

SCHETS VAN HET LEVENSBESCHOUWELIJK LANDSCHAP IN VLAANDEREN VROEGER EN NU

(Goedroen Juchtmans)

Het levensbeschouwelijk landschap is sinds het Schoolpact (1958) grondig veranderd. Getuige daarvan zijn de sterke afname van de wekelijkse kerkpraktijk en de instroom van migranten met een andere religie, de Islam. In dit hoofdstuk bekijken we deze veranderingen van naderbij en verbinden we onze analyse telkens met het actuele debat over levensbeschouwing in het onderwijs. De veranderingen binnen de katholieke confessionele stroming krijgen daarbij de meeste aandacht, simpelweg omdat de literatuur vooral aandacht besteedt aan deze veranderingen. We beginnen met een beknopt historisch overzicht van de band tussen onderwijs en levensbeschouwing vóór 1960 en de krachtlijnen van het Schoolpact.

1 Het onderwijs- en levensbeschouwelijk landschap voor 1960

Tot 1960 stond de katholieke kerk in alle opzichten in het middelpunt van de gemeenschap. De grote meerderheid van de Vlamingen beschouwden de kerk als een instituut met autoriteit en gezag. Communiefeesten, processies, christelijke feesten en allerlei huiselijke, vaak devotionele rituelen (zoals kaarsjes branden, kruisje geven voor het slapengaan, bidden voor de maaltijd) vormden een vanzelfsprekend deel van het dagelijkse leven (Billiet, 2004; Dobbelaere, 2003 & 2006).

Ook in het onderwijs kon de kerk niet weggedacht worden. Voor 1800 waren Vlaamse lagere scholen grotendeels afhankelijk van de katholieke kerk. Kinderen kregen er les in lezen en schrijven, maar het belangrijkste vak was godsdienst. De overheid mengde zich niet. Zij liet de organisatie en inhoud van het onderwijs volledig over aan de katholieke kerk, die op die manier het protestantisme van de Noordelijke Nederlanden kon buitenhouden. Begin 19^e eeuw kwam daar verandering in. Zowel de Fransen als de Nederlanders trachtten het monopolie van de

katholieke kerk te doorbreken. Zo deed de Nederlandse vorst Willem I in zijn korte regeerperiode (1815-1830) pogingen om het Vlaamse onderwijs te moderniseren. Hij besliste om Nederlands in te voeren als de officiële schooltaal, gaf het exclusieve recht aan het koninkrijk om scholen op te richten en voerde een lerarenopleiding in (Van Gompel, 2006).

Willem I kreeg echter al gauw weerwerk. Het protest kwam niet alleen van de katholieke kerk die opriep de kinderen van de staatsscholen te halen en naar nieuw opgerichte katholieke scholen te sturen. Ook de Franstalige bourgeoisie reageerde furieus. Zij verzette zich tegen de plannen van Willem I om Nederlands in te voeren als de officiële onderwijstaal (Depaepe, 1998). De protestacties misten hun effect niet. Niet lang daarna werd de onafhankelijke staat, België, opgericht (1830). De rol van de Franstalige, liberaalgezinde bourgeoisie bij de oprichting van België betekende echter ook dat de kerk en haar politieke hefboom (de Katholieke Partij¹), rekening moesten houden met (politieke) groepen die vertrokken van seculiere, op de Verlichting gebaseerde, denkkaders. Van een absoluut monopolie van de kerk in de nieuwe staat, België, was dus geen sprake.

Ook in de Belgische Grondwet, die in 1831 zijn definitieve vorm kreeg, moesten beide groepen zich kunnen herkennen. Voor het onderwijs zorgde die evenwichtsoefening onder andere tot het bekende Artikel 24, dat de grondwettelijke vrijheid van onderwijs bepaalt, en tot op vandaag in alle debatten over onderwijs blijft meespelen. Kortom, de Belgische grondwet (1831) was het resultaat van een compromis tussen (politieke) stromingen die levensbeschouwelijk sterk van elkaar verschilden. Enerzijds ging het om een confessionele stroming, die bijna uitsluitend bestond uit katholieken, en anderzijds om een niet-confessionele stroming met liberalen. Op het einde van de 19^e eeuw voegde zich bij deze laatste stroming ook de socialistische partij (de Belgische Werkliedenpartij).

De levensbeschouwelijke verschillen tussen deze confessionele en niet-confessionele stroming zorgden in het onderwijs regelmatig voor spanning. Na twee hevige conflicten, Schoolstrijd I en

¹ Deze partij werd opgericht in 1869 en kreeg later de naam PSC-CVP.

II, vonden de partijen uiteindelijk een nieuw politiek evenwicht dat in het Schoolpact (1958) vaste vorm kreeg. Dit pact staat tot op vandaag borg voor onderwijsvrede in België (Witte, 1999; Tielemans, 2006). Belangrijk is vooral dat dit Schoolpact de grondwettelijke vrijheid van onderwijs (art. 24) opnieuw bevestigde. Vooral de vrije schoolkeuze van ouders werd extra in de verf gezet.

Dit doet het Schoolpact enerzijds door aan katholieke scholen staatssubsidies toe te kennen op basis van het aantal leerlingen dat ze hebben. Aan katholieke ouders wordt zo gegarandeerd dat ze op redelijke afstand van hun woonst een school vinden die aansluit bij hun levensbeschouwelijke overtuiging. Deze garantie op staatssubsidies geldt ook voor alle levensbeschouwelijke of ideologische groepen die eigen onderwijsnetten wensen uit te bouwen.

Ter compensatie voor de verkregen staatssubsidies, worden katholieken anderzijds verplicht het neutrale karakter van het officieel onderwijs te erkennen. Voordien was dit vaak niet het geval. Zo beschouwden de kerk en vele gemeentelijke overheden de gemeentelijke lagere scholen in de praktijk als katholiek. Het Schoolpact geeft ouders met een niet-confessionele achtergrond verder de mogelijkheid om hun kinderen niet-confessionele zedenleer te laten volgen. Vóór het Schoolpact konden ouders enkel een vrijstelling van het katholieke godsdienstonderwijs aanvragen.² Dit recht om in officiële scholen een vak levensbeschouwing te kiezen dat aansluit bij de eigen overtuiging geldt echter niet alleen voor niet-confessionele ouders. Ook ouders die behoren tot één van de door de staat erkende godsdiensten, hebben het recht om hun kinderen een vak in de eigen godsdienst te laten volgen. In België gaat het naast de katholieke godsdienst om de protestantse godsdienst, de orthodoxe godsdienst, de joodse godsdienst, de anglicaanse godsdienst en de islamitische godsdienst.

Samengevat kunnen we stellen dat tot vandaag het principe 'vrijheid van onderwijs' (politieke) partijen en groepen in evenwicht houdt die op ideologisch en levensbeschouwelijk vlak sterk

² Ter vergelijking: voor het Schoolpact hadden deze ouders enkel het recht om een vrijstelling van het (katholieke) godsdienstonderwijs aan te vragen. Het Schoolpact maakte deze mogelijkheid niet ongedaan. Tot op vandaag kunnen ouders deze vrijstelling aanvragen.

van elkaar verschillen. Dit doet men door elke erkende levensbeschouwelijke groep de kans te geven een onderwijsnet met eigen scholen op te richten. Zo geschiedde ook, waardoor we in Vlaanderen een verzuild onderwijssysteem kregen, waar (levensbeschouwelijke) groepen hun eigen, volledig naast elkaar bestaande scholen bouwden voor leraren en kinderen met dezelfde levensbeschouwelijke achtergrond of overtuigingen. Enkel de moslimgemeenschap maakte van dit recht geen gebruik. Tot op vandaag treffen we dan ook geen islamscholen aan in Vlaanderen. Binnen het officieel onderwijs is er ook sprake van een milde vorm van verzuiling. Een algemeen levensbeschouwelijk vak voor alle leerlingen, zoals in andere landen, bestaat niet. In Vlaanderen koos men de klas voor de levensbeschouwelijke vakken in aparte groepen op te delen. De idee was dat zo 'alle' leerlingen een vak levensbeschouwing konden kiezen dat strookt met de eigen levensbeschouwelijke overtuiging of die van de ouders.

2 Na de jaren '60: luidt de erosie van de katholieke kerkpraktijk het einde van het katholieke Vlaanderen in?

2.1 Ambivalente houding van katholieken tegenover katholieke kerk en traditie

De handtekeningen onder het Schoolpact (1958) waren nog niet koud, of het levensbeschouwelijke landschap in het katholieke Vlaanderen begon ingrijpend te veranderen. De katholieke kerk verloor stilaan haar vanzelfsprekende machtspositie en steeds minder katholieken gingen wekelijks naar de kerk. Wie volgende recente cijfers bekijkt, ziet welke gevolgen dit verval voor de kerk heeft gehad:

- In 2007 ging 10% van de Vlamingen wekelijks naar de kerk terwijl dat in 1966 bijna 60% was (kerktelling, 2007, zie ook grafiek 1, uit Botterman, Hooghe & Bekkers, 2009).
- De huidige kerkgangers zijn overwegend 55+ (ESS, 2006-2007).
- Ook het aantal kerkelijke huwelijken – van meer dan 90% in 1966 tot 29,7% in 2006 - kent een groot verval (Botterman, Hooghe & Bekkers, 2009).

