

Haatbaarden, kleuterneukers en een pannetje soep

De framing van traditioneel-religieuze groepen in het publiek domein

R. Ruard Ganzevoort*

Summary

Traditional religious groups are frequently under attack in contemporary society. This paper examines the negative framing found in social media. We look into the frame 'haatbaard' ('hate beard') for fundamentalist Muslims, 'kleuterneuker' ('child fucker') for clergy sexual abuse, and 'pannetje soep' ('soup pot') for charity. Using framing theory, the paper shows how diagnostic and motivational framing are used to evoke strong negative responses toward orthodox religious groups. The anti-Muslim frame plays primarily on fear, whereas the anti-Catholic frame plays on anger. After examining these frames, the paper discusses the relation between religion, the state, and the public sphere and concludes by discussing the space for orthodox-religious groups in contemporary society and the frames needed to accommodate that.

Inleiding

In de afgelopen decennia is de positie van religie in Nederland ingrijpend veranderd van vanzelfsprekend en dominant tot toevallig en marginaal. Dat is het algemene beeld dat sociologen schetsen en waarvan de filosoof Charles Taylor (2007) een verhelderende interpretatie geeft: de kern van secularisatie is dat een religieuze keuze optioneel is geworden, ook voor de gelovige zelf. Dat past uitstekend bij een seculier-maatschappelijk arrangement waarin religie – of spiritualiteit – vooral een individuele en private aangelegenheid is. Zolang het mensen inspireert, troost of vermaakt, is er weinig op tegen.

Het beeld past echter niet bij de meer omstreden vormen van religie die we vooral vinden in meer traditionele, orthodoxe of fundamentalistische stro-

* R. Ruard Ganzevoort is hoogleraar praktische theologie aan de VU en lid van de Eerste Kamer.

mingen en waar een specifieke geloofsvisie nu juist niet als optioneel wordt gezien. (Ik gebruik nu overigens met opzet drie woorden met een verschillende gevoelslading omdat iedere aanduiding al een beoordeling impliceert.) Deze stromingen worden geenszins als marginaal of irrelevant beschouwd. Integendeel: ze worden met enige regelmaat ten tonele gevoerd als bedreiging van de vrijheden van de westerse samenleving. Met name in de publieke ruimte van populistische sociale media wordt daarbij vaak een vijandige toon aangeslagen.

In dit artikel verken ik de wijze waarop traditioneel-religieuze groepen in het maatschappelijk domein in beeld worden gebracht. Ik richt me allereerst op enkele voorbeelden van negatieve *framing* om daarna te kijken naar positieve beeldvorming. De kernvraag is wat deze beelden zeggen over de bijdrage van traditioneel-religieuze groepen aan het publieke domein. Onder publiek domein versta ik hier de fysieke of virtuele ruimte, waar algemeen toegankelijke discussies plaatsvinden. Ik kijk daarbij met name naar de sociale media waar een levendige uitwisseling te vinden is tussen aanbieders van content en bezoekers. De interactiviteit bij dit type media maakt het onmogelijk om strikt te onderscheiden tussen producenten en gebruikers. De keuze van het bronnenmateriaal is van pragmatische aard; ik heb gekozen voor drie krachtige frames die mij zijn opgevallen, sterk verschillen van elkaar en op verschillende religieuze groepen betrekking hebben. Bij die frames heb ik via zoekopdrachten webteksten gevonden die helpen om het frame te duiden. Mijn doel is dus beperkt tot een exploratieve reflectie.

Framing

De term framing vraagt enige toelichting, precies omdat ze zoveel gebruikt wordt sinds de introductie door Ervin Goffman (1974) en de toepassing ervan door Van Ginneken (1998) op de wijze waarop de media verslag doen van gebeurtenissen. De media bieden geen representatie van een onafhankelijk bestaande realiteit, maar scheppen zelf – in elk geval ten dele – de wereld die ze zeggen te tonen. Onder framing worden ten minste twee processen begrepen. In de eerste plaats betreft framing het bepalen van de agenda. De selectie van gebeurtenissen en perspectieven wordt in hoge mate bepaald door een beperkt aantal personen, vaak nauw verbonden met machtige organisaties als bedrijven en overheden. Datzelfde geldt voor de trends in de entertainment-industrie. Wat aandacht krijgt of ontbeert, hangt niet zozeer af van het autonome getij van publieksvoorkeuren, maar veel meer van goed doordachte

