

Religieuze tolerantie op haar retour?

Hete discussies, kalme reacties en bedenkelijke effecten

Sipco Vellenga*

Summary

This article analyses the responses to and societal effects of increasing pressure on orthodox religious groups in the public and political debate in the Netherlands. The response to religious criticism by orthodox groups is not necessarily aggressive as research on the way Muslim organizations reacted to the anti-Islam film Fitna (2008) shows. Their calm response can be attributed to the way they framed this film and the support they experienced from the Dutch government. When the pressure on orthodox religious groups will increase, it is likely they will feel threatened. This feeling can contribute to radicalization or segregation. On a societal level restrictions on religion can contribute to for instance the judicial emancipation of women and homosexuals within orthodox religious groups, but at the same time stimulate processes of exclusion and societal polarization. With reference to the relative weak power position of orthodox religious groups in Dutch society, the author suggests an open and (more) relaxed approach to these groups.

“Vrijheid van geloof zullen we altijd verdedigen, maar we zullen niet de orthodoxie verdedigen. We zullen niet verdedigen dat je geloof je regels oplegt die je normale functioneren in de samenleving in de weg staan.” (PvdA-Kamerlid Van Dam 2012)

Inleiding

In het begin van de jaren negentig bracht een groep godsdienstsociologen een boek uit met de veelzeggende titel: *Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor* (Schreuder & Van Snippenburg 1990). In dat boek werd geconstateerd dat het heersende idee in de wetenschap maar ook in de politiek en de publieke opinie in die tijd was dat de maatschappelijke rol van religie

* Sipco Vellenga is als godsdienstsocioloog verbonden aan de opleiding en onderzoeksgroep Religiestudies van de Universiteit van Amsterdam.

was uitgespeeld en dat daarover niet meer gesproken hoefde te worden. Het kan verkeren. Omstreeks diezelfde periode kwam namelijk een debat op gang over de positie van de islam in het Westen dat sindsdien niet meer is verstomd. Aanvankelijk werd dit debat nog vrij kalm gevoerd, maar na de eeuwwisseling en vooral na '9/11' barstte het in volle hevigheid los om daarna niet meer tot rust te komen.

Opmerkelijk is dat het landelijke publieke debat over religie zich de laatste jaren niet meer beperkt tot de islam maar zich als het ware heeft verbreed tot religie, of preciezer, religieuze orthodoxie in het algemeen. Hierbij kan religieuze orthodoxie worden opgevat als 'een absolute en exclusieve claim op de interpretatie van de werkelijkheid onder verwijzing naar een goddelijke openbaring en/of heilig geschrift' (Vellenga 1994, 107). In dat debat liggen naast de (orthodoxe) islam ook orthodoxe vormen van christendom en jodendom onder vuur. De kritiek op religieuze orthodoxie richt zich op een veelheid van punten. Rein Zunderdorp (2010), de voorzitter van het Humanistisch Verbond, somt de belangrijkste op: "ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, afwijzing van homoseksualiteit, taboe op beschikking over het eigen levenseinde en hulp daarbij, taboe op abortus, afwijzing van wetenschappelijk onderzoek en therapieën waarbij stamcellen en embryoselectie aan de orde zijn, verbod op werken en winkelen op een specifieke dag in de week, verbod op seksualiteit buiten het eigen huwelijk en inhumane straffen daarop, gewelddadige lijfstraffen bij overtredingen en misdrijven". In wisselwerking met het publieke debat wordt ook in de Nederlandse politiek veelvuldig gedebatteerd over religie. Zo waren in het parlement de laatste jaren de praktijk van de rituele slacht, de vrijheid van onderwijs (acceptatieplicht), de zondagsrust, het verbod op blasfemie, het tolereren van 'weigerambtenaren' die geen homoseksuelen willen trouwen, de subsidiëring van religieuze organisaties en het dragen van religieuze kleding en symbolen, zoals de hoofddoek en de boerka, voorwerp van debat.

Deze bijdrage gaat over de sociale effecten van de toenemende druk op religieuze orthodoxie in het huidige publieke en politieke debat. Hoe reageren orthodox-religieuze gemeenschappen op religiekritiek? Hoe zullen ze zich opstellen als de druk verder toeneemt? Wat zullen de maatschappelijke effecten zijn van een (verdere) inperking van de vrijheid van godsdienst?

Alvorens deze vragen te beantwoorden, zal ik eerst kort de ontwikkeling van het huidige publieke en politieke debat over islam en religieuze orthodoxie in Nederland schetsen. Aansluitend maak ik de balans op. Daarna ga ik in op de drie genoemde vragen. Bij de beantwoording van de eerste vraag stel ik één casus van religiekritiek centraal die in Nederland veel ophef heeft

veroorzaakt: de anti-islam film *Fitna*. Voor de beantwoording van de tweede vraag ga ik vooral te rade bij de voortreffelijke studie *Polarisatie, radicalisering en terrorisme* (2011) van de sociaalpsychologen Wim Komen en Joop van de Pligt. Bij de beantwoording van de derde vraag sta ik stil bij de mogelijke gevolgen van een inperking van de godsdienstvrijheid voor drie grote maatschappelijke thema's: emancipatie, democratie en representativiteit, en orde en veiligheid. Ik sluit af met een beknopte samenvatting en een pleidooi voor een (meer) ontspannen omgang met orthodox-religieuze groeperingen.