Wie wat dieper in de cijfers graaft, merkt dat dit vaak geschetste beeld van katholiek verval niet zo eenduidig is als op het eerste zicht lijkt. Gaat het om lidmaatschap en zelfbenoeming, doopsels, het uitvoeren van bepaalde rituelen en schoolkeuze dan krijgen we een ander en troebeler beeld. Op deze domeinen blijkt dat de erosie van het katholieke leven of de katholieke zuilen trager verloopt of zelfs bijna niet plaatsgrijpt. Vooral de blijvende dominantie van het katholieke onderwijsnet en het vak katholieke godsdienst valt op. Vlamingen zijn dus op zijn minst ambivalent te noemen als het over hun houding ten opzichte van de katholieke traditie en kerk gaat. Hoe komt dit? En wat zegt die ambivalentie? Een bespreking van de cijfers helpt ons om deze ambivalente houding op scherp te stellen.

Lidmaatschap en zelfbenoeming

40% van de Vlamingen zegt lid te zijn van de katholieke kerk (ESS, 2006-2007). Vraagt men naar de levensbeschouwing, los van het lidmaatschap van de katholieke kerk, dan gaat dit cijfer de hoogte in. In 2008 rekende een vrij grote meerderheid van de Vlamingen (72,7%) zich tot de katholieke levensbeschouwing (zie tabel 1, uit Botterman, Hooghe & Bekkers, 2009), een cijfer dat sinds 1996 slechts licht is gedaald. Of nog, de sterke daling van de wekelijkse kerkpraktijk blijkt slechts in minieme mate tot verschuivingen in levensbeschouwelijke affiliatie te hebben geleid. Opmerkelijk in tabel 1 is ook dat 24,5% van de Vlamingen zich rekent tot de groep vrijzinnigen of de groep 'geen levensbeschouwing en ongelovig'. Sinds 1996 is dit cijfer gestaag gegroeid (van 19,5% naar 24,5%). Die langzame groei staat echter niet in verhouding met de enorme daling van de kerkpraktijk en van bepaalde kerkelijke (overgangs)rituelen. Vlamingen die de kerk achter zich lieten, gingen zich dus niet massaal vrijzinnig of ongelovig noemen.

Tabel 1 Levensbeschouwing in Vlaanderen, 1996-2008

SCV surveys													
	'96	'97	'98	'99	'00	'01	'02	'03	'04	'05	'06	'07	'08
Katholiek	58,3	46,5	52,7	49,1	53,2	51,2	53,8	50,9	52,1	52,6	51,3	50,3	72,7
Christelijk, niet katholiek	19,8	26,5	22	10,6	21,4	22,7	23,0	23,2	20,5	19,6	20,6	20,7	
Vrijzinnig	5,3	8,7	6	4,7	8,1	7,8	7,3	7,9	8,5	7,8	7,4	8,6	7,7
Geen geloof	14,2	15,1	14,4	/	14,0	15,3	13,3	14,2	15,9	16,3	16,8	16,3	15,8
Andere levensbeschouwingen	1,8	2,6	2,1	2	3,1	2,6	2,5	3,6	1,8	3,4	3,9	3,9	3,7

Bron: Botterman, Hooghe & Bekkers, 2009. Op basis van SCV enquêtes 1996-2008

Het bereik van sommige katholieke rituelen blijft relatief groot

Ongeveer 65% van alle Vlaamse ouders met een pasgeborene hebben in 2007 hun kind laten dopen (Hooghe & Botterman, 2008, p. 6, zie ook grafiek 1). Belangrijk is wel te vermelden dat sinds het einde van de 20^e eeuw ook het aantal doopsels relatief sterk daalt. Hetzelfde geldt voor de andere overgangsrituelen (huwelijken en begrafenissen). Tegelijk kunnen we met Botterman, Hooghe & Bekkers (2009) stellen *“dat terwijl ongeveer 6 procent van de Vlaamse bevolking nog kerks is, het bereik van de katholieke overgangsrituelen nog veel ruimer is in de Vlaamse bevolking.”*

Naast de overgangsrituelen blijft ook het bereik van bepaalde christelijke rituelen in huis hoog. Zo geeft 35,42% van de leerlingen secundair onderwijs die katholieke godsdienst volgen, aan dat ze als kind een kruisje kregen voor het slapengaan (Pollefeyt et al., 2004).

Dominantie van katholieke scholen en het vak katholieke godsdienst onveranderd

Het katholieke onderwijsnet weet tot op vandaag nog steeds de meerderheid van de leerlingen in de lagere school aan zich te binden. Meer dan 60% van alle leerlingen die het lager onderwijs volgen, gaat naar een katholieke school (statistisch jaarboek 2008-2009). Met uitzondering van enkele katholieke scholen die Islam als keuzevak aanbieden, volgen deze leerlingen ook automatisch het vak katholieke godsdienst. Voegen we vervolgens het aantal leerlingen toe die in het officieel onderwijs (G.O.! en gemeente- en provinciale scholen) het vak katholieke godsdienst volgt, dan stellen we vast dat 83,28% van de leerlingen uit het gewoon lager onderwijs dit vak volgt (statistisch jaarboek 2008-2009). Ter vergelijking: niet-confessionele zedenleer wordt in datzelfde schooljaar door 9,71% van alle leerlingen in het lager onderwijs gevolgd (statistisch jaarboek, 2008-2009).

2.2 Van kerkelijke katholiciteit naar socio-culturele christenheid: een uiting van secularisering?

De ambivalente houding van vele Vlamingen tegenover de katholieke traditie roept vragen op. Hoe kunnen we verklaren dat Vlamingen de kerk achter zich lieten, maar hun band met het (christelijke/katholieke) geloof en de daarbij horende praktijken toch niet helemaal doorknipten?

Om die vraag te beantwoorden, starten we bij enkele Vlaamse sociologen die de term “socio-cultureel christendom” ontwikkelden. Volgens Billiet (2004, p. 130-131) behielden veel Vlamingen vooral hun band met de katholieke zuil omdat er in deze zuil zelf een seculariseringsproces plaatsgreep waarin het “katholicisme van de kerk” van voor 1960 plaatsmaakte voor een “socio-cultureel christendom”.³ De label “katholiek” werd in eerste

³ Opmerkelijk: vanuit theologisch oogpunt wordt dit seculariseringsproces in de katholieke zuil door Boeve (2004, p. 24) als een voorbeeld van de-traditionalisering opgevoerd. In zijn verklaring ligt de nadruk zo meer op de

instantie verbreed tot “christelijk”, en daarna tot een waardendiscours waarin kwaliteit, goede dienstverlening en personalisme als typische christelijke waarden werden geïdentificeerd. Hetzelfde geldt volgens hen voor waarden als gemeenschap, liefdadigheid, tolerantie en respect. De term “christelijk” verwijst daarbij niet meer in de eerste plaats naar bepaalde geloofsinhouden (bijvoorbeeld: geloof in de heilige geest), maar naar de band met de waarden die door de katholieke zuil vooropgesteld worden. Dobbelaere (2003, p. 18, zie ook Van Meerbeeck, 2001) neemt een gelijkaardig seculariseringsproces ook in de beleving van sacramenten waar. Hij stelt dat kerkelijke overgangsrituelen door de ontvangers vandaag minder worden gewaardeerd voor hun christelijke betekenis dan voor hun capaciteit om culturele en familiale banden uit te drukken.

Wat het onderwijs betreft, lijkt het er op dat deze evolutie naar een socio-cultureel christendom er voor gezorgd heeft dat de snelle afname van de wekelijkse kerkpraktijk niet gevolgd werd door een erosie van het katholieke onderwijs. Dit komt wellicht omdat het katholieke onderwijsnet, in een samenleving die haar houding tegenover de katholieke kerk wijzigde, niet koos voor een duidelijker katholiek profiel. Ze sloot wel aan bij een socio-cultureel christelijk discours gebaseerd op algemeen menselijke en gedeelde waarden die het vervolgens als typisch christelijk benoemde. Of nog, het katholieke onderwijsnet wist de meerderheid van de Vlaamse leerlingen te behouden door zich via een socio-cultureel christelijke herprofilering aan te sluiten bij de wijzigende levensbeschouwelijke overtuiging van hun ouders. Ook het vak katholieke godsdienst evolueerde in die zin mee. Mede onder de vernieuwende impulsen van Vaticanum II, stapte de katholieke kerk af van catechetisch godsdienstonderricht. Dit onderricht, dat tot doel had het katholieke geloof aan kinderen door te geven, maakte plaats voor een vak katholieke godsdienst dat uitging van een modern ontwikkelingsperspectief op kinderen en geloof. Geloofsontwikkeling en de persoonlijke, menselijke ontwikkeling werden op die manier met elkaar verbonden.

discontinuïteit met het verleden, en dus op een proces waarin het doorgeven van de katholieke traditie onderbroken is.