strategieën van agendasetting. In de tweede plaats bepaalt de framing het beeld zelf. Wij kijken naar de wereld door de lens van de media. We zien wat verslaggevers en uitgevers of omroepen ons willen laten zien. De keuze van woorden en beelden bepaalt hoe de kijkers een gebeuren waarnemen. Hierbij spelen neuropsychologische processen een grote rol. Wanneer twee zaken of begrippen met elkaar worden verbonden door een frame, zal het brein die associatie steeds oproepen als een van de twee aan de orde komt. Een effectief frame brengt namelijk neurale verbindingen tot stand die bij herhaald gebruik steeds sterker worden (Lakoff 2008). Daarom is ook een ontkenning van een frame niet zinvol. In die ontkenning wordt namelijk de verbinding simpelweg herhaald terwijl de negatie niet beklijft. Het beroemdste voorbeeld hiervan zijn Nixons woorden “I am not a crook”.

Framing is niet alleen een kwestie van media-effecten. Ook sociale en politieke bewegingen zijn voor hun effectiviteit afhankelijk van framing. Benford & Snow (2000) vatten samen dat het bij framing gaat om het construeren van betekenis bij het publiek met de bedoeling potentiële volgelingen te mobiliseren, steun van omstanders te verwerven en tegenstanders te demobiliseren. Ze onderscheiden daarbij drie typen die vooral in samenhang een grote rol spelen. Allereerst is er sprake van ‘diagnostic framing’ als het gaat om het identificeren van het probleem en het aanwijzen van een schuldige. Van ‘prognostic framing’ is sprake als het gaat om het presenteren van oplossingen, strategieën en tactieken. Ten slotte is er de ‘motivational framing’ die vooral gericht is op het activeren van het publiek of de aanhangers. Emotie en urgentie spelen daarin een grote rol.

Haatbaarden

Het is niet eenvoudig te achterhalen waar precies het woord *haatbaard* ontstaan is, maar het is in elk geval sterk aangeslagen in de kringen rond Geert Wilders sinds hij het in de Tweede Kamer gebruikte bij de Algemene Beschouwingen van 2009 naast dat andere nieuwe woord *kopvoddentaks* (Kuitenbrouwer 2010). Ook in de kolommen van GeenStijl, Powned en Spitsnieuws en de commentaren van bezoekers van deze en verwante sites en fora vinden we het woord veelvuldig terug. Zo schrijft gebruiker @Frank: “Ik walg van die haatbaarden die het domme volk oproepen anderen te vermoorden omdat hun god dat zo wil. Dat zijn allemaal ‘geloofszaken’ en daarom heb ik aan ‘geloof’ in wat dan ook een bloedhekel.”¹

De term *haatbaard* is een buitengewoon krachtig frame omdat het drie elementen met elkaar verbindt. Het zet in bij het visuele beeld van de baard die voor traditionele moslims hoort bij de expressie van hun religieuze identiteit. In veel gevallen gaat het daarbij om oudere Turken en Marokkanen die als gastarbeider naar Nederland zijn gekomen en betrekkelijk onopvallend in de samenleving participeren. Deze groep is echter niet bedoeld met het woord *haatbaard*. Daar gaat het meer om de veel kleinere groep jonge orthodoxe moslims voor wie traditionele kleding en baarddracht functioneren als *identity marker*. Bij hen is de baard eerder religieus dan cultureel van aard (voor zover dit onderscheid te maken valt).

Het tweede element is het kwalificerende *haat*. Daarmee wordt gesuggereerd dat de baarddraggers gedreven worden door haat jegens de westerse samenleving. Dit raakt aan de analyse van Dominique Moïsi (2009) die in de geopolitieke verhoudingen drie verschillende basisemoties herkent. De westerse landen worden volgens hem gedreven door angst om het verlies van hun eens oppermachtige positie. In de opkomende economieën, waaronder met name India en China, staat de hoop centraal. De Arabische wereld ten slotte, is getekend door vernedering. De weg van vernedering naar haat is niet groot en dat maakt het invoelbaar dat bij een radicaliserend deel van de moslims deze haat jegens het westen een grote rol speelt. Dat wordt dan vooral geprojecteerd op de seksuele vrijheden van het westen en op incidenten van godslastering.

