeeld naar onze eigen smaak kunnen maken. Dat zal – vanwege de noodzakelijke inspiratie – een spontane schepping blijven van kunstenaars en dichters. "Maar", zo stelt hij, "we moeten ons niet verbeelden dat we kunnen drinken zonder uit iets te drinken of dat we ons van alle structuren en substructuren kunnen afmaken. We kunnen ons niet demythologiseren, we kunnen alleen maar hermythologiseren. Onszelf omgeven met andere mythen, ze veranderen, en onze visie op die mythen veranderen. Geen enkel intellectueel model zal ooit volstaan om de werkelijkheid te verklaren. Simpelweg omdat de werkelijkheid uiteindelijk niet tot modellen kan herleid worden. Mochten we de werkelijkheid ooit helemaal objectiveren, dan zouden we onszelf uitschakelen.

Intra-levenbeschouwelijke dialoog

Ik weid hierover uit omdat het mijn antwoord is op de discussie(s) die wellicht ook in het Verslagcomité gevoerd werd(en). Ontmythologiseren kan, en het gebeurt ook. Maar het plaatst ons telkens weer voor de uitdaging om een nieuw geldend verhaal voor onszelf als bewoners van deze planeet te vinden. Dat geldt ook voor groepen. En hoezeer onze individualisering er ook op gericht is om ons aan die groepen te ontrekken, we kunnen niet zonder. Het gevolg is automatisch dat we met elkaar in dialoog moeten gaan over de zin en de betekenis van het gezamenlijke verhaal. En dialoog gebeurt alleen als beiden zwakke, onaffe, kwetsbare kanten tonen. (Ik heb het hier niet over compromisvolle contracten waarbij elke partij bij z'n eigen standpunt blijft.) In de mate dat nieuwe (vreemde?) groepen tot onze cultuur zullen toetreden, is het evident dat alleen basisvertrouwen, veel geduld, massa's verbeelding en

886 "Tot waar de beide zeeën samenkomen", p. 81.

een gezond ontwikkelde empathie nodig zullen zijn om samen te leven en te overleven. De spirituele invullingen en uitdrukkingen ("tekenen") zouden op zich het samenleven-in-vrede niet in de weg hoeven te staan, op voorwaarde dat ze niet bedoeld zijn om macht over de ander te genereren.

Het Rapport heeft daar blijkbaar intern in twee grote richtingen over doorgesproken. Compromissen zijn op dat vlak natuurlijk eerbare "oplossingen". Maar mijn diepste wens zou zijn dat het beleven van een zingevingsysteem door één persoon of groep de andere personen of groepen zou aanzetten om hun eigen verhaal ernstig onder de loep te nemen. Een serieuze interlevensbeschouwelijke dialoog, vond Panikkar, mondt ook uit in een intra-levenbeschouwelijke dialoog. Een dialoog met mezelf en met mijn eigen zingevingsysteem. Mijn eigen waardesysteem en belevingsysteem kan en mag bevrucht worden. Bij een echte dialoog – zoals bij een liefdesrelatie – zet je heel veel op het spel, o.a. de transformatie van jezelf.

Dat er vandaag heel veel hybridisering plaats vindt, dat er mengvormen ontstaan, is de normaalste zaak van de wereld. Niemand bezit de waarheid, en het brein (inclusief ratio) is niet in staat de werkelijkheid in volle omvang te (h) erkennen en te begrijpen.

Het kikvorsperspectief: een familiefoto tot slot

Toen ik dit essay voorbereidde was het eerste wat in me opkwam een gevoel van boosheid en droefheid over het gemis aan erkenning tegenover de duizenden mannen en vrouwen die (in alle lagen en groepen) al drie decennia lang aan een betere harmonisering binnen deze samenleving werken. Ze hebben constant op de zwakke plekken van deze ik-betrokken maatschappij gewezen, hebben getracht te sensibiliseren, en hebben zeer vaak de "hand aan de ploeg geslagen". "Men" zegt: met weinig resultaat. Ik weiger dat – vanuit mijn "mythos" – te geloven. Maar ik zie wel dat een harmonisch werkende interculturele samenleving vraagt om een gigantische overschakeling en bewustzijnsverruiming op zowat *alle* niveaus. Ook onze economische en financiële pannes hebben veel te maken met "*greediness*", gebrek aan empathie, goede wil om bepaalde – ook wetenschappelijke paradigma's – in vraag te stellen en over te schakelen naar een nieuw ritme, een nieuwe tijd, een nieuw besef van ruimte en toekomst. Niet alles kan, niet alles mag, niet alles hoeft.

Ik wil deze gedachten opdragen aan mijn dochter die elke dag en elke week, al 8 jaar lang, de Nederlandse taal bijbrengt aan de nieuwe mensen ("oude- en nieuwe nieuwkomers") die zich bij onze samenleving gevoegd hebben. Met haar goedkeuring laat ik u meelezen in één van haar dagelijkse reflecties. Het is een schrijnende familiefoto, die de toestand "van onderuit" belicht. Het is ook een bevestiging dat het Rapport van de Ronde Tafels van de Interculturaliteit nodig was en dat er een opvolging moet komen.

Van alles tot niets: het verhaal van Irina

Er wordt aan de deur geklopt. Een man laat een glimp van zijn gezicht zien. Ik voel aan dat ik beter naar buiten ga om hem te woord te staan in plaats van hem uit te nodigen om binnen te komen.

"Ik ben de vriend van Irina", begint hij in perfect Nederlands. Een Vlaamse vriend had ze dus, met grijzende haren. Irina was die avond niet in de klas. "Ik heb slecht nieuws", vervolgt hij met een triest gezicht. Hoe slecht kan slecht nieuws zijn? Ik vraag het me af. "De baby is gestorven." Dat waren twee totaal onverwachte mededelingen in één korte zin. Het was meteen het eerste en het laatste wat ik vernam over het bestaan van een baby in Irina's leven. Irina zat nog maar net bij me in de klas. Ik kende haar niet van vroeger. En dus leerde ik haar kennen als een enigszins mollige jonge vrouw, met een voorkeur voor ruime kleren. Zwanger dus... Vijfentwintig weken was ze zwanger geweest, tot ze buikpijn had gekregen. Een slecht teken. Het kind, een jongetje, had 15 minuten in hun handen geleefd... Daar stond haar man, met tranen in zijn ogen.

Twee dagen later krijg ik een dringend telefoontje. Of ik Irina op de hoogte wil houden van de lessen. Ze wil graag zo snel mogelijk weer aansluiten bij de lessen, maar kreeg van de dokter een maand ziekteverlof. Toch wil ze geen achterstand oplopen. Geen probleem. Voor de sterkste cursiste van de klas, zag ik het wel zitten "afstandsonderwijs" te verzorgen. De boodschap betekende trouwens ook dat er voor Irina leven was na de dood, en dat ze haar leven wilde herpakken, ondanks het grote verdriet. Daar wilde ik, moeder van twee gezonde kinderen, mijn steentje wel toe bijdragen. En haar vriend wilde dat ook. Ook hij zou helpen bij het Nederlands waar hij kon. Hij vertelt hoezeer Irina en hij naar elkaar toegroeien in deze moeilijke dagen en hoe mooi dat is.

Een maand later is Irina nog niet terug opgedaagd in de les. Ik stuur een berichtje. De man belt me meteen terug. Weer "slecht nieuws". Welk slecht nieuws kan volgen op het vorige? Ik heb geen idee. "Irina is opgepakt en zit in een gesloten instelling in Brugge. Haar papieren waren niet meer in orde." Het klinkt me vreemd in de oren. Irina heeft een inburgeringscontract. Hoe kan dat met onwettige papieren? Toch is het zo. Haar oranje kaart werd afgepakt. Ze hadden eerder geprobeerd om een officieel samenlevingscontract af te sluiten, zodat Irina op die basis in België kon verblijven, maar daarvoor kregen ze niet de goedkeuring. Er bleken onvoldoende bewijzen te zijn voor hun duurzame relatie. Ze stellen nu hun hoop op een wet die voorschrijft dat je het recht hebt om in België te wonen als je een kind hebt dat hier geboren is. En dat heeft ze, al is het helaas na vijftien minuten overleden. Het is wel hier begraven. Hun advocaat heeft die geboorte weliswaar aangegeven, maar is daarbij niet in beroep gegaan tegen een eerdere verwerping van haar aanvraag voor een verblijfsvergunning. Dat was fout. Daardoor konden ze haar oranje kaart afnemen. Een tweede advocaat probeert de situatie nu recht te trekken. Als dat niet lukt, wordt Irina terug gestuurd naar Rusland. "Dan trouwen we daar", zegt haar vriend. "Dat waren we toch al van plan, sinds er een kindje op

komst was." Maar dan begint de lange procedure om Irina terug naar België te krijgen toch weer van voor af aan.

In Brugge is Irina blijkbaar weer in het ziekenhuis beland. Ze had een bloeding gekregen en moest een curettage ondergaan. Daarna werd ze teruggebracht naar de gesloten instelling. Daar wacht ze nu eenzaam af. Vandaag, tijdens het dagelijkse spreekuur van 14u tot 15u, had Irina aan haar vriend verteld dat ze in één maand "alles" was kwijt geraakt: eerst haar kind, nu ook hem. Dat haar papieren haar waren ontnomen, daar had ze het niet over. Daarin lag blijkbaar niet de essentie van haar verdriet. Haar echte verdriet is oprecht en duurzaam en bewijst dat ze recht heeft op papieren. Papieren om samen met haar geliefde te kunnen wonen en rouwen in het land waar hun kind begraven ligt.

AFTERWORD

In one of his short stories, the Israeli writer Etgar Keret features a bus driver who never opens his bus to passengers who arrive late. Not because of ill-will, insists Keret, but by ideological conviction… " If he waited around half a minute for a passenger who is late, and even if by missing his bus the passenger were to lose a quarter of an hour of his life, he was still being more fair to society by not opening the door, for that half-minute was lost by each of the passengers already on the bus". And what would we say, then, if this half-minute were multiplied by a growing number of travellers who, sometimes for very good reasons, arrive late at the bus stop… ? The driver knew that "personally, it was much easier for him to open the door and be rewarded by smiles and thank yous. But between the smiles and thank yous, and the good of society, the driver unquestionably preferred the good of society".

Keret's story identifies perfectly the deep and tense debate we face today. A difficult debate, because it is not merely political and social, or even ideological in nature; it is because it is also, and perhaps above all, a philosophical debate, with anthropological dimensions, as many of the contributions to this volume demonstrate. A debate that sketches out very precisely, beyond our diversity and beyond our various sensibilities, what kind of option we must make in favour of society and of citizenship, as well as our manner of being in the world and of relating to the Other, regardless of where we live.

In the domain of cultural diversity, we can certainly remain intransigent, like the bus driver in Keret's short story: we will scrupulously respect strict equity and the democratic principle of equality, but certain passengers of our coexistence will feel offended, because they will have a sense of being unfairly discriminated against, even if indirectly. We could open the door and show greater understanding, but the consequence would be that by granting differentiated rights to different members of society, we would no longer be equitable. Finally, we can opt for a middle way, trying to find pragmatic solutions that help promote coexistence, in our everyday lives without thereby betraying the equality of citizens that is at the heart of democracy.

As will have become evident, the Steering Committee of the Round Tables on Interculturalism was thus faced, when asked to reflect on these questions, with a most arduous task: to find a way for these three sensibilities to coexist – these three sometimes diametrically opposed ways of envisaging citizenship – and to offer the public authorities recommendations that would succeed in achieving a synthesis of all these different positions. The mission was a delicate and complex one, and the result – as the reactions of public opinion have shown – did not necessarily please those who remained obstinately wedded to their ideological certainties.

Among the experts on the Steering Committee, no one was fully satisfied either. Those who are viscerally committed to full and undivided respect for democratic equality were largely in the minority within the Committee: they were able to attenuate only a few of the 'differentialist' proposals and to ensure that an overly culturalist view of social relations did not prevail. Those who, representing the voices of the ethno-cultural 'minorities' that are supposedly systematically bullied by a majority that arrogantly imposes its dominant culture with little concern for identities, were also less than satisfied, having been unable to enshrine the right to differentiated treatment or to attribute the discriminations suffered to an intrinsic weakness, that is, in a manner of speaking, 'naturalized'. The result was thus a somewhat hybrid synthesis that did not satisfy either group entirely; moreover, it reflected a panel of experts very open to multicultural politics which came up against a public opinion that is nervous of alterity and a political world that is extremely cautious when it comes to these sensitive issues.

This volume demonstrates that in such matters, the majority of intellectuals and academic experts are very open to multiculturalism, and in this regard are out of step with wider public opinion. Their openness no doubt reflects a fine humanist inspiration. The latter is based on a generous progressivism, which rests on a twofold observation: first, that only those correctives that are based on what used to be called 'affirmative action' can reduce social vulnerability and the discrimination suffered by residents of foreign origin at school, at work, on the labour market and in access to housing; secondly, that our liberal democracy needs to evolve so that the 'cultural majority' will grant rights to 'ethnocultural minorities', and in particular, so that Islam will find a place of dignity within the evolving landscape of European religious pluralism.

The proposals made to the federal government in the Final Report of the Steering Committee reflect this state of mind and this generosity. They attest to the way in which the experts worked, for over a year, putting their own sensitivities into play, never leaving aside the emotional dimension of a debate that is difficult to regard with complete objectivity, and with a concern to share first and foremost a key reality of the question of cultural diversity: that one part of the population has a sense of not being treated with dignity and thus that they do not enjoy full and total equality in our society, at least in symbolic terms.

There is, however, a particularly strong tension between these observations – the reality of discrimination, inequality, etc. – humanist compassion, and social action driven by a rational logic and democratic equality. Depending on our philosophical choices and our sensibilities, as well as on our identities, we see hierarchy differently. Some of us are convinced that social discrimination is intrinsically linked to the view one holds of cultural and religious difference, and that the one cannot be resolved without recognizing the other. Others consider that the two questions are distinct and that to make religious or cultural otherness the key to understanding social relations is fallacious, filled with relativist pitfalls and legal impasses.

For my part, I admit the weakness of believing that it is possible to reconcile pragmatism on this issue with a deep respect for democratic equality – a certain number of observations made in this volume challenge me in this regard. Against all refusals to open up to diversity, but also against the advocates of a 'second modernity' who would overturn equality in order to allow diversity to penetrate the law even deeper than is the case today; and finally, against the insidious and systematic penetration of cultural relativism into the democratic regulation of social life. This is why I am able, like several contributors to this volume, to support some of the recommendations of the Round Tables while frankly opposing others, although I have taken the stance that I would not break solidarity with a reflection and a task that are essential in order to move our democracy forward.

Belgian society, thanks to the influence of the Rhenish model of social cohesion, has since the end of the Second World War and especially since the end of the 'school wars' of the 1950s always favoured consultation, negotiation and pragmatism in managing its social antagonisms. As regards cultural diversity, the concern for social pacification has thus favoured, from below – particularly in the workplace – the quest for solutions that allow individuals to reconcile their particularisms and the collective interest. In this way, several of the recommendations made by the Round Tables of Interculturalism sought not to innovate in this regard, but rather to systematize these joint solutions and this quest for pragmatism, and even to activate diversity plans or measures that are too rarely put into practice. For if we add political participation to public or private initiatives, Belgium has for several years already been making great strides in the area of cultural diversity.