Sociologen hebben het proces naar sociaal-culturele christenheid beschreven als een uiting van secularisering. 'Secularisering' wijst hier vooral op het feit dat de kerk als georganiseerde religie in de samenleving aan impact verliest (Botterman, Hooghe & Bekkers, 2009). Dit heeft ook gevolgen voor de wijze waarop individuen met hun geloof omgaan. Zij identificeren zich minder met de kerk en krijgen meer ruimte hun eigen levensbeschouwing vorm te geven. Kortom, secularisering betekent hier de afname van lidmaatschap van, participatie in en identificatie met een *specifieke georganiseerde* levensbeschouwing.

Uit ons verhaal blijkt dat er in Vlaanderen wel degelijk sprake is van secularisering in deze zin. Tegelijk stelden we vast dat de impact van de katholieke zuil (met daarbinnen onder andere de katholieke scholen) in het publieke leven behouden bleef. Deze zuil wist immers vanuit een open en sociaal perspectief zijn katholieke identiteit te verruimen tot een op waarden gebaseerd christendom. Katholieke scholen blijven daardoor een plek voor mensen die hun band met de kerk hebben verloren, maar zich toch 'katholiek' of 'christelijk' willen blijven noemen of, vaak op basis van familietradities, de band met deze zuil en/of met zijn waarden niet (helemaal) willen doorknippen.

Het is ook mogelijk 'secularisering' breder te definiëren als een afname van 'gelovig zijn'. Hier wijst de term 'secularisering' niet enkel naar de afname van georganiseerde religie, maar ook naar een afname in de individuele geloofsbeleving ten voordele van een seculiere beleving van de werkelijkheid. Het verschil tussen seculier en gelovig ligt dan in wat Dobbelaere en Billiet (1983) de verwijzing naar een "*cosmos sacré*" hebben genoemd. Sociaal-culturele christenen zouden net als kerkse katholieken of gelovigen van andere religies de werkelijkheid als in principe of als mogelijk 'heilig' of 'sacraal' zien of ervaren, terwijl ongelovigen, atheïsten en vrijzinnigen dit niet doen. Dit bepaald verbeeldend omgaan met de werkelijkheid, waarin de werkelijkheid als 'heilig', als 'mysterieus' of als 'bovenempirisch' (Dobbelaere & Voyé, 2001) beleefd of geponeerd wordt, hoeft echter niet specifiek christelijk ingevuld te worden. Wanneer ouders tegen hun kinderen zeggen dat hun overleden opa nu een sterretje aan de hemel is, dan opent die uitspraak nog steeds een wereld die niet wetenschappelijk te verklaren valt. Voor 1960 zouden ouders wellicht bijna als vanzelfsprekend verwezen hebben naar de

wederopstanding van opa in de hemel, waar hij nu woont bij God. Ook Juchtmans (2008) laat zien hoe huisrituelen, zoals kaarsjes branden om overledenen te herdenken, in gezinnen met jonge kinderen hun christelijke vormgeving verliezen en tot hun meest basale vorm worden herleid. Christelijke gebedsformules of het slaan van kruistekens zijn geschrapt. Het opsteken van het kaarsje gebeurt in stilte. Bovendien wordt het kaarsje bij de foto van de overledene en bijvoorbeeld niet meer bij een Mariabeeld gebrand. Helemaal seculier is het ritueel echter ook niet. Door een kaarsje te branden hopen de uitvoerders de overledene aanwezig te brengen en zich zo – over de empirische grens van de dood heen – met de overledene te verbinden.

Samengevat, we denken dat de ambivalente houding van Vlamingen tegenover de katholieke traditie bestaat uit een gelijktijdige mix van (groeierende) afstand en (blijvende) nabijheid ten opzichte van die traditie. Van een nauwe betrokkenheid in de katholieke kerk en te expliciete christelijke aannames nemen de meeste Vlamingen afstand, maar tegelijk voelen ze zich toch verbonden genoeg om zich nog massaal katholiek te noemen. We wezen daarbij op twee aspecten in die katholieke traditie waarmee ze zich tot op vandaag kunnen verbonden voelen. Ten eerste kan hun band met de katholieke zuil, met christelijke waarden, of met een familiale traditie die katholiek gekleurd is, voldoende zijn om zich alsnog katholiek (of christelijk, niet katholiek) te noemen. Ten tweede strookt de katholieke traditie (en wellicht ook andere geloofstradities) met hun gevoeligheid voor het ‘sacrale’ en hun ervaring dat er ‘meer is tussen hemel en aarde, dan we met ons verstand kunnen bevatten’ of dat de werkelijkheid een mysterie in draagt. Of dit inderdaad het geval is, kunnen we uit Tabel 1 niet opmaken. Wel besluiten sociologen dat er bij Vlamingen een ‘religieuze’ heropleving zou zijn buiten de kerk en de bestaande zuilen. Dobbelaere & Voyé (2001, p. 148; 2006, p. 9, zie ook: van Hove, 2000, 176-179) definiëren dit geloof als spiritualiteit of de aanwezigheid van een religiositeit los van *“het traditionele spreken over de bovenempirische realiteit.”* De term spiritualiteit wijst daarbij op belangrijke veranderingen in de wijze waarop geloof wordt beleefd: van een nadruk op institutioneel geloof naar persoonlijk geloof; van de vanzelfsprekendheid van traditie naar een reflexief omgaan met traditie(s), van een dogmatisch naar een flexibel geloof; van een in-groep die de waarheid bezit naar een persoonlijke zoektocht; van een dualisme tussen lichaam en

geest naar een holistisch verstaan van zichzelf, God en wereld en van een God die de radicaal Ander is naar de 'God Within'.

2.3 Sociaal-culturele christenheid onder vuur

In welke mate is de huidige organisatie van het levensbeschouwelijk onderwijs nog afgestemd op de gewijzigde en meer diverse levensbeschouwelijke houding van Vlamingen en in hoeverre is zo een afstemming noodzakelijk? Dit is de vraag die het debat over het vak levensbeschouwing vandaag domineert.

Globaal klinken twee tegengestelde posities in dit debat. De ene positie vindt dat de levensbeschouwelijke veranderingen sinds 1960 een herziening van het Schoolpact noodzakelijk maakt. Zij pleit voor een algemeen vak levensbeschouwing in alle onderwijsnetten. De andere positie gaat ervan uit dat het binnen de wettelijke contouren van het Schoolpact mogelijk is om adequaat te reageren op de gewijzigde levensbeschouwelijke houding van Vlamingen.

De eerste positie wordt ingenomen door een groep academici, met als voortrekker professor Loobuyck (Universiteit van Antwerpen). Deze groep stelt dat de veranderingen sinds 1958 niet enkel wijzen op meer levensbeschouwelijke diversiteit, maar ook hebben geleid tot secularisering, ontzuiling en levensbeschouwelijke ongeletterdheid (zie Loobuyck, 2009; Loobuyck & Franken, 2011). Minder en minder leerlingen in het secundair onderwijs hechten immers belang aan welk levensbeschouwelijk vak ze volgen. Gelijkaardige tendensen ziet deze groep ook in het katholiek onderwijs. Katholieke scholen en het vak katholieke godsdienst worden volgens hen in grote mate bevolkt door leerlingen die nauwelijks of geen voeling meer hebben met de kerk of de christelijke traditie. Andere motieven zoals kwaliteitsvol onderwijs of afstand tot de school zouden bij de schoolkeuze een grotere rol spelen. Bovendien stellen ze vast dat teams in katholieke scholen ook zelf worstelen met hun katholieke identiteit. Kortom, het Schoolpact wringt volgens hen met een samenlevingscontext die getekend wordt door groeiende levensbeschouwelijke diversiteit en ongeletterdheid. Een meer aangepaste

organisatie is dan ook nodig om leerlingen te leren met deze diversiteit om te gaan (zie Loobuyck 2009; Loobuyck & Franken, 2011). Dit kan volgens hen door in alle netten een verplicht inclusief en algemeen vormend vak (levensbeschouwing – ethiek – filosofie of kortweg LEF) in te voeren. Dit is een verplicht vak waarin leerlingen, gespreid over 12 jaar, twee uur in de week onderricht krijgen over levensbeschouwingen, burgerschap, ethiek en filosofie. Bedoeling is een neutraal vak aan te bieden, waarin leerlingen niet langer les krijgen *in* een specifieke levensbeschouwing, maar onderricht worden *over* verschillende levensbeschouwingen. Moderne waarden als persoonsvorming, burgerschap, participatie en reflectief vermogen vormen daarbij de centrale termen.⁴

