

Vroomheid, seksualiteit en maatschappijkritiek

Geleefde waarden onder soennitische en gereformeerde jongvolwassenen in Nederland¹

Daan Beekers*

Summary

This article is an ethnographic exploration of the ways in which young, strictly practicing Sunni Muslims and Protestant Christians in the Netherlands deal with issues of sexuality. It is often stated in public debates that the sexual values of Christians, and even more so those of Muslims, diverge from the progressive, secular sexual values that have increasingly come to be taken as the norm. Similar conclusions emerge from existing comparative studies, which are mainly based on quantitative research. However, such research, in which the opinions of religious people are 'measured', tells us little about the roles these values play in religious life. Based on my ethnographic research among Sunni and Protestant young adults, my focus in this article is on this lived dimension of values. Discussing the similarities and differences in dealing with issues of sexuality between these groups, I show that, more than my Muslim interlocutors, the young Christians with whom I worked strongly emphasized the theme of sexuality in their attempts at distinguishing themselves from the secular 'mainstream'.

Inleiding

Maatschappelijke discussies over religie spitsen zich vandaag de dag opvallend vaak toe op thema's rondom seksualiteit, seksuele emancipatie en man-vrouwverhoudingen. De positie van vrouwen, ruimte voor seksuele zelfontplooiing, segregatie naar geslacht en, bovenal, de acceptatie van homo-seksualiteit vormen steeds terugkerende issues in het publieke debat over religie. Hierbij wordt doorgaans een onderscheid gemaakt tussen een liberaal-

* Daan Beekers is antropoloog. Hij is in 2015 gepromoveerd aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op een onderzoek naar geloofsbeleving onder jonge moslims en christenen in Nederland. Thans is hij postdoctoraal onderzoeker binnen het onderzoeksproject 'Religious Matters in an Entangled World: Things, Food, Bodies and Texts as Entry Points to the Material Study of Religion in Plural Settings' aan het Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht.

progressieve houding jegens seksualiteit, die wordt gezien als de norm binnen een overwegend seculiere Nederlandse cultuur, en een restrictief-conservatieve houding die wordt geassocieerd met religie in het algemeen en islam in het bijzonder (Mepschen et al. 2010). Een veel gehoord geluid is dat de seksuele waarden van christenen, en nog meer die van moslims, afwijken van die progressieve norm. Deze religiekritiek steunt op de erfenis van de culturele revolutie die in de jaren zestig ontstond en onder andere werd gekenmerkt door een groeiend verlangen naar seksuele zelfbevrijding en verzet tegen de als knellend ervaren seksuele moraal die door kerken werd uitgedragen (Righart 2004; Van Rooden 2004). Religie wordt sindsdien vaak voorgesteld als achterlopend bij dit proces van emancipatie en als een bedreiging van idealen als individuele autonomie, seksuele vrijheid en het recht op persoonlijk geluk en plezier (Borgman 2009, 30; Schinkel 2012, 241). Als een nieuwe en duidelijk zichtbare religieuze groep in Nederland worden moslims in het bijzonder bekritiseerd vanwege de conservatieve opvattingen over seksualiteit die door hen worden uitgedragen of in ieder geval aan hen worden toegeschreven (Van der Veer 2006). Seksualiteit is hiermee een politiek beladen thema geworden, dat een voorname plaats inneemt in de zorgen over de 'integratie' van (post-)migranten en religieuze minderheden en over het behoud van nationale eenheid en seculiere orde (Schinkel 2007; 2012; Verkaaik & Spronk 2011).²

Het belang dat aan dit thema wordt toegeschreven blijkt ook uit het uitgebreide wetenschappelijke onderzoek dat wordt gedaan naar opvattingen over seksualiteit onder religieuze groepen. Ook hier gaat bijzondere aandacht uit naar moslims. Dit is doorgaans vergelijkend kwantitatief onderzoek, waarin de opvattingen van ondervraagden uit verschillende culturele en religieuze groepen worden gemeten aan de hand van vragenlijsten. Het beeld dat uit deze studies naar voren komt is dat van een continuüm tussen aan de ene kant progressieve seculiere 'autochtonen' en aan de andere kant conservatieve moslims, met een middenpositie voor christenen. Ik geef enkele belangrijke voorbeelden uit recent onderzoek. Het eerste is het rapport van het Sociaal en Cultureel Planbureau over de mate van acceptatie van homoseksualiteit onder etnische en religieuze groepen, geschreven aan de hand van eerder gepubliceerd kwantitatief onderzoek (Huijnk 2014). De auteur, Willem Huijnk, concludeert dat 'niet-gelovigen' het meest positief staan tegenover homoseksualiteit, christenen een gemengd beeld laten zien en de meeste moslims homoseksualiteit afkeuren. De verschillen tussen christelijke groeperingen zijn overigens aanzienlijk: het rapport laat zien dat homoacceptatie het grootst is bij rooms-katholieken, gevolgd door leden van de Protestantse

Kerk in Nederland (PKN). Orthodox-protestantse groepen buiten de PKN en evangelische groepen staan negatiever tegenover homoseksualiteit en nemen op verschillende terreinen een vergelijkbare positie in als moslims. Zo wordt gerapporteerd dat 53 procent van de moslims en 58 procent van de gereformeerden buiten de PKN aangeven dat homoseksualiteit (bijna) altijd verkeerd is (tegenover 27 procent van de gelovigen binnen de PKN en vier procent van de niet-gelovigen) (Huijnk 2014, 33). Ruud Koopmans (2015), een in Berlijn werkende Nederlandse hoogleraar sociologie, wijst in een recente studie op een vergelijkbaar verschil tussen moslims en christenen in zes West-Europese landen, waaronder Nederland, als het gaat om “vijandigheid tegenover homoseksuelen”.