The question is therefore how to give greater stimulus to these policies and measures and how to combat more effectively any discrimination with the legal and regulatory tools already available; and furthermore, how to delineate diversity policies that ensure that subjective discrimination is not purely and simply assimilated with objective discrimination and that claims of religious freedom are not systematically judicialized. Because if restoring men and women to their social dignity is a moral imperative, it cannot be achieved in defiance of hard-won democratic advances – gender equality, among others – or by overturning the hierarchy of rights – whereby religious freedom cannot but be

subordinate to equality – or by creating other forms of discrimination that are equally unbearable. And to do all this by conducting policies that could have the pitfall of fragmenting the social fabric.

Let us take one example of this risk. The policies of 'reparation' for inequalities experienced or felt by citizens of a different cultural background, such as positive forms of discrimination and other readjustments, often rest on methods that involve registration of one's ethnic identity; their defect is thus that they create new forms of discrimination in place of old ones. Certainly, many supporters of such policies argue that they offer temporary correctives that simply seek to rebalance a situation of disequilibrium, rather than being a permanent principle. But once discrimination has made its way into the law, how can we get it out again? And could what applies today to certain categories of people not be applied in future to others?

A researcher who specializes in discrimination, and about whose profoundly humanist principles there can be no doubt, entitled a 2006 report she prepared on recourse to ethnic categories: *A necessary evil in the struggle against discrimination. On a few tensions in contemporary equality law.* The title clearly expresses the poignant contrast, for it deals with two options, difficult to reconcile: a form of 'humanist temptation' – to eradicate all discrimination – and what some have dubbed 'a strategic essentialization', namely categorizing individuals on the basis of ethnicity in order to serve the struggle against discrimination while 'naturalizing' the differences between citizens. Once the step has been taken, given that nowadays there are few strictly legal obstacles to the ethnic identification of individuals, many democratic countries make use of it, if only in order to demonstrate the existence of discrimination.

Each time, the process is the same: we start out with a positive or humanist point of view, in particular the struggle against racism, but as we move along, we confirm ethnic difference in the name of defending democracy – without taking into account the validity of these ethnic categories beyond their usefulness. And that is certainly one of the cruxes of the question: the opposition between two legitimate moral and legal categories. On the one hand, the struggle against discrimination; on the other, universalist humanism and the principle of individual equality.

Perhaps we should ask more questions than we currently do about these contemporary tensions between law and contemporary morality, as well as about the consequences for democratic equality or the future forms our citizenship will take. As this volume illustrates, we should also pursue the debate and reflection on what has changed in us and among us, in a society that is saturated by identity and religious issues, the particularist claims of which are dividing the Democratic Left – changes in the antiracist movement illustrate this – and a society that is increasingly culturalizing its diversity and ethnicizing its social and political relations.

Certainly we are agreed at least – this work once again attests to this – that it is a matter of favouring policies that ensure recognition of identity memory, beginning with a discourse of respect for those who are or feel relegated to the margins of society. Taking into account the dignity of persons presupposes a symbolic recognition of their identity particularism, and to this end favours so-called policies of 'reparation' for injustice or even humiliation, caused to them by ignoring the role they played in the construction of the nation. But beyond the discourse of respect, and even beyond the implementation of regulatory policies, correcting inequalities at the source, which would have the virtue of reducing ethnic discrimination by lessening all forms of discrimination, the question remains of how to organise cultural and religious diversity and the resulting claims.

Everything suggests that we should accept the idea that social relations in a post-industrial society are no longer structured uniquely by relations of production but also by cultural differences. This is undeniable. Yet we must also avoid overinvestment in this question, which might suggest that postmodern society is based only on alterity and conflict and is solely ethnic in nature, whereas in fact it is complex, featuring above all class – but also gender and identity – divisions. And so, too, we need to avoid the cursory observation that social and economic dignity – however just and necessary – finds its fulfilment solely in a dignity based on identity.

Our grasp of diversity is today frequently translated by what sociologists call the ethnicization of social relations, namely, a propensity to view social groups primarily in ethno-cultural terms, and as a corollary, that individuals make this allegiance their principal basis for expression in social life. Several responses to the Final Report of the Round Tables pointed out the propensity, even within the Steering Committee, to culturalize social relations sometimes excessively. Often to the detriment of a more social reading that would call attention to its complexity.

Let us take the example of schools, commented at length in the various contributions to this volume: they are above all, as they never stop reminding us, places where inequalities are produced and reproduced. Cultural discriminations are determined by social discrimination and segregation is the result of discriminations at registration, among other causes. This means that equality of educational opportunity can only come about in a system that guarantees its preconditions. Whatever we think under the guise of cultural diversity or of ultra-liberalism, the problems encountered at school are thus generally much less cultural – the question of the Islamic veil has often blinded us by its excessive symbolic weight – than sociological – educational relegation affects the poorest, including many children of immigrant origin.

It should be recognized that the exclusively cultural approach which reigns today in the treatment of diversity has the effect of overdetermining certain aspects (religions, customs, identities, communities) and of reducing the impor-

tance of other aspects (economic, social, institutional). To put it in other terms, use the word diversity nowadays and people will immediately think of the best way to accommodate religious pluralism of our society. This is singularly reductionist, and diminishes the wealth of possibilities offered by true diversity.

Imperceptibly, in thirty years we have thus moved from a legal definition (foreigners) to a social (immigrants) and an ethnic definition (*beurs*, blacks, North Africans, etc. – the so-called 'allochtones') of diversity. Today one often hears talk of 'cultural minorities', a trend that illustrates perfectly what has changed in our societies. In two decades, we have surreptitiously exchanged vague symbolic minorities – who were in reality mere social constructs – for political and legal minorities that enjoy increasingly diverse forms of formal or informal recognition.

But what kind of society do we want? An open society whose objective is to live together, knowing one another, mixing, sharing the same values, even if our identities are different? Or a society where everyone lives his or her particularism and seeks to make it known, a society where everyone is turned towards his or her allegiances, his or her own world and values? Are we really faced with the tyranny of a system of cultural domination that pick on minority identity expressions, or is the question more complex than it would appear, in a pluralist society where belonging fluctuates, where globalization imposes its norms and where secularization gains increasing ground every day?

Let us take an example frequently cited in this book, that of holidays for religious reasons. What legitimacy could there be in restoring by way of accommodations the practice of freedom of religion in the interests of 'cultural minorities', justified on the grounds that our social life is strongly marked by religious culture of a religion that is supposedly that of the majority? Given that the vast majority of the population no longer practices this religion that was once dominant, they are just as much discriminated against by the fact that the public space continues to be strongly permeated, symbolically, by the domination of the majority religion – the official holidays are one sign of this among others. Eliminating discrimination would thus be more a question of reducing the impact of religious culture on social life, rather than extending its effect through its fragmentation.

We see it every day, we, democrats attached to universalist humanism, are in fact trapped by ethno-religious claims. Trapped if we give them a hearing and thus diminish democratic equality; trapped also if we refuse and are compelled to make more use of bans – forbidding the *burqa* in public spaces, the veil at school, *halal* at the school canteen, etc. And yet it is never desirable for a democracy to kill liberty and for secularity or neutrality to present themselves as forms of defensive reaction in the face of the reproaches of cultural domination levied against them.

I do not in fact think that one needs to invoke secularity in order to try to impose in an authoritarian manner the secularization of society. Because the

latter works on its own, invariably, and that there is no need for a decree to help it progress. Secularity, democratic equality, it is thus not an ideological instrument – which would have less chance of penetrating a social fabric affected by disenchantment and that is sceptical of the capacity of the State to offer some horizon of hope – it is a tool of social regulation of convictions, nothing more. This in no way prevents the refusal of discrimination from remaining at the heart of the egalitarian democratic ideal and the need for social justice.

The emphasis placed on cultural diversity masks the fact that diversity on its own is irreducible. Moreover, as the term diversity is sometimes used as a euphemism for ethnicization, ethnicity in turn is, in our time, frequently a euphemism of religion. Cultural diversity very often meaning religious diversity and at the same time it also contributes to stimulating the demand for identity recognition for stigmatised 'sexual minorities'. Cultural diversity cannot be reduced to religious diversity, this much is clear, but it does frequently constitute the smoke screen or alibi for it, and it is patently obvious that freedom of religion and religious claims are at the core of questions around cultural diversity today.

In this debate, it is an argument which has been rarely heard, and which is nonetheless at the heart of tensions, and of their appeasement: modernity has meant not the exclusion of religion and beliefs from the public space, but the need to conform to a common crucible that ensures the emancipation of individuals and enables them to reconcile their identities with their adhesion to the common law of the land. This was not without difficulty: both the Christian and the Jewish faiths have undertaken this updating, and have progressively come to accept that common law prevails over religious law – the law of the State is the law, according to a well-known maxim in the rabbinic tradition. As a result, for two hundred years, not without difficulty at times, the religious authorities sought to ensure that their faithful are allowed to get around their religious obligations in order to submit to the common rules of civic life.

Today there is a tendency to forget that religious freedom is not total and that, in most cases, religious practice must bend to common law and public policy. At the same time, it must be recognized that there are religious obligations which, in the eyes of those who observe them, are not capable of adaptation or attenuation. A space therefore needs to be opened up for negotiation, in order to fulfil this demand and provide specific provisions. Such negotiations may, however, stumble against the impossibility of finding compromise. In that case, the limits of our capacity to design the public or the private space must be recognized, and citizens will have to choose whether to detach themselves of their religious obligation in order to be full citizens, or to close themselves up in a relative social marginality that democracy tolerates but that is at the antipodes of its principles.

Our contemporary society thus finds itself, at the beginning of the 21st century, at a crossroads: it must face difficult choices with serious consequences,

between inscribing ethnic or religious difference in law and social regulations, an unfailing respect for the principles of equality or a similar respect that can accommodate to solutions in the field that are thoroughly pragmatic in nature. If one has to choose between equality and diversity, I for one would resolutely opt for equality. However, the essential point is to find an acceptable compromise between the two: taking account of diversity in a way that does not culturalize the debate to excess, and a true defence of democratic equality in the face of those who would seek to diminish it.

Let us grant, by way of conclusion, that Etgar Keret's bus driver would resolve to open the door of his vehicle to latecomers. A sign that pragmatism no doubt triumphs, in a reasonable world, over the most obtuse ideology.

Jean-Philippe SCHREIBER

POSTFACE

Dans l'une de ses nouvelles, l'écrivain israélien Etgar Keret met en scène un chauffeur d'autobus qui ne veut jamais ouvrir la porte de son bus aux voyageurs en retard. Non par malveillance, insiste Keret, mais par idéologie... « S'il attendait pendant environ une demi-minute un voyageur en retard, et si en ratant son autobus la personne en question ratait un quart d'heure de sa vie, il était tout de même plus juste envers la société de ne pas lui ouvrir la porte, car cette demi-minute était perdue pour chacun des voyageurs de l'autobus ». Et que dire alors si cette demi-minute était multipliée par un nombre croissant de voyageurs qui, pour de très bonnes raisons parfois, arrivaient en retard à l'arrêt du bus… Le chauffeur, savait que « personnellement il lui était bien plus facile de leur ouvrir et d'être payé en retour par des sourires et des remerciements. Mais entre sourires et remerciements et le bien de la société, le chauffeur préférait incontestablement le bien de la société ».

Le récit de Keret évoqué ci-dessus cerne parfaitement le débat profond et tendu auquel nous sommes confrontés aujourd'hui. Un débat difficile, parce qu'il n'est pas que politique et social, ni même idéologique ; parce qu'il est aussi, et avant tout peut-être, un débat philosophique, aux dimensions anthropologiques – nombre de contributions, dans ce volume, l'ont montré. Un débat qui esquisse très exactement, au-delà de nos divergences et au-delà de nos diverses sensibilités, le choix de société et le choix de citoyenneté que nous avons à dessiner, tout comme notre manière d'être au monde et d'entretenir notre rapport à l'Autre, où que nous vivions.

En matière de diversité culturelle, nous pouvons certes demeurer intransigeants, comme l'est le chauffeur d'autobus de la nouvelle de Keret : nous respecterons alors scrupuleusement la stricte équité et le principe démocratique d'égalité, mais certains passagers du vivre-ensemble s'estimeront lésés, parce qu'ils auront le sentiment d'être ainsi injustement discriminés, fût-ce de manière indirecte. Nous pouvons ouvrir la porte et faire preuve de davantage

de compréhension, mais avec pour conséquence de ne plus être équitables en accordant des droits différenciés aux uns et aux autres. Enfin, nous pouvons choisir une voie médiane, en tentant de trouver des solutions pragmatiques qui aménagent, au jour le jour, le « vivre ensemble », sans trahir pour autant l'égalité des citoyens qui est au cœur du projet démocratique.

On l'aura compris, le Comité de pilotage des Assises de l'Interculturalité s'est ainsi trouvé confronté, lorsqu'il a été amené à réfléchir à ces questions, à une tâche des plus ardues : faire coexister ces trois sensibilités, ces trois manières quelquefois diamétralement opposées d'envisager la citoyenneté, et proposer aux pouvoirs publics des recommandations qui parviennent à réaliser la synthèse entre ces diverses positions. La mission était délicate et complexe, et ce qui en a résulté – les réactions de l'opinion l'ont montré – n'a forcément pas plu à ceux qui demeurent obtusément rivés à leurs certitudes idéologiques.

Parmi les experts qui composaient le Comité de pilotage, personne n'a en réalité été pleinement satisfait non plus. Ceux qui sont viscéralement attachés au respect plein et entier de l'égalité démocratique étaient largement minorisés au sein de ce Comité de pilotage : ils n'ont pu qu'atténuer certaines propositions différentialistes et éviter que prévale une vision par trop culturaliste des rapports sociaux. Ceux qui, portant la voix de « minorités » ethno-culturelles supposées être systématiquement brimées par une majorité imposant avec arrogance une culture dominante, peu soucieuse des identités, en sont restés pour leurs frais aussi, n'ayant pu ouvrir le droit au traitement différencié et assimiler les discriminations subies à une faiblesse intrinsèque, en quelque sorte « naturalisée ». S'est donc imposée une synthèse quelque peu hybride, qui n'a satisfait ni les uns ni les autres, et qui reflétant un panel d'experts largement ouvert aux politiques multiculturelles a heurté de front une opinion publique frileuse en matière d'altérité et un monde politique des plus prudents sur ces questions sensibles.

Le présent ouvrage offre la démonstration qu'en ces matières, la plupart des intellectuels et des experts académiques sont largement ouverts au multiculturalisme, et donc en décalage avec l'état de l'opinion. Leur ouverture traduit sans aucun doute un bel élan humaniste. Celui-ci s'appuie sur un progressisme généreux, qui repose sur un double constat : d'abord, que seuls des correctifs relevant de que l'on appelait hier les discriminations positives permettraient de réduire la précarité sociale et les discriminations subies par les populations d'origine étrangère à l'école, dans l'entreprise, sur le marché de l'emploi et dans l'accès au logement ; ensuite, que notre démocratie libérale devrait évoluer pour qu'une supposée majorité culturelle fasse droit aux identités de supposées minorités ethnoculturelles et qu'en particulier, l'islam trouve une place et une dignité au sein du paysage évolutif du pluralisme religieux européen.