De groep die pleit voor het behoud van de huidige organisatie komt vooral uit de specifiek levensbeschouwelijke hoek. Vanuit katholieke hoek bijvoorbeeld, wordt gesteld dat het vak katholieke godsdienst al sterk inspeelt op de huidige levensbeschouwelijke context. Het doel van dit vak is immers, zo stelt Didier Pollefeyt⁵ (KULeuven), *“het zich bewust worden van en het zich levensbeschouwelijk uitgedaagd weten door de pluraliteit van levensbeschouwingen in onze hedendaagse leefwereld (Pollefeyt, 2011).”* Het vak vertrekt daarmee vanuit de aanwezige diversiteit en gaat hiermee dialoog aan. Leerlingen hoeven niet katholiek te zijn of te worden. Leerkrachten nemen echter wel een duidelijke positie in: *“Hij/zij spreekt getuigend vanuit de christelijke traditie (Pollefeyt, zie www.thomas.be)”,* dit zonder de leerling voor de eigen positie te willen winnen. Kortom, een vak als LEF hoeft niet. Identiteitsloos of zonder levensbeschouwelijk engagement voor de klas staan is trouwens onmogelijk. Leren *over* levensbeschouwingen is ook niet wat jongeren verlangen: *“Jongeren hebben bij moeilijkheden of existentiële vragen nood aan levensechte zinzperspectieven, en niet aan een cursus over levensbeschouwelijke systemen.”*

⁴ *“Het vak LEF is allereerst belangrijk omdat het bijdraagt tot de persoonsvorming en algemene Bildung van leerlingen conform de opdracht van ons onderwijs. LEF wil bovendien leerlingen voorbereiden om straks als burger in de (democratische en multiculturele) samenleving te participeren. Er is nood aan informatie over de levensbeschouwelijke wortels van onze samenleving, aan kennis van de levensbeschouwelijke ander, aan een reflectief vermogen om de eigen levensbeschouwelijke zoektocht vorm te geven, aan vaardigheden om met diversiteit om te gaan, aan burgerschapseducatie (zie www.levensbeschouwingen.be).”*

⁵ Didier Pollefeyt is voormalig docent godsdienstpedagogie aan de KULeuven en nu vice-rector van de KU Leuven.

Hoewel beide groepen een tegengestelde positie innemen, vallen ook de gelijkenissen op. Zo beoordelen beiden de sociaal-culturele christenheid op een gelijkaardige wijze. Volgens Loobuyck (2009) heeft de evolutie naar sociaal-culturele christenheid tot levensbeschouwelijke ongeletterdheid geleid. 'Katholiek zijn' is voor velen een lege doos geworden. Opmerkelijk: een zelfde geluid klinkt uit katholieke hoek. Boeve⁶ (2000) stelt: *“Op de lange duur worden velen zich bewust van het feit dat de ‘christelijke duiding’ van de ‘christelijke waardenbeleving’ zonder gelovige spiritualiteit louter verdubbeling is van wat ook zonder de christelijke verpakking, gecommuniceerd en overgedragen kan worden. De specificiteit van het christelijke geloof is dus het eerste slachtoffer.”* Kortom, voor beiden is de evolutie naar een sociaal-culturele christenheid uitgemond in een breuk tussen de algemene, gesecculariseerde cultuur en de katholieke geloofstraditie.

Op deze analyse reageren ze vervolgens tegengesteld, met een polarisatie van het debat als resultaat. Loobuyck (2009) stelt dat de gewijzigde houding van Vlamingen en hun levensbeschouwelijke ongeletterdheid, de publieke legitimiteit van de kerk als de specifieke georganiseerde instantie die alle Vlaamse katholieken vertegenwoordigt, heeft uitgehold. Hetzelfde geldt voor het vak katholieke godsdienst. Een algemeen levensbeschouwelijk vak zou volgens hem dan ook beter aansluiten bij de verdampende sociaal-cultureel christelijke overtuigingen en dus bij de huidige gesecculariseerde cultuur. Een ander antwoord op dezelfde analyse klinkt bij Boeve. Hij stelt dat het wenselijk is te midden van levensbeschouwelijke pluraliteit de particuliere, christelijke spiritualiteit te benadrukken en dit op een dialogische wijze te communiceren met andere levensbeschouwelijke posities. In dat licht pleit Boeve dan ook voor een christelijke herprofilering van het katholiek onderwijs en het vak katholieke godsdienst. Ook Pollefeyt stelt dat het vak katholieke godsdienst best terug 'orthodoxer' mag (lezing 2009, zie www.thomas.be). Hetzelfde geldt voor de identiteit van de katholieke scholen. Niet in de eerste plaats de kwaliteit van onderwijs, zoals in het socio-cultureel christelijk discours, moet die identiteit belichamen, maar een levende katholieke spiritualiteit (Raes 2006).

⁶ Lieven Boeve is voormalig decaan van de faculteit Godgeleerdheid van de KULeuven en nu algemeen directeur van het VSKO.

2.4 Een waarderende benadering van de veranderingen binnen de katholieke stroming

In deze paper willen we de evolutie naar de sociaal-culturele christenheid en de gevolgen van deze evolutie vanuit een meer waarderende benadering te bekijken. Volgens ons noemt een grote groep Vlamingen zich niet zonder reden 'katholiek' of 'christelijk, niet katholiek'. Hetzelfde geldt trouwens voor mensen die zich vrijzinnig of ongelovig noemen, of zeggen lid te zijn van een andere religie. Met die keuze onderstrepen ze een continuïteit tussen wie ze (willen) zijn en (wat ze verstaan onder) de levensbeschouwing waartoe ze zichzelf rekenen. Of ze willen met hun keuze net het verschil benadrukken tussen hun levensbeschouwelijke identiteit (wie ze (willen) zijn) en (wat ze verstaan onder) andere bestaande levensbeschouwingen. Kortom, het is belangrijk op een waarderende wijze te vertrekken vanuit de (onvermijdelijk subjectieve) redenen die mensen zelf aangeven, in plaats van bijvoorbeeld hun katholiciteit af te meten aan vooraf bepaalde en externe criteria, zoals de mate van kennis over de eigen levensbeschouwing of de mate waarin hun levensbeschouwelijke positie strookt met de orthodoxe of institutionele positie.

Voor de grote groep mensen die zich katholiek noemt, maar niet meer kerks is, suggereerden we op basis van (sociologisch) onderzoek de mogelijkheid dat deze groep zich nog steeds verbonden voelt met de katholieke zuil, met familietradities die vaak devotioneel katholiek gekleurd zijn, of met een levensbeschouwing die buitengewone mensen, plaatsen en momenten als 'heilig' verbeeldt en beleeft. Het is belangrijk te benadrukken dat deze band inderdaad geen kennis van en identificatie met de christelijke geloofsleer en met de betekenis van de kerkelijke rituelen hoeft in te sluiten. Eerder gaat het om een band die sterk emotioneel geladen is en vooral verweven is met de familie, een gemeenschap die veel mensen na aan het hart ligt en hen met hun (katholieke) verleden verbindt. Ook zou het kunnen dat de katholieke zuil aantrekkelijk blijft omdat veel Vlamingen deze zuil als een uitgebreid deel van deze familie beleven.

Indien we deze alternatieve analyse als vertrekpunt nemen voor het debat over het vak levensbeschouwing, dan blijkt deze analyse op gespannen voet te staan met de twee dominante posities in het huidige debat.

Ten eerste gaat een algemeen vak levensbeschouwing (LEF), dat de nadruk vooral legt op kennis en reflectie over verschillende levensbeschouwingen, voorbij aan de vaak onuitgesproken emotionele band die een grote groep Vlamingen nog heeft met de katholieke traditie. Het is niet omdat deze groep Vlamingen zijn verbondenheid met deze traditie niet meer in de schoot van de katholieke kerk beleeft, dat de band helemaal verdwenen is. Verder neemt deze positie te sterk het seculiere karakter van de huidige cultuur als feitelijk aan. We zagen dat empirisch onderzoek deze analyse alvast niet over de hele lijn bevestigt. Ontkerkelijking en interne secularisering binnen de zuil hebben immers niet tot minder spiritualiteit en niet tot beduidend meer ongelovigen geleid. In dat licht zou het kunnen dat veel Vlamingen het vak katholieke godsdienst, hoe 'vaag' ook, zullen verkiezen boven een algemeen vak over verschillende, ook niet-confessionele, levensbeschouwingen. Het vak katholieke godsdienst, zoals het nu gegeven wordt, sluit immers meer dan dit algemeen vak aan bij hun beleving van de werkelijkheid als mogelijk of in principe 'heilig' en kan hun kinderen gevoelig maken voor mysterie.