Ook de gerenommeerde Amerikaanse politicologen Pippa Norris en Ronald Inglehart schetsen in hun onderzoek naar “moslimintegratie in westerse culturen” een continuüm, zij het van een iets andere aard. Op basis van kwantitatieve gegevens analyseren zij de mate van integratie van ‘moslimmigranten’³ in westerse samenlevingen, op basis van vier indicatoren: houdingen ten opzichte van gendergelijkheid, seksuele bevrijding, democratie en, als laatste, religieuze waarden. Ze verklaren hun grote aandacht voor man-vrouwverhoudingen en seksualiteit door te stellen dat juist op die gebieden een ‘culturele kloof’ bestaat tussen islamitische en westerse samenlevingen en dat waarden op die gebieden op vroege leeftijd worden gevormd en daarom waarschijnlijk deel worden van iemands ‘kernidentiteit’ (Norris & Inglehart 2012, 229, 239). De westerse samenlevingen die in deze studie zijn meegenomen zijn 22 OESO lidstaten met een bevolking die in meerderheid protestant of rooms-katholiek is.⁴ Hier worden seculieren en christenen dus niet van elkaar onderscheiden, maar samen genomen onder de categorie ‘westerlingen’. Norris en Inglehart stellen op basis van hun analyse dat de basiswaarden van moslims in westerse samenlevingen ongeveer in het midden liggen tussen de dominante waarden in die westerse samenlevingen en in de islamitische samenlevingen van herkomst, die ze als ‘zeer conservatief’ typeren als het gaat om de thema’s seksualiteit en gendergelijkheid (*ibid.*, 230). Ze wijzen erop dat hoewel het publieke debat over de islam zich grotendeels richt op man-vrouwverhoudingen, ‘moslimminderheden’ op de schaal van gendergelijkheid dichterbij de westerse bevolking dan de islamitische blijken te staan (*ibid.*, 241).

Dit soort bevindingen zijn opzienbarend, maar het kwantitatieve onderzoek waarop ze zijn gebaseerd heeft in mijn ogen meerdere tekortkomingen. Ten eerste is een studie als die van Norris en Inglehart zeer generalistisch. De auteurs hebben weinig aandacht voor onderlinge verschillen door zulke

algemene en (deels) discutabele categorieën te gebruiken als ‘westerse samenlevingen’, ‘islamitische samenlevingen’ en ‘moslimmigranten’.⁵ Daarnaast is de empirische basis van de getrokken conclusies geregeld nogal dun: in veel kwantitatief onderzoek maken de vragen over seksualiteit en man-vrouwverhoudingen slechts een klein deel uit van veel uitgebreidere vragenlijsten. In de World Values Survey die Norris en Inglehart (2012) gebruiken, wordt bijvoorbeeld ‘seksuele bevrijding’ louter gemeten aan de hand van de antwoorden van respondenten op de vraag of ze abortus, homoseksualiteit en scheiding toegestaan vinden. Koopmans (2015) analyseert “vijandigheid jegens homoseksualiteit” op basis van de reacties van zijn respondenten op slechts één stelling: “ik wil geen homoseksuelen als vrienden.” Deze tekortkoming geldt in mindere mate voor het SCP onderzoek naar homoacceptatie, dat op een bredere empirische basis is gebaseerd. Echter geldt ook hier dat de ‘gemeten’ opvattingen van mensen slechts in beperkte mate inzicht geven in de dieper doorleefde houding tegenover een thema als seksualiteit, een houding die vaak gecompliceerd, veelzijdig en gelaagd is. Kwantitatief ‘opvattingen’-onderzoek maakt het mogelijk om (meer of minder) representatieve conclusies te trekken over de *stated opinions* van respondenten over seksuele waarden, maar dit onderzoek zegt minder over de wijze waarop die waarden worden beleefd in het dagelijkse leven van die respondenten, welke rol ze spelen en in welke situaties die waarden wel of niet worden gearticuleerd.

In dit artikel laat ik aan de hand van antropologisch onderzoek naar jonge soennitische moslims en gereformeerde christenen in Nederland zien dat kwalitatief vergelijkend onderzoek een ander licht kan werpen op de omgang met seksualiteit onder gelovigen. In tegenstelling tot kwantitatief onderzoek, waarin de opvattingen van groepen mensen door middel van enquêtes in kaart worden gebracht, kan kwalitatief onderzoek inzicht verschaffen in de *geleefde* dimensie van waarden. In dit artikel richt ik me dus niet alleen op de opvattingen over seksualiteit van mijn islamitische en christelijke onderzoeksparticipanten, maar kijk ik ook naar de rol en betekenis die seksuele waarden in hun dagelijkse leven spelen.

In Nederland zijn verschillende dimensies van seksualiteit kwalitatief onderzocht onder zowel jonge moslims (bijv. Demant 2005; De Koning et al. 2011; Cense 2014) als jonge christenen (bijv. Baars-Blom 2006; Van Abbema 2007; Roeland 2009, 184-9; Ganzevoort, Van der Laan & Olsman 2011). Anders dan in het kwantitatieve onderzoek worden moslims en christenen hier echter niet met elkaar vergeleken – met uitzondering van enkele (deels) kwalitatieve studies die specifiek gericht zijn op de acceptatie van homoseksualiteit en LHBT’s (Keuzenkamp 2010; Kriek et al. 2015). Het bestaande

onderzoek naar (jonge) moslims en christenen biedt dus niet de kwalitatieve tegenhanger van het cijfermatige vergelijkende onderzoek naar seksuele waarden.⁶ Dergelijk vergelijkend kwalitatief onderzoek is belangrijk om beter in beeld te krijgen hoe de alledaagse beleving van seksuele waarden onder christenen en moslims zich tot elkaar verhoudt.

Vergelijkend antropologisch onderzoek naar jonge moslims en christenen

In dit artikel bied ik een etnografische verkenning van geleefde waarden omtrent seksualiteit onder jonge, strikt-praktiserende gereformeerde christenen en soennitische moslims in Nederland. Ik baseer me hierbij op mijn promotieonderzoek naar de dagelijkse geloofsbeleving bij deze groepen (Beekers 2015). Dit onderzoek, waarvoor ik gedurende meer dan een jaar antropologisch veldwerk heb verricht, was niet specifiek gericht op het thema seksualiteit, maar op de wijze waarop deze jonge, praktiserende gelovigen zich verhouden tot moreel individualisme, pluralisme en consumptie-kapitalisme. Kwesties rondom seksualiteit, liefdesrelaties en man-vrouwverhoudingen kwamen echter wel regelmatig naar voren tijdens mijn veldwerk (en kunnen uiteraard niet los worden gezien van de culturele dynamiek van bijvoorbeeld moreel individualisme en consumentisme). Omdat deze kwesties echter niet de focus van mijn onderzoek vormden, benadruk ik het verkennende karakter van dit artikel. In wat volgt bespreek ik een aantal van de centrale issues op het gebied van seksualiteit die onder mijn islamitische en christelijke onderzoeksparticipanten naar voren zijn gekomen. Voordat ik dat doe zal ik eerst kort ingaan op de achtergrond van mijn onderzoek.