Les propositions faites au gouvernement fédéral par le Comité de pilotage des Assises, dans son rapport final, traduisent cet état d'esprit et cette générosité. Elles reflètent la manière dont les experts ont travaillé durant une année,

en mettant leur sensibilité en jeu, en n'évacuant pas la dimension émotionnelle d'un débat qu'il est difficile de pleinement objectiver, et en ayant pour souci de faire partager avant tout une réalité capitale de la question de la diversité culturelle : qu'une partie de la population a le sentiment de ne pas être traitée dignement et dès lors que l'égalité pleine et entière ne lui serait pas reconnue dans notre société, du moins sur le plan symbolique.

La tension est pourtant particulièrement forte entre ces constats – la réalité de la discrimination, les inégalités… –, la compassion humaniste, une action sociale mue par une logique rationnelle et enfin l'égalité démocratique. En fonction de nos options philosophiques, de nos sensibilités, de nos identités aussi, nous en envisageons différemment la hiérarchie. Certains d'entre nous seront convaincus que les discriminations sociales sont intrinsèquement liées au regard porté sur la différence culturelle et religieuse, et que les unes ne se règlent pas sans offrir une reconnaissance à l'autre. D'autres considèreront que ces deux questions sont distinctes et que faire de l'altérité religieuse ou culturelle la clé de lecture des rapports sociaux est fallacieux, empreint de pièges relativistes et d'impasses juridiques.

J'ai pour ma part la faiblesse de croire qu'il est possible de concilier le pragmatisme en la matière avec un respect résolu de l'égalité démocratique – un certain nombre de constats opérés dans le présent ouvrage me confortent en ce sens. Contre donc le refus de toute ouverture à la diversité ; contre aussi les tenants d'une « seconde modernité » qui bouleverseraient l'égalité pour faire pénétrer davantage encore qu'elle ne l'est aujourd'hui déjà la diversité dans le droit ; contre enfin la pénétration insidieuse et systématique du relativisme culturel dans la régulation démocratique du social. C'est pourquoi je puis, comme plusieurs auteurs de cet ouvrage, me rallier à certaines recommandations des Assises, tout en étant franchement opposé à d'autres, mais en ayant eu pour conduite de ne pas me désolidariser d'une réflexion et d'un chantier essentiels pour faire progresser notre démocratie.

Notre société, par l'empreinte du modèle rhénan de cohésion sociale qui la caractérise, a toujours fait prévaloir, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, puis surtout depuis la fin de la guerre scolaire des années cinquante, la concertation, la négociation et le pragmatisme dans la gestion de ses antagonismes sociaux. En matière de diversité culturelle, le souci de la pacification sociale y a de ce fait suscité, par le bas – dans l'entreprise en particulier –, la recherche de solutions qui permettent aux individus de faire coexister leur particularisme et l'intérêt collectif. De sorte que nombre de recommandations des Assises de l'Interculturalité visaient en réalité non à innover en la matière, mais plutôt à systématiser ces solutions concertées et cette recherche du pragmatisme, voire activer des mesures ou des plans de diversité trop peu mis en œuvre. Car en effet, si l'on ajoute la participation politique à l'initiative publique ou privée, la Belgique, en matière de diversité culturelle, a réalisé de nombreuses avancées, et ce depuis plusieurs années déjà.

La question est dès lors de savoir comment mieux stimuler ces politiques et ces mesures, et comment mieux lutter contre les discriminations avec les outils légaux et réglementaires dont nous disposons déjà ; comment mieux baliser aussi les politiques de diversité pour que les discriminations subjectives ne soient pas purement et simplement assimilées aux discriminations objectives et pour que la revendication de liberté religieuse ne soit pas systématiquement judiciarisée. Parce que si rétablir des hommes et des femmes dans leur dignité sociale est un impératif moral, cela ne peut se faire au mépris d'avancées démocratiques chèrement acquises – l'égalité des sexes, entre autres –, en bouleversant la hiérarchie des droits – la liberté religieuse ne peut être que subordonnée à l'égalité –, ou en créant d'autres discriminations, tout aussi insupportables. Et ce en particulier en menant des politiques qui auraient pour écueil de fragmenter le corps social.

Prenons une illustration de ce risque. Les politiques « réparatrices » des inégalités que vivent ou ressentent les citoyens d'origine culturelle différente, parmi lesquelles figurent en premier lieu les discriminations positives et autres réajustements, reposent souvent sur des méthodes enregistrant l'appartenance ethnique : elles ont dès lors le défaut de créer de nouvelles discriminations pour remplacer d'anciennes. Certes, nombre de défenseurs de ces politiques invoquent le fait qu'il s'agit dans leur chef de promouvoir des correctifs passagers, qui ne visent qu'à rééquilibrer une situation en déséquilibre, plutôt qu'un principe permanent. Mais une fois la discrimination entrée dans le droit, comment l'en faire ressortir ? Et ce qui s'appliquerait aujourd'hui à certaines catégories de personnes, pourquoi ne l'appliquerait-on pas demain à d'autres ?

Une chercheuse, spécialiste des discriminations et dont les principes profondément humanistes ne peuvent être mis en doute, intitulait un rapport qu'elle avait produit sur le recours aux catégories ethniques, en 2006 : «Un mal nécessaire dans la lutte contre les discriminations. De quelques tensions du droit contemporain de l'égalité ». Ce titre traduisait bien le contraste poignant, car il s'agit de deux options difficiles à concilier, entre une forme de « tentation humaniste » – éradiquer les discriminations – et ce que d'aucuns ont qualifié d'« essentialisation stratégique » – catégoriser les individus sur une base ethnique afin de servir cette lutte contre les discriminations, tout en « naturalisant » les différences entre citoyens. Et le pas a été franchi, puisqu'il demeure aujourd'hui peu d'obstacles proprement juridiques à l'identification ethnique des individus, et que de très nombreux pays démocratiques y recourent, ne fût-ce qu'à titre de preuve de la discrimination.

À chaque fois, le processus est le même : l'on part en amont d'un point de vue positif ou humaniste, en particulier la lutte contre le racisme, mais l'on entérine en aval la différence ethnique, au nom de la défense de la démocratie – sans compter, au-delà de la pertinence des catégorisations ethniques, leur validité. Et c'est bien là l'un des nœuds de la question : l'opposition entre deux catégories morales et juridiques légitimes. D'un côté la lutte contre les

discriminations ; de l'autre l'humanisme universaliste et le principe d'égalité individuelle.

Peut-être faudrait-il davantage s'interroger que nous ne le faisons sur ces tensions du droit et de la morale contemporains, ainsi que sur les conséquences qu'ils peuvent avoir en matière d'égalité démocratique ou sur les formes futures de notre citoyenneté. Cet ouvrage l'illustre, nous devons aussi poursuivre le débat et la réflexion sur ce qui a changé en nous et parmi nous, dans une société saturée par l'identitaire et le religieux, dont les revendications particularistes divisent le monde du progrès – les évolutions du mouvement antiraciste le montrent –, une société qui chaque jour culturalise davantage sa diversité et ethnicise toujours plus ses rapports sociaux et politiques.

Certes, nous nous accordons à tout le moins – notre ouvrage, une fois encore, en rend compte – sur le fait qu'il s'agit de favoriser des politiques qui assurent la reconnaissance de la mémoire identitaire, à commencer par un discours d'estime à l'égard de ceux qui sont ou se sentent relégués aux marges du « vivre ensemble ». La prise en compte de la dignité des personnes suppose de reconnaître symboliquement leur particularisme identitaire, et de favoriser pour cela des politiques dites « réparatrices » de l'injustice – voire de l'humiliation – qui leur a été causée en ignorant la part qu'ils ont prise dans la construction de la Nation. Mais au-delà du discours d'estime, au-delà même de la mise en place de politiques régulatrices, corrigeant les inégalités en amont, qui auraient la vertu de réduire la discrimination ethnique en amenuisant la discrimination tout court, comment organiser la diversité culturelle et religieuse, et les revendications qui en découlent ?

Nous devons tous, à l'évidence, accepter l'idée que les rapports sociaux, dans une société post-industrielle, ne soient plus structurés uniquement par les rapports de production, mais par les différences culturelles également. On ne peut le nier. Mais en échappant sans doute aussi au surinvestissement de cette question, qui pourrait laisser croire que la société post-moderne ne reposerait que sur l'altérité et le conflit et qu'elle ne serait qu'ethnique, alors qu'elle est complexe, faite de clivages de classe – surtout –, de clivages de genre, et de clivages d'identité aussi... En échappant également au constat sommaire que la – juste et nécessaire – dignité sociale et économique trouverait son accomplissement dans la dignité identitaire.

Car notre appréhension de la diversité se traduit fréquemment, aujourd'hui, par ce que les sociologues appellent l'ethnicisation des rapports sociaux, à savoir une propension à cerner les groupes sociaux sur une base ethno-culturelle avant tout, et en corollaire à ce que des individus fassent de cette allégeance leur modalité principale d'expression dans la vie sociale. Nous culturalisons les rapports sociaux, parfois de manière excessive – nombre de réactions au rapport final des Assises pointaient cette propension, visée jusqu'au sein même du Comité de pilotage –, au détriment, souvent, d'une lecture plus sociale qui en afficherait la complexité.

Prenons l'exemple de l'école, abondamment commenté dans les diverses contributions à cet ouvrage : elle est avant tout, on ne cesse de le rappeler, un lieu de production ou de reproduction des inégalités. Les discriminations culturelles y sont déterminées par les discriminations sociales et la ségrégation y est entre autres raisons le produit des discriminations à l'inscription. De sorte que l'égalité des chances scolaires ne peut naître que d'un système qui en garantirait les conditions. Quoi que l'on pense sous couvert de diversité culturelle ou sous couvert d'ultra-libéralisme, les problèmes que l'on rencontre à l'école sont donc le plus souvent bien moins culturels – la question du voile nous a maintes fois aveuglés par sa charge symbolique trop forte – que sociologiques – la relégation scolaire frappe les plus précarisés, parmi lesquels nombre d'enfants issus de l'immigration.

Car il faut bien convenir que l'approche trop exclusivement culturelle qui préside aujourd'hui au traitement de la diversité, a pour effet d'en surdéterminer certains aspects (religions, coutumes, identités, communautés) et de réduire l'importance d'autres aspects (économiques, sociaux, institutionnels). Pour le dire autrement, sortez le mot diversité de nos jours et, d'emblée, l'on pensera à la meilleure manière d'accommoder le pluralisme religieux de nos sociétés. Voilà qui est singulièrement réducteur, et diminue la richesse et les potentialités de la vraie diversité.

Imperceptiblement, en trente ans, on est ainsi passé d'une définition juridique (étrangers), puis sociale (immigrés) à une définition ethnique (Beurs, Blacks, Maghrébins, etc.; allochtones) de la diversité. Et l'on parle aujourd'hui volontiers de « minorités culturelles », une évolution qui illustre parfaitement ce qui a changé dans nos sociétés. En deux décennies, on a troqué, subrepticement, de vagues minorités symboliques – qui ne sont en réalité que des constructions sociales – pour des minorités politiques et juridiques jouissant, chaque jour davantage, de formes diverses de reconnaissance formelle ou informelle.

Or, que voulons-nous comme type de société ? Une société ouverte où l'objectif est de vivre ensemble en se connaissant, en se mélangeant, en partageant les mêmes valeurs, mêmes si nos identités diffèrent ? Ou une société où chacun vit son particularisme et entend le faire reconnaître, une société où chacun est tourné vers ses allégeances, son propre monde et ses propres valeurs ? Sommes-nous réellement confrontés à la tyrannie d'un système de domination culturelle qui brimerait des expressions identitaires minoritaires, ou la question est-elle plus complexe qu'il n'y paraît, dans une société plurielle où les appartenances fluctuent, où la globalisation impose ses normes et où la sécularisation gagne chaque jour davantage du terrain ?

Prenons un exemple plusieurs fois cité dans ce livre, celui des congés pour motifs religieux. Quelle légitimité y aurait-il à rétablir par des accommodements l'exercice de la liberté religieuse au bénéfice de « minorités culturelles », en la fondant sur le fait que notre vie sociale serait fortement marquée par la culture religieuse d'une religion supposée majoritaire ? Dès lors que l'immense

majorité de la population ne pratique plus cette religion autrefois dominante, elle est tout aussi discriminée par le fait que l'espace public demeure fortement imprégné, symboliquement, par la domination de cette religion majoritaire – les jours de congé officiels en sont un signe parmi d'autres. Effacer réellement la discrimination serait dès lors plutôt réduire l'impact de la culture religieuse sur la vie sociale, qu'en étendre l'effet par sa fragmentation.

On le constate tous les jours, nous, démocrates attachés à l'humanisme universaliste, sommes en réalité piégés par les revendications ethno-religieuses. Piégés si nous y faisons droit et diminuons l'égalité démocratique ; piégés aussi si nous nous y refusons, et sommes amenés, de plus en plus, à user des interdits – interdit de la *burqa,* du voile à l'école, du *halal* à la cantine... Il n'est pourtant jamais souhaitable qu'une démocratie soit liberticide et que la laïcité ou la neutralité ne s'affichent que comme des formes de réaction défensive face au reproche de domination culturelle qui leur est adressé.

Je ne pense en effet pas qu'il faille en appeler à la laïcité pour tenter d'imposer de manière autoritaire la sécularisation de la société. Parce que cette dernière opère seule, invariablement, et que point n'est besoin de décret pour la faire progresser. La laïcité, l'égalité démocratique, ce n'est donc pas un instrument idéologique – qui aurait d'autant moins de chances de pénétrer un corps social travaillé par le désenchantement et sceptique quant à la capacité de l'État à offrir un horizon d'espérance quelconque –, c'est un outil de régulation sociale des convictions, sans plus. Qui n'empêche en rien que le refus des discriminations demeure au cœur du projet égalitaire démocratique et du besoin de justice sociale.

L'emphase que l'on met sur la diversité culturelle masque le fait que la diversité tout court ne s'y réduit pas. De surcroît, comme le terme de diversité sert quelquefois à euphémiser l'ethnicisation, l'ethnicité elle-même, de nos jours, euphémise fréquemment la religion. Diversité culturelle signifie donc, très souvent, diversité religieuse – même si les politiques identitaires contribuent par ailleurs en même temps à stimuler la demande de reconnaissance identitaire de « minorités sexuelles » stigmatisées. La diversité culturelle ne peut être réduite à la diversité religieuse, c'est évident, mais elle en constitue pourtant souvent le paravent, ou l'alibi, et il est patent que la liberté de religion et les revendications religieuses sont au cœur des questions de diversité culturelle aujourd'hui.