Het derde element is de klank. De kracht van de klankovereenkomst tussen *haat* en *baard* zorgt in zichzelf al voor een rijmverbinding tussen de termen (om die reden zijn ook *kopvod*, *haathut*, *multicul* en *kleuterneuker* sterk gevonden). Het woord *haatbaard* wordt verder gebruikt als klankverwant met *hakbar*, en verwijst daarmee naar *Allahu akbar*, Allah is groot. Daarmee wordt de nadruk gevestigd op de religieuze dimensie van het geheel en wordt omgekeerd deze kernachtige geloofsbelijdenis van moslims geduid als een aanduiding van Islamitisch fundamentalisme. Het roept zelfs het beeld op van religieus geïnspireerd terrorisme, waar het suggereert dat geloof in Allah leidt tot de bereidheid anderen (en eventueel zichzelf) te doden.

De combinatie van beeld (baard), klank (akbar) en emotie (haat) maakt het frame zo sterk. De neurale verbinding wordt door verschillende zintuigen geactiveerd. Het emotionele aspect *haat* roept bij de toehoorder een emotie van angst op die volgens Moïsi cultureel latent aanwezig is. Deze angst maakt de toehoorder bereid zich in te zetten om de dreiging een halt toe te roepen. Daarmee is de metafoor *haatbaard* een kernachtige samenvatting van het anti-islamiseringsproject; het werkt als diagnostisch en motivationeel frame.

Opvallend genoeg heeft de zo geconstrueerde angst weinig realiteitswaarde. De toestroom van moslims is zoals bekend beperkt. Binnen de moslimgemeenschap is evenzeer sprake van secularisatie als in andere tradities. Alle indicatoren wijzen uit dat de integratie van mensen afkomstig uit islamitische landen niet anders verloopt dan van andere groepen inburgeraars, zeker op de wat langere termijn beschouwd (Verhagen 2010). De meeste maatschappelijke problemen worden veroorzaakt door de categorie laagopgeleide tweede generatie puberjongens die weinig sturing krijgen en tussen twee culturen vallen. Dat is echter voor het grootste deel een heel andere groep dan de mogelijk radicaliserende moslimjongeren. Wel kan gezegd worden dat de maatschappelijke druk die door het haatbaardenframe wordt versterkt ertoe leidt dat moslims in Nederland het gevoel krijgen te moeten kiezen tussen hun Nederlandse en hun moslim-identiteit (De Koning 2008). Zo bezien versterkt het frame precies de problemen die het benoemt.

Kleuterneukers

De term *kleuterneukers* wordt in brede zin gebruikt voor pedoseksuelen. Dat daarbij een bepaalde seksuele geaardheid en feitelijk misbruik van kinderen onlosmakelijk verbonden worden, is feitelijk onterecht (Ganzevoort 1999). Er zijn mensen met een pedoseksuele gerichtheid die niet overgaan tot seksueel contact met kinderen en het is zeer de vraag in hoeveel gevallen misbruik van kinderen ook voortkomt uit een pedoseksuele voorkeur – bij incest bijvoorbeeld spelen vaak andere dan pedoseksuele motieven de hoofdrol. Ook hier is het frame eenduidiger dan de werkelijkheid.

Dat gezegd zijnde ben ik in deze verkenning vooral geïnteresseerd in de wijze waarop het frame gebruikt wordt voor de Rooms-Katholieke Kerk sinds in 2010 het misbruikschandaal in volle omvang aan het licht kwam. Op wakkerpedia.nl staat bij het lemma “Pedofiel, kleuterneuker: Een vieze vrouw of kerel die aan kleine kinderen frunnikt. Moeten dood. Helemaal als ze ook politieagent zijn, of priester, of zwemleraar. Priesters, padvindes en peuterleidsters: de 3 P’s. Nooit met je kinderen naar toe gaan dus!” Het lemma Rooms-Katholieke Kerk (aangemaakt 15 juli 2011) luidt: “Internationale Pedovereniging met sexhuizen in elk dorp en stad. Stichting Martijn is kinderspel vergeleken met het rijke Roomse sexleven. Ondanks deze ethische schandalen is de website van het Vaticaan één van de modernste ter wereld, want kinderlijke beeldcultuur past bij katholieken. En een kindermondhand

is gauw gevuld. Mooi toch? Kanunnik, pastoor, kardinaal, pederasten zijn het allemaal.”