Het onderzoek richtte zich op hoogopgeleide, gereformeerde christenen en soennitische moslims, tussen de 18 en 28 jaar, die zich expliciet identificeerden als christenen of moslims, ernaar streefden hun religie dagelijks te praktiseren en hun geloof als moreel richtsnoer hanteerden. Mijn veldwerk vond plaats tussen 2009 en 2012 in Rotterdam, Den Haag en Ede. Ik heb intensief geparticipeerd in de religieuze leefwerelden van deze jonge gelovigen door mee te lopen bij onder andere christelijke studentenverenigingen (en bijbelstudiekringen binnen die verenigingen), kerkdiensten en catechisatielessen, evenals moskeelessen, islamitische lezingen en jongerenconferenties. Daarnaast heb ik diepte-interviews afgenomen met 24 jonge moslims en 24 jonge christenen (met in beide groepen ongeveer evenveel mannen als vrouwen) en heb ik focusgroepbijeenkomsten georganiseerd. Het meren-

deel van de onderzochte moslims was van Marokkaanse afkomst, vrijwel alle onderzochte christenen waren van Nederlandse afkomst. Beide groepen bleken onder de invloed te staan van religieuze oplevingsbewegingen; zo was een groot deel van mijn christelijke gespreksgenoten lid van evangelicale studentenverenigingen en bezochten veel van mijn islamitische gespreksgenoten salafistische lezingen.⁷ Over het algemeen rekenden zij zich echter niet expliciet tot die bewegingen. De jonge moslims en christenen streefden ernaar een vroom leven te leiden, door het ontwikkelen van een persoonlijk beleefde relatie met God en het centraal stellen van hun religie in het dagelijks handelen. Beide groepen omschreven dit als het streven naar een sterk 'geloof' (de moslims gebruikten hiervoor ook de Arabische term *iman*) en zagen een 'bewust geloof' als één van de basisprincipes van een waarachtig religieus leven.

De centrale vraag in mijn promotieonderzoek was: Hoe krijgt het nastreven van religieuze aspiraties door deze moslims en christenen vorm in de gedeelde context van de hedendaagse Nederlandse samenleving? Ik heb ervoor gekozen om moslims en christenen binnen één analytisch kader te plaatsen en dus niet al bij voorbaat uit te gaan van het onderscheid tussen 'allochtonen' en 'autochtonen' of 'immigranten' en 'Nederlanders'. Door moslims en christenen in een vergelijkend kader te plaatsen heb ik ook getracht een alternatief te vinden voor de gescheiden benaderingen van deze groepen in de wetenschappelijke literatuur: enerzijds het onderzoek naar moslims binnen het veld van migrantenstudies dat is gericht op de thema's integratie en identiteitsvorming en, anderzijds, het onderzoek naar christenen binnen het veld van de godsdienstsociologie waarin de nadruk ligt op de thema's secularisatie en religieuze transformatie (Beekers 2014; 2015). Deze vergelijkende benadering maakt het mogelijk te achterhalen voor welke gemeenschappelijke uitdagingen deze groepen staan in de samenleving en hoe ze met die uitdagingen omgaan. Ik heb in dit opzicht veel overeenkomsten gevonden als het gaat om de houding van jonge moslims en christenen tot een cultuur die op het individu gericht is, tot de afleidingen van moderne media en populaire cultuur en tot de gehaaste 24-uurs economie. Eén van de punten waarop ze niet alleen overeenkomsten maar ook duidelijke verschillen vertoonden is juist het thema van seksualiteit.

“Door het kijken naar lingeriereclames ga je je zwaar en vies voelen”: seksualiteit bij jonge moslims

Wat in het oog springt bij de onderzochte jonge moslims is dat ze lichamelijk uitdrukking gaven aan richtlijnen op het gebied van moraliteit, seksualiteit en sekseverhoudingen. Het dragen van een hoofddoek, de *hijab*, is hiervan het meest voor de hand liggende voorbeeld. Vrijwel alle moslima's die ik interviewde droegen een hoofddoek (die haren, hals en boezem bedekte). Zij spraken hier vaak over in termen van 'bescherming': het zorgt ervoor dat ze niet lastig worden gevallen door mannen in de openbare ruimte. Maar minstens even belangrijk was dat het volgens hen simpelweg een religieus voorschrift is. Het dragen van een hoofddoek is daarmee een uiting van vroomheid en gehoorzaamheid aan God, dat – omgekeerd – ook kan worden gezien als een belichaamde praktijk waarmee die religieuze deugden worden bestendigt (vgl. Mahmood 2005). Het laten staan van een baard bij mannen kan in het verlengde hiervan gezien worden. “De baard is de hoofddoek van de man,” zo is het wel eens tegen me gezegd door een mannelijke bekeerling tot de islam, zelf getooid met een volle baard. Het dragen van een baard wordt gezien als een manier om de profeet Mohammed na te volgen, maar een reden die soms ook wordt gegeven is dat een baard zou horen tot de natuurlijke aanleg van de man.

Richtlijnen met betrekking tot sekseverhoudingen kwamen onder andere tot uiting door het niet schudden van handen van iemand van het andere geslacht en het gescheiden zitten van mannen en vrouwen tijdens bijvoorbeeld moskeelessen of lezingen. Dit waren beide zaken waarin mijn islamitische gespreksgenoten vaak en zonder al te veel moeite concessies deden in hun alledaagse leven. Het waren vooral regels die binnen de eigen geloofsgemeenschap gehanteerd werden. Hierbij wezen moslimjongeren vaak op het belang van 'intentie': het gaat er niet alleen om óf je als jongen naast een meisje – of als meisje naast een jongen – gaat zitten, maar ook met welke intentie je dat doet. Zo gaven verschillende van de moslima's die ik interviewde aan dat het binnen de islam eigenlijk niet geoorloofd was om met een niet-verwante man alleen in een kamer te zitten, zoals ze dat tijdens ons interview deden (de gesprekken vonden vaak plaats in werkgroepkamers van de Erasmus Universiteit), maar dat ze dit toch deden omdat het meewerken aan een wetenschappelijk onderzoek dit volgens hen billijkte.