Dans ce débat, il est un argument qui a été peu entendu, et qui est pourtant au coeur des tensions, et de leur apaisement : la modernité a signifié non l'exclusion de la religion et des convictions de l'espace public, mais la nécessité de se conformer à un creuset commun, qui assure l'émancipation des individus et leur permette de concilier leurs identités et l'adhésion à la loi commune. Non sans difficultés, les religions, chrétienne et juive, ont entrepris cette mise à jour, et ont progressivement admis de faire primer la loi commune sur la loi religieuse – la loi de l'État est la loi, dit ainsi un célèbre adage de la tradition rabbinique.

De sorte que depuis deux siècles, non sans mal parfois, il est vrai, les autorités religieuses ont veillé à ce qu'il soit permis à leurs fidèles de contourner leurs obligations religieuses pour se soumettre aux règles communes de la civilité.

On aujourd'hui tendance à oublier que la liberté religieuse n'est pas totale et que la pratique religieuse doit le plus souvent se plier à la loi commune et à l'ordre public. Tout en reconnaissant aussi qu'il est des obligations religieuses qui aux yeux de ceux qui les observent ne souffrent pas d'adaptation, ou d'atténuation. Doit dès lors s'ouvrir un espace de négociation, afin de rencontrer cette exigence et d'aménager des dispositions particulières. Cette négociation peut cependant buter sur l'impossibilité de trouver un compromis. Ici, il faudra bien reconnaître les limites de nos capacités à aménager l'espace public, ou l'espace privé, et le citoyen aura à faire le choix soit de s'affranchir de son obligation religieuse pour être pleinement citoyen, soit de s'enfermer dans une relative marginalité sociale que la démocratie tolère, mais qui est aux antipodes de ses principes.

Notre société contemporaine se trouve ainsi, en ce début de XXI^{e} siècle, à la croisée des chemins : elle doit aujourd'hui faire des choix lourds de conséquences, entre l'inscription de la différence, ethnique ou religieuse, dans le droit et la régulation sociale, un respect sans failles du principe d'égalité ou un même respect s'accommodant de solutions de terrain tout de pragmatisme faites. S'il faut choisir entre l'égalité et la diversité, je choisis, pour ma part, résolument l'égalité. Toutefois, l'essentiel est de trouver un compromis acceptable entre les deux : une prise en compte de la diversité qui ne culturalise pas le débat à l'outrance, et une vraie défense de l'égalité démocratique face à ceux qui veulent l'amoindrir.

Concédons-le, finalement le chauffeur de bus d'Etgar Keret se résoudra à ouvrir la porte de son véhicule aux retardataires. Signe que le pragmatisme finit sans doute toujours, dans un monde raisonnable, par triompher de l'idéologie la plus obtuse.

Jean-Philippe SCHREIBER

ABSTRACTS

Ludo Abicht

In our postmodern, multicultural society, we are increasingly faced with three 'values' or paradigms that are far from easy to reconcile with each other: *métissage, diversity* and *Enlightenment*.

Because workable abstract ideas always bear the mark of concrete experiences, of which they are temporary abstractions, I am starting this essay with a critical self-examination into the manner in which these paradigms came

into existence and evolved in my thinking and that of my fellow citizens and contemporaries.

All three concepts are valuable, but they also run the risk of becoming counterproductive and even dangerous. Thus, an all too straightforward, predominantly rationalistic interpretation of the **Enlightenment ideals** can spill over into a blind faith in the 'feasibility of humans and society', an aberration against which thinkers such as Zygmunt Bauman have rightly warned. A far-reaching effort to maintain **diversity** all too often leads to the formation of ghettos, intolerance toward 'the other' or explicit racism. And those who wrongly treat cultural mingling or ***métissage*** as the only acceptable social norm risk the pitfalls of a cosmopolitanism that in fact serves the interests of the globalized economic powers.

It therefore comes down to a question of linking these three paradigms dialectically with each other, that is to say, in the raising up (Hegel: *Aufhebung*) of a higher synthesis so that they will cross-fertilize and clarify rather than eliminate each other. It goes without saying that this is as much the task of democratic governments and their theoreticians/critics as of individuals and civil society organizations.

Katayoun Alidadi

Opinions were deeply divided within the Steering Committee of the Round Tables on Interculturalism as regards the controversial theme of reasonable accommodations in the labour market on grounds of religious beliefs or practices. In the Final Report, the Steering Committee presents a reflection on the advantages and disadvantages of the prospect of making reasonable accommodations legally mandatory. An important social scientific study was commissioned in connection with the Round Tables by the Centre for Equal Opportunities and Opposition to Racism, with the task of outlining the state of the question and experiences with agreed adjustments on the Belgian (public and private) labour market, but the results were not available until after the publication of the Final Report. The question is whether insights from that study could have led members of the Steering Committee to different viewpoints. If the results of the study had been known sooner, would the recommendations of the Round Tables have been formulated any differently?

This contribution seeks to give an answer to that question. In the first part, the results of the study are discussed and analysed in the light of the methodology used and the resulting limitations. The second part looks at the normative discussions on reasonable accommodation.

In the press conference presenting the study, the Centre confirmed its previously defined standpoint that on principle rejects making reasonable accommodations on the grounds of belief or convictions legally mandatory. For the Centre, the only acceptable path is that of 'agreed (and voluntary)

accommodations', with an important role to be played by the social partners. The Centre offers three main reasons for this position. First, the instrument of reasonable accommodation, which under EU law is reserved explicitly to the protected ground of a handicap, should not be extended to belief and convictions, because the situation of employees who adhere to a (minority) religion cannot be compared to that of employees with a handicap. Secondly, they refer to the fact that the Anti-discrimination law of 2007 already protects people from discrimination on the grounds of religion or convictions, and reasonable accommodation is thus in a sense superfluous. Finally, a legal obligation to provide reasonable accommodation could have perverse effects and be counterproductive. These three arguments presented by the Centre are discussed and criticized in sequence in the second part of this paper, drawing where possible upon the insights of the study on reasonable accommodation.

The study on reasonable accommodation exposes various weaknesses in the existing informal system – as a result of which religious employees are dependent on the goodwill and discretion of their employer – and provides arguments for dealing with the shortcomings of this system. But it also provides various examples that have developed through practice without a legal mandate. The study could have given members of the Steering Committee more information about reasonable accommodation practices in certain sectors of the Belgian labour market, but it is quite doubtful that this would have led to a reconciliation of the diverse standpoints within the Committee. The pros and cons of the existing informal system are always (rightly) evoked, and thus both its supporters and its opponents will find new arguments for their position in the same Report. Existing normative positions can thus be reinforced and confirmed by this empirical study. The standpoint of the Centre recognizes this: neither the official position nor its supporting arguments were adjusted as a result of the study. This makes it clear that in a highly normative debate, empirical data can help to enrich the positions, but do not necessarily facilitate compromise.

Jean Baubérot

The report of the Steering Committee of the Round Tables on Interculturalism is of significance far beyond the Belgian situation, given the similarities between the problems that are faced by our increasingly multicultural modern democracies regardless of national boundaries.

The report has the great advantage of being based on work carried out in the course of an entire year, comprising several committees that examined, in an in-depth manner, various areas of social life in which intercultural relations need to be developed if we are to ensure that the tensions inherent to all democratic societies do not cross a given threshold. Moreover, the report attests to a sense of compromise, in the most positive sense of that word, namely, of the "political construction of difference" that makes it possible to propose original, sometimes bold, solutions while taking into account the "divergent points of

view" of a Committee "designed in the image of society's religious and philosophical landscape".

The analyses conducted and the resulting recommendations give an image of Belgium as a country blazing a middle path between British multiculturalism and a France in the grips of returning to Jacobinism – the French approach of *laïcité* being quite different from Jacobinism and the founding fathers of French *laïcité* (Ferry, Briand, Jaurès) being notably anti-Jacobin. A comparison between the work done by this Committee and that of the "Stasi Commission" (the "(Independent) Commission of reflection on the application of the principle of secularity (*laïcité*) in the Republic") in France is illuminating, both from the point of view of the method used and of the results obtained. The comparison between the two bodies is followed here by a few points regarding the Bouchard-Taylor *Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences* in Quebec.

J.-Y. Carlier

This brief contribution reflects on the form more than on the content. The essence here seems to me to lie in the form, in the procedure followed by the Steering Committee of the Round Tables: the quest for "compromise solutions". This is a veritable "procedure" for the long term. On the one hand, the process followed upon earlier work and in turn calls for follow-up. On the other hand, it has tried, within the context of the microcosm of a working group, the technique of "pluralist debate" that alone can serve within the macrocosm of a society to build a pluralist democracy. In this regard, the report is a model to be followed in two respects: to follow the procedure used and ensure that the proposals put forward are followed by moving from public debate to institution-building.

Each social actor may launch such debates. To develop and structure them, however, requires institutional incentives. The link between institutions and society makes it possible to engage the difficult debate and to move beyond conflicts by reaching compromises. "What matters is not the recognition of mere identity differences, but the civic status of citizenship that encompasses these differences in a shared cultural understanding".

This "shared social understanding", essential for building a society that is characterised by both solidarity and pluralism, has a prerequisite: the report of the Round Tables on Interculturalism must be neither dismissed nor ignored. It must be debated.

Louis-Léon Christians

Social pluralism as it exists in democracies demands greater collective effort than would any monist policy, whether the latter is substantial or materialist in nature. This call for joint efforts presupposes, from a formal perspec-

tive, an intersubjective reflexivity open to all and, from a material perspective, the shared task of achieving a fair distribution of the task of decentralization. From this point of view, the symbolic relevance and the specificity of human consciousness should not be denied in favour of a purely socio-economic reading, nor enclosed in an essentializing disqualification that reduces a philosophical/religious ethos to a folkloristic, irrational handicap. Theories that accentuate the uncertainty of future pluralist practices risk giving rise, in material law, to self-fulfilling humiliations and counter-productive effects of being cast aside. These theories, more than the response of material law, ought to confine themselves to calling for a democratic framework for reasons of state.

Peter Cumper

This paper examines a number of the Steering Committee's recommendations in the field of education, by making particular reference to the comparable position in the United Kingdom. Whilst the UK has not, unlike Belgium, had to face the challenge of accommodating the legitimate interests of two linguistically distinct groups, both nations currently face the onerous challenge of having to set standards to facilitate 'peaceful coexistence' between significantly different racial/religious communities in their respective states. In examining the Steering Committee's response to this challenge, the paper's primary focus is on the area of education, and it pays particular attention to two issues: the degree to which the curriculum should take account of different religious holidays/festivals, and the extent to which the State should be permitted to impose curbs on religious dress and equivalent symbols.

Whilst welcoming the Steering Committee's proposal that schools ought to take proper account of cultural and religious holidays, the paper observes that a number of formidable obstacles appear to stand in the way of reform. These include: the problem of reaching agreement on *which* cultural/religious holidays or festivals should be reflected within the school calendar; the fact that there could be inter- (and even intra-)faith disagreements as to what holidays/festivals should be so recognized by the educational system; the difficulties of accommodating equivalent 'secular' holidays in the curriculum; the possibility of opposition from teaching staff to reform; and finally, the financial or cost implications of the Steering Committee's proposal, especially if businesses and industry are expected to follow suit in due course.

Notwithstanding such considerations, it is pointed out that, under international human rights law – or more specifically, Article 6(g) of the Declaration on the Elimination of Discrimination Based on Religion or Belief (1981) – states are required to recognize the right to "celebrate holidays and ceremonies in accordance with the precepts of one's religion or belief". It is noted that the Steering Committee has wisely suggested that any reform of the Belgium school calendar must operate in tandem with a comparable reform of the civil calendar. Accordingly, one anticipates that the time frame for facilitating such

change will be flexible, because it may take several years for resistance to these proposals to dissipate. But the value – both symbolic and real – of the Belgian educational system taking into account a range of cultural and religious holidays may be considerable, not least because it will provide an important recognition by the state of the close correlation (especially for many people of minority origin) between matters of faith/culture and a citizen's identity.

The paper then examines, in comparison to the UK, the Steering Committee's recommendation that there should be general freedom for students to wear religious or philosophical symbols in the last three years of secondary school, as well as a complete ban during the first three years of secondary school. It is suggested that, within the context of Belgium, this is a bold attempt to reach a compromise on a topic which provokes much passionate debate in that nation and beyond. It is acknowledged that for some in Belgium this proposal will almost certainly be seen as a dangerously radical measure that could lead to young people (especially girls) being pressured into blindly accepting the cultural and religious norms of their families/communities. Yet, from a British perspective, such fears tend to lack credence, as evidenced by the fact that the UK courts have generally refused to countenance any suggestion that the mere display of a religious symbol or related item of dress will inevitably have a socially harmful impact on the lives of students, or the school environment more generally. Thus, advocates of reform in Belgium who are in favour of lifting bans on religious dress for students in the classroom can certainly gain succour from the UK experience.

In conclusion, that paper concedes that there will be some who question the efficacy of drawing comparisons in the fields of education and religion between Belgium and the UK. Yet, notwithstanding the obvious social, political and cultural differences between the two nations, it is argued that one thing is beyond doubt − both Belgium and the UK are European liberal democracies, shaped largely by Judaeo-Christian and secular enlightenment principles, which increasingly face the challenge of determining the extent to which they should accommodate the laws and customs of other cultures and traditions. The paper acknowledges that, in relation to the issues of religious holidays/festivals and curbs on religious dress/equivalent symbols, the task of implementing many of the Steering Committee's recommendations is, in the short term, clearly formidable. Yet, in the *long term*, it argues that the potential significance of the Committee's proposals should be recognized, particularly in regard to the various proposed mechanisms for improving relations between socially marginalized minority communities and the Belgian State.

Edouard Delruelle

What conclusions can be drawn from 20 years of debate and political initiatives with regard to ethnic diversity and dialogue between cultures in Belgium? When this crisis began in the 1980s and Belgium was confronted by the rise of

a xenophobic ultra-right wing, the Royal Commissariat on Immigration Policy identified three priority areas with regard to the integration of immigrant populations: employment, housing and education. Gradually, however, the public debate shifted from these challenges to the problem of 'interculturalism' (the role of religion, wearing of the Islamic headscarf, reasonable accommodation, etc.). The recognition of identity has become a major theme, whether one identifies with the 'multiculturalist' camp, which demands recognition of ethnic minorities, or with the 'nationalist' camp, which insists on maintaining a strong majority identity. According to the author, there is no need to choose between these two options, but rather to reorient the debate around the challenges of the material realities of life, work and language. A 'Copernican revolution' is needed, in order to shift the centre of gravity from the ethno-cultural domain ('identity' relations between ethnic cultures) toward the geo-cultural domain (concrete pointers for living together on a shared territory).

François De Smet

Professionals in the field responded to the announcement of a new series of Round Tables on Interculturalism with profound scepticism. The use of consultation tools is an increasingly frequent feature of our breathless democracies, whose original social contract is showing some strain. While the intention of bridging the gap between the governors and the governed is praiseworthy, recourse to these kinds of expert forums runs the very real risk of being counter-productive. Most of the time the conclusions are consensual and irrefutable, but the concrete implementation of the options requires technical and budgetary decisions. The conclusions of Round Tables typically take the form of catalogues of measures from which political decision-makers are advised to select what they find useful or what is most readily achievable, and to leave out other points. But the totality of these points constitute a compromise where some consider that they have given up too much on certain topics in exchange for getting what they wanted on others, and hence the catalogue is not well suited to a targeted application.