Ten tweede roept ook de oproep voor een christelijke herprofilering van katholieke scholen en het vak katholieke godsdienst vragen op. Een herprofilering in katholieke scholen of van het vak katholieke godsdienst kan immers een spanningsveld creëren tussen enerzijds de gewenste katholieke identiteit en anderzijds de actuele geloofsbeleving van sommige ouders, leerkrachten en directies. We hebben het dan vooral over ouders, leerkrachten en directie die weinig waarde hechten aan de christelijke geloofsleer en zich niet meer met de katholieke kerk identificeren, maar wel het socio-cultureel christelijk discours omarmen of hun levensbeschouwelijke identiteit op een andere, minder specifiek religieuze wijze willen invullen. We vermoeden dat dit spanningsveld vooral sterk zal zijn bij leerkrachten en directies met dit profiel. Van hen wordt immers, tegen hun levensbeschouwelijke oriëntatie in, verwacht in de dialoog met leerlingen getuige te zijn van een meer specifieke christelijke spiritualiteit. Vraag is tot slot van wat leerkrachten en directies precies moeten getuigen. Gaat het om een vooraf

vastgelegde inhoud van bijvoorbeeld geloofspunten of een vast repertoire aan rituelen? Veronderstelt het kunnen getuigen van dit geloof een regelmatige kerkpraktijk of actieve participatie in de plaatselijke kerk? Of is het de bedoeling de actuele geloofsverhalen- en praktijken van ontkerkelijkte katholieken, ook als ze niet meteen stroken met de christelijke geloofsleer, waardierend te benaderen en mee te nemen in de herprofilering?

3 De instroom van moslims in het Vlaamse onderwijs

De migratiegolf in de jaren '60 bracht vooral Turkse en Marokkaanse gastarbeiders naar Vlaanderen. Deze gastarbeiders waren vaak moslim. Toen ze in de jaren '70 beslisten om te blijven, kwamen ook hun vrouw en kinderen naar Vlaanderen. De kinderen van deze gastarbeiders waren leerplichtig en stroomden het Vlaamse onderwijs in. Al snel daarop, werd de Islam door de Belgische staat erkend (1976). In de lijn van het Schoolpact, kregen moslimouders vanaf dat moment het recht om hun kinderen in het officieel onderwijs Islam te laten volgen. Ook de oprichting van islamscholen was vanaf dan in principe mogelijk. Tot op vandaag heeft de moslimgemeenschap in Vlaanderen echter geen gebruik gemaakt van dit recht. Dit betekent dat moslimouders in de praktijk verplicht zijn te kiezen tussen het bestaande aanbod van schoolnetten.

De migratiestop in de jaren '70 betekende niet het einde van de instroom van Marokkanen en Turken met een moslimachtergrond in Vlaanderen. De redenen voor migratie veranderden wel. Sindsdien werd de instroom vooral bepaald door huwelijksmigratie en nieuwe migratiegolven van politieke en economische vluchtelingen met een moslimachtergrond. Deze laatste groep komt bovendien uit andere landen dan Marokko en Turkije (bijvoorbeeld uit Afrikaanse landen zoals Nigeria of voormalige USSR-landen zoals Tsjetjenië en Bosnië). Tot slot is er ook een kleine groep Vlamingen die zich heeft bekeerd tot de Islam.

3.1 Aantal moslims in Vlaanderen en in het lager onderwijs

Onderzoekers hebben het moeilijk om te bepalen hoeveel moslims er vandaag in Vlaanderen of België precies zijn. Er circuleren cijfers van minder dan 4% (zie tabel 1⁷), 5% (EUMAP, 2007, cijfers op Belgisch niveau) tot ongeveer 6% (PEW Forum, cijfers op Belgisch niveau). Het PEW Forum verwacht wel dat het aantal moslims in België tijdens de komende twee decennia zal toenemen. Volgens hun voorspellingen zal in 2030 10% van de Belgische bevolking moslim zijn.

Er zijn ook enkele onderzoeken die indicaties geven over het aantal moslims in het Vlaamse onderwijs. Zo kunnen we ten eerste terugvallen op de onderwijsstatistieken van het Vlaamse ministerie voor onderwijs. Uit deze statistieken blijkt dat in het schooljaar 2008-2009 4,93% van alle leerlingen het vak Islamitische godsdienst volgden. Deze cijfers geven echter een onvolledig beeld omdat moslimkinderen ook in vrije gesubsidieerde scholen zitten (zoals katholieke scholen) waarin ze niet het vak Islam kunnen volgen. Cijfers uit het grootschalig longitudinale SIBO-onderzoek wijzen bijvoorbeeld uit dat van alle leerlingen uit het eerste leerjaar die in het schooljaar 2003-2004 naar een katholieke school gingen, meer dan 5% leerlingen een moeder en/of vader heeft die zich moslim noemde.

Opvallend zijn ook de onderwijsstatistieken die aangeven welk levensbeschouwelijk vak leerlingen uit het Nederlandstalige lager onderwijs in het Brussels Gewest volgen (schooljaar 2008-2009). Uit deze statistieken blijkt dat 22,4% van al deze leerlingen het vak Islam volgde, een cijfer dat de bijna 5% voor heel Vlaanderen ruim overschrijdt. Ook recente cijfers over het aantal moslims dat school loopt in drie Vlaamse steden (Antwerpen, Genk en Gent), liggen in deze lijn (Agirdag & Van Houtte, 2011, bron: Vlaamse project Segregatie in het Basisonderwijs). Voor dit onderzoek gaven leerlingen uit het vijfde en zesde leerjaar (schooljaar 2008-2009) onder andere aan tot welke levensbeschouwing ze zichzelf rekenden. 32,8% van deze leerlingen noemde zichzelf moslim, 45,54% christen (katholieken en protestanten) en 19,45% ongelovig, atheïstisch of vrijzinnig. Bijna 85% van deze moslimleerlingen heeft een Marokkaanse of Turkse herkomst. Agirdag & Van Houtte (2011) merken ook op dat de helft van deze islamitische leerlingen naar een katholieke school gaan. In deze drie Vlaamse steden is het katholiek onderwijs bij moslimouders dus zeker zo populair dan het GO! en het stedelijk onderwijs.

⁷ De auteurs voegen er wel aan toe dat dit cijfer een onderschatting is (Botterman, Hooghe & Bekkers, 2009).

Dat leerlingen met een moslimachtergrond vooral terug te vinden zijn in een (groot)stedelijke context, hangt samen met de migratiegeschiedenis van hun ouders en grootouders. Turkse en Marokkaanse gastarbeiders kwamen vooral in stedelijke industrietakken (mijnen, metaal) terecht met als resultaat een stedelijke inplanting van deze groep (Bousetta & Maréchal, 2004). De sterke aanwezigheid van deze groepen leerlingen heeft belangrijke consequenties voor het publieke debat over de plaats van levensbeschouwing in de stad en in het onderwijs. De islamitische levensbeschouwing in de stedelijke onderwijscontext vormt immers geen levensbeschouwelijke minderheid (meer). Eerlijker is het om haar te beschouwen als een derde levensbeschouwelijke speler naast de katholieke en vrijzinnige levensbeschouwing (Crul & Schneider, 2010). Mede onder impuls van onderwijs- en residentiële segregatie zullen deze moslimleerlingen in hun school wellicht een relatief groot aantal medeleerlingen met dezelfde levensbeschouwelijke identiteit treffen.

3.2 Islam wordt gezien als bedreiging

Sinds 9/11 en de oorlog in Irak is het Europese publieke, overwegend seculiere discours over de Islam geradicaliseerd. In media en politiek wordt de Islam vaak voorgesteld als essentieel anders, als een gevaar voor de seculiere westerse instituties en de westerse levensstijl, als fundamentalistisch, en als een voorbeeld van vrouwenonderdrukking (Salvatore, 2007; Open Society Foundations, 2011). Dit blijkt ook uit een recente studie naar het stemgedrag van Vlamingen: 46% gaat akkoord dat de Islamitische cultuur niets bijdraagt aan de Europese cultuur, 37,2% weerlegt de stelling dat de meeste Moslims in België de Europese cultuur en levensstijl respecteren en 42% beschouwt de Islamitische cultuur en geschiedenis als gewelddadiger dan andere culturen (Billiet & Swyngedouw, 2009).

Auteurs stellen dat deze negatieve perceptie van de Islam meestal tot een essentialisering, politisering en simplificering van de Islam leidt. Ook generalisaties gebeuren vaak. De redenering is dan: *alle* Marokkanen en Turken zijn moslim en alle moslims beleven de Islam op dezelfde, voor Europa bedreigende wijze. De vraag naar het actuele geloofsleven van moslims in Vlaanderen wordt dus zonder directie communicatie met moslims hierover al meteen in het

nadeel van moslims beslecht. Bovendien wordt de identiteit van Marokkanen en Turken hierdoor tot hun religieuze identiteit verengd.