Overigens, iets dat juist dankzij de scheiding van mannen en vrouwen bij veel islamitische lessen en lezingen opvalt is dat er vaak opmerkelijk meer jonge vrouwen dan mannen op deze bijeenkomsten afkomen (vgl. Roex

2013, 47). Het is gebruikelijk dat zo'n twee-derde deel van het publiek uit dames bestaat. Voor dit verschil tussen vrouwen en mannen, dat ik niet bij christenen tegen ben gekomen, heb ik geen uitsluitende verklaring. Het is mogelijk dat deze vrouwen, zoals antropologe Ineke Roex in haar proefschrift over Nederlandse salafi's stelt, meer dan mannen worstelen met spanningen tussen religieuze voorschriften, maatschappelijke verwachtingen en individuele ambities (*ibid.*). Het is ook mogelijk dat ze een grotere behoefte voelen om te leren wat hun rechten zijn binnen de islam. Het verschil kan ook met opvoeding te maken hebben. Eén van mijn moslimrespondentes suggereerde dat meisjes minder gelegenheid krijgen om "rond te hangen" en "verkeerde dingen te doen" en daardoor vaak al eerder "op het juiste pad zijn."

De jonge moslims die ik heb onderzocht hielden er redelijk strikte regels op na als het ging om contact tussen mannen en vrouwen. Het werd algemeen aanvaard dat seks voor het huwelijk niet toegestaan is en velen probeerden überhaupt geen romantische relatie te hebben voordat ze trouwden (hetgeen niet altijd lukte). 'Liefde' en 'het huwelijk' waren regelmatig terugkerende thema's van lezingen (zeker naarmate de zomer naderde), waarin de jongeren werd verteld hoe ze op de 'correct islamitische wijze' een relatie met iemand van het andere geslacht kunnen aangaan. Dit betekende niet dat zij die voorschriften altijd perfect opvolgden. Veel moslimjongeren kozen hierin hun eigen weg. Ze sloten compromissen tussen aan de ene kant hun verlangens en verliefdheden en aan de andere kant het zo nauw mogelijk volgen van de islamitische richtlijnen. Diegenen die wel al een relatie hadden voor het huwelijk zeiden daarbij vaak dat ze "de grenzen bewaken", waarmee ze bedoelden dat ze geslachtsgemeenschap en soms ook iedere vorm van seksueel contact probeerden te vermijden.

Over andere seksuele, of seksueel geladen, onderwerpen werd weinig gesproken in de openbare bijeenkomsten van moslimjongeren waaraan ik meedeed. Zo werden thema's als het kijken naar pornografie of masturbatie niet of nauwelijks genoemd in die bijeenkomsten. Ook in mijn interviews werden die onderwerpen meestal niet expliciet besproken. Als ik het met jonge mannen had over de grootste verleidingen in hun alledaagse leven, gaven ze wel geregeld aan dat die voor hen 'vrouwen' waren. Het ging dan in eerste instantie over het kijken naar vrouwen, maar ook over meer dan dat (wat precies bleef vaak in het midden). In ieder geval leidden deze verleidingen vaak tot een voortdurend "gevecht met zichzelf", zoals een respondent het uitdrukte. Het niet benoemen van zoiets als masturbatie kan met gêne te maken hebben. Tegelijk spraken moslimpredikers en sommige van mijn gespreksgenoten op momenten juist heel expliciet over (seksuele) lichame-

lijkheid, bijvoorbeeld als het ging om de regels van de rituele wassing na het hebben van een 'natte droom'.

Ook over homoseksualiteit werd niet veel gesproken onder mijn islamitische onderzoeksparticipanten. Bij lezingen zoals de zojuist genoemde over liefde en het huwelijk werd dit thema meestal niet benoemd. Ook jongeren onder elkaar heb ik er niet veel over horen spreken. In interviews kwam het soms wel aan de orde, meestal als één van de thema's waarop moslims zeiden geregeld door niet-moslims te worden aangesproken. Als we over homoseksualiteit kwamen te spreken benadrukten mijn respondenten meestal dat mensen zelf mogen weten hoe ze hun leven inrichten. Zoals één islamitische studente in Rotterdam het uitdrukte: "ze moeten lekker doen waar ze zich goed bij voelen." Tegelijk gaven ze vaak wel aan dat homoseksualiteit volgens hen in tegenspraak is met het islamitisch geloof. Dus dezelfde moslima zei dat als een moslim binnen haar eigen vriendenkring homoseksueel zou zijn, zij diegene wel op "de regels van de religie" zou wijzen. Voor haar betekenen die regels dat het kan dat je op iemand van hetzelfde geslacht verliefd wordt, maar dat je daar dan niet naar moet "handelen". Een dergelijke verliefdheid is volgens haar een beproeving van God en het is aan de betrokken persoon om daar op een goede manier mee om te gaan. Deze houding ten opzichte van homoseksualiteit werd breder gedeeld onder de onderzochte jonge moslims.

Als laatste kwestie bij jonge moslims noem ik de confrontatie met seksuele beelden in de openbare ruimte, met name in de vorm van reclameposters. Dit kwam vooral ter sprake bij jonge mannen. Zo vertelde een Rotterdamse student me over zijn bedevaartsreis naar Mekka en hoe hij zich "terug aan moest passen" nadat hij thuiskwam in Nederland. Dit had verschillende redenen, maar begon al direct bij zijn aankomst op Schiphol, waar een billboard-reclame waarop vrouwen in lingerie stonden afgebeeld het eerste was dat hij zag. "Dan schrik je wel weer," zei hij. Een andere jonge man, een student islamitische geestelijke verzorging in Amsterdam, vertelde me ook dat hij worstelde met dit soort beelden, en dat het gebed voor hem een manier bood om hiermee om te gaan:

'[...] op straat [...] zie je gewoon heel veel onislamitische dingen. Bijvoorbeeld, je ziet heel veel naakt op straat, ook op billboards weet je, lingerieclames, dat soort dingen. [...] Nou, het kijken d'rnaar, nou ja, daar krijg je zondes voor, daar mag je niet naar kijken. En op 'n gegeven moment, wanneer je lang buiten bent, heb je zoveel van die dingen gedaan dat je je heel zwaar en vies voelt. Dan verlang je naar het gebed om weer schoon te worden. Om dat weer van je af te halen. Snap je.'