Typering van een trend

Het huidige religiedebat in Nederland is gestart met het debat over de islam (vgl. Poorthuis & Saleminck 2011). Dat debat kwam in 1989 op gang met de Rushdie-affaire. In de jaren negentig gaven VVD-politicus Frits Bolkestein en Pim Fortuyn een stevige impuls aan dit debat. In 1991 stelde Bolkestein in een artikel in *de Volkskrant* dat er een grote kloof bestond tussen westerse waarden en de waarden van de islamitische wereld en dat de culturele integratie van moslimmigranten met lef moest worden aangepakt. In 1997 bracht Pim Fortuyn een boekje uit met een titel die aan duidelijkheid niets te wensen overliet: *Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*.

Vanaf 2000 kwam het debat over de islam in een stroomversnelling (Vellinga 2008). In dat jaar publiceerde Paul Scheffer een geruchtmakend artikel over het 'multiculturele drama' en sprak Paul Schnabel over 'een multiculturele illusie'. Een jaar later ontstond grote ophef over de uitspraak van de Rotterdamse imam El Moumni dat homoseksualiteit een besmettelijke ziekte was. De gebeurtenissen van '9/11' plaatsten het thema van islam en geweld definitief op de debatagenda. In het najaar van 2001 verscheen Pim Fortuyn op het politieke toneel. In zijn campagne voor de Tweede Kamerverkiezingen beloofde hij onder meer zich in te gaan zetten voor de bescherming van Nederland tegen de dreiging van 'islamisering'. Op 6 mei 2002 werd hij vermoord en negen dagen later werd zijn partij, de LPF, de grootste partij van Nederland op het CDA na.

Met de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 kwam het thema van de islam nog sterker in de schijnwerpers te staan. Belangrijke deelnemers aan dit debat zijn islamcritici zoals Sylvain Ephimenco, Paul Fentrop, Afshin Ellian en Hans Jansen, alsook publieke figuren als Geert Mak, Jacques van Doorn en Job Cohen. In de periode 2002-2006 was Ayaan Hirsi Ali ongetwijfeld de meest toonaangevende figuur in het debat, daarna heeft Geert Wilders

deze rol van haar overgenomen. Vanaf die tijd keert hij zich steeds feller tegen de islam (Fennema 2010, 149). In *de Volkskrant* van 8 augustus 2007 definiëerde hij voor het eerst publiekelijk de islam als een fascistische ideologie: “De kern van het probleem is de fascistische islam, de zieke ideologie van Allah en Mohammed zoals neergelegd in de islamitische *Mein Kampf*: de Koran.” Sindsdien beschouwt hij de islam niet meer zozeer als een verouderde religie maar als een politieke ideologie die verwant is met extremistische, moderne ideologieën als fascisme en nationaal-socialisme.

De laatste jaren beperkt het landelijke publieke debat over religie zich niet meer uitsluitend tot de islam, maar richt zich ook op andere vormen van religie en vooral op religieuze orthodoxie. Aan dat debat wordt deelgenomen door critici zoals August Hans van den Boef, Harry Kuitert, Paul Cliteur en Dick Pels, maar ook door Erik Borgman, James Kennedy, Ger Groot, Wim van de Donk, Marcel ten Hooven en Hans Goslinga die een meer welwillende houding aannemen ten aanzien van de plaats van religie in het maatschappelijk leven. Eén van de meest felle Nederlandse criticasters van religie is Van den Boef. In zijn boek *God als hype* geeft hij kort en krachtig aan wat de kern van zijn kritiek is: dwang. “Dat is nu eenmaal de essentie van religie: anderen dwingen naar jouw regels te leven. Macht uitoefenen” (2008, 43). Een vergelijkbaar geluid komen we tegen bij Pels, de huidige directeur van het wetenschappelijke bureau van Groen Links, die stelt dat godsdienst nog steeds de opium van het volk is en dat er behoefte is aan een nieuwe linkse religiekritiek (2008).

In 2006 lanceerde de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) op initiatief van haar voorzitter Van de Donk de lijvige studie *Geloven in het publieke domein* waarin een verkenning wordt gemaakt van de mogelijk nieuwe rol die religie in het publieke domein zou kunnen innemen. De theoloog Kuitert zag deze verkenning als een poging om secularisatie en ongelooft terug te dringen en waarschuwde dat ‘reëel bestaande religies’ zoals het christendom en de islam een bedreiging vormen voor het open karakter van het huidige publieke domein (2008). De katholieke theoloog Borgman vond deze kritiek ‘onbegrijpelijk’ (2008). Hij karakteriseerde het als een ‘paniekerige en agressieve verdediging van de scheiding tussen kerk en staat die nergens voor nodig is’ (2008). Volgens hem zijn religie en publiek domein onlosmakelijk met elkaar verbonden (2006). Kennedy ziet voor de kerk als ‘contrasterende gemeenschap’ een publieke rol weggelegd (2010).