Hoe komt het dat Vlamingen de Islam als bedreigend ervaren? Een mogelijk antwoord is dat men bepaalde uitingen van specifieke religieuze identiteit in het publieke leven (bijvoorbeeld een hoofddoek op school) als te verschillend ervaart met de eigen levensbeschouwelijke overtuigingen. Volgens Salvatore (2007) wringen expliciete islamitische uitingen met de wijze waarop de seculiere staat religie benadert en de verhouding met georganiseerde religies organiseert (cfr. scheiding kerk en staat). In dergelijke staat wordt de aanwezigheid van religie immers enkel getolereerd wanneer ze zich beperkt tot de persoonlijke levenssfeer of een onzichtbare of amper zichtbare praktijk geworden is. In een interview met Vacature over religie op de werkvloer (Vacature 7 april 2012) stelt Vermeersch dat Vlamingen tijdens hun werktijd ook zelf vaak die houding aannemen: *“We leven in een gesecculariseerde maatschappij waarin we van elkaar nauwelijks weten welke opvattingen de mensen hebben. Men praat daar weinig of niet over, zeker niet op het werk.”* Vermeersch geeft in het interview nog een andere verklaring. Hij denkt dat Vlamingen moslims (of andere religieuze groepen) bedreigend vinden omdat ze vrezen voor de expansie van de Islam. Moslims worden gepercipieerd als fanatieke gelovigen met bekeringsijver, terwijl men van moslims (en andere religieuze groepen) net verwacht dat ze hun eigen religie beleven zonder zich aan anderen op te dringen of hun identiteit al te vrijpostig te uiten. De gepercipieerde expansie van de Islam is volgens sommige Vlamingen bedreigend, omdat ze een bom legt onder het actuele evenwicht tussen kerk en staat, dat ook de kern van het Schoolpact vormt. Dit evenwicht, dat in het onderwijs bijvoorbeeld leidde tot verzuiling, is immers gebaseerd op de idee dat levensbeschouwelijke verschillen niet tot conflicten zullen leiden, zolang deze religie op haar eigen plek blijft. Expliciete islamitische uitingen op niet-confessioneel of katholiek publiek terrein worden op basis van deze basispremissie dan ook snel geïnterpreteerd als grensoverschrijdend gedrag.

3.3 Diverse en complexe identiteitsconstructies

Studies naar de wijze waarop moslims in Europa of België hun religieuze identiteit opbouwen waren tot voor kort schaars, maar winnen de laatste jaren aan belang (Ersanilli & Koopmans,

2010). We vatten hier enkele terugkerende en opvallende resultaten samen, met focus op België of Vlaanderen.

Een terugkerende vaststelling is dat moslims die in België wonen zich over het algemeen sterk identificeren met hun religie en frequent deelnemen aan religieuze praktijken. Een analyse van de TIES-data, die in 2007 en 2008 verzameld werden bij de tweede generatie Turkse en Marokkaanse Belgen in Antwerpen en Brussel (18-35 jaar), bevestigt dit ook voor België (Güngör, Fleischmann & Phalet, 2011; Ersanilli & Koopmans, 2010, zie specifiek voor Antwerpen – Borgerhout ook Open Society Foundation, 2011; Clycq, 2009).⁸ Ook de deelname aan allerlei religieuze praktijken is gemiddeld genomen hoog. De data laten wel zien dat religieuze praktijken die met voedsel te maken hebben, zoals het volgen van de Ramadan en het eten van Halal voedsel, op een regelmatigere basis worden uitgevoerd dan het dagelijkse gebed en het wekelijkse moskeebezoek. Een grote meerderheid van de ondervraagden uit Antwerpen verklaarde eveneens Koran lessen te hebben gevolgd als kind (iets meer dan 75%). Opmerkelijk: in Brussel ligt dat percentage beduidend lager (iets meer dan 50%). Agirdag (2011), die kinderen (5^e en 6^e leerjaar) uit scholen in Antwerpen, Genk en Gent een vragenlijst liet invullen, merkt tot slot op dat moslimkinderen (5^e en 6^e leerjaar) hoger scoren op vragen over identificatie met hun religie en over de frequentie van hun religieuze praktijken dan hun christelijke leeftijdsgenoten. Moslimkinderen vinden hun geloof dus belangrijker en bezoeken regelmatigier wekelijks de moskee dan dat christelijke kinderen de kerk bezoeken.

De literatuur staat ook stil bij de wijze waarop moslims, die in België wonen, meerdere identificaties met elkaar verbinden. Is het mogelijk om zich Belg, Turk of Marokkaans (afhankelijk van het land van herkomst) én moslim te voelen? Saroglou & Mathijssen (2007) stellen vast dat een bepaalde groep jongeren dit inderdaad vaak doen en op die manier grotere en meer complexe identiteiten construeren. Eigen aan deze identiteiten is dat hierin zowel kenmerken (taal, vrije tijd, waarden, vriendschappen) van de cultuur en levensstijl van het land van herkomst als het woonland zijn opgenomen. Opmerkelijk: jonge moslims die op deze wijze

⁸ Ter info: moslims met een Marokkaanse herkomst identificeren zich sterker met hun religie dan moslims met een Turkse herkomst.

hun identiteit uitbouwen, vertonen een lagere identificatie met hun religie en hebben een zoekende religieuze oriëntatie⁹. Naast deze groep onderscheiden Saroglou & Mathijsen (2007) ook een andere groep jonge moslims. Deze groep voelt zich sterk verbonden met de Islam en het land van herkomst, maar niet met het woonland, is eerder traditioneel religieus¹⁰ en voelt zich wereldburger. Saroglou & Mathijsen (2007) vermoeden dat de aanwezigheid van de laatste identificatie zou kunnen wijzen op het bestaan van een transnationale Islam *“which reflects the vision of a globalised Islam rather than (or not only, if we base ourselves on our results) a cultural Islam delimited by identification with, and attachment to one’s origin.”*

Uit de resultaten van Saroglou & Mathijsen (2007) kunnen we concluderen dat moslims geen homogene groep vormen waarin iedereen op een uniforme wijze zijn of haar geloof beleeft. Net als bij andere religieuze groepen is er dus sprake van interne diversiteit. Houdingen van moslims tegenover de eigen religie kunnen bovendien doorheen de tijd of over generaties heen veranderen. Dit heeft bij sociologen de vraag doen rijzen of er, analoog met de christenen, ook in de Islam sprake is van een afname van geloof bij de tweede en derde generatie moslims uit Europa. Onderzoek hiernaar leidt tot uiteenlopende resultaten. Stellen onderzoekers een afname vast, dan nuanceren ze dit resultaat tegelijk door te benadrukken dat deze afname vaak selectief is en afhankelijk is van veranderingen in het leven. Gaat het om religieuze opvoeding (of het doorgeven van het eigen geloof aan de volgende generatie), dan blijkt dat zo een opvoeding het gewenste effect heeft wanneer ouders zich blijvend of hernieuwd religieus engageren (Diehl & König, 2009). Ook in België zou bij (vooral Turks-Belgische) moslimgezinnen een effectieve overdracht van islamitisch geloof gerealiseerd worden en zo intergenerationele stabiliteit verzekerd zijn (Güngör, Fleischmann & Phalet, 2011¹¹).

⁹ Met een zoekende religieuze oriëntatie wordt verwezen naar een openheid tegenover de mogelijkheid of geloofsverandering en zelfs verlies van geloof, een openheid tot twijfel in geloof en tot kritisch denken.

¹⁰ Deze groep scoort sterk op intrinsiek geloof en spiritualiteit. Met intrinsiek geloof wordt het persoonlijke engagement in religie bedoeld. Belangrijk is dat dit engagement genomen wordt voor redenen die intrinsiek tot het geloof behoren. Religie wordt beschouwd als een doel op zichzelf en heeft een absolute betekenis in het leven.

¹¹ Zij tonen dit aan door religieuze identificatie, religieuze praktijken en geloofsopvattingen te verbinden met de formele religieuze educatie (Koran lessen) die men als kind gekregen heeft en met de religieuze praktijk van hun vader (moskeebezoek vader). Bij Turks-Belgische gezinnen zou de transmissie effectiever zijn omdat de sociale controle en etnische cohesie in deze gezinnen en hun omgeving hoger zou liggen dan bij Marokkaans-Belgische gezinnen.

3.4 Onderwijsprestaties van moslims in het Vlaamse onderwijs

Studies die het effect van de islamitische religiositeit op schoolkeuzes en onderwijsprestaties onderzoeken bevinden zich vaak tussen twee uiterste posities. De eerste positie (Dronkers, 2010) stelt dat migrantenleerlingen uit islamitische landen in school slechter zouden presteren omwille van de religie zelf, bijvoorbeeld omdat bepaalde traditionele islamitische waarden het deze leerlingen moeilijker zouden maken om op een westerse school goed te presteren. De Islam en de wijze waarop moslimleerlingen hun religie beleven (traditioneel versus liberaal), verklaren volgens deze positie dus mee het deficit van deze leerlingen in het onderwijs. Aan het andere uiterste bevindt zich twee andere posities, die de slechtere onderwijsprestaties (zo goed als) uitsluitend toeschrijven aan niet-religieuze factoren: ofwel aan de etnische herkomst van deze leerlingen ofwel aan de socio-economische status van hun gezin (verder SES genoemd). Moslims in Vlaanderen zijn immers in grote mate afkomstig uit Marokko en Turkije (andere etnisch-culturele herkomst) en groeien vaak op in kansarme gezinnen met laagopgeleide ouders (socio-economische status). Kortom, niet de Islam, maar herkomst en/of SES verklaart de mindere onderwijsprestaties van moslimleerlingen. Agirdag (2011) waarschuwt dan ook dat *“het weinig zin heeft om het debat rond onderwijsachterstanden van allochtone leerlingen te islamiseren.”*

Bovenstaande posities trachten de onderwijsprestaties van moslimleerlingen te verklaren vanuit de thuisachtergrond van de leerling in kwestie. Het is ook mogelijk de onderwijsachterstand te zien als het resultaat van een *interactieproces* tussen de leerling en de school (leerkrachten). Centrale vraag wordt dan in welke mate de houding van de school ten opzichte van moslimleerlingen de onderwijsprestaties van deze leerlingen beïnvloedt en in welke mate negatieve percepties van leerkrachten, directies en andere leerlingen over de Islam (zoals beschreven in paragraaf 3.2) daarin een rol spelen. De achterliggende idee is dan dat negatieve percepties leiden tot andere verwachtingen tegenover moslimleerlingen. Deze verwachtingen leiden vervolgens tot een andere, meer stigmatiserende houding ten opzichte van deze groep leerlingen, die tot slot negatief doorwerkt op de gelijke onderwijskansen van deze leerlingen en/of het schoolse presteren van deze groep.