Hier wordt duidelijk hoe de verleidingen die uitgaan van de moderne consumptiecultuur religieuze praktijken zoals het gebed een hernieuwd belang kunnen geven. Het gebed wordt een manier om zich te ontdoen van de ‘last’ van de begeertes die moslims als gevolg van seksuele reclamebeelden ervaren. Zo werd onder moslims vaker benadrukt dat seksuele verleidingen zowel een negatief als een positief effect kunnen hebben op het geloof. Een moslimprediker sprak op een islamitische jongerenconferentie over de zomer bijvoorbeeld de volgende woorden:

‘De zomerse zon kan een wapen zijn van de *Shaytan* [satan], maar het kan ook een wapen zijn voor jou, dat jou zal verheffen. De zomer kent grote gevaren, maar ook grote kansen. De zomer is onze kans om ons te tooien met islamitisch gedrag. [...] Eén [...] kans die de zomer je biedt is om dat vers van de Koran toe te passen dat je gebiedt je ogen neer te slaan als je langs iemand van het andere geslacht loopt.’

Mijn vrouwelijke gespreksgenoten noemden dit soort reclames, ook die waarop mannen staan afgebeeld, overigens niet als een belangrijke bron van verleidingen of zondes (het is natuurlijk mogelijk dat ze die wel zo ervoeren maar ze het lastig vonden om dat tegen mij als mannelijke onderzoeker te zeggen). Ik vroeg een aantal van hen ook hoe ze keken naar de lingeriereclames met vrouwen – immers lijkt er een aanzienlijk contrast te bestaan tussen hun eigen verhullende kleding en de halfnaakte dames op die reclames. Maar zij leken zich hier meestal niet bijzonder druk over te maken. Soms werd dit verbonden met de vrijheid in een pluriforme samenleving om ieders leven naar eigen inzicht in te vullen. Zoals een respondente het uitdrukte: “ik mag ervoor kiezen om in een hoofddoek te lopen, zij mag ervoor kiezen om in haar bikini te staan.” Overigens uitten de jongens meestal ook geen maatschappelijke kritiek op lingeriereclames, maar bespraken ze het vooral in termen van persoonlijke verleiding.

“De seksualisering kan de maatschappij kapot maken”: seksualiteit bij jonge christenen

Bij de jonge christenen met wie ik onderzoek deed is me sterk opgevallen dat seksualiteit een centrale rol speelde in zowel hun geloofsbeleving als hun houding tegenover de seculiere cultuur. In bijvoorbeeld de evangelicaal-christelijke studentenverenigingen die ik bezocht (in Rotterdam en Ede) kwamen thema’s als seks voor het huwelijk, pornografie en homoseksualiteit

regelmatig en expliciet aan de orde.⁸ Zo maakten de deelnemers in de tweewekelijkse bijbelstudiekring van de Rotterdamse studentenvereniging waarin ik participeerde, gebruik van vaste introductievragen met betrekking tot levensstijl en zonden. Eén van die vragen was:

‘Heb je op het terrein van seksualiteit zonden begaan? Heb je jezelf blootgesteld aan enig expliciet seksueel materiaal of je gedachten de ruimte gegeven aan seksuele fantasieën? Op welke manier leidt God je verder in een heilig leven en een puur hart op dit gebied?’

Nu moet ik zeggen dat de leden in mijn kring deze vraag over het algemeen vermeden, maar een dergelijke vraag laat wel zien hoe deze jonge christenen gestimuleerd werden om hier met elkaar over te praten. In persoonlijke gesprekken die ik met ze voerde kwam het thema van seksuele verleiding regelmatig aan de orde. Zo vertelden verschillende jonge mannen me dat ze worstelden met het kijken naar pornografie op het internet. Ze zagen dit als iets verkeerd, iets dat, zoals één jonge man het uitdrukte, hij niet “met God kan delen” en hem “vies maakt”. Hij vertelde ook dat hij het moeilijk vond om God om vergeving te vragen nadat hij seksueel expliciete “filmpjes” had gekeken. Maar toen hij dat een keer toch meteen deed, zei hij, voelde dat “echt fantastisch”. Het was “alsof er een frisse wind van de Geest door me heen woei.” Hier zien we een duidelijke parallel met de omgang van de jonge moslimmannen met lingeriereclames. Ook in christelijke lezingen werd het thema van omgaan met seksueel expliciet materiaal vaak aangestipt en benoemd als een belangrijk punt waarop jongeren konden besluiten voor hun geloof te kiezen.

Voorhuwelijkse seks en homoseksualiteit werden ook regelmatig besproken. Binnen de Rotterdamse christelijke studentenvereniging waarin ik meeliep werd het onderwerp van homoseksualiteit geregeld aangekaart. Een van de vragen die de jongeren bezighield was hoe je als homoseksuele christen Gods wil zou kunnen volgen. Net als bij jonge moslims werd homoseksualiteit vaak als een beproeving van God gezien en werd er een onderscheid gemaakt tussen de gevoelens die je hebt voor iemand van hetzelfde geslacht, en de keuze over wat je daar vervolgens mee doet. Ook bij de onderzochte christenen is een breed gedeelde mening dat homoseksualiteit niet ‘gepraktiseerd’ zou moeten worden. Sommige van mijn gespreksgenoten spraken dan ook hun waardering uit voor christelijke homoseksuelen in hun omgeving die er bewust voor kozen om als vrijgezel en celibitair te leven.

Over seks voor het huwelijk, een relevant thema voor mijn christelijke onderzoeksparticipanten, waren de meningen verdeeld. Sommigen zeiden seks te hebben met hun partners met wie ze (nog) niet getrouwd waren. Zij zagen dit niet als een probleem, maar benadrukten dan vaak wel dat seks een bijzondere waarde heeft en uitdrukking moet zijn van geestelijke liefde en vertrouwen. Een verantwoorde omgang met seks werd gezien als een goede stap in het opbouwen van een gezonde relatie, en als een belangrijke manier om Gods wil te volgen. Vele anderen maakten een duidelijke keuze tegen seks voor het huwelijk, maar verschilden wel van elkaar in waar ze de grens vervolgens legden als het ging om seksuele handelingen. Een Rotterdamse student met wie ik uitgebreid over zijn relatie sprak, vertelde me dat zijn vriendin en hij er bewust voor kozen om geen seks voor hun huwelijk te hebben. Ook voor hen leidde dat tot de vraag waar dan de grens lag. Dat was lastig, zo legde hij aan me uit:

‘Eh, geen seks voor het huwelijk, dan is het heel simpel, dat is geslachtsgemeenschap. Maar wat zit er buitenom allemaal? En daar is nooit, ik heb daar nog nooit een eenduidig antwoord op gehoord en er zijn mensen die hebben een overtuiging, andere mensen hebben weer een andere overtuiging. En wat onze overtuiging is nu, ehm dat wij daar buitenom ook geen eh, ja hoe heet dat, seksueel contact met elkaar hebben.’