In samenspel met het publieke debat is de laatste jaren ook in de Nederlandse politiek intensief gedebatteerd over religie, waarbij uiteenlopende standpunten zijn ingenomen (vgl. Poorthuis & Saleminck 2011, 427 e.v.). Ter-

wijl de PVV haar peilen specifiek richt op de islam als ‘een totalitaire leer gericht op dominantie, geweld en onderdrukking’ (2010), staan de Groen Links – en D’66-fracties in de Tweede Kamer zeer kritisch tegenover religieuze groeperingen in het algemeen voor zover zij onderdrukkend zijn en intern geen ruimte laten voor gelovigen (vrouwen, homo's) die er een afwijkende levensstijl op na willen houden (vgl. Halsema 2010; Van der Ham 2011). Zij leggen in het religiedebat sterke nadruk op de vrijheid van het individu en vatten godsdienstvrijheid meer op als een individueel recht dan als een groepsrecht. In de PvdA komt men naast dit geluid bij iemand als Job Cohen een meer waarderend standpunt over de publieke rol van religie tegen (vgl. Cohen 2008). De SP stelt dat voor gelovigen precies dezelfde rechten en plichten dienen te gelden als voor ongelovigen (vgl. *Trouw* 3 augustus 2011). Terwijl de VVD religie vooral ziet als een privézaak, benadrukken de christelijke partijen de publieke waarde van religie (vgl. De Krom 2009). Het CDA ziet religie en levensbeschouwing als essentiële peilers voor de samenleving mits ze de kernwaarden van de rechtsstaat respecteren (2010). De kleine christelijke partijen nemen een kritische houding aan tegenover de islam. Anders dan de CU die van oordeel is dat in de rechtsstaat alle religies door de overheid op dezelfde manier behandeld dienen te worden, is de SGP van mening dat de islam een valse godsdienst is die van de overheid niet dezelfde bescherming verdient als het christendom (vgl. Rouvoet 2006; 2011; Brouwer 2005).

Balans

Als we de ontwikkeling van het huidige religiedebat sinds 1989 overzien, dan komen drie punten sterk naar voren: een verbreding van het debat, een toenemende druk op religieuze orthodoxie, en de totstandkoming van ‘wonderlijke’ allianties op het punt van religiebeleid.

Verbreding: In het publieke en politieke religiedebat lag tot het midden van het afgelopen decennium de nadruk volledig op de islam. Vooral na ‘9/11’, de opkomst van Pim Fortuyn in de politiek en later de moord op Theo van Gogh werd hevig gediscussieerd over de islam in relatie tot thema’s als integratie, emancipatie, veiligheid, geweld en terreur. Sindsdien heeft het openbare debat zich verbreed, in de zin dat ook de positie en het functioneren van (orthodox) christelijke en joodse groeperingen vaker voorwerp zijn van kritiek en debat (vgl. De Graaf & Vellenga 2010).

Toenemende druk: Hoewel er in het religiedebat een zeer grote diversiteit in standpunten is aan te treffen, lijken zich daarin drie hoofddiscoursen af te tekenen: een anti-islam discours dat de opkomst van de islam in Europa ziet als een grote bedreiging voor de verworvenheden van de Europese cultuur, een religiekritisch discours dat zich vooral keert tegen georganiseerde en orthodoxe vormen van religie waar dwang van uitgaat, en een religiewaarderend discours dat in beginsel positief staat tegenover de publieke rol van religie. In de politiek wordt het eerste discours vooral gedragen en ontwikkeld door de PVV, het tweede discours door de progressieve en liberale partijen en de derde door de christelijke partijen, hoewel de SGP daarbinnen een buitenbeentje is met haar streven naar een theocratische, christelijke samenleving. Ondanks dat de christelijke partijen sinds 2002 ten aanzien van de regering steeds sleutelposities hebben ingenomen, kalft hun electorale steun af. In het politieke debat over de islam lijkt de PVV de toon te zetten, in het politieke debat over religie en religieuze orthodoxie in het algemeen lijkt het initiatief vooral te liggen bij de combinatie van progressieve en liberale partijen.

Opmerkelijke allianties: Vanwege de gecompliceerde politieke machtsverhoudingen treffen we in de Nederlandse politiek een verwarrend beeld aan rondom concrete kwesties die de islam of religie meer in het algemeen regarden. In januari 2012 stemde kabinet Rutte met steun van de PVV-, VVD- en CDA-fracties in de Tweede Kamer in met een verbod op gezichtbedekkende kleding, het zogenaamde ‘boerka-verbod’, wat frappant is gezien het belang dat het CDA aan godsdienstvrijheid toekent. Hoewel de VVD en de PVV geen voorvechters zijn van bijzonder onderwijs, verwierpen de Tweede Kamerfracties van deze partijen in november 2010 samen met de christelijke partijen het initiatiefwetsvoorstel voor een acceptatieplicht in het bijzonder onderwijs. De meest opvallende allianties kwamen in de Tweede Kamer tot stand bij het verbod op ‘weigerambtenaren’ en op onverdoofde rituele slachtmethoden. Initiatieven hiertoe werden gesteund door partijen die doorgaans diametraal tegenover elkaar staan, te weten de PVV aan de ene kant en de progressieve partijen: D’66, Groen Links, de SP en de PvdA aan de andere kant. De christelijke partijen keerden zich tegen deze initiatieven.