De verbinding tussen de woorddelen is hier anders dan bij *haatbaard*. Bij *haatbaard* staat de baard symbool voor de haat. Bij *kleuterneuker* gaat het om een lijdend voorwerp en een handelend persoon. De gevoelslading is hier ook anders geconstrueerd. Het woord *kleuter* roept primair gevoelens van onschuld en speelsheid en nodigt uit tot verantwoordelijkheid en bescherming. Daarom wordt het zich vergrijpen aan kleine kinderen in het publieke debat beschouwd als een van de ernstigste misdaden. Veroordeelde pedoseksuelen hoeven niet op mededogen te rekenen in de samenleving of zelfs in de gevangenis. De zorg voor kinderen en onderwijs die in de recente katholieke geschiedenis een grote rol heeft gespeeld, wordt in dit frame voortdurend verdacht gemaakt.

Het woorddeel *neuker* roept niet alleen de directe verbinding met pedoseksuelen op, het zoekt ook het contrast op met de basale houding van de Rooms-Katholieke Kerk ten opzichte van seksualiteit. De algemene boodschap daar is immers dat seksualiteit alleen binnen het huwelijk een plaats mag krijgen. Daarnaast en daarbuiten is er vooral een repressieve houding ten opzichte van seksuele vrijheden. Het celibaat staat zo in de beeldvorming symbool voor het afwijzen of onderdrukken van seksualiteit. Juist het gebruik van een zo banaal woord als *neuker* onderstreept het contrast met de vaak in meer omfloerste termen uitgedrukte kerkelijke leer.

In de toepassing op de Rooms-Katholieke Kerk wordt vooral een sterke kritiek verwoord: terwijl de kerk officieel vasthoudt aan klassieke repressieve ideeën over seksualiteit, blijken haar medewerkers juist op dat punt over de schreef te gaan. Daarmee staat het morele gezag van de kerk fundamenteel ter discussie. Het interessante is echter dat in deze framing de kerk en haar critici beide primair denken aan een seksueel delict en eenstemmig zijn in de veroordeling daarvan. De (vaak disfunctionele) reactie van de kerkleiding lijkt dan ook vooral ingegeven door het idee dat het hele schandaal alleen maar bewijst dat haar repressieve visie op seksualiteit de juiste was. De alternatieve framing, dat het bij seksueel misbruik primair gaat om machtsmisbruik, wordt door de kerkleiding grotendeels genegeerd, omdat daarmee ook de eigen machtspositie ter discussie zou komen te staan.

Het woord *kleuterneuker* en het daarmee opgeroepen frame lokt net als *haatbaard* een sterke emotionele reactie op en is daarmee een sterk motivationeel frame met opnieuw diagnostische trekken. In dit geval is het echter niet angst, maar woede, die sterk verwant is aan de eveneens op vernedering gebaseerde haat van het andere frame. Die woede kan natuurlijk tot hetzelfde

gedrag leiden als angst, zoals de oproep om de Rooms-Katholieke Kerk te verbieden als een criminele organisatie. In de woede komt echter ook een zeker dedain mee dat de geestelijke ontdoet van zijn klassieke gezag en als minderwaardig wegzet. Dit verschil in lading heeft alles te maken met het verschil in positie: terwijl de kerk bij de oude machthebbers hoort en om die reden bevochten moet worden, zijn moslims nieuwkomers op de religieuze markt en daarom bedreigend.

Het rapport van de commissie Deetman (2011) maakt duidelijk dat ook van dit frame de realiteitswaarde gering is. Het seksueel misbruik was inderdaad grootschalig, maar dat heeft alles te maken met de lange tijdsperiode die onderzocht is en met de institutionele setting van internaten en residentiële instellingen. Ook buiten katholieke kring blijken die contexten te zijn met een hoger risico op seksueel misbruik. De leeftijd waarop het misbruik begon, lag in bijna alle gevallen boven de zes jaar en in de helft van de gevallen boven de twaalf. Van *kleuters* is dus vrijwel geen sprake. In 85% van de gevallen is er ook geen sprake van penetratie geweest, zodat het woorddeel *neuker* ook te veel suggereert. Het frame *kleuterneuker* is daarmee een duidelijke hyperbool die in een kernachtig en schokkend beeld het morele failliet van de eens machtige kerk tekent.