Voor dit stel betekende geen seksueel contact “niks met geslachtsdelen”, oftewel “no hands in the pants,” zoals ze dat naar elkaar toe hadden uitgesproken.

Overigens zal voor sommige jonge christenen gelden dat ze geslachtsgemeenschap voor het huwelijk hebben gehad, ook al keuren ze het af (Van Abbema 2007, 64). Het afzien (of in ieder geval afkeuren) van voorhuwelijks seks is evenwel een keuze waarmee deze jonge christenen zich kunnen onderscheiden van niet-christenen. De leden van de eerder genoemde Rotterdamse christelijke studentenvereniging distantieerden zich bijvoorbeeld nadrukkelijk van het studentencorps, dat zij soms beschreven als een wereld van *one-night stands*, waarin bijvoorbeeld vrouwelijke studenten zich volgens hen in het eerste jaar moesten bewijzen door met zoveel mogelijk mannen naar bed te gaan.

De omgang met seksualiteit bleek voor deze jonge christenen in algemene zin een belangrijk thema waarmee ze zichzelf konden, en wilden, onderscheiden van de bredere Nederlandse samenleving en seculiere cultuur. Dat gold voor het afzien of afkeuren van seks voor het huwelijk, maar ook voor de manier van kleden (denk aan niet al te onthullende of uitdagende kleding, in het bijzonder voor vrouwen), het selectief kijken naar films of het vermijden

van een televisiezender als MTV. Veel van mijn christelijke gespreksgenoten namen een uitgesproken kritische houding aan tegenover vrije en expliciete uitingen van seksualiteit. Eén van de vragen die ik standaard in mijn interviews stelde was: “Zijn er dingen in onze samenleving waar je vanuit jouw overtuigingen echt moeite mee hebt?” Hierop antwoordde een jonge christelijke verpleegster in Rotterdam:

‘Ik denk de seksualisering. Dat ehm... Ja heel veel wel gericht is op vrije seks en dat soort dingen, terwijl ik denk, ja daar gaat gewoon heel veel... sommige jeugd weet ook gewoon niet meer wat liefde is, omdat het alleen maar draait om seks. En eh... Ik zie dat ook gewoon wel als iets wat ook de maatschappij kapot kan maken laat maar zeggen. Als er geen stabiele gezinnen meer zijn, van liefde en trouw, en als iedereen gaat scheiden en dat soort dingen, om het even overdreven te zeggen, dan ehm, wordt de samenleving ook heel instabiel.’

Net als deze jonge vrouw wees een grote meerderheid van mijn christelijke respondenten, in hun antwoord op dezelfde vraag, op seksualiteit of wat ze de “seksualisering” van de maatschappij noemden. Zij konden zich sterk ergeren aan de grote aanwezigheid van seks in de publieke ruimte, het naakt op de televisie en straatreclames, en pornografie. In hun ogen waren dit zaken die vooral de vrouw en haar lichaam onteren en niet voor een omgang met seksualiteit staan zoals God die bedoeld heeft.

Ter vergelijking: vrijwel geen van mijn moslimrespondenten gaf een vergelijkbaar antwoord op deze vraag, die ik in de regel ook aan hen stelde. De antwoorden die zij gaven betroffen dikwijls de intolerantie die zij als moslims ervoeren in de Nederlandse samenleving. Op zichzelf is het niet verrassend dat moslims zich gezien de heersende anti-islam sentimenten drukker maken om intolerantie dan om seksuele toelaatbaarheid. Maar het is wel opmerkelijk dat mijn islamitische gespreksgenoten überhaupt veel minder dan de christenen expliciet stelling namen tegen vrije en expliciete seksuele uitingsvormen in de samenleving.

Conclusie

Deze verkennende bespreking van de beleving van seksualiteit onder jonge soennitische moslims en gereformeerde christenen laat allereerst een aantal belangrijke overeenkomsten zien. Voor beide groepen blijkt seksualiteit een belangrijke rol te spelen in de geloofsbeleving, in het bijzonder als het gaat

om de seksuele ‘verleidingen’ waar de jonge gelovigen mee kampen in hun contact met leeftijdsgenoten en in hun confrontatie met seksueel expliciete beelden in de publieke ruimte. Ze ervaren die verleidingen als tegenstrijdig met hun geloof en als bedreigend voor hun persoonlijke vroomheid. Tegelijk bieden de verleidingen hun de kans om hun geloof juist te versterken en hun vroomheid te bevestigen, door er weerstand aan te bieden of door vergeving te vragen voor wat ze als zondig gedrag zien.⁹

Ook laten mijn christelijke en islamitische gespreksgenoten een vergelijkbare houding zien ten opzichte van een thema als homoseksualiteit, door met name het “praktiseren” van homoseksualiteit door medegelovigen af te wijzen. Een nuance die hier naar voren komt – en die in kwantitatief onderzoek vaak uit het zicht verdwijnt – is dat deze moslims en christenen in hun houding tegenover homoseksualiteit (en seksualiteit in het algemeen) geregeld een onderscheid maken tussen geloofsgenoten en niet-geloofsgenoten. Afwijzing van homoseksualiteit wordt meer op de eerste dan op de tweede groep betrokken. Dit onderscheid kan de acceptatie van niet-religieuze LHBT’s door christenen en moslims bevorderen, maar ook de vrijheid belemmeren van LHBT’s in eigen kring (Bos 2010, 282-283). Wat ook onderbelicht blijft in het kwantitatieve onderzoek naar opvattingen is de ruimte tussen waarden en gedrag. Mijn christelijke en vooral islamitische onderzoeksparticipanten houden er dikwijls strikte waarden op na als het gaat om seksualiteit en de omgang tussen mannen en vrouwen, maar in de praktijk blijken ze vaak meer compromisbereid en flexibeler dan die waarden wellicht doen vermoeden. Verder onderzoek is nodig om beter in beeld te krijgen hoe jonge gelovigen in de alledaagse praktijk omgaan met religieus geïnspireerde seksuele waarden en met gevoelens, verlangens en verwachtingen die daarmee in strijd zijn of lijken te zijn (vgl. Schielke 2015).