Reacties op religiekritiek: de casus *Fitna*

We hebben geconstateerd dat er in het publieke en politieke debat sprake is van een toenemende druk op islam en religieuze orthodoxie. Nu zijn er in de

druk die op religieuze groeperingen worden uitgeoefend gradaties te onderscheiden die uiteenlopen van milde kritiek tot politieke maatregelen die daadwerkelijk in het religieuze leven van godsdienstige groeperingen ingrijpen. Die groeperingen zullen daarop waarschijnlijk verschillend reageren. Ik start met de vraag hoe orthodox-religieuze groeperingen reageren op de huidige religiekritiek. Het is in dit verband interessant te kijken naar het onderzoek *Religie, binding en polarisatie* dat ik samen met Gerard Wiegers heb uitgevoerd en dat gaat over de wijze waarop onder meer de leiding van tien islamitische organisaties heeft gereageerd op een reeks uitingen van islamkritiek in de periode 2004-2010 (Vellenga & Wiegers 2011). Ik richt me hier op één casus: de anti-islamfilm *Fitna*, die in de Nederlandse politiek veel ophef heeft veroorzaakt en die op 27 maart 2008 op internet verscheen. Deze film, gemaakt door Geert Wilders, toont een serie beelden van moslims en geweld en sluit af met het beeld van de bekendste van de Deense cartoons: de cartoon van Kurt Westergaard van een man met een bom en de islamitische geloofsbelijdenis in zijn tulband. Dit beeld wordt begeleid door een tikkend geluid. Hoe heeft de leiding van islamitische instellingen op deze film gereageerd?

Uit het genoemde onderzoek komt naar voren dat de islamitische organisaties zeer verschillend hebben gereageerd. Er is niet een reactie maar een grote diversiteit van reacties waar te nemen. In de reacties zijn drie hoofdpatronen te onderkennen: berustend/vermijding, verdedigend/afwijzend en offensief/tegenspel biedend.

- *Berustend/vermijding*: in dit geval reageerde de leiding van een organisatie niet. Men bracht geen verklaring naar buiten, schonk intern nauwelijks aandacht aan *Fitna* en was ook niet erg geïnteresseerd in het leggen van contacten in directe zin richting critici of richting andere levensbeschouwelijke organisaties. Dit patroon treffen we aan bij de leiding van koepelorganisaties van kleine islamitische minderheden zoals van de SICN (Süleymanli), de ULAMON (Ahmadiyya) en de HAK-DER (Alevieten).
- *Verdedigend/afwijzend*: bij dit patroon trok de leiding zich de kritiek wel aan, maar ondernam zij in organisatorische zin nauwelijks stappen. Soms werd de film intern wel aan de orde gesteld of gaf de leiding een verklaring van afkeuring af maar verder betoonde zij zich niet actief. Dit patroon vinden we bij de leiding van de Turkse ISN, Islam & Dialoog (Gülen beweging) en de Sjiitische OSV.
- *Offensief/tegenspel biedend*: hier reageerde de leiding van een organisatie wel actief. De wijze waarop men reageerde liep sterk uiteen. Terwijl de Marokaans-Nederlandse UMMON onder invloed van *Fitna* betrokken was bij een reis van islamitische en christelijke leiders naar Cairo lanceerde

de islamitische vrouwenorganisatie AL Nisa een ludieke postercampagne om tegenwicht te bieden aan de negatieve beeldvorming over de islam. Dit patroon komen we verder tegen bij de NIF (Milli Görüs) en de (Arabisch georiënteerde) FION.

Wat sterk opvalt, is dat geen van de onderzochte organisaties agressief heeft gereageerd op *Fitna*. Waarom niet? Waarom resulteerde deze felle anti-islam-film niet in een uitbarsting van woede? Uit het onderzoek blijkt dat hun reactie sterk te maken heeft met de wijze waarop binnen islamitische organisaties *Fitna* werd geïnterpreteerd of ‘geframed’. Sommige organisaties waren van oordeel dat *Fitna* eigenlijk helemaal niet ging over de islam die zij zelf voorstonden. “*Fitna* gaat niet over ons, maar over andere islamitische groeperingen.” Andere instellingen zagen in *Fitna* vooral een politiek statement waar men zich als religieuze organisatie niet mee diende te bemoeien. En de leiding van nog weer andere organisaties was juist van mening dat men wel op *Fitna* diende te reageren maar dan op een ‘waardige en kalme’ manier om de anti-islam krachten in Nederland niet in de kaart te spelen en een constructieve bijdrage te leveren aan de sociale cohesie in Nederland. Geen van alle ervoer *Fitna* als een serieuze bedreiging.

De framing van de organisaties werd beïnvloed door factoren als type organisatie, etniciteit maar ook door de steun die men ervoer van de overheid in de periode rondom de verschijning van *Fitna*. De Nederlandse regering maakte zich in de aanloop naar het uitkomen van *Fitna* zorgen over de kwalijke gevolgen die deze film zou kunnen hebben voor de verhoudingen tussen bevolkingsgroepen in Nederland en het Nederlandse belang in het buitenland. Ze nam derhalve een scala van preventieve maatregelen: gesprekken met Wilders, een oproep aan lokale autoriteiten om waakzaam te zijn, een uitvoerige uitleg van het standpunt van de Nederlandse regering aan autoriteiten in islamitische landen, alsmede ook overleg met een groot aantal etnische en levensbeschouwelijke organisaties. Diverse onderzochte islamitische organisaties voelden zich door de overheid gesteund en extra gemotiveerd om zich in eigen kring in te zetten voor een bedachtzame reactie en in de islamitische wereld op te komen voor het Nederlandse algemeen belang.

Wat als de druk toeneemt?

We hebben gezien dat de reacties van orthodox-religieuze groeperingen op godsdienstkritiek sterk beïnvloed wordt door de *framing* van die kritiek en die *framing* op haar beurt weer beïnvloed wordt door de factor ‘ervaren steun van

significante anderen', zoals de overheid. Hoe zullen die groeperingen nu reageren als de druk op hen verder wordt opgevoerd en kritiek overgaat in daadwerkelijke maatregelen van inperking van de godsdienstvrijheid die insnijden in het religieuze leven van religieuze groeperingen?