Volgens Nouwen & Vandenbroucke (2012) zijn er inderdaad indicaties dat scholen zich gemiddeld anders verhouden tot moslims dan niet-moslims (na controle voor etnische herkomst en SES van de leerling). Zij stellen vast dat moslimouders het vaak moeilijker hebben dan andere geloofsgroepen om hun eerste schoolkeuze te realiseren en ook meer kans maken om geweigerd of doorverwezen te worden. Ook het hoofddoekverbod, dat in veel scholen van kracht is, kan geïnterpreteerd worden als een poging van scholen om de toegangsdrempel voor moslims te verhogen. Voor moslimmeisjes die een hoofddoek dragen impliceert het verbod alvast een beperking van hun vrije schoolkeuze.

In hun artikel over de effecten van segregatie tonen Agirdag, Van Houtte & Van Avermaet (2012) hoe dit interactief proces werkt in scholen met een hoog percentage kansarme leerlingen (dus niet specifiek voor scholen met een hoog aantal moslimleerlingen!). Interessant is de vaststelling dat de sociaaleconomische samenstelling van de school *“in eerste instantie een impact op de leerkrachtencultuur”* heeft en dat leerkrachten *“in scholen met een hoger aandeel van kansarme leerlingen lagere onderwijsbaarheidsverwachtingen hebben.”* Dit betekent dat leerkrachten verwachten dat (bepaalde) leerlingen in hun klas minder onderwijsbaar en capabel zijn. Deze verwachtingen, zo tonen ze verder aan, hebben vervolgens een impact op de gevoelens van futiliteit van leerlingen door ze impliciet of expliciet aan leerlingen te communiceren: *“In scholen waar leerkrachten hogere onderwijsbaarheidsverwachtingen hebben, uiten de leerlingen gemiddeld genomen minder gevoelens van futiliteit.”* Deze gevoelens beïnvloeden tot slot de onderwijsprestaties van de leerlingen.

De auteurs zoeken ook een verklaring voor de lage onderwijsbaarheidsverwachtingen van leerkrachten in scholen met een hoog percentage kansarme leerlingen. Volgens hen zou bij deze leerkrachten de overtuiging leven dat het spreken van de moedertaal en van dialect een drempel vormt voor onderwijssucces. Vooral autochtone en allochtone leerlingen uit kansarme milieus zouden daardoor al bij voorbaat geboekstaafd staan als kinderen met een taalprobleem. De idee leeft bovendien dat ze teveel belang blijven hechten aan de eigen taal en geen moeite doen om het Nederlands, dat in de school aangeleerd wordt en de norm is, onder de knie te krijgen. Zo blijft het oorspronkelijke probleem een blijvend probleem met kwalijke

gevolgen voor de onderwijsprestaties van deze leerlingen. Onderliggend aan deze percepties over taal ligt ten eerste de overtuiging van leerkrachten dat wat de leerlingen van thuis uit aan taalkennis meenemen sterk verschilt van de heersende taal in de school. Dit verschil wordt bovendien als problematisch gezien, omdat men ervan uitgaat dat deze leerlingen aan hun eigen taalkennis zullen vasthouden en dus weinig moeite zullen doen om zich aan te passen aan de taalnormen van de school.

We vermelden al dat er in Vlaanderen gelijkaardige negatieve percepties bestaan over de Islam. Deze percepties zijn zonder twijfel ook in het Vlaamse onderwijs terug te vinden. Vraag wordt dan of en hoe, in analogie met de percepties van leerkrachten over taal, deze percepties de dagelijkse interacties met moslimleerlingen op school beïnvloeden en hoe ze mogelijks negatief kunnen doorwerken op het zelfvertrouwen van deze leerlingen. Friedman & Saroglou (2010) laten alvast zien dat in (Franstalig) België migranten die zich sterk verbonden voelen met hun islamitisch geloof meer kans lopen op een verminderd zelfwaardegevoel en op depressieve symptomen in een context die hen stigmatiseert of waarin ze achtergesteld worden. Dit effect is echter niet direct te verklaren door de intensiteit van hun geloof¹², maar hangt vooral samen met hun ervaringen die ze hebben met de context waarin ze zich bevinden. Zo vergroot de kans op een verminderd zelfwaardegevoel en depressieve symptomen wanneer migranten een culturele afstand ervaren tussen hun eigen (intense) geloof(sbeleving) en de levensbeschouwelijke overtuigingen van het woonland. Verder spelen ook de idee dat het woonland hun islamitische geloof niet tolereert en de eigen woedegevoelens die dat tegenover het woonland oproept een belangrijke rol.

In de kern zijn de ideeën van deze migranten met een moslimachtergrond over hun woonland op dezelfde manier denken dan de leerkrachten over hun taal. Beiden benadrukken dat ze een verschil waarnemen tussen dat wat de leerling van thuis uit meebrengt en de verwachtingen die in de context (school of woonland) ten opzichte van deze leerling of moslimgelovige leven. Vervolgens percipiëren ze dit verschil als problematisch. Leerkrachten vinden dat zulke leerlingen te weinig moeite doen om zich aan te passen aan de vooropgestelde

¹² De meeste onderzoeken laten immers zien dat gelovigen sterker scoren op welbevinden en minder depressief zijn dan andere groepen.

verwachtingen, de migranten met een moslimachtergrond vinden dat hun woonland hun geloof te weinig tolereert en hebben hierdoor woedegevoelens.

We willen benadrukken dat het hier gaat om percepties en overtuigingen die de actuele realiteit (de dagelijkse interacties op school) kunnen beïnvloeden en ze in die zin vormgeven. Dit wil echter niet zeggen dat de percepties en overtuigingen die bij leerkrachten en migranten met een islamitische achtergrond over de ander leven altijd 'juist' zijn. Het onderzoek van Agirdag, Van Houtte & Van Avermaet (2012) wijst bijvoorbeeld uit dat leerlingen die gebalanceerd tweetalig zijn beter scoren op wiskunde dan leerlingen die enkel de moedertaal spreken of enkel Nederlands. Het is dus niet zo dat het meer of minder spreken van een andere moedertaal effectief tot slechtere onderwijsprestaties van leerlingen leidt. Die moedertaal goed kennen (naast het Nederlands) blijkt integendeel een vorm van cultureel kapitaal te zijn dat de leerling naar school meebrengt. De school kan dit kapitaal dan ook evengoed vanuit een waarderende benadering positief aanwenden. Een gelijkaardige, maar voorzichtiger geformuleerde conclusie lezen we ook in het onderzoek van Agirdag (2011) naar de band tussen islamitische religiositeit en onderwijsprestaties. Sterk religieuze islamitische leerlingen blijken hoger te presteren dan matig religieuze islamitische leerlingen. Hetzelfde geldt echter ook voor weinig religieuze islamitische leerlingen, die nog sterker presteren dan sterk religieuze islamitische leerlingen. De vergelijking met de moedertaal gaat hier dus niet helemaal op. In welke mate ook hier de SES-samenstelling van de school en dus de verwachtingen van leerkrachten een rol spelen, werd niet onderzocht.

4 De waardenoriëntaties van niet-gelovigen en vrijzinnigen

Eén van de grootste mysteries in Vlaanderen blijft de levensbeschouwelijke identiteit (identificatie, overtuigingen en praktijken) van niet-gelovigen en vrijzinnigen. Onderzoek naar deze groep is vrijwel onbestaande, Verhaest e.a. (2006, 2008) uitgezonderd. In opdracht van de vrijzinnige vereniging vergeleek Verhaest e.a. de waardenoriëntaties van (voornamelijk christelijke) gelovigen en niet-gelovigen. Hiervoor werden meer dan 1900 Vlamingen bevraagd op basis van een aselechte steekproef van 3000 proefpersonen die een gestandaardiseerde vragenlijst kregen. We vatten de resultaten op hun analyses hier kort samen.