Een pannetje soep

Van heel andere aard is het derde frame, het pannetje soep. Het staat symbool voor 'de bedeling', de diaconale zorg van kerken in de samenleving. Tot op de dag van vandaag kan deze vorm van zorg in het werk van het Leger des Heils worden herkend. Natuurlijk is het niet beperkt tot kerkelijke presentie. Het gaat ook over de zorg voor zieke buurtgenoten en incidentele mantelzorg. In een woord: de *charitas*. Hoewel het *pannetje soep* niet de massieve negatieve lading heeft die meekomt met de frames *haatbaard* en *kleuterneuker*, heeft ook dit frame een kritische ondertoon. Met name de socialistische beweging heeft zich hard gemaakt om de zorg voor arme en kwetsbare burgers om te vormen van een goed bedoelend paternalisme tot een recht waarop zij zich konden beroepen.

Hoe dat ook zij, het *pannetje soep* staat voor de positieve bijdrage van religieuze groepen aan het publieke domein. Er is op dat terrein in de afgelopen jaren enig onderzoek gedaan naar de 'Social Return On Investment' van kerken (Guerra et al. 2008). Hoewel het bijzonder complex is om de veelal immateriële bijdrage aan de samenleving meetbaar te maken, is het wel duidelijk dat

het gaat om een substantieel aandeel in sociale steun, vaardigheidstraining, praktische hulp, taallessen, culturele activiteiten, opvang van kwetsbare mensen, enzovoorts (Stoppels 2008). Deze positieve bijdrage wordt geleverd door religieuze groepen van allerlei snit. Van het jongerenwerk van *Youth for Christ* tot de hulpverlening aan drugsverslaafden en prostituees door migrantenkerken, van het vluchtelingenwerk van liberale gemeenten tot de medewerking van moskees aan burgerwachten en straatwerk. Wanneer het hierbij echter om meer orthodoxe religieuze groepen gaat en zeker wanneer de overheid daarmee samenwerkt, ontstaat er al snel discussie. Mag een seculiere overheid wel subsidie geven voor dergelijke projecten? Is de scheiding van kerk en staat daarmee niet in het geding? En draagt de overheid hier niet direct bij aan het uitdragen van conservatieve religieuze standpunten, bijvoorbeeld als het gaat om de positie van vrouwen en homoseksuelen? In dit frame wordt het *pannetje soep* opnieuw verdacht. De bringers van soep, taallessen of opvang zouden erop uit zijn hun negatieve religieuze boodschap uit te dragen. Door hun maatschappelijke inzet zouden ze zich toegang proberen te verwerven tot hun doelgroep om vervolgens te gaan evangeliseren. Dergelijke verdachtmakingen maken de lokale overheden soms kopschuw om met religieuze groepen samen te werken. Ze leiden er ook toe dat de religieuze groepen zelf terughoudender worden in het uitdragen van hun visie. Dat maakt dit frame eerder prognostisch dan diagnostisch; motivationeel is het veel zwakker dan de eerdere twee.

Kerk en staat

De drie frames die ik in dit artikel de revue heb laten passeren, zijn natuurlijk een selectie, maar ze geven wel iets aan van de moeite die in het publieke domein bestaat met uitingen van traditionele vormen van religie. De drie besproken frames staan alle drie op gespannen voet met de werkelijkheid, maar dat doet niet af aan hun retorische kracht. Tezamen voeden ze een negatieve houding ten opzichte van religie en ondersteunen ze pleidooien voor een verdergaande scheiding van kerk en staat en een maximale levensbeschouwelijke neutraliteit van de overheid.

Ook die discussie is echter al geframed. Er wordt gesuggereerd dat de scheiding van kerk en staat nog niet volledig is en dat de overheid nog onvoldoende neutraal is. In dat geval wordt uitgegaan van de idee dat scheiding van kerk en staat hetzelfde is als bijvoorbeeld scheiding van religie en politiek en van een laïcistische opvatting van neutraliteit, terwijl bij onze geschiedenis veel meer een model past van inclusieve oftewel pluralistische neutraliteit (Van

de Burg 2009). Het feit dat er uit collectieve middelen confessionele scholen zijn en geestelijk verzorgers worden betaald, dat er een randschrift op Euro-munten ('God zij met ons') is en een OZB-vrijstelling voor kerkgebouwen, zou dan bewijzen dat deze scheiding nog lang niet gerealiseerd is. Maar zelfs de aanwezigheid van hoofddoekjes in het straatbeeld of christelijke politici in het parlement is volgens sommigen al een aantasting van de scheiding van kerk en staat.