This methodology explains in part the principal objection that may be made regarding the Report of the Round Tables' Steering Committee: if it is probable that the existing situations need to be dealt with by setting limits on certain behaviours, and certain reasonable accommodations or symbolic measures may have a part within such an arsenal, to be satisfied with these is in effect to bail out a bottomless boat. The fundamental question regarding interculturalism could be summed up as follows: how is it possible, in the 20th century, for individuals to attach such importance to the strict respect for their religious traditions that they would prefer to leave a school rather than forego wearing a distinctive sign? Or, conversely, how is it possible that society is so unsure of its own values that it seeks to limit the expression of minority values, even where individuals are mere consumers of the system, as is the case for students?

If we wish to dispel the fear of a hidden agenda on both sides, we will need to pay more attention to measures that build a common ground. Here the debate is currently focused more on measures of accommodation, as if to accept the inevitability of retrenchment in the face of irreducible differences.

This is the defect of this Report, which is illustrated by the position taken on questions such as classes in moral and religious education in school; while there is every indication that one ought at all costs to mix children of different beliefs, the Report merely recommends adapting the existing structures by means of transitional programmes, and falls short of the definitive qualitative leap that would be entailed by accepting the fact of ethnic mingling (*métissage*). Throughout its conclusions, the Report seeks to manage the existing diversity and does do enough to create bridges that would fashion a unity in vision or a convergence of interests. Thus it is appropriate to speak of the Round Tables as 'centrifugal', resigned to an interculturalism that lacks ambition and will no doubt merely sow the seeds of later conflicts.

In conclusion, the endless debate about interculturalism, both as regards its forms and as regards its fundamental and recurring shortcomings, forces us to acknowledge a basic truth: we are witnessing the end of a model that has had its day. Diversity today cannot be reduced to the benevolent development of particularisms within their own space, which only clash when problems arise in the visual framework of the public space. It must also in embrace a gradual challenge to differences, in favour of an identity model that proposes a common foundation made up of a limited number of basic values that it will enshrine and defend against any particularism.

Christoph Eberhard

What kind of horizon can we envisage for a responsible cohabitation within our plural societies? How to translate this horizon into a concrete blueprint for action? How can we engage in a true process of dialogue that earns the recognition of all and yet does not evade a collective sense of responsibility? These are difficult and yet essential questions. The Round Tables on Interculturalism not only dared to address these questions but did so in an exemplary manner, thus becoming, for several participants, a veritable source of existential growth. Instead of starting 'from above', with theoretical and philosophical approaches, the Round Tables started 'from below', from concrete situations that call for reflection … and action! Instead of seeking to mask confrontation, disagreements or uncertainties, they acknowledge them and recognized them as essential points in the dialogue under way. Instead of aiming at perfect solutions, they sought viable compromises and identified further questions. Instead of muzzling the procedure by confining and limiting debate, the dialogue process of the Round Tables seem to have been driven by a desire for continuous openness, a rare feature of participatory processes such as are currently in vogue and that are often participatory in name only.

While it is quite easy to approach interculturalism from a purely speculative perspective, experience becomes much more practical if we look at specific situations that involve real actors and real issues at stake. There is no such thing as interculturalism in the abstract. Concrete examples illustrate the need, the difficulty but also the promise held out by intercultural dialogue. All such dialogue is situated within a given time and space with particular actors, their own interests, resources, strategies, etc. Intercultural dialogue is fundamentally diatopical. Not only is the intercultural encounter situational, but it brings to the fore different sorts of cultural *topoi*. The encounter between these *topoi* and their implicit horizons of meaning engenders realizations that are at times difficult to accept, since they call into question seemingly self-evident or natural theoretical frameworks and ways of thinking.

Intercultural dialogue is extremely disturbing, disruptive and destabilising. "It is crucifying, but liberating," as Robert Vachon, scientific director of the Institut Interculturel de Montréal and editor in chief of the review *Interculture* likes to put it, speaking from m a Christian context. It requires us both individually and collectively to a discovery of the other, which is accompanied by a rediscovery of oneself and overturns our modes of thought, of acting and of finding meaning. By recognising and coming to know the other, we are reborn with and through that other… but only after having died to some of our earlier attitudes.…

The process is well known, as the experience of generations of anthropologists can attest. The novelty today is that the stakes involved in cultural dialogue, the recognition of the Other, is no longer one that faces only certain individuals. It is a collective challenge, both at the cognitive level of our construction of meaning in the world and at the normative level, as regards its organization. Michel Alliot, one of the founders of French legal anthropology, used to say: "Tell me how you think of the world; I will tell you how you think about law." The emergent horizon of pluralism and interculturalism of reality is no longer the concern of a small minority but is becoming a collective reality.

To open oneself up to the horizon of pluralism and interculturalism, or the 'pluriverse', as I like to call it, four pointers can be useful: alterity, complexity, interculturalism, and humanity. I sometimes present them as four cultural disarmaments. First, one must open oneself up to the other and 'deabsolutize' one's own culture: this is the discovery of alterity. Next, one realizes that this alterity is nor homogeneous or rigid. We need to rid the notion of culture of this essentializing and all-encompassing aspect. The reality of the Other is multiple and dynamic: this entails the discovery of complexity. It is then that we become aware that even the two previous openings remained rooted in our *topos*. We opened the windows wide onto the world, by way of other cultural windows. Yet these other windows continue to exist. How can we open ourselves to this reality? This is the third disarmament that emancipates us from the *logos* alone and open us up to the experience of *mythos*. Finally, this journey brings us up against a final disarmament: that of our human fragility, which is not a stain

but the very condition of opening up to ourselves, to others and to the world and which invites us to a process that is both confident while at the same time humble.

Jean-François Gaudreault-DesBiens

This article uses the Report of the Round Tables on Interculturalism as a springboard from which to bring forward certain myths or aporias of political and legal discourse around cultural diversity, its regulation and, more broadly speaking, its management. It offers, first of all, a critical examination of the intellectual foundations of the legal understanding of the phenomenon of religion in Canada, in particular in the light of a certain idealization of the Canadian intercultural model. It then highlights the exceptionalism of religion, starting from the debate on religious accommodation that arose in Quebec, in relation to other identity-related variables and the specific challenges it raises for a State that seeks to manage religion and to legitimate its own management strategies in an intersubjective fashion. Taking as a starting point the irreducibility of the social conflicts that arise from the inevitable daily confrontation between incommensurable views of what constitutes the good life, it reaffirms the contemporary pertinence of the concept of tolerance over against recognition, and maintains that tolerance must be understood as a task to be accomplished rather than as mere resignation or even indifference. The article concludes that 'angelism', so frequent in the current discourse on the approach to cultural pluralism, may constitute one of the most dangerous obstacles to society's accepting this pluralism and to the legitimation of the regulatory strategies adopted in this regard.

Nadia Geerts

How can we enable citizens who do not share the same religious beliefs to live together as harmoniously as possible?

Taking a schematic approach, we can distinguish two types of response to this question. On the French side, the universalist secular model proclaims that the State does not recognize any religion, but only free citizens with equal dignity and rights; on the English side, the communitarian model is based on the recognition of various communities for which the State is responsible.

Is the communitarian model better equipped to achieve harmonious coexistence? That is far from certain.

The logic of recognition can only lead to a spiral of frustrations and new demands aimed at obtaining ever more consideration from the State for individual religious beliefs and leading to a progressive fragmentation of the citizenry; this is inevitable once one moves from the demand for equal rights to a demand for equal results. What is more, this logic risks providing a sounding board, as is already the case, to the most fundamentalist factions among the various

religions, which, claiming to speak on behalf of their entire 'community', would demand ever more consideration for their practices or beliefs, thereby initiating a veritable downward spiral of the whole society.

Finally, the logic of recognition of communities is at the antipodes of modern democratic citizenship, which makes the individual, considers as a citizen, the constituent unit of the State. "Considered as a citizen" and not as a believer. Yet it is into the logic of recognition that the Round Tables on interculturalism wants to take us.

In what follows I examine in greater detail two of these recommendations, one concerning religious symbols at school, and the other concerning the school calendar, before saying something on the problem of menus at school canteens.

As regards religious or philosophical symbols, by advocating that such symbols be allowed after the age of 15, the Round Tables' Steering Committee opted for a communitarian rather than a universalist logic on the school grounds. Yielding to the sirens of an ill-conceived tolerance that refuses to impose common standards in the name of Holy Diversity, it refused to defend, until the end of mandatory schooling, the fundamental principle of equality among students before the law, which seeks to guarantee all students the right both to education and to gender equality without granting any allegedly religious norm to make an exception to these principles.

As regards the school calendar, it is undeniable that it is significantly influenced by our Christian tradition. A logic of equality would demand that it be reformed in order not to privilege any one religion. Either one can introduce into the calendar religious holidays other than the Catholic ones (Eid el Kebir or Rosh Hashanah, for example), in the place of certain lesser Catholic holidays – who still celebrates Ascension or Pentecost? – or one secularizes the calendar of school holidays completely. The second solution seems more radical and less 'tolerant', and yet it is both more in accord with the principle of secularity, according to which the State does not interfere with religion – and thus state schools do not organize students' spiritual lives – and is alone able to ensure the equality of all, where no one is privileged or disadvantaged on account of his or her religious convictions. Participation in religious celebrations is a private matter that the State should not take into account when organising its teaching. It should therefore be possible to establish a non-confessional calendar, where for example one would celebrate the proclamation of the Universal Declaration of Human Rights or other dates relating to the major democratic conquests. Holidays that bring people together rather than dividing them.

As regards the menus of school canteens, the city of Lyon adopted a solution that satisfied everyone and respected secularity: in addition to the traditional menu, another full meatless dish was added made up of fish, eggs, soya-based dishes, etc. Parents could choose between these two menus, or opt for a mixed menu. Thanks to this formula, a thousand students who had abandoned the school canteen returned. This is but one example showing that there are solu-

tions, as long as we stop confusing neutrality with communitarianism, and above all, the right to practice one's religion the obligation of the public authorities to organize such practice.

The State should reaffirm both complete freedom of conscience and its impartiality as regards beliefs. Such impartiality can, in reality, be translated only by enshrining the principle of secularity in the Belgian Constitution. In terms of the school, this principle of secularity would demand that an effective educational system be set up that is accessible to everyone and destined to allow each person emancipation by instruction, in order that everyone be able to make an informed choice, upon reaching adulthood, as free as possible from any social determinism.

Henri Goldman

At the time of its publication in November 2010, the Final Report of the Round Tables for Interculturalism was, to say the least, met with little enthusiasm. One of the bones of contention was the matter of 'reasonable accommodation', which many comments claimed that the Report advocated. Yet this is incorrect. The Report took a position in favour of a process of 'concerted adjustments' (on a voluntary basis) and proposed that 'reasonable accommodation' (on a legal basis) be subject to further study. Both of these proposals were violently rejected by an entire current of opinion that now holds sway, claiming an 'authoritarian' (as opposed to a 'liberal') conception of secularity. According to this line of thinking, 'concerted adjustments' as well as 'reasonable accommodation' constitute an unacceptable concession to excessive religious demands. Anyone showing the least interest in such a process was immediately suspected of paving the way for Islamism. The debate was shut down before it could even begin.

And yet these adjustments would ultimately prevail as major instruments for implementing policies of social cohesion in a post-migratory context whose difficult tendencies are well known: in city like Brussels, the population of Muslims is growing and is now made up of a majority of persons born in Belgium who, like everyone, aspire to equality in dignity and before the law – something that, under the modern conception of law, also includes non-discrimination – in order to feel that they are full-fledged citizens.

Let us go back to the beginning, starting with the experience of countries that have put in place such 'accommodations'. In the United States, in Canada and in particular in Quebec, this notion has been codified in order to eliminate these forms of 'indirect discrimination'. Indirect discrimination "occurs where a provision, a criterion or a practice that is seemingly neutral is liable to give rise to a particular disadvantage to persons of a particular race or an ethnic origin*, a religion or belief, a handicap, an age or a sexual orientation as compared to other people"* (European Directive 2000/78/EC). Why bother codifying this principle? In some cases, it is impossible to find a 'concerted

adjustment' between parties to eliminate indirect discrimination. In such cases, the Judge decides.

At the beginning of the century, Europe and in particular France, the sanctuary of secularism, searching for remedies for its uneasy identity in the face of Islam, discovered reasonable accommodation and was fascinated by it. European secularists (predominantly French) were equally drawn to this notion, since in 2005 they enshrined in the 'Universal Declaration of Secularism in the 21st century' that "in order for each person's freedom of adherence (or of non-adherence) to be respected, 'reasonable accommodation' may prove necessary among the national traditions of majority groups and those of minorities". This state of grace would not endure. From 2008, reasonable accommodation was strongly discredited.

Why this reversal? In the meantime, reasonable accommodation was projected to the foreground of our media-driven society. Whereas they had been practised since 1985, controversies over such accommodation arose within Quebec society from May 2002, reaching their apex in 2006 and 2007. On 8 February 2007, the 'Consultation commission on accommodation practices relating to cultural differences' was set up, henceforth known as the Bouchard-Taylor Commission after the names of its co-chairs. Before publishing its final report on 22 May 2008, the Commission organized 328 public hearings and 22 televised forums. It was as a result of this exercise in collective therapy that reasonable accommodation really crossed the Atlantic and became part of the European polemics of the day. And yet, what emerged from this consultation was that there is not so much a 'crisis of accommodation' as a crisis in their perception and the unease around matters of identity that lay at its root. The Report points out: "The 'wave' of accommodation cases clearly touched an emotional *chord among French-Canadian Quebecers in such a way that requests for religious adjustments have spawned fears about the most valuable heritage of the Quiet Revolution, in particular gender equality and secularism. The result has been an identity counter-reaction movement that has expressed itself by the rejection of harmonization practices*." This diagnosis applies equally to France, Switzerland or Belgium, where, as in Quebec, we have seen a convergence between a right wing that clings to the notion of national identity and progressive secularists who set themselves up as defenders of the 'Republic' or of the 'non-negotiable common pillar of values and principles'.

In opposition to a rigid form of secularism that seems to be dominating discourse in France as in Belgium and leading us to an insoluble confrontation, the Report of the Round Tables takes its inspiration from the Quebec process without necessarily sharing its conclusions. This process cannot be reduced to a fail-safe recipe. The Report on the Round Tables suggests that in order to take on this path, it is not necessary to take it as axiomatic that an obligation of accommodation on cultural or religious grounds must be enshrined in the anti-discrimination laws that European states have adopted, along the lines of the one that exists for persons with handicaps. It is only if the 'citizen' process

should prove incapable of remedying persistent indirect discrimination that one would envisage as a last resort, taking the legislative approach and enshrining the law in an obligation of accommodation, based on a critical evaluation of the situation in Canada, and only if the analysis of the case law on anti-discrimination confirms the usefulness of undertaking a new legislative initiative. Before potentially reaching that stage, the road is still long and society has a great deal of work to do on itself….. Is it ready to do so?