Op die reactie zijn uiteraard dezelfde factoren van invloed als op hun reactie op kritiek: *framing* en steun. Uit onderzoek naar radicalisering en de ontwikkeling van conflicten komt nog een andere factor naar voren die niet of nauwelijks speelde bij *Fitna* maar die bij inperkende maatregelen wel van prominente invloed kan zijn, namelijk de *ervaren bedreiging*. De inperking zal de orthodox-religieuze groepen niet onberoerd laten; zij zullen zich waarschijnlijk bedreigd voelen. In de sociaalpsychologische studie *Polarisatie, radicalisering en terrorisme* (2011) geven Koomen en Van der Pligt aan welke gevolgen de ervaring van bedreiging kan hebben. Zij maken onderscheid tussen drie soorten gevolgen: cognitieve, emotionele en sociale gevolgen. Dreigingen, of het nu gaat om realistische of symbolische dreigingen, kunnen sterk bijdragen aan ervaringen van onrecht, ontevredenheid en onzekerheid, aan gevoelens van woede, angst, minachting en afkeer, en kunnen risicovolle *sociale identiteitsprocessen* op gang brengen. Daarbij komt de nadruk steeds sterker te liggen op de eigen groep en de afstand tot de groeperingen die gezien worden als de veroorzakers van de dreiging. Terwijl de (morele) superioriteit van de eigen groep wordt benadrukt, is er sprake van een 'homogenisering' en stereotypering van de leden van de vermeende tegenstanders. Deze processen kunnen nog versterkt worden door de religie of ideologie van de groepering die zich bedreigd voelt.

Deze sociale identiteitsprocessen kunnen een belangrijke determinant zijn van *radicalisering* (Koomen & Van der Pligt 2011). Noodzakelijk is dat overigens niet. Minderheidsgroepen kunnen verschillende strategieën hanteren als ze bedreigd worden. Zo heeft Jan Thurlings er ooit op gewezen dat religieuze minderheidsgroeperingen die zich bedreigd voelen ook kunnen neigen tot een houding van *vermijding* (Thurlings 1978). Zij proberen de situatie te ontvluchten. Een groepering tracht te emigreren naar een ander land of gebied of trekt zich terug in isolement en probeert een eigen wereld te scheppen. Welke strategie men ook kiest, in alle gevallen resulteert de ervaring van dreiging in een grotere groepsdwang, in minder (open) contacten met de buitenwereld en in een verminderde bereidheid van een minderheidsgroepering om zich aan te passen aan de opvattingen van de meerderheid.

Maatschappelijke effecten

We hebben gekeken naar hoe orthodox-religieuze organisaties en groeperingen reageren op religiekritiek en hoe zij waarschijnlijk zullen reageren op een inperking van de godsdienstvrijheid. Nu richten we de lens op de vraag wat de mogelijke gevolgen zullen zijn van een inperking van de godsdienstvrijheid voor drie grote maatschappelijke thema's: emancipatie, democratie en representatie, en openbare orde en veiligheid.

Emancipatie: Voorstanders van inperking van godsdienstvrijheid laten zich bij hun opstelling naar eigen zeggen vaak leiden door emancipatoire motieven, zoals de bevordering van de vrijheid van meningsuiting, van dierenwelzijn of de versterking van de positie van vrouwen of homoseksuelen. Zij pleiten voor inperking om daarmee – om ons tot de laatste twee voorbeelden te beperken – bijvoorbeeld de juridische positie te verbeteren van praktiserende homoseksuelen die toegang willen hebben tot reformatorische scholen, van SGP-vrouwen die hun partij willen vertegenwoordigen, of van islamitische homo's en vrouwen die in eigen kring vrije keuzes willen maken. De emancipatie van deze specifieke groepen staat in een lange traditie. De ontwikkeling van onze maatschappij in de moderne tijd kan worden gezien als een steeds verder om zich heen grijpen van de idealen van de Verlichting: vrijheid, gelijkheid en broederschap. Aanvankelijk golden deze idealen uitsluitend voor volwassen, ontwikkelde en vermogende mannelijke burgers, maar geleidelijk claimden steeds meer groepen recht te hebben op vrijheid en gelijkheid: arbeiders, vrouwen, jongeren, homoseksuelen. Deze strijd is in de loop van de twintigste eeuw in het voordeel van deze categorieën beslecht, wat overigens niet wil zeggen dat er in de praktijk geen achterstelling meer voor komt. Dat is soms wel degelijk het geval. Van een gelegitimeerde achterstelling is echter geen sprake meer.

Bij het huidige vraagstuk van de inperking van de godsdienstvrijheid gaat het niet zozeer om de rechten van vrouwen of homoseksuelen in de samenleving als geheel – die zijn immers juridisch gegarandeerd – maar om hun rechten binnen specifieke (orthodox-)religieuze groeperingen. De kwestie is bijvoorbeeld niet of reformatorische, praktiserende homoseksuele leerkrachten in het onderwijs aan de slag kunnen maar of ze specifiek binnen reformatorische scholen werkzaam kunnen zijn. Met de inperking van de godsdienstvrijheid wordt individuen binnen die groeperingen onmiskenbaar juridisch de helpende hand geboden. Wat zij daar echter in sociaal opzicht mee opschieten, is evenwel niet altijd duidelijk.