Dat kerk en staat gescheiden moeten zijn, zit diep verankerd in onze rechtsstaat, maar staat als zodanig niet in de grondwet. Het behoort bij de principes van de moderne natiestaat. Het burgerschap van die natiestaat hangt niet af van de vraag of iemand bij een bepaalde religie hoort maar is een politiek contract los van zijn achtergrond (Sunier 2003). Daarnaast gaat het ook over de verdeling van de macht. In de middeleeuwen strenden Paus en Keizer nog voortdurend om die macht, en in veel staten was het regime sterk vervlochten met een bepaalde religie of de elite daarvan. Bovendien was in mono-religieuze staten (en dat waren de meeste min of meer) de belangrijkste religie vaak ook dominant herkenbaar in de wetgeving. De in de afgelopen eeuwen geleidelijk scherper wordende scheiding van kerk en staat betekent vooral dat de staat steeds minder invloed wil hebben in de kerken. De kern is dat de overheid geen formele of inhoudelijke zeggenschap heeft over de vormgeving van de kerkelijke organisatie, de aanstelling van kerkelijke functionarissen en de inhoud van het beleden geloof. Natuurlijk gelden de grenzen die de wet stelt, maar daarbinnen hebben kerken en andere religieuze organisaties zoveel mogelijk speelruimte. Omgekeerd heeft de kerk geen formele en inhoudelijke zeggenschap over de staat, maar dat is in Nederland ook eigenlijk nooit het geval geweest. De gedachte dat scheiding van kerk en staat nodig is om de kerk of de religie op afstand te houden, is in elk geval historisch niet correct. Het ging er vooral om de staat op afstand te houden en burgers de ruimte te geven hun eigen religie (of levensovertuiging) vorm te geven. Of anders gezegd: de scheiding van kerk en staat is niet bevochten op de kerk – zoals sommige antireligieuzen menen – maar op de staat!

De vrijheid van godsdienst die al vanaf de Unie van Utrecht (1579) op hoofdlijnen gewaarborgd was, bleef een wezenlijk kenmerk van de manier waarop met religie werd omgegaan. Vanaf het begin was dat – in elk geval gedeeltelijk – een persoonlijk grondrecht, en de grondwet van 1848 schrijft bijvoorbeeld in artikel 164: 'Ieder belijdt zijne godsdienstige meeningen met volkomen vrijheid, behoudens de bescherming der maatschappij en harer leden tegen de overtreding der strafwet.' Daarnaast wordt vooral de relatie met kerkgenootschappen geregeld, maar deze persoonlijke vrijheid staat voorop. Dat

legt ook de grondslag voor een gelijke positie van gelovigen en niet-gelovigen, wat bij de grondige herziening van 1983 is verankerd met de formulering in artikel 6: 'Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.' Dat betekent dat ook bijvoorbeeld een atheïstische levensovertuiging beschermd wordt door het grondwetsartikel dat de godsdienstvrijheid regelt. Men kan zelfs zeggen dat naarmate de vrijheid van godsdienst beter verankerd werd, de speelruimte voor het atheïsme toenam (Ganzevoort 2011).

Ruimte voor orthodoxen?