Een opvallend verschil tussen de onderzochte moslims en christenen zijn de striktere seksuele richtlijnen onder moslims. Het gaat dan om het dragen van verhullende kleding door voornamelijk vrouwen (wat door christelijke vrouwen in mindere mate wordt gedaan) en het beperken van contact met mensen van het andere geslacht. Anders dan de christenen vinden de meeste moslims die ik heb ontmoet een romantische relatie, ook zonder ‘seksueel contact’, voor het huwelijk ongewenst of zelfs ontoelaatbaar – hetgeen overigens niet betekent dat het niet voorkomt. Daarnaast worden thema’s die in de christelijke settings waarin ik me heb begeven geregeld worden besproken, zoals homoseksualiteit, pornografie en masturbatie, veel minder besproken in de islamitische bijeenkomsten die ik heb bezocht. Op (onder andere) deze punten kan mijn materiaal dus geïnterpreteerd worden als een bevestiging

van de bevinding in Nederlands en Europees kwantitatief onderzoek dat moslims wat betreft seksuele waarden over het algemeen genomen behoudender en strikter zijn dan christenen, die op hun beurt dichterbij de (overwegend seculiere) ‘mainstream’ staan. Tegelijkertijd laat mijn etnografische onderzoek iets zien dat in het kwantitatieve ‘opvattingen’-onderzoek grotendeels onopgemerkt blijft: juist mijn christelijke gespreksgenoten leggen een sterke nadruk op hun seksuele waarden. Ze laten die waarden een centrale rol spelen in hoe ze over hun geloof spreken, ze benadrukken hun keuzes voor bepaalde seksuele richtlijnen als een manier om zich te onderscheiden van hun seculiere leeftijdsgenoten en ze uiten heel expliciet kritiek op de “seksualisering” van de maatschappij. Hoewel ook de onderzochte jonge moslims zich met hun seksuele moraal duidelijk – en misschien nog wel duidelijker dan de christenen – van de seculiere cultuur onderscheiden, valt op dat zij dat aspect van onderscheiding zelf minder benadrukken en zich minder dan christenen afzetten tegen vrije en expliciete seksualiteit als een vorm van maatschappijkritiek. Mijn moslimgespreksgenoten lijken seksuele moraliteit primair te benaderen als onderdeel van hun streven naar vroomheid en het “tevreden stellen van God”. Bezien in het licht van het publieke debat waarin moslims in het bijzonder als seksueel afwijkend worden voorgesteld, is het opmerkelijk dat juist christenen zich op het gebied van seksualiteit nadrukkelijk proberen te onderscheiden van de ‘mainstream’.

Hoe kan dit verschil worden verklaard? Wat in mijn ogen een belangrijke rol speelt is dat mijn islamitische onderzoeksparticipanten minder dan de christenen de noodzaak lijken te voelen om zich te onderscheiden van hun seculiere landgenoten, omdat zij dikwijls al nadrukkelijk gepositioneerd worden als de religieuze ‘ander’. Ook zelf positioneren ze zich dikwijls tegenover de ‘Nederlandse cultuur’, hoewel ze zich tegelijkertijd ook als deel van de samenleving zien. Bij de christenen die ik heb ontmoet, bespeurde ik een sterkere zorg, en soms ook onzekerheid, over de vraag in hoeverre ze zich eigenlijk onderscheiden van hun seculiere leeftijdsgenoten. Seksualiteit is een gebied waarop ze hun eigen opvattingen, gedrag en maatschappijvisie kunnen proberen af te bakenen van de overwegend seculiere cultuur. Dus lijkt seksualiteit voor deze jonge christenen juist een nadrukkelijke plek in te nemen in hun geloofsbeleving omdat het voor hen een middel is om niet alleen aan hun persoonlijke vroomheid te werken, maar ook om duidelijk te maken dat ze wel degelijk verschillen van de seculiere ‘mainstream’.¹⁰

Deze verkennende analyse van seksualiteit laat zien hoe vergelijkend antropologisch onderzoek licht kan werpen op de – soms subtiele – verschillen tussen moslims en christenen. Meer in het algemeen is naast vergelijkend

kwantitatief werk meer vergelijkend kwalitatief onderzoek nodig om inzicht te verschaffen in de wijze waarop moslims en christenen in Nederland, en daarbuiten, zich positioneren ten opzichte van een overwegend seculiere cultuur en hoe zij zich in dat opzicht tot elkaar verhouden.

Noten

- 1 Deze tekst is een lichte bewerking van het eerder verschenen artikel “Vroomheid en seksualiteit: geleefde waarden onder jonge moslims en christenen in Nederland”, in: *Radix: Tijdschrift over geloof, wetenschap en samenleving*, 42 (1) (2016), 23-36. Ik dank Benjamin van Bilsen, David J. Bos en Marco Derks voor hun commentaar op eerdere versies van de tekst. Ook ben ik dank verschuldigd aan mijn onderzoeksparticipanten voor hun medewerking en openhartigheid.
- 2 Ook elders in Europa hebben onderzoekers dergelijke tendensen aangewezen en aangeduid met termen als ‘sexual politics’ (Butler 2008), ‘sexual democracy’ (Fassin 2010) en ‘homonationalism’ (Puar 2007).
- 3 Het ongekwalficeerde gebruik van de term ‘migranten’ door de auteurs is problematisch, alleen al omdat ze met die term ook naar de nakomelingen van migranten lijken te verwijzen, die zelf in de landen van ‘aankomst’ zijn geboren.
- 4 Deze beschrijving is onnauwkeurig, aangezien protestanten of katholieken in verschillende van de landen die in het onderzoek zijn meegenomen, zoals Nederland, geen meerderheid vormen.
- 5 In een kritische bespreking van benaderingen van etniciteit in Nederlands onderzoek naar jongeren en seksualiteit, wijzen Willemijn Krebbekx en collega’s erop dat onderzoekscategorieën niet van nature vindbaar zijn maar mede het resultaat van het onderzoeksproces zelf. Ze stellen bovendien dat veel bestaande studies “de gevonden relaties tussen gedrag/attituden en etniciteit niet voldoende conceptueel onderbouwen” (Krebbekx et al. 2013, 362).
- 6 Voor een voorbeeld van dergelijk vergelijkend (kwalitatief en kwantitatief) onderzoek buiten Nederland, zie de studie naar seksuele identiteit onder jongvolwassenen met verschillende religieuze achtergronden in het Verenigd Koninkrijk van Andrew Kam-Tuck Yip en Sarah-Jane Page (2013).
- 7 Zoals de meeste salafistische organisaties in Nederland werden de organisaties die de jonge moslims bezochten gekenmerkt door een revivalistisch, maar niet gewelddadig of jihadistisch, ideeëngoed. De bijeenkomsten waren over het algemeen gericht op het bevorderen van persoonlijke vroomheid en het opdoen van islamitische kennis, veel minder op maatschappijkritiek, laat staan op het verspreiden van politieke ideologie. Zie voor meer achtergronden over de salafistische beweging in Nederland het werk van Ineke Roex (2013) en Martijn de Koning en collega’s (2014).
- 8 Meer in het algemeen worden thema’s omtrent seksevenhoudingen, relatievorming en (homo)seksualiteit veelvuldig en hevig bediscussieerd binnen “orthodox-christelijke kringen” (Derks et al. 2010).
- 9 In mijn proefschrift ga ik dieper in op deze dialectische relatie tussen bedreiging en versterking van het geloof (Beekers 2015).
- 10 De nadrukkelijke plek van seksualiteit in de geloofsbeleving van mijn christelijke onderzoeksparticipanten kan ook samenhangen met de sterkere neiging in christelijke tradities, in vergelijking met de islamitische, om seks te problematiseren (vgl. Ajouaou in dit themanummer).