Democratie: In de tweede plaats kan een beperking van de godsdienstvrijheid grote effecten hebben op het democratische karakter van onze samenleving. Binnen de huidige democratie neemt het concept van representatie een centrale plaats in. Het gaat daarbij niet alleen om de formele vertegenwoordiging van burgers in processen van politieke besluitvorming, maar ook – zoals de Franse filosoof en socioloog Marcel Gauchet in zijn boek *Religie in de democratie* (2006) heeft aangegeven – om het feit dat burgers zich door de overheid erkend weten in hun opvattingen, levenswijzen en identiteiten. In een ‘identitaire’ samenleving is het van belang dat de meerderheid niet alles voor het zeggen heeft maar individuele burgers en minderheidsgroepen door de staat beschermd en erkend worden, of zoals Gauchet zegt: “dat geen enkele stem wordt onderdrukt, terzijde geschoven of genegeerd door de luidere stem van de meerderheid. Respect voor minderheden wordt de toetssteen van democratische oprechtheid” (Gauchet 2006, 125).

Met een inperking van de godsdienstvrijheid, dwingt de meerderheid orthodox-religieuze minderheden tot conformisme. Er wordt geen ruimte gegeven aan verschil in opvattingen en levenswijzen, maar via de wetgeving legt de meerderheid deze minderheden haar wil op. De opvattingen van deze minderheden worden getypeerd als ‘achterhaald’, ‘bizar’ of ‘discriminerend’. Bij die groeperingen zal dit ongetwijfeld leiden tot gevoelens van achterstelling of sterker van uitsluiting.

Met een restrictieve opstelling doen moreel-voorstrevende groepen, politici en opiniemakers (een deel van) hun eigen geschiedenis geweld aan (vgl. Houtman & Duyvendak 2009). Simpel gezegd: in de jaren vijftig van de vorige eeuw deelden orthodox-religieuze groeperingen in de samenleving de lakens uit en moesten liberale en progressieve groeperingen vechten voor recht en erkenning; nu is die situatie volledig omgekeerd en moeten juist orthodox-religieuze groeperingen daarvoor strijden. Wat bevreemdt, is dat de vooruitstrevende krachten die zich in het verleden inzetten voor ruimte voor cultureel verschil nu zij zelf ‘aan de macht zijn’ juist die ruimte andersdenkende groeperingen willen ontnemen.

Orde en veiligheid: In de derde plaats kan de inperking van de godsdienstvrijheid grote gevolgen hebben voor de openbare orde en veiligheid. De Belgische politicologe Chantal Mouffe maakt in haar boek *The Democratic Paradox* (2009) een belangrijk onderscheid tussen ‘agonisme’ en ‘antagonisme’. Agonisme is de strijd tussen tegenstanders; antagonisme de strijd tussen vijanden. Volgens haar is een democratie zeer gediend met agonisme. De strijd over ideeën en idealen geeft haar vitaliteit. Voorkomen moet evenwel worden

dat die strijd uit de hand loopt en zich ontwikkelt in antagonisme. Het is vooral de taak van de politiek ‘to provide a framework through which conflicts can take the form of an agonistic confrontation among adversaries instead of manifesting themselves as an antagonistic struggle between enemies’ (Mouffe 2009, 117).

Volgens Kees Schuyt dreigt een conflict tussen groeperingen binnen een samenleving te escaleren in de richting van antagonisme als aan vier complexe voorwaarden wordt voldaan: de overheersing van collectieve identiteiten boven persoonlijke identiteiten, de intensivering van groepstegenstellingen, de aard en wijze van beslechting van groepsconflicten (met name of er sprake is van een belangenconflict of een waardenconflict), en de rol van niet-erkende of niet-onderkende emoties (Schuyt 2006, 24). Bij kwesties van godsdienstvrijheid bestaat er een reële kans dat aan deze voorwaarden wordt voldaan. Als de druk op religieuze groeperingen wordt opgevoerd, neemt de kans toe dat zij de grenzen sluiten en intern steeds minder ruimte laten voor diversiteit en kritiek. Bovendien zullen ze de tegenstanders waarschijnlijk steeds negatiever gaan etiketteren. Bij deze kwesties hebben we onmiskenbaar te maken met wat Schuyt noemt een waardenconflict dat veel moeilijker oplosbaar is dan een belangenconflict. Terwijl een belangenconflict in beginsel opgelost kan worden met behulp van het principe van ‘geven en nemen’, biedt dit mechanisme voor de oplossing van een waardenconflict geen soelaas. Daar komt nog bij dat bij conflicten rondom godsdienstvrijheid de emoties snel hoog oplopen, wat onlangs nog bleek bij de kwestie van onverdoofd ritueel slachten die binnen joodse en islamitische groeperingen hevige onrust opriep (vgl. Van de Kamp 2012). Na de stemming in de Tweede Kamer over deze zaak meldde het PvdA-kamerlid Martijn van Dam in zijn loopbaan als Kamerlid nog nooit een onderwerp te hebben meegemaakt dat zoveel discussie en emotie had losgemaakt (zie NU.nl 28 juni 2011).

Wie de (verdergaande) emancipatie van vrouwen en homoseksuelen een warm hart toedraagt, maar ook hecht aan de maatschappelijke insluiting van orthodox-religieuze groepen alsmede oog heeft voor de veiligheidsrisico’s van hoogoplopende levensbeschouwelijke conflicten, staat bij het vraagstuk van de inperking van de vrijheid van godsdienst voor een lastig dilemma waarbij grote belangen en hoge waarden op het spel staan. Het afzien van inperking vraagt om een daad van tolerantie in de zin van verdraagzaamheid tegenover mensen die er opvattingen en praktijken op na houden die jij moreel onaanvaardbaar vindt. Het nemen van zo’n beslissing is nooit eenvoudig. “Toleran-

tie is immer, toen en nu, het kiezen tussen twee kwaden, het afwegen van een negatief iets tegen een kleiner negatief iets” (Schuyt 2006, 12).