De vraag die overblijft, is of er in onze moderne tolerante samenleving nog ruimte is voor orthodox-religieuze groepen die niet per definitie dezelfde tolerantie kunnen opbrengen voor andersdenkenden. De negatieve reacties van seculiere kant op de rol van de SGP bij het gedogen van het kabinet-Rutte doen vermoeden dat die ruimte klein is. Het werd met name de liberale premier kwalijk genomen dat hij zijn beleid afhankelijk maakte van de steun van de SGP en daarvoor toezeggingen moest doen op het terrein van de micro-ethiek. In die reacties klinken angst en boosheid door over de onvrijheid die daardoor volgens deze critici ontstaat. Zo kopte weblog Geenstijl boven een stuk over de tussenformatie (25.03.2012): 'HeereGristocratie in Nederland: het verlanglijstje.' De reaguurders volgden met uitspraken als: 'Ook als je niet gelooft moet je je de pestpokken vervelen op zondag en uitzichtloos doorlijden. Om andermans godje blij te maken.' Anderen verdedigden het recht van de SGP (en haar achterban) op haar standpunten, maar delen wel de bezwaren tegen de pogingen die op te leggen aan de rest van de bevolking: 'Dat je, vanuit je geloof, tegen abortus bent en euthenasie (sic) dat kan ik volledig begrijpen. Als jij er van overtuigd bent dat alleen God leven mag nemen (Omdat Hij dat dan ook gegeven heeft) dan mag dat en dan ga ik ervan uit dat als jij ligt te crepeëren (sic) van de kanker dat je niet wilt dat je uit je lijden verlost wordt totdat God de tijd juist acht. Die vrijheid moet je iemand geven maar hoe haal je het in je hoofd om zoiets ook aan anderen op te leggen? Abortus idem dito, zondagsrust hetzelfde. Niemand die een streng gereformeerde dwingt om op zondag boodschappen te doen maar waarom moet je dit ook opleggen aan niet-gereformeerden? Welke winst haal je dan als gelovige?'

Deze reacties lijken de weg te wijzen naar een tolerante omgang met verschillen: zolang orthodox-religieuze mensen hun geloof en ethiek alleen toe-

passen op zichzelf is er niets aan de hand. Ze mogen het echter niet opleggen aan anderen. We zouden kunnen zeggen dat de toepassing van strikte geloofsvisies op het eigen leven onder het label orthodox vallen en dat de strijd bare toepassing op het leven van anderen fundamentalistisch heet. Die betekenis lijken de woorden orthodox en fundamentalistisch in het recente spraakgebruik in elk geval te hebben gekregen. Daarmee hebben we mogelijk erwijs een goede basis voor de omgang met elkaar in een plurale samenleving: je mag geloven wat je wil en daar ook naar leven, maar je mag het niet anderen opleggen of anderen belemmeren in wat zij geloven of hoe zij willen leven.

Toch is het misschien niet zo makkelijk als het lijkt. De vraag komt namelijk onmiddellijk op hoe groot de ruimte is waarbinnen mensen hun geloofsvisies kunnen vormgeven en uitdragen. Betekent het 'op zichzelf toepassen' van bepaalde regels ook dat ze het op hun kinderen mogen toepassen? En mag dat dan ook wanneer daarmee de vrijheid en ontplooiingsruimte van die kinderen beperkt worden? Wie op dat laatste negatief antwoordt, ontnemt ouders feitelijk de ruimte hun kind op te voeden. Wie positief antwoordt, accepteert dat die opvoeding ook beperkend en schadelijk zou kunnen zijn. Met name voor meisjes en homoseksuele kinderen kan dat het geval zijn. Dit dilemma is niet eenvoudig op te lossen.

Daarbij komt dat het geenszins vanzelf spreekt dat de critici werkelijk deze ruimte zullen laten aan orthodox-religieuze groepen. De in dit artikel besproken frames zijn zozeer geladen met negatieve emoties dat een 'leven en laten leven'-strategie niet zomaar zal werken. De frames duiden de orthodox-religieuze stromingen als een bedreiging voor de moderne vrije samenleving en mobiliseren angst en woede. Elk miniem signaal van expansie, bekeringsdrift of publieksbeïnvloeding wordt daarbij gebruikt als argument of legitimatie. Het gevolg is dat alleen al de aanwezigheid van orthodox-religieuzen in het publieke domein als een bedreiging wordt gezien.

Ik heb al eerder in dit artikel betoogd dat die bedreiging niet realistisch is en dat de opgeroepen emoties veelal buiten proportie zijn. Natuurlijk zijn er gebeurtenissen en uitingen die als aangrijpingspunt kunnen dienen voor de emoties, maar de massiviteit is niet in verhouding. De felheid die religieuze uitingen oproepen lijkt ook van een andere orde dan de reactie op andere identiteiten, overtuigingen, en/of praktijken. Erg tolerant is het allemaal niet, zeker niet wanneer we bedenken dat ook seculiere stromingen graag hun visie uitdragen en erop uit zijn dat ook anderen daarnaar gaan leven. De milieubeweging wil bijvoorbeeld graag dat alle burgers hun gedrag veranderen en is daarmee evenzeer missionair.