Geoffrey Grandjean

This contribution analyses the "demands of memory" as recommended by the Final Report of the Round Tables on Interculturalism, which emphasizes the importance of history and memory for the identity of all human beings. Two themes are addressed in this report: negationism and colonialism.

As regards negationism, the report indicates that the Belgian legislation criminalizing the negation, minimization, justification or approval of the genocide committed by the German National Socialists during the Second World War should be retained. Indeed, such legislation is deemed necessary in order to combat racism. The Steering Committee that drew up the report nevertheless suggests extending the scope of that law to other instances of genocide.

As regards colonialism, the final report focuses on the silence of Belgians about their colonial past, which is not without significance for the large Congolese community living within Belgium. For this reason, the Steering Committee proposes a recognition of Belgium's responsibility for the acts committed during the colonial era, and that this be accompanied by the creation of a Museum of Immigration.

These recommendations are put into perspective as regards certain aspects of memory within the diversified societies of today. Thus, they identify a certain competition among victims. By insisting on the importance of recognizing past sufferings, the recommendations reflect a certain competition between victims that has arisen among individuals who see their past denied or relegated to second place. Generally speaking, the demands of memory set out in the Report can contribute to a competition among memories, referring to the complex and at times painful competition among multiple social groups that all wish to defend and promote the memory of certain historical facts. This competition among memories is all the more acute given that contemporary societies are increasingly diversified. Moreover, by insisting on the importance of recognizing certain sufferings, the Final Report makes it possible to identify the influence of electoral considerations in the Belgian political system. Criminalizing the negation of the Armenian genocide would seem to be a classic case of this. By stressing the importance of punishing negationism, the role of the judicial authorities is also clearly established, since certain Belgian jurisdictions have had the opportunity to make a contribution and participate actively in defining negationism.

Finally, the demands of memory formulated in the Final Report of the Round Tables on Interculturalism permit a discussion of the very foundations of democracy. Whereas political intervention on questions of memory are often depicted negatively, the recommendations of the Steering Committee show that a democratic system must be able to guarantee debate and discussion on any subject at all, while avoiding certain ta

Marc Jacquemain

It is a more visible presence of Islam within European societies that has given rise to what one might call a process of "conflictual renegotiation" of the social contract, or at least of its 'symbolic' component in the different entities that make up Belgian society. It was in this context that the Round Tables on Interculturalism sought a path towards a possible compromise between the different conceptions of the right to cultural – and specifically religious – expression within Belgian society.

In the debate, a much used argument to restrain this right to expression is that of the 'slippery slope': according to this argument, any concession to a 'demand' (sometimes merely presumed and not explicitly formulated) is seen as an encouragement to make further demands and, according to this line of thought, it appears urgent to 'set limits'. This paper defends the notion that the 'slippery slope' is not necessarily where the dominant opinion imagines it to be: it lies also with the temptation of a series of political or ideological currents (grouped around a certain notion of secularism) to *renegotiate the social contract that is specific to Belgium in the direction of a new limit on the right to cultural and religious expression, and thus in the direction of greater State domination (in its symbolic function) of civil society.*

Demonstrably, there is a part of Belgian society that would like to see new prohibitions in relation to its historical tradition and that will be particularly difficult to legitimate in a country that does not share a French-style 'republican' tradition but instead has a consociational political and cultural history.

The Report of the Round Tables does not take this question on explicitly, but rather through very specific cases (the 'decatholicization' of civic holidays, the choice of one's doctor, language usage, etc.) and in each case offers pragmatic compromises. The two minority opinions annexed to the Report show clearly that the Round Tables have effectively 'paved the way for a possible compromise', setting aside more clear-cut positions. Thus the note by Naïma Charkaoui considers that too many concessions were made as regards freedom of expression, while the note by Edouard Delruelle challenges the 'culturalization' of a conflict that ought in his view to be expressed first and foremost as a *social* conflict, resulting from the increasing fragility of collective social protection.

In a global context, where the radical inversion of this process of increased social fragility seems for the moment beyond our reach, the pragmatic approach

of the Round Tables may, however, appear the most immediately realistic in order to try to cool down a sort of 'cultural passion', no matter how artificial this may appear to its observers. It seems to me preferable to an approach that favours adopting further legislation, which runs the serious risk of limiting itself to the 'slippery slope' of producing ever more prohibitions and ever stronger censure of minority practices and opinions.

Solange Lefebvre

In the face of the profusion and finesse of the analyses contained in the Report of the Round Tables, I have chosen to develop briefly four specific points, concluding each with a statement where I take a position.

1. First, I wish to recall the specificities of Quebec and of Canada, by comparison with Europe. Is it a paradise without tensions or poverty resulting from immigration? Of course not. *But from the moment when members of immigrant origin achieve success, climb the social ladder, and work alongside each other in the same workplaces, the ground is prepared for a more peaceful and even a more prosperous society, insofar as diversity becomes an advantage.* This very pluralist social mobility is undoubtedly one of the keys to the success of the Canadian approach.
2. In the second section, I take stock of the surprising similarities in the processes common to five societies engaged in the same sort of debate. In each case, problems of discrimination against minorities arise, and the reflection on these issues is similarly dominated by the public expression of identity conflicts and anxieties. In each, there is a sense of a 'threat':

– in the United Kingdom, it is a certain type of *Britishness* that has been woven through the coexistence of England, Scotland and Wales;
– In France, the notion of '*laïcité*' (secularism), the foundational principle of the Republic;
– In Belgium, the constituent kernels of identity, people of French-speaking and of Flemish origin, and the regional identities (Walloon, Brussels, Flemish).
– In Quebec, the 'founding' core of Québécois of French-Canadian origin, who are a minority in Canada and in English-speaking North America;
– In Australia, the social cohesion of the country rests on a historically dominant Christian heritage.

My conclusion to this second point refers to the following observation: the appointment of experts in diversity to preside and conduct these reflections and consultations seems to suggest that the decision-makers were well aware that coexistence inevitably requires a very active management of that diversity.

3. In the third section, I discuss the question of religious and philosophical symbols in school and in the civil service, undoubtedly the catalysts of these sorts of controversies in the francophone world, with as a backdrop

the issue of gender equality. Like elsewhere, especially in French-speaking areas, social consensus on this question appears impossible. How to resolve this? It seems to me that three aspects must be taken into account:

a. The decision-makers must take seriously the fundamental right to freedom of religion on the part of mature people (here over age 15).
b. In my humble opinion, Belgium should take advantage of the hard-won consensus among the circle of experts set up for the Round Tables (apart from the two members who expressed their opposition on this point). The solutions proposed quite are clearly the results of an important compromise between secularists in favour of a complete ban on all religious symbols, and those who favour more pluralistic options.
c. A total ban, it seems to me, is not very compatible with the positions currently adopted nearly everywhere in Western Europe and North America. The proposed limits already go quite far, notably by interfering in the religious education of children and young adolescents, who would be forbidden to wear a symbol of their beliefs at school. The Round Tables were right to worry about the establishment of ghetto schools, especially for teenagers. The prohibition against the wearing of religious symbols by civil servants who hold a position that demand a high level of neutrality seems also to be the fruit of compromise.

In sum, why not make a decision along the lines proposed by the Report, in the face of the extreme social fatigue engendered by interminable debates? Clearly, a measure of political courage is necessary.

4. Fourthly, I comment on the legal approach of reasonable accommodation, as it is called in Quebec and elsewhere, in respect of voluntary day-to-day adjustments practised at various levels of social life. I present two concluding statements: the non-judicial institution which the Round Tables propose for resolving request for accommodation is certainly relevant and non-threatening. I wonder therefore how its opponents can maintain their conviction, if that is what it is, given that the Report calls for the study and the strengthening of best practices as regards intercultural adjustments on the ground. Secondly, the task of intercultural guidance within civil society that is proposed in the Report should be carefully planned, supported and encouraged by the State. If a society can barely agree on the most symbolic aspects such as official holidays and the wearing of religious garments, it seems to me that it has no choice but to support this proposal for working towards successful integration on the ground. Why? Because it simply has no other choice.
5. By way of conclusion, adapting to diversity requires such considerable effort that we can attain it mainly because we are legally compelled to do so, since it is a precondition for social peace and a strong and stable economy. We see few virtuous actors in this demanding, and sometimes even irritating area. Nevertheless, in all societies and organizations, we can find those we might consider 'bearers of diversity'. These are people who have a vocation

to promote and cherish it. We are not yet at the end of our labours. Canada, known for its harmonious management of diversity, is hesitating, moving forward and sometimes stepping backward. In certain workplaces, obligations to accommodate are seen as annoying, and there is currently even talk of perverse effects of their multiplication. This is why I like the approach taken by the Round Tables: engaging in a progressive approach to taking account of diversity. On the horizon is the discovery that diversity can be an important asset, both culturally and economically.

Koen Lemmens

This contribution examines the proposals of the Round Tables on Interculturalism to adapt the calendar of legal holidays, many of which are rooted in the Christian tradition, to a multicultural society. The underlying idea is clear: at present, Christians have an advantage when it comes to a legal right to take days off for their relevant holidays, whereas adherents to other religions do not have this advantage. As a result, the law appears to have an (implicit) preference for the Christian faith, in spite of the separation of Church and State. The relationship between the State and religions is, in my view, based on 3 pillars: a principle of non-intervention, the primacy of State law, and finally, the principle of equality.

The immediate starting point for this article was the great indignation this proposal elicited from public opinion. Legal holidays do indeed offer an ideal opportunity to think about the problems of a multicultural society, given that they have an explicitly collective dimension (and cannot therefore be analysed from a purely intellectual perspective).

What the debate about legal holidays reveals is how strongly the principle of the separation of Church and State is first and foremost a theoretical concept, which although it may have been proclaimed in the past, was scarcely relevant in practice, given the dominant position of the Christian religion. The presence of "new" religions in Belgium, and primarily of Islam, has a profoundly changed the situation. Suddenly, the praxis became relevant: many claims made by outspoken Islamic citizens, however alien or disturbing they may seem and regardless of the practical objections that they give rise to, are simply the application of the principle of equality. What these believers are asking for is that the rights which traditionally were enjoyed mainly by Christians and Jews now also be granted to Muslims. In particular in those matters where social practice is thoroughly intertwined with religious practice, and yet the religious aspect has disappeared somewhat into the background, as in the case of holidays, this can lead to tensions, especially when it comes to "age-old" traditions. Legal claims that have their origin in the classic fundamental human rights can thus easily come to be seen as calls for privileges.

It is therefore evident that the claims voiced by Muslims can be particularly challenging for our society. In essence, they hold up a mirror to our society and

ask nothing less than that the law should abide by its own principles. Jurists speak of the principle of "*patere legem quam ipse fecisti*". No matter how uncomfortable the final result may be.

From a more fundamental standpoint, we can see in this discussion an illustration of the theorem of the German constitutionalist Ernst-Wolfgang Böckenförde, who as long ago as 1967 stated that the secularized liberal State, governed by the rule of law, is not value-free and that the mutual bond among citizens is of a purely procedural nature, but one that rests upon a nucleus of – albeit limited – values. What I would like to see in this regard is a self-critical secular State governed by the rule of law. The goal here is neither to make a *tabula rasa* of the existing law, for some thoroughly relativist motives, nor to hold on to existing traditions, come what may. On the contrary, what it comes down to is continually to call into question the existing laws. Understanding that the rules could (also) have been different, we need to investigate whether there may be or may have been good reasons for the way the rules are, and whether we need to review the continuing appropriateness of these rules in the light of fundamental rights. This is a conception of the liberal democratic State and of the rule of law in which the law calls itself continually into question ("constitutional review" in the broadest sense of the word is therefore indispensable), and examines itself against its own starting points – the "limited common base for our fundamental values".

Patrick Loobuyck

This paper focuses on one specific recommendation in the Report on the Round Tables on Interculturalism, namely: "The Steering Committee recommends that in keeping with the existing secular philosophy and ethics courses, preference be given to teaching comparative religion and philosophy courses from a philosophical, anthropological and sociological viewpoint.' (p. 40). This recommendation is an interesting step for reflecting on the organization and offer of philosophical courses. The recommendation is, however, very weak and vague in its formulation, possibly because the committee wished to remain within the guidelines of the 'education pact' of 1958 and the resulting constitutional amendment of 1988.

From the perspective of interculturalism and equal treatment – two important starting points for the Report – the education pact system indeed falls short. The system can be criticized, for instance, because it makes an artificial distinction between recognized and non-recognized religions or philosophical systems. Only the recognized ones can offer a course, and students who belong to other minority religions are left out.

Furthermore, it is unclear how well interculturalism is served by a 'pillar system' in which young people in state schools are split up for religion class according to their religious background, and the majority of students can receive instruction in only one religion because they attend Catholic schools.

Furthermore, it is problematic that our existing educational system depends to a large extent on the good will of the religious institutions and their independent inspections in order to attain significant objectives relating to interculturalism and multicultural citizenship. If the Steering Committee considers 'active and responsible citizenship' (p. 40), 'comparative religion and philosophy courses from a philosophical, anthropological and sociological viewpoint' (p. 40) and the link with interculturalism and the 'interculturalization of education' (p. 30) so important, then we cannot leave those things to the religious institutions alone. The cross-disciplinary objectives in this regard are also an admission of weakness on this point. The public authorities must dare to formulate the disciplinary learning objectives themselves.

Bearing in mind the current social reality, which is characterized by increasing pluralism, secularism, the weakening of traditions and (mental) distanciation from the pillar system, I advocate a mandatory inclusive course on religions, civics, ethics and philosophy. This course must be offered for 2 hours a week over 12 years of mandatory schooling to all students in all school systems. The course should be organized like any other course. It must be inspected independently (not by churches or other religious bodies), there should be clear learning objectives and the exams must count just like those in any other course.

It is important to provide information about the religious roots of our society and knowledge of other religions, to foster a reflective capacity in order to provide a framework for one's own religious quest, and to develop skills for dealing with diversity, in a word, to provide education for good citizenship. Knowledge and information about religions, as well as contact and dialogue with other religions are necessary in order to develop tolerance, understanding and trust. An inclusive course about religion, ethics, citizenship and philosophy is therefore a must for the intercultural education of young people who will build the society of the future. The current education pact system is no longer the best strategy for achieving these goals. The Steering Committee did have the courage to call into question the 'cultural pact' (p. 77), but the much older education pact, which is more and more anachronistic, remained untouched. A missed opportunity.

Albert Martens

To address a question as complex and passion-driven as the nature and qualities of love, Plato sets the scene of a banquet (Symposion) where the chosen guess are supposed to debate the question.

In this article, I propose an analogous situation. Why not imagine a banquet where the different aspects of intercultural dialogue (such as integration, citizenship, culture, diversity, discrimination) are the different dishes? The guests are invited to say what they think. However, the successive dishes should be accompanied by an appropriate drink. It would highlight the various nuances and subtleties of the foods.

This article proposes a few such drinks that could accompany the various sequences of the debate… or of the menu.