Literatuur

- Abbema, A. van (2007),
Seks voor het huwelijk & christelijke studenten: een onderzoek naar definitie, moraal en gedrag rond seksualiteit, in: *Radix*, 33 (1), 46-67.
- Baars-Blom, J.M. (2006),
De onschuld voorbij...: over reformatorische cultuur en wereldbestormende meisjes, Kampen: Uitgeverij Kok.
- Beekers, D. (2014),
Pedagogies of Piety: Comparing Young Observant Muslims and Christians in the Netherlands, in: *Culture and Religion*, 15 (1), 72-99.
- Beekers, D. (2015),
Precarious Piety: Pursuits of Faith among Young Muslims and Christians in the Netherlands, (Ongepubliceerd proefschrift), Vrije Universiteit Amsterdam.
- Borgman, E. (2009),
Overlopen naar de barbaren: het publieke belang van religie en christendom, Kampen: Klement/Pelckmans.
- Bos, D.J., m.m.v. N. Bouchtaoui (2010),
'Gewurgd door taboes'; veranderingen in de acceptatie van homoseksualiteit in de Marokkaanse gemeenschap in Nederland, in: Keuzenkamp, S. (red.), *Steeds gewoner, nooit gewoon: acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 265-286.
- Butler, J. (2008),
Sexual Politics, Torture, and Secular Time, in: *The British Journal of Sociology*, 59 (1), 1-23.
- Cense, M. (2014),
Sexual Discourses and Strategies among Minority Ethnic Youth in the Netherlands, in: *Culture, Health & Sexuality*, 16 (7), 835-849.
- Demant, F. (2005),
De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland, Utrecht: Verwey Jonker Instituut.
- Derks, M., T. Tromp & P. Vos (2010),
In de ban van de ring: over het huwelijk als dominant construct in seksegerelateerde kwesties, in: *Radix*, 36 (1), 2-21.
- Fassin, É. (2010),
National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe, in: *Public Culture*, 22 (3), 507-529.

- Ganzevoort, R.R., M. van der Laan & E. Olsman (2011),
 Growing up Gay and Religious: Conflict, Dialogue, and Religious Identity Strategies,
 in: *Mental Health, Religion & Culture*, 14 (3), 209-222.
- Huijnk, W. (2014),
De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland,
 Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Keuzenkamp, S. (red.) (2010),
Steeds gewoner, nooit gewoon: acceptatie van homoseksualiteit in Nederland, Den Haag:
 Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Koning, M. de, E. Bartels & O. Storms (2011),
 Schadelijke traditionele praktijken en cultureel burgerschap: integratie, seksualiteit
 en gender, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, 14 (1), 35-51.
- Koning, M. de, J. Wagemakers & C. Becker (2014),
Salafisme: utopische idealen in een weerbarstige praktijk, Almere: Parthenon.
- Koopmans, R. (2015),
 Religious Fundamentalism and Hostility Against Out-Groups: A Comparison
 of Muslims and Christians in Western Europe, in: *Journal of Ethnic and Migration
 Studies*, 41 (1), 33-57.
- Krebbekx, W., R. Spronk & A. M'charek (2013),
 Categorieën als verschilmakers, in: *Sociologie*, 9 (3), 345-366.
- Kriek, F., H. Vonk, L. Heuts, D.J. Bos, R. Ganzevoort & S. Doodeman (2015),
Hulpbehoefte en hulpaanbod cultureel-etnische en religieuze LHBT's, Amsterdam:
 Regioplan.
- Mahmood, S. (2005),
Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton, NJ and Oxford:
 Princeton University Press.
- Mepschen, P., J.W. Duyvendak & E.H. Tonkens (2010),
 Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands,
 in: *Sociology*, 44 (5), 962-979.
- Norris, P. & R.F. Inglehart (2012),
 Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations,
 in: *Political Studies*, 60 (2), 228-251.
- Puar, J.K. (2007),
Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times, Durham, NC: Duke University
 Press.
- Righart, H. (2004),
De wereldwijde jaren zestig: Groot-Brittannië, Nederland, de Verenigde Staten, Hilversum:
 Verloren.

- Roeland, J. (2009),
Selfation: Dutch Evangelical Youth between Subjectivization and Subjection, Amsterdam: Pallas Publications/Amsterdam University Press.
- Roex, I. (2013),
Leven als de profeet in Nederland: over de salafi-beweging en democratie, (PhD dissertation), University of Amsterdam.
- Rooden, P. van (2004),
Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 119 (4), 524-551.
- Schielke, S. (2015),
Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011, Bloomington: Indiana University Press.
- Schinkel, W. (2007),
Denken in een tijd van sociale hypochondrie: aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij, Kampen: Klement.
- Schinkel, W. (2012),
De nieuwe democratie: naar andere vormen van politiek, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Veer, P. van der (2006),
Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands, in: *Public Culture*, 18 (1), 111-124.
- Verkaaik, O. & R. Spronk (2011),
Secular Practice: Notes on an Ethnography of Secularism, in: *Focaal*, (59), 83-88.
- Yip, A. K.-T. & S.-J. Page (2013),
Religious and Sexual Identities: A Multi-Faith Exploration of Young Adults, Farnham: Ashgate.