Omdat het ontkennen van een frame geen zin heeft (zie boven), zal een nieuw en overtuigend frame nodig zijn voor de omgang met orthodox-religieuzen in de publieke ruimte. Op het niveau van de samenleving zal het dan bijvoorbeeld moeten gaan om de rijke verscheidenheid die een open tolerante samenleving kenmerkt. Die rijkdom houdt dan ook in dat elke groep of stroming eigen accenten heeft toe te voegen aan de samenleving. Dat betekent ook dat de bijdrage van orthodox-religieuze groepen meer geframed moet worden naar hun positieve bijdrage, bijvoorbeeld op het punt van traditionele familiewaarden. Juist in een tijd van polarisatie en individualisme is de gemeenschapszin een waardevolle bijdrage die bijvoorbeeld kan leiden tot minder druk op de collectieve voorzieningen (denk aan de discussie over mantelzorg).

Wil deze framing functioneren, dan zal ze om te beginnen voldoende basis moeten hebben in de realiteit. Dat is in de verschillende traditionele religieuze stromingen op verschillende manier het geval. Hoe meer traditioneel-religieuze groepen functioneren als hechte, veilige gemeenschappen waarin jongeren opgroeien tot modelburgers, des te sterker zal dit frame naar voren kunnen komen. Tegelijk zal het echter moeten aansluiten bij het beeld van de rijke verscheidenheid en dat betekent dat afgezien moet worden van pogingen om anderen iets op te leggen of ergens in te beperken. Met andere woorden: het frame van de rijke verscheidenheid kan alleen worden toegepast op en toegeëigend door traditioneel-religieuze groepen als zij zelf tolerant zijn naar andersdenkenden, binnen en buiten hun gemeenschap. Het zal moeten blijken of die weg begaanbaar is.

Noot

- 1 <http://www.papegaaienforum.nl/archive/index.php/t-441.html?s=084904238e41a310121beb8b2af87537> gepost op 10-04-11, 12:20. Gelezen op 08-08-2012.

Literatuur

Benford, R.D. & D.A. Snow (2000),

Framing processes and social movements. An overview and assessment, in: *Annual Review of Sociology*, 26, 611-639.

Burg, W. van den (2009),

Het ideaal van de neutrale staat. Inclusieve, exclusieve en compenserende visies op godsdienst en cultuur, Den Haag: Boom Juridische uitgevers.

- Deetman, W. et al. (2011),
Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk, Amsterdam: Balans.
- Ganzevoort, R.R. (1999),
 Tussen trauma en tolerantie. Perspectieven op seksueel contact met kinderen in de context van kerk en geloof, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 53(2), 117-134.
- Ganzevoort, R.R. (2011),
 Aan de goden overgeleverd. Religie in een postverzuilde samenleving, in: Pels, D. & A. van Dijk (red.), *Vrijzinnig Paternalisme. Naar een groen en links beschavingsproject*, Amsterdam: Bert Bakker, 47-69.
- Ginneken, J. van (1998),
Understanding global news. A critical introduction, London: Sage.
- Goffman, E. (1974),
Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience, London: Harper and Row.
- Guerra, J.C. et al. (2008),
Tel je zegeningen. Het maatschappelijk rendement van christelijke kerken in Rotterdam en hun bijdrage aan sociale cohesie, Nijmegen: NIM.
- Kuitenbrouwer, J. (2010),
De woorden van Wilders en hoe ze werken, Amsterdam: Bezige Bij.
- Koning, M. de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming onder jonge Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Lakoff, G. (2008),
The Political Mind. Why you can't understand 21st-century politics with an 18th-century brain, New York: Viking.
- Moïsi, D. (2009),
Geopolitiek van emoties. Hoe culturen van angst, vernedering en hoop de wereld veranderen, Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Stoppels, S. (2008),
 Count their blessings. Social Return on Investment of immigrant churches in The Hague, in: Jansen, M.M. & H.C. Stoffels (eds.) *A Moving God. Immigrant churches in the Netherlands*, Münster: LIT, 31-48.
- Sunier, T. (2003),
 Scheiding van kerk en staat?, in: *De Helling*, 16(2), 26-27.
- Taylor, C. (2007),
A Secular Age, Cambridge, Mass. & London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Verhagen, F. (2010),
Hoezo mislukt? De nuchtere feiten over de integratie in Nederland, Amsterdam: Nieuw-Amsterdam.