Tot besluit

Aan het begin van deze bijdrage hebben we geconstateerd dat in het publieke en politieke debat druk uitgeoefend wordt op orthodox-religieuze groeperingen en vooral islamitische groeperingen om zich aan te passen aan in de Nederlandse maatschappij heersende opvattingen en levensstijlen. Zij worden in dat debat soms fel bekritiseerd. Hun reactie daarop is niet per se vijandig zo blijkt bijvoorbeeld uit de kalme en waardige manier waarop leiders van islamitische instellingen op de anti-islamfilm *Fitna* hebben gereageerd. Deze reactie hield verband met de wijze waarop zij deze film interpreteerden, wat uiteenliep van ‘die film gaat niet over onze islam’ tot ‘we moeten er op een verstandige manier tegenwicht aan bieden’, en de steun die zij vooral van de overheid ervoeren. Als de druk verder zou toenemen, dan ligt het voor de hand dat orthodox-religieuze groeperingen zich bedreigd gaan voelen in hun levenswijzen. De ervaring van bedreiging is een belangrijke factor in het opgang komen van sociale identiteitsprocessen die kunnen leiden tot radicalisering of segregatie. Op maatschappelijk niveau kan de inperking van de vrijheid van godsdienst bijdragen aan bijvoorbeeld de juridische emancipatie van homoseksuelen en vrouwen binnen orthodox-religieuze groepen, maar zal ze tegelijkertijd ook processen van uitsluiting ingang zetten en de bestaande maatschappelijke polarisatie aanwakkeren.

In het huidige publieke en politiek debat staat religieuze orthodoxie onder druk. Mijn indruk is dat deze ontwikkeling niet alleen toegeschreven kan worden aan een (groeierende) onbekendheid met religie – een factor die onmiskenbaar van groot belang is – maar ook aan een daarmee samenhangende overschatting van de maatschappelijke macht van orthodox-religieuze verbanden, waarbij gevreesd wordt dat deze groeperingen op termijn belangrijke verworvenheden van de huidige seculiere en libertaire samenleving ongedaan zullen gaan maken. Tot de jaren negentig was in Nederland de *secularisatiethese* en de daarmee verbonden *adaptiethese* gemeengoed. De toen heersende verwachting was dat de maatschappelijke betekenis van religie steeds verder zou afnemen en orthodox-religieuze gemeenschappen zich geleidelijk steeds meer zouden aanpassen aan de dominante opvattingen in de seculiere en libertaire omgeving waarin ze zich bevonden. Sindsdien zijn deze thesen sterk

ter discussie komen te staan en hebben zij bij velen plaats gemaakt voor twee bijna tegenovergestelde thesen, namelijk – in mijn woorden – de ‘*religioniseringsthese*’ en de ‘*religieuze radicaliseringsthese*’. Hierbij is de veronderstelling dat de maatschappelijke betekenis van religie niet afneemt, maar juist toeneemt. Men spreekt over ‘islamisering’ en ‘verchristelijking’ (vgl. Kuitert 2008). En men gaat ervan uit dat orthodox-religieuze groepen zich niet aanpassen aan hun omgeving maar juist onverkort vasthouden aan hun afwijkende opvattingen en soms radicaliseren.

Op beide veronderstellingen is veel af te dingen. Onderzoek wijst bijvoorbeeld uit dat in de (orthodoxe) islam in West-Europa, inclusief Nederland, naast radicalisering ook processen van conservering, liberalisering en aanpassing plaatsvinden (Vellenga 2009). Dat is ook aan de orde in (orthodox) christelijke kring (Stoffels 2008). Verder is het van belang te beseffen dat de omvang en de macht van orthodox-religieuze groeperingen in de Nederlandse context sterk begrensd is. Het aantal orthodox-protestanten schommelt sinds lange tijd rond de 600.000 gelovigen. Het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap (NIK), de grootste koepelorganisatie van traditionele en orthodoxe, joodse gemeenten, telt een kleine 5.000 leden (Sanders 2010). De islamitische minderheid telt, liberale en orthodoxe moslims bij elkaar opgeteld, naar schatting 900.000 moslims (FORUM 2010). Het scenario dat deze minderheid, die sociaaleconomisch zwak staat en een godsdienst aanhangt waar de overgrote meerderheid van de Nederlandse bevolking helemaal niets mee heeft, zich gaat ontwikkelen tot een belangrijke machtsfactor is uitermate onwaarschijnlijk. Als men zich dit realiseert, dan zou men (iets meer) ontspannen met orthodox-religieuze groeperingen kunnen omgaan. Men zou deze groeperingen hun eigen weg van emancipatie kunnen gunnen en de waarde van hen kunnen inzien voor een democratische samenleving die bloeit op basis van verschil en debat.

Literatuur

Boef, A.H. den (2008),

God als hype. Dwarse notities over religieus Nederland, Amsterdam: Van Gennep.

Bolkestein, F. (1991),

Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt, in: *De Volkskrant*, 12 september 1991.

Borgman, E. (2008),

Kuitert schrijft een ‘onbegrijpelijk’ boek, in: *Volzin*, 14 november 2008.