Opmerkelijk is ten eerste dat de waardenoriëntaties van gelovige en niet-gelovige Vlamingen eerder gelijk lopen dan verschillend zijn. Beide groepen scoren hoog en gelijklopend op zelfwaardegevoel en op interne '*locus of control*' of "*het gevoel controle te hebben op de gebeurtenissen die men in het leven meemaakt.*" Beide groepen verwerpen ook het utilitair individualisme (dit is het najagen van eigenbelang en bezit van geld en macht) en houden er een gelijklopende, meer negatieve houding tegenover migranten op na.

Verschillen tussen beide groepen zijn er ook. Gelovigen hechten iets meer waarde aan algemene menselijke waarden zoals de mensenrechten en wereldvrede, aan idealen, traditie, solidariteit en een christelijke kijk op de werkelijkheid (bijvoorbeeld geloof in bestaan van God, leven na de dood). Zij zeggen ook meer dat hun levensbeschouwing hun dagelijks leven beïnvloedt. Niet-gelovigen neigen dan weer meer naar een nihilistische levensbeschouwing (d.i. de overtuiging dat het leven weinig zin heeft en nergens toe dient) en hedonisme (d.i. het nastreven van plezier) dan gelovigen. Wat ethische kwesties als euthanasie en kunstmatige bevruchting betreft, zijn zowel de ondervraagde gelovigen als niet-gelovigen eerder tolerant. Niet-gelovigen zijn echter nog toleranter dan gelovigen in deze kwesties. Meer verschillen zijn er met betrekking tot gezinskwesties en opvattingen over seksualiteit. Niet-gelovigen wijzen traditionele rollenpatronen in het gezin meer af en zijn ook toleranter dan gelovigen met betrekking tot homoseksualiteit en alternatieve samenlevingsvormen (samenwonen en ongehuwde moeders).

Samengevat kunnen we stellen dat niet-gelovigen zich meer dan gelovigen aangetrokken voelen tot individualistisch georiënteerde visies op de werkelijkheid (nihilisme en hedonisme). Dobbelaere & Voyé (2001) benoemen de waardenoriëntaties van niet-gelovigen daarom als "expressief individualisme". Wie behoort tot dit type van individualisme, benadrukt vooral de individuele vrijheid en zelfrealisatie van mensen. De keuze om zich te engageren in werk, familie en politiek is ook meer gebaseerd op het bevorderen van het eigen welzijn (cfr. hedonisme) en wordt dus niet of minder gezien als een middel om bepaalde morele verplichtingen te vervullen. Maar die vaststelling valt uiteraard niet te veralgemenen tot alle niet-gelovigen.

In Vlaanderen kunnen niet-gelovigen en atheïsten lid worden van en participeren in de Unie van Vrijzinnigen, die de door de staat erkende koepel voor deze groep vormt. Verhaest et al. (2006) onderzochten de identiteit en waardenoriëntaties van deze leden. Hieruit blijkt dat ook vrijzinnigen zich het best kunnen terugvinden in een individualistisch gerichte visie op de werkelijkheid die individuele rechten en vrijheden centraal zet. Tegelijk benadrukken ze een humanistische kijk op de samenleving waarin respect voor elke mens en de verdediging van dit respect centraal staan. Dit respect opbrengen en zich daarvoor inzetten is echter een individuele verantwoordelijkheid en geen ethische plicht die door een externe instantie aan het individu kan worden opgelegd.

Ook met betrekking tot ethische kwesties valt op hoe vrijzinnigen de individuele keuze benadrukken. Vrijzinnigen gaan ervan uit dat mensen vrij hun eigen keuzes op dit vlak moeten kunnen maken. De taak van de staat is deze individuele vrijheid te vrijwaren. Dit kan best door een scheiding van kerk en staat en met respect voor de individuele levensbeschouwing.

De nadruk op de verantwoordelijkheid van het individu en individuele (keuze)vrijheid staat volgens de vrijzinnigen tot slot haaks op het geloof in geopenbaarde kennis en externe gezagsargumenten. Dit uitgangspunt vertaalt zich ook in de design van het vak niet-confessionele zedenleer waarvoor de Unie van Vrijzinnigen verantwoordelijk is. In dit vak staat kennis over mens en wereld op natuurwetenschappelijke en rationele gronden centraal. Doel is bij leerlingen een kritische en onderzoekende rationele houding te ontwikkelen en hen te helpen om gegronde individuele keuzes te maken.

5 Besluit

Dit boek onderzoekt de posities die verschillende betrokkenen (directie, leerkrachten en leerlingen) in een schoolse context innemen met betrekking tot de kwestie 'levensbeschouwing op school' en de interactiepatronen die ze op die basis op school ontwikkelen. Om deze posities te kunnen begrijpen, verkenden we in dit hoofdstuk het huidige levensbeschouwelijke landschap in Vlaanderen. Wat kunnen we uit deze schets leren?

Allereerst onderzochten we welke positie de 'leden' van de drie belangrijkste levensbeschouwelijke groepen in het debat (katholieken, moslims en vrijzinnigen) in levensbeschouwelijke positie innemen. Daaruit onthouden we dat een grote groep *katholieken* zijn nauwe band met de kerk verloor. Dit leidde er toe dat het gebruik en de kennis van bepaalde specifieke christelijke leerstellingen, verhalen, symbolen, gebedsformules en de participatie aan katholieke rituelen (vooral de wekelijkse eucharistie) daalden. Tegelijk stelden we vast dat veel ontkerkelijkte katholieken desondanks vaak emotioneel verbonden bleven met bepaalde, vaak devotionele katholieke (rituele) tradities en bepaalde, als christelijk ervaren waarden. In hun beleving is het echter niet meer de kerk, maar hun familie en/of de uitgebreide kring, in de ruimste zin de katholieke zuil, die deze tradities en waarden gestalte geven en leren om de alledaagse werkelijkheid als 'heilig' te beleven. *Moslims* vallen op door de sterke band die ze zeggen te hebben met hun geloof. Dit uit zich vaak in een regelmatige religieuze praktijk en een efficiënte religieuze socialisatie. Tegelijk benadrukten we dat er een grote diversiteit bestaat in de wijze waarop moslims hun geloof in de praktijk beleven. Verder blijkt dat de meeste moslims een migratieachtergrond hebben en vaak opgroeiden in gezinnen met een lage socio-economische status. Deze etnisch-culturele herkomst en socio-economische status moeten steeds meegenomen worden om de geloofsbeleving van moslims in Vlaanderen goed te kunnen begrijpen. Tot slot bekeken we de identiteitsbeleving van niet-gelovigen en vrijzinnigen, in zoverre hier informatie over beschikbaar was. Hier merkten we qua waarden over het algemeen een sterke overlap op met gelovige katholieken. Het is vooral de wijze waarop men deze waarden motiveert en de bronnen die verschillen van gelovigen. Individuele keuze en individuele vrijheid staan in de motivering van vrijzinnigen centraal. De eigen ratio en de (natuur) wetenschap, en niet externe gezagsinstituties, zijn de bronnen die volgens vrijzinnigen maken dat ze tot een weloverwogen keuze kunnen komen en op een humanistische wijze door het leven kunnen gaan.

Ten tweede stelden we vast dat in een context van diversiteit levensbeschouwing vooral ingezet wordt om het verschil met andere groepen te benadrukken en om aan te geven dat men anders is (Clycq, 2009). De oproep van sommige katholieken om katholieke scholen opnieuw sterker christelijk te herprofilen en de voorstelling van de Islam als wezenlijk

tegengesteld aan de West-Europese waarden en normen zijn hier voorbeelden van. Deze nadruk op het verschil in een context van diversiteit impliceert echter ook dat men levensbeschouwing niet snel zal beschouwen als sociaal kapitaal dat verschillende etnisch-culturele groepen in de samenleving met elkaar kan verbinden. Het tegendeel is vaak waar. Levensbeschouwelijke identiteit lijkt vooral te worden gebruikt als een middel om de grenzen tussen 'ik' / 'wij' en de 'ander' / 'zij' af te bakenen en scherper te stellen. Hierdoor komen scholen die in levensbeschouwelijk diverse context werken terecht op een belangrijke tweesprong. Het verschil tussen 'ik' en 'de ander' kan ofwel een spiegel vormen voor het ik en dus prikkelen en verrijken, ofwel ervaren worden als een onoverbrugbare kloof waarbij het geloof van de ander bedreigend wordt voor de eigen (levensbeschouwelijke) positie. Die beleving van de realiteit is niet zonder gevolgen. Ze kleuren de onderlinge interacties en verwachtingen tegenover anderen. Spreken over levensbeschouwing kan dan een risicovolle, gevaarlijke zaak worden dat al snel kan ontaarden in spanningen en conflict. Om dat conflict te vermijden is het dan ook belangrijk om van bij aanvang vanuit een waarderende benadering te vertrekken, dit wil zeggen levensbeschouwing en religie te benaderen als een mogelijke krachtbron, ook voor de school. We verwijzen graag naar het boek voor inspiratie en ideeën die helpen om die benadering in de school vorm te geven.