For the 'starter', it proposes a '*Condorcet 1791'*. This co-founder of the French Revolution introduced a distinction at the time between *public instruction* and *national education*. One of the first social rights – the right of everyone to learn to read and write – had to be established in the appropriate State framework: not by an 'education', but in a more reserved manner, and to limit itself to 'instruction'. '*L'éducation publique doit se borner à l'instruction'* (Public education should be limited to instruction). Condorcet came into conflict over this with Robespierre, who favoured a 'patriotic and Spartan education'. Condorcet would not subscribe to such an intrusion by the state: 'this method (national education) can no doubt form an order of warriors or a society of tyrants; but it will never create a nation of human beings, a people of brothers'.

At the time of the French Revolution, the institution of one of the first social rights was already, from the outset, subject to two opposite conceptions. The importance and the role (of the intervention) of the State were directly called into question.

We could thus expect that as regards interculturalism, where the behaviour of all parties could be subject to various questions, a reference to a previous situation would be very useful. More than two centuries ago, the question had already been raised. Two scenarios were already well represented … and defensible.

This reminder would allow us, on the one hand, to relativize somewhat the claims that the 'host society' wishes to educate and impose its rules and behaviours, and on the other hand to reinforce the proponents of a system of instruction without too many claims to 'educate'. More than 200 years ago, the question was already being raised. Our intercultural debate simply revives and recalls a much older debate. *Nil nove sub sole.*

For the '*main course*', a '*Constantine 212 (A.D.)'* would fit the bill. For more than three centuries, the irruption of a new monotheism (Christianity) after Judaism, profoundly transformed the empire. We could also ask the question of what transformations would be engendered by the arrival of a third monotheism (Islam) in the countries of northern Europe. Brought in and carried by a proletariat recruited as a cheap workforce – and not by conquest or military invasion – Islam is indeed emerging as a third monotheism in countries where it had never before had (or claimed) civic rights. This radically new phenomenon nevertheless calls to mind another one, some 20 centuries ago: the emergence and spread of Christianity in the Roman Empire. Various studies and congresses (Belayche, Mimouni, 2009; Mimouni, 1998) remind us that the rise of Christianity in the first three centuries of our era was the subject of much controversy, widely differing interpretations, debates, schisms, heresies, etc. Many councils and synods were necessary to be able to distil a new dogmatic and ortho-

dox faith. On the other hand, the claims of this (new) monotheism were not negligible, and sought to replace the various gods honoured in the empire and housed in the Pantheon. A 'proletarian' religion of pariahs, the victims of persecution by a power that was nevertheless prepared to welcome all the divinities of the subject peoples of the Roman empire, Christianity became, nevertheless, the one and only 'imperial religion' under the Emperor Constantine.

In considering the development of Christianity, one can definitely see some analogies; When observing the emergence of Islam in the countries of northern Europe, the dissemination of the faith among its followers, the mobilization and the claims to a right to official status and recognition by the State and the political authorities, this third monotheism bears a close resemblance to the emergence of the second one two thousand years ago.

There appears, however, to be a fundamental difference. The 'secular' state has replaced theocracy. The reference to divine transcendence is no longer the foundation of state power, and the state is no longer responsible for the salvation of the souls of its citizens. Religion is confined to the sphere of individual freedom.

Comparison is not a justification. It is useful if it reveals not only similarities but also differences. In other words, here, too, history repeats itself … but not in exactly the same way. It is useful to remember this.

Now for our 'dessert': we could propose a few subtle, 'digestive' texts that will help grasp the subtleties of the challenge, the prophetic cries against (the abuses) of power in Islamic societies. Al Youssi rebelled against the abuses of power by Sultan Moulay Ismaïl (1672-1727). His language is indubitably more hard-hitting than that of Bossuet writing to the king of France. Nizam al Mulk (assassinated in 1092), for his part, took the liberty of writing the following passage in his Treatise on Government: 'a government may subsist with impiety, but it cannot endure under oppression and tyranny'. Justice, much more than faith, must be the permanent concern of those in power.

To close the 'intercultural' banquet, these important precepts remain with us ... and help us realize how close to each other the most varied guests really are.

Cécile Mathieu, Paul De Hert, Serge Gutwirth

The authors examine one of the questions analysed by the Steering Committee of the Round Tables on Interculturalism, namely, the wearing of religious symbols by public servants. The analysis of this question by the Steering Committee gave rise to a recommendation that a ban on wearing religious and philosophical symbols be limited to public servants in positions of authority. This question is closely linked to the State's duty of neutrality, which is often invoked to justify a ban, so much so that in public debate, any other position than a generalized prohibition is seen by some people as an unacceptable weakening of that principle. This paper analyses the wearing of religious symbols by public

servants from a purely legal point of view, in order to establish to what extent the wearing of such symbols could be regulated or banned given the guarantee in the constitution and in the European Convention on Human Rights (ECHR) and constitutional guarantee of fundamental freedoms and in particular the freedom to manifest one's religious convictions, which restrictions on wearing religious or philosophical symbols limit.

The first part is devoted to the European Convention of Human Rights and the resulting obligations (I). An examination of the case law of the ECHR shows that the States enjoy considerable freedom in this area. The duty of neutrality mentioned in the case law does not give rise to an obligation to prohibit the wearing of religious symbols (I.1) but the European Court of Human Rights explicitly recognizes the power of States to impose on their officials an obligation of discretion in expressing their religious beliefs or a duty of reserve (I.2).

The second part aims to shed light on existing Belgian law (II) and shows that there currently is no general prohibition on wearing religious or philosophical symbols (II.1), except in the schools run by the linguistic Communities, whether Dutch-speaking or French-speaking. (II.2). In the latter case, there is no explicit measure, however, but a consequence of the legal provisions on the neutrality of the education offered by the French Community.

The third part examines the possibility of adopting legal measures prohibiting the wearing of religious and philosophical symbols in Belgian law (III). On the basis of the case law of the European Court of Human Rights, the section on legislation has, in several opinions, laid down that prohibitions aimed at all positions would constitute disproportionate limitations on freedom of religion but that prohibitions limited to certain positions, such as those in direct contact with the public, are compatible with that freedom (III.1). From this perspective, the recommendation of the Steering Committee of the Round Tables to prohibit the wearing of religious symbols should not pose any problem of compatibility with the freedom of religion, but many doubts remain as to its scope (III.2.).

These doubts on the scope of the recommendation by the Steering Committee are a good indication of the dilemma raised by the question of possible restrictions on the wearing of religious and philosophical symbols by public servants, namely, the difficulty of adopting a precise general rule. It would be an illusion to think that such a rule could achieve a balance between the fundamental rights of the persons in question and the concrete reality of public administrations, and therefore it risks remaining too abstract. But the adoption of a broad general rule, which necessarily requires application on a case-by-case basis, risks in turn leaving room for arbitrariness and placing the burden of setting application criteria on judges who already seem out of their depth in a question that is politically highly sensitive. If it is admirable that persons from very different horizons should have succeeded in achieving a consensus within the framework of the Round Tables on interculturalism, one cannot deny

that this consensus, which is mainly an appearance, is not able to resolve this dilemma.

ABSTRACT

Tariq Modood

One of strange features of the 'Multiculturalism is dead' discourses is that they now define 'multiculturalism'. It is now commonplace for even neutral commentators to define multiculturalism as a view which emphasizes difference at the expense of commonality, separatism rather than mixing, group rather than national identities, relativism rather a defence of democratic values. Yet no evidence is ever offered by reference to academic texts, political speeches or actual policies that any of this has ever been promoted by multiculturalists. This rhetorical strategy has been so successful that even those who defend multiculturalism today prefer to use a vocabulary of 'multiculture' and 'interculturalism'. I challenge this strategy by arguing that multiculturalism is a mode of integration, which can be contrasted with other modes such as assimilation, individualist-integration and cosmopolitanism, and like the others it is based on the core democratic values of liberty, equality and fraternity/solidarity. My focus here is not individual choices and opportunities in themselves but when viewed at the level of groups or society as a whole.

Anne Morelli

If foreigners and their descendants are poorly represented on the labour market and find themselves low down on the social ladder, this is usually attributed to the racial or religious discrimination to which they are subjected.

Without denying the reality of such discrimination (educational, access to housing, employment, etc.), this article by contrast contrary identifies those aspects of their social situation that depend more particularly on their class rather than their ethnic origins.

Social reproduction is clearly at work for the child of manual labourers to become a manual labourer, and examples of social success on the part of children of working class parents are the exceptions that prove the rule.

In this context, continually accentuating the ethnic and religious differences and attributing to these the entire burden of the current social status of descendants of migrants, by invoking "discrimination", is a form of evasion in order not to have to look at the principal form of "discrimination", that which is linked to class. And this is also the only form that no social programme has truly taken on.

If religious and ethnic discrimination were the determinant factor, we could not explain why descendants of Italian migrants in Belgium (although label-

led white and Catholic) today attend vocational schools in greater numbers, proportionally, than Belgians, and are more often unemployed or living under the poverty line.

Julie Ringelheim

The chiefly negative response to the Report by the Steering Committee of the Round Tables upon its publication appears unjustified. Certainly one will not approve all of its recommendations. But it represents a valuable contribution to the public debate. It has the advantage of coming from a group of people whose *a priori* positions are very different, yet who made the effort to engage in a process of collective discussion and search for solutions. It is regrettable that the tendency was to reject the document as a whole rather than debating the merits of each recommendation taken individually.

The first part of this article seeks to shed light on several recommendations deemed particularly interesting and which the public debate left to one side. These measures have as a common feature that they aim not to resolve problematic situations in advance, but rather to help institutions acquire the resources necessary to operate in a context of cultural and religious pluralism. Among this category we may consider the proposal to diversify the staff of institutions, to include raising awareness of diversity in the training of institutional actors and to increase recourse to intercultural mediators. By favouring enhanced understanding of the socio-cultural systems of the different groups within the population, such tools could improve the capacity of institutions to analyse and handle requests from people of various cultural contexts. This does not mean that all requests to take into consideration cultural or religious specificities must be accepted, but it is important to understand the meaning of such requests before assessing whether or not they could be met.

In the second part, this article expresses certain regrets concerning the contents of the Report. The first regret is that the document drawn up by the Steering Committee of the Round Tables does not contain a conceptual chapter outlining its understanding of the notion of interculturalism and the principles on which it rests. It would also have been interesting for the Report to position itself in relation to the specifically Belgian historical legacy of managing diversity and to ask what, in that legacy, could help us understand the present situation and what, on the contrary, would need to be revised. Another regret has to do with the scarcity of references to foreign experiences, notably when it comes to the types of action that could be put in place to promote access by underrepresented groups to the workplace. Finally, one could regret a few cases of awkward formulation.

Yet in spite of these limits, the Report makes a useful contribution to the public debate.

Caroline Sägesser

The Report of the Steering Committee of the Round Tables on Interculturalism has been criticized because by recommending a favourable response to identity claims liked to religious beliefs, it is thought to open the way to the development of communitarianism and to call into question certain principles such as the separation of church and state, or the impartiality of the public authorities.

In spite of a few unfortunately phrased sentences in its introduction, the Report represents in fact a balanced compromise between the defenders of a universalist vision and the promoters of greater attention to particularisms. The solutions proposed are often not so much a reflection of one or other tendency, but rather a compromise between the two. That is the chief merit of the Report, which, unlike the one by the Commission on Intercultural Dialogue published in 2005, made the courageous choice of seeking solutions that could be presented to the public authorities, including on difficult topics such as the wearing of religious or philosophical symbols at school.

The Report opted to consider 'ethnic, religious or cultural' minorities, a choice of terminology that is particularly welcome since it does not superimpose these three dimensions. The entire Report is permeated by the question of the visibility of these minorities in Belgian society, where the mechanisms for recognition, guaranteed representation or subsidy assign importance only to linguistic and political pluralism. A second fundamental element is the emphasis placed by the Report on the struggle against socio-economic inequality, which disproportionately affects these minorities; this emphasis is especially welcome at a time when many debates unfold regarding interculturalism without any attention to socio-economic cleavages that are the primary sources of inequality. The Report also presents recommendations to detach institutions from the imprint of its Catholic heritage, in particular by dechristianizing the calendar, and to change the still very eurocentric orientation of our education. This emancipation from the marks of the formerly dominant culture undoubtedly constitutes an area of potential accord between partisans of a model open to communitarian demands and the defenders of a universalist model.

Marc Uyttendaele, Joëlle Sautois

Although no one wishes to reduce the question of interculturalism to religion, the religious question to Islam, or Islam to the question of the headscarf, no one in Belgium can avoid the reality that, as far as national jurisdictions are concerned, the most lively issues surrounding interculturalism that have recently come to the fore involve the responses to the wearing of the headscarf, or Islamic veil.

Given that it presently constitutes the most relevant issue of religious expression in Belgium, the Islamic veil gives everyone a chance to define or redefine

their goalposts, at the intersection of freedoms guaranteed by the Constitution and by the European Convention on Human Rights, at the threshold of the fundamental principles of the operation of public services, at the heart of the notion of neutrality, a core value of any democratic state governed by the rule of law.

In 2005, the Commission on Intercultural Dialogue had noted that the questions of neutrality and of religious symbols arose with urgency in three distinct situations: in the public space, with regard to public servants and in schools, where a further distinction had to be made between the rules for teachers and the rules for students. The Commission had already observed the different possible approaches to defining neutrality and its implications as regards public servants, including teachers. Depending on whether one opted for an inclusive or an exclusive conception, religious expression – notably via the Islamic veil – would be accepted or prohibited for all public servants.

There are also a range of possible responses when it comes to the rules for students, depending on the importance attached to neutrality in state education. The Commission relied for its conclusions on an examination of the texts adopted on both sides of the linguistic border as regards neutrality in school and on the European or foreign case law on the matter of wearing the veil. It was stressed in particular, supported by legal analyses, that under the law as it now stands, Belgian schools did not really have the power to settle the question of the wearing of religious symbols under their internal regulations, given the absence of a legal basis for such an initiative, since any restrictions on religious freedom would be admissible only if provided for in law, in the formal sense of the word.

Five years later, in November 2010, the Round Tables on Interculturalism, which were explicitly conceived as an extension of the work of the Commission on Intercultural Dialogue, published a Report that underlines that when it comes religious and philosophical symbols in school, the vigour of the controversy, the lack of univocal directions from the courts, and the reserve of the legislators, which have left it up to the schools to define their position as regards the wearing of such symbols in their internal regulations, and one that may thus run counter to the legal conclusions taken into consideration by the Commission on Intercultural Dialogue.

The conclusions of the Steering Committee are set within a constitutional and legal context that has remained unchanged since 2005. By contrast, two high level courts in Belgium have since that time handed down decisions that provide considerable perspective and shed light on the precise limits on the need for legislative intervention to settle the question of the wearing of religious and philosophical symbols at school. They thus call into question certain legal convictions that had previously been defended.

By contrast to the reserve expressed by the Steering Committee of the Round Tables, the line of reasoning that implies the possibility of prohibiting

the wearing of religious and philosophical symbols by teachers, at least when they are serving in an official capacity in an institution run by the public authorities, was thus reinforced following a judgment handed down by the general assembly of the Council of State responsible for administrative disputes.

The latter body issued on 21 December 2010 its judgment no. 210,000, in which it rejected the request made by a mathematics teacher, of the Muslim faith, for the ordinary suspension of the new internal regulations adopted by an officially subsidized organising authority in the wake of its adhesion to the Decree of 31 March 1994 defining the neutrality of the education provided by the linguistic Community.