- Brouwer, E. (2005),
De islam in huis. Een politieke positiebepaling, Den Haag: SGP.
- CDA (2010),
Verkiezingsprogramma 2010-2015, Den Haag: CDA.
- Cohen, J. (2009),
Binden, Amsterdam: Bert Bakker.
- Dam, M. van (7 maart 2012),
 Interview bij Paul & Witterman.
- Donk, W.B.H.J. van de e.a. (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Een kruistocht of een zaak van gelijke rechten?, Interview met Jasper van Dijk (SP), Arie Slob (CU), Eddy van Hijum (CDA), Boris van der Ham (D66), Tofik Dibi (Groen Links), *Trouw* 3 augustus 2011.
- Fennema, M. (2010),
Geert Wilders. Tvenaarsleerling, Amsterdam: Bert Bakker.
- Fortuyn, W.S.P. (1997),
Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse cultuur als fundament, Utrecht: Bruna uitgevers.
- FORUM (2010),
Factbook – The Position of Muslims in the Netherlands: Facts and Figures, Utrecht: FORUM.
- Gauchet, M. (2006),
Religie in de democratie, Het traject van laïciteit, Amsterdam: SUN.
- Graaf, B. de & S.J. Vellenga (2010),
 Angst voor religieuze orthodoxie? De verbreding van het terrorismediscours sinds '9/11', in: *Religie & Samenleving*, 5 (3), 227-249.
- Halsema, F. (29 oktober 2010),
Over gewetensvrijheid, lezing Jacobikerk Utrecht.
- Ham, B. van der (2011),
 Nederland zucht niet onder seculier-liberale dictatuur, in: *Trouw*, 25 november 2011.
- Houtman, D. & J.W. Duyvendak (2009),
 Boerka's, boerkini's en belastingcenten. Culturele en politieke polarisatie in een post-christelijke samenleving, in: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (red.), *Polarisatie*, Amsterdam: SWP, 102-119.
- Kamp, L. (2012),
Dagboek van een verdoofd rabbijn. Persoonlijke notities bij een politieke aardverschuiving, Zoetermeer: Boekencentrum.

- Kennedy, J. (2010),
Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Koomen, W & J. van der Pligt (2011),
Polarisatie, radicalisering en terrorisme, Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Krom, P. de (2009),
 VVD verwerpt 'Tweeluis religie en publiek domein', www.vvd.nl/actueel [geraadpleegd op 1 april 2012].
- Kuitert, H.M. (2008),
'Dat moet ik van mijn geloof'. Godsdienst als troublemaker in het publieke domein, Kampen: Ten Have.
- Mouffe, C. (2009),
The Democratic Paradox, London/ New York: Verso.
- NU.nl (28 juni 2011),
 Tweede Kamer stemt voor verbod rituele slacht, www.nu.nl/politiek [geraadpleegd op 1 april 2012].
- Pels, D. (2008),
Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland, Amsterdam: Bezige Bij.
- Poorthuis, M. & T. Saleminck (2011),
Van Harem tot Fitna. Beeldvorming van de islam in Nederland 1848-2010, Nijmegen: Valkhof Pers.
- PVV (2010),
Verkiezingsprogramma. Den Haag: PVV.
- Rouvoet, A. (2006),
 Christian Politics and Islam, in: *Denkwijzer*, 6, 4,4-7.
- Rouvoet, A. (2011),
 Confronteren is iets anders dan verbieden, in: Dekker, Paul e.a. (red.), *Breekpunt of bindmiddel. Religieus engagement in de civil society*, Zoetermeer: Meinema.
- Sanders, J. (2010),
De kaart van Joods Nederland, lezing Vrije Universiteit te Amsterdam.
- Schreuder, O. & L. van Snippenburg (red.) (1990),
Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor, Baarn: Ten Have.
- Schuyt, K. (2006),
Democratische deugden. Groepstegenstellingen en sociale integratie, Leiden: Leiden University Press.
- Stoffels, H.C. (2008),
 Protestantisme. in: Borg, M. ter e.a. (red.), *Handboek Religie in Nederland. Perspectief – overzicht – debat*, Zoetermeer: Meinema, 122-145.

- Thurlings, J.M.G. (1978),
Identity and Pluralism, in: Mol, J.J. (ed.), *Identity and Religion. Cross-Cultural Approaches*, London: Sage, 169-177.
- Vellenga, S.J. (1994),
Tussen orthodoxie en modernisering: over fundamentalisme en de evangelische beweging, in: *Nederland Theologisch Tijdschrift*, jrg. 48, nr.2, 104-116.
- Vellenga, S.J. (2008),
'Huntington' in Holland. The Public Debate on Muslim Immigrants in the Netherlands, in: *Nordic Journal of Religion and Society*, Vol. 21, No. 1, 21-42.
- Vellenga, S.J. (2009),
Islam in Nederland: trends en toekomst, in: Vellenga, S. e.a. (red.), *Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland*, Amsterdam: Aksant, 13-30.
- Vellenga, S.J. & G.A. Wieggers (2011),
Religie, binding en polarisatie, Den Haag: WODC.
- Wilders, G. (2007),
Genoeg is genoeg: verbied de islam, in: *de Volkskrant* 8 augustus 2007.
- Zunderdorp, R. (19 november 2010),
Oude en nieuwe spelers in de rechtsstaat: over de plaats van religie in de rechtsstaat, lezing tijdens de 'Nacht van de rechtsstaat' te Amsterdam.

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar f2hlgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.