As regards judgment no. 40/2011 handed down by the Constitutional Court on 15 March 2011, one may rightly consider it as essential to the debate going on notably within the French Community of Belgium, namely over how the wearing of religious and philosophical symbols in the public space, including the educational sphere, may be regulated, and by whom. The judgment further confirms our view that the principle of neutrality may be used as the ground for a ban on the wearing of religious symbols by students.

This paper provides an opportunity to draw certain lessons from the aforementioned judgments, echoing those taken as the basis for organising the Round Tables on Interculturalism.

Frans J. A. van der Velden

Among the very important recommendations made by the Belgian Round Tables on Interculturalism is the one concerning the wearing of religious or philosophical symbols at school. The Report recommends that students of the upper three years of secondary school be left entirely free to wear such symbols, but to forbid wearing them to students in the first three years. The question is whether this recommendation is acceptable in light of the fundamental right to religious freedom guaranteed by international law.

Among the most important recommendations made by the Belgian Round Tables on Interculturalism are those regarding the wearing of symbols of one's faith or belief at school. The Report recommends that students of the final three years of secondary school be given complete freedom to wear such symbols, and to forbid it for students of the first three secondary grades. The question whether this recommendation is acceptable under the fundamental right to religious freedom guaranteed by international law. In this regard, the possibility provided by that law to make exceptions in a very limited number of cases to the right to religious freedom deserves close attention.

The most visible and most controversial such religious symbol is the headscarf. This paper examines the reasons that may underlie the wearing of a headscarf, and whether and to what extent wearing the headscarf has a religious basis. In particular, one is struck by the distinction made in the proposal

between students in the first three and in the last three grades of secondary school, as well as the absence of any regulation governing primary school; more detailed reasons justifying such a limit to religious freedom are called for.

Guido Van Heeswijck

Three guidelines run through the Round Tables in Interculturalism. In addition to these, the drafters of the Final Report did not limit themselves to merely summarising the various standpoints, but opted to reach some proposed compromises. The result took the form of eight concrete recommendations (for policy). Critical voices could be heard principally in relation to the second and third guidelines. In Part III of this paper I will examine these two guidelines and four concrete recommendations: numbers 1, 2, 6 and 7.

Before doing so, I would like, however, to sketch out a general image of western culture based on the insights of the French philosopher Rémi Brague as regards the contribution of Rome to Europe (part I). I then attempt, from the perspective of this vision of Europe, to apply these to contemporary society (part II). I thus take as a starting point that is the reverse of the customary standpoint. As a rule, one sees the multicultural society as threatening to western values; I would like in this paper to look at multicultural society in light of the question of what constitutes the distinctiveness of European culture, and whether this distinctiveness is by definition threatened by 'the other'.

Table des matières

Sommaire 5
Editoriaal 9
Editorial 19

INTRODUCTORY SECTION: BACKGROUND AND HISTORY OF THE REPORT

INTRODUCTION: THE BACKGROUND TO THE REPORT. ON THE REASONS FOR THE ROUND TABLES

Du « Commissariat Royal aux immigrés » aux « Assises de l'interculturalité » 20 ans de débats publics sur l'intégration 31
Edouard Delruelle

PART I
VIEWS FROM ABROAD – FIRST PART : A FEW REACTIONS FROM ABROAD

Four modes of integration 43
Tariq Modood
Identifying and responding to "Difference" 44
Further unpacking multiculturalism and integration 45
Ways in which multiculturalism is not dead 49
Conclusion 53
References 54
La religion et la diversité au péril ou au-delà des angélismes ? 57
Jean-François Gaudreault-Desbiens
I. Du Canada comme Eldorado normatif ? 58
II. De l'exceptionnalisme religieux 62
Faire de la diversité un atout. Un défi commun à plusieurs sociétés 75
Solange Lefebvre
1. Le Québec, un cas mitoyen entre le reste du Canada et l'Europe 76
2. Cinq débats nationaux, même continuum : nous ne sommes pas seuls 78

3. Des politiques plus ou moins sécularistes concernant le port de symboles religieux 79
4. Accommodements et ajustements volontaires 82
4.1 Aménagements raisonnables 83
4.2 Développer une intelligence interculturelle 86
Conclusion générale : nos sociétés n'ont pas le choix 87
Références 88
Le rapport du comite de pilotage des assises de l'interculturalite et la commission STASI 89
Jean Baubérot
Des différences fortes de méthode 90
Un rapport différent aux médias 91
Sur les signes religieux à l'école 93
Les propositions du Comité de pilotage 94
Des mesures pour une meilleure intégration des minorités 96
Pour conclure 97
Références 99
Interculturalism and education: Belgium and the UK compared 101
Peter Cumper
Introduction 101
Education, schools and the curriculum 101
Affording recognition to cultural and religious holidays 102
Curbs on religious dress 107
Conclusion 111

INTERCULTURALITEIT

Integratie, hoofddoek en de rechten van de mens 115
Prof. dr. Frans van der Velden
Integratie 116
Hoofddoek 118
Rechten Van de Mens 121
Tenslotte 126
Dégager un horizon pluraliste 127
Christoph Eberhard
Oser des questions existentielles 128
Tout dialogue interculturel est localisé : enjeux du diatopisme 129

Le dialogue interculturel : un processus déstabilisateur ...mais essentiel 129
De la dialectique au dialogue, de l'univers au plurivers 131
Quatre balises d'un horizon pluraliste : altérité, complexité, interculturalité, humanité 133
Un appel à l'écoute ... non seulement avec les oreilles mais aussi le cœur 134
Bibliographie 135

Rhetorics of interculturalism 139
John R. Bowen

PART II

REFLECTIONS ON THE WORK OF THE ROUND TABLES AS A WHOLE – SECOND PART: THE REPORT TAKEN AS A WHOLE

THE PROCESS OF THE ROUND TABLES: THE RIGHT APPROACH? ABOUT THE METHODOLOGY: THE RIGHT CHOICE?

Les assises de l'interculturalité : un modèle à suivre 147
Jean-Yves Carlier

I. Un modèle de procédure 147
A. Le constat 148
B. Le projet 148
C. La méthode 149

II. Un suivi du rapport 150
A. Les institutions 150
B. La société 152

Le necessaire effort de diversite des modes de gestion du pluralisme 155
Louis-Léon Christians

Opgesloten in de buitenspelval? Over de Rondetafels van de interculturaliteit 161
Guido Van Heeswijck

I. Cultuurfilosofische achtergrond 162
1. De drievoudige Romeinse inclusie 162
2. Rome en Europa 164

II. Toepassing op de hedendaagse situatie. Eén beschaving, verschillende culturen 165

III. Toepassing op concrete punten 167
1. Neutraliteitsbeginsel 168
2. Concrete aanpassingsvoorstellen 170

Epiloog: opgesloten in de buitenspelval? 172

LECTURES POINTUES DU RAPPORT DANS SON INTÉGRALITÉ. OVER DE INHOUD VAN HET RAPPORT: KRITISCHE REFLECTIES.THE CONTENTS OF THE REPORT: CRITICAL REFLECTIONS

Interculturele dialoog voor fijnproevers. Op zoek naar een aangepaste drank bij verschillende gangen 177

A. Martens

1. Bij het voorgerecht: een *'Condorcet, 1791'* 178
2. Bij de hoofdschotel: een '*Constatinus 212* (na Chr.)' 179

Het hedendaagse grote verschil 182

Pragmatische uitwegen 183
3. Bij het nagerecht: enkele koppige drankjes 183

Besluit 184

Noten 185

Bibliografie 187

Le rapport des assises : une contribution nuancee au debat public 189

Julie Ringelheim

I. Entre pragmatisme et juridisme : modifier les cultures institutionnelles 191

II. Quelle vision de l'interculturalité ? 193

Assises de l'interculturalité : où est la « pente glissante » ? 197

Marc Jacquemain

Une renégociation à double sens 197
La tentation de la « réislamisation » ? 197
La tentation « prohibitionniste » ? 199

Les assises de l'interculturalité : démarche pragmatique plus que conceptuelle 202
Les assises et la question des libertés publiques 202
Une conception trop large ou trop restrictive de la diversité ? 205

Conclusion : légiférer ou pas ? 207

À la recherche de bases communes 209

Caroline Sägesser

Une introduction partiale 209

La recherche du compromis 211
Le concept de minorités 212
L'importance prépondérante du clivage socio-économique 214
La réforme d'un héritage 215
Les assises centrifuges d'une interculturalite resignee 219
François De Smet
Consulter pour ne pas décider 219
Gérer pour ne pas créer 222
Le refoulement 225
Conclusion 229

PART III
THE TOUGH QUESTIONS – THIRD PART : SENSITIVES ISSUES

DANS LE SECTEUR DE L'ENSEIGNEMENT/ IN HET ONDERWIJS/ IN THE EDUCATION SECTOR

L'enseignement belge au confluent de l'universalisme et du communautarisme : le cas des signes religieux, du calendrier 233
Nadia Geerts
Introduction 233
Signes religieux 236
Calendrier des congés 239
Les menus adaptés dans les cantines scolaires 240
Conclusion 241
Les recents apports du conseil d'état et de la cour constitutionnelle en matiere de neutralite à l'ecole 243
Joëlle Sautois et Marc Uyttendaele
I. Introduction 243
II. L'apport du Conseil d'État 246
III. L'apport de la Cour constitutionnelle 252
IV. Conclusions 262

Interculturaliteit of de ironie van de democratische rechtsstaat : over religieuze feestdagen en staatsneutraliteit 265

Koen Lemmens

A. Het voorstel van het Verslagcomité 265
B. Godsdienstvrijheid in de democratische rechtsstaat 267
C. Idealen zonder praxis? 273
D. Praxis zonder idealen? 278
E. Conclusie 282

SUR LE MARCHÉ DU TRAVAIL / MET BETREKKING TOT TE TOEGANG TOT EN DE DEELNAME AAN DE ARBEIDSMARKT / REGARDING ACCESS TO THE LABOUR MARKET

La querelle des accommodements raisonnables 287

Henri Goldman

1. Des « pratiques d'harmonisation » 291

Redelijke aanpassingen voor religieuze praktijken op de belgische werkvloer: van "*goodwill*" naar afdwingbaar recht? 295

Katayoun Alidadi

Inleiding 295

I. Studie redelijke aanpassingen: methodologische bedenkingen en bespreking van resultaten 299
A. Methodologie 299
B. Bevindingen 305

II. *To legislate or not?* Bespreking aan de hand van de argumenten *contra* van het centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding 313
A. De vergelijking met handicap: origine van het concept redelijke aanpassingen 314
B. De Antidiscriminatiewet maakt redelijke aanpassingen overbodig? 321
C. Vrijwilligheid versus afdwingbare rechten 326
D. "De weg van de burger": in de schaduw van het recht 332

Conclusie 333

À PROPOS DE LA NEUTRALITÉ COMME PRINCIPE DE GESTION DE LA DIVERSITÉ/ NEUTRALITEIT ALS INSTUMENT VAN DIVERSITEITSBELEID / ON NEUTRALITY AS AN INSTRUMENT FOR MANAGING DIVERSITY

Le port de signes convictionnels par les agents publics 337

Cécile Mathieu, Paul De Hert et Serge Gutwirth

I. La convention europeenne des droits de l'homme 341
Le devoir de neutralité consacré dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme n'implique pas l'interdiction du port de signes convictionnels 342

II. Le droit belge actuel 352
L'absence d'interdiction générale du port de signes convictionnels en droit public et administratif belge 352
Les conséquences de la garantie constitutionnelle de la neutralité de l'enseignement communautaire sur le port des signes convictionnels par les enseignants 359

III. La compatibilite de lois ou de decrets interdisant le port de signes convictionnels avec la liberte de religion 371
1. La nécessité d'une interdiction du port de signes convictionnels doit être justifiée en fonction des exigences de chaque fonction 371
2. La recommandation du Comité de pilotage des Assises de l'interculturalité : une interdiction limitée aux fonctions d'autorité 378

IV. Conclusion 381

Interculturaliteit of de ironie van de democratische rechtsstaat : over religieuze feestdagen en staatsneutraliteit 383

Koen Lemmens

A. Het voorstel van het Verslagcomité 383
B. Godsdienstvrijheid in de democratische rechtsstaat 385
C. Idealen zonder praxis? 391
D. Praxis zonder idealen? 396
E. Conclusie 400

MÉMOIRE ET NÉGATIONNISME/ DE COLLECTIEVE HERINNERING EN NEGATIONISME/ COLLECTIVE MEMORY AND NEGATIONISM

« L'exigence de memoire » à l'epreuve de la diversite 405
Geoffrey Grandjean

PART IV
TESTIMONIES

Métissage – Diversiteit – Verlichting 413
Ludo Abicht

Les discriminations à l'emploi et l'ethnicisation du marché du travail : conséquences de l'« islamophobie » ou de la reproduction sociale ? 421
Anne Morelli

L'origine sociale des migrants 423

Les filtres de l'accès à l'enseignement supérieur 423

Des discriminations patronales « légitimes » 424

Quelques autres remarques 425

Interculturele dialoog voor fijnproevers. Op zoek naar een aangepaste drank bij verschillende gangen 427
1. Bij het voorgerecht: een *'Condorcet, 1791'* 428
2. Bij de hoofdschotel: een '*Constatinus 212* (na Chr.)' 429

Het hedendaagse grote verschil 432

Pragmatische uitwegen 433
3. Bij het nagerecht: enkele koppige drankjes 433

Besluit 434

Noten 435

Bibliografie 437

Reflecties bij het groeiproces van een interculturele dialoog 439
Marc Colpaert

Een eigen lezing vanuit vogelperspectief 439

Limits to growth 440

Kroniek van een beginnend intercultureel bewustzijn 442

Geen etnografen nodig… 443

Reciprociteit in de structuren 443

Terugplooien geen optie 444

Naar een uitbreiding van de definitie van cultuur 444
Hermythologiseren: de waarde van de mythos en de hybridisering 445
Intra-levenbeschouwelijke dialoog 446
Het kikvorsperspectief: een familiefoto tot slot 447
AFTERWORD 449
POSTFACE 456
ABSTRACTS 463
Ludo Abicht 463
Katayoun Alidadi 464
Jean Baubérot 465
J.-Y. Carlier 466
Louis-Léon Christians 466
Peter Cumper 467
Edouard Delruelle 468
François De Smet 469
Christoph Eberhard 470
Jean-François Gaudreault-DesBiens 472
Nadia Geerts 472
Henri Goldman 474
Geoffrey Grandjean 476
Marc Jacquemain 477
Solange Lefebvre 478
Koen Lemmens 480
Patrick Loobuyck 481
Albert Martens 482
Cécile Mathieu, Paul De Hert, Serge Gutwirth 484
ABSTRACT 486
Tariq Modood 486
Anne Morelli 486
Julie Ringelheim 487
Caroline Sägesser 488
Marc Uyttendaele, Joëlle Sautois 488
Frans J. A. van der Velden 490
Guido Van Heeswijck 491