

# Islam in Nederland en de politieke omzwervingen van het neutraliteitsprincipe: drie stellingen

Thijl Sunier\*

## Summary

*In the first decade of the new millennium Islam has become one of the prime policy concerns in most countries in Europe. Different national governments feel the urge to develop strategies in order to 'domesticate' Islam according to their national projects. This results in different trajectories of national integration and different stakes in the national debates on Islam and integration. The article addresses these issues by elaborating three statements. First, domestication is put into policy practice primarily by depicting Islam as a migrant religion. Secondly, historical parallels between the integration of Islam and that of other religions are hardly emphasized. The presence of Muslims is conceived as a unique case which cannot be compared with previous developments. Thirdly, the emergence of modern mass media in recent decades has largely contributed to the public image of Islam.*

## Inleiding

Binnen twee decennia is de islam in Europa veranderd van een relatief marginaal thema in beleid, politiek en wetenschap in een van de meest prominente publieke kwesties van deze tijd. De Partij van de Vrijheid van Geert Wilders heeft met zijn anti-islamstandpunten veel kiezers weten te trekken bij de algemene verkiezingen op 9 juni 2010. Maar ook andere politieke partijen beschouwen hun houding jegens de islam als een kernpunt van hun beleid, al of niet verpakt in een vertoog over integratie of over de relatie tussen staat en religie. Zeker na de aanslagen van de afgelopen jaren in de VS en West-Europa, bestaat er bij politiek en overheid de noodzaak om alles wat met de islam van doen heeft scherp in de gaten te houden en te volgen. Niet alleen organisaties van moslims hebben daarmee te maken, ook moskeeën, scholen en andere instellingen op islamitische grondslag. Er is sprake van een 'overgevoeligheid' als het gaat om bepaalde uitspraken van moslimleiders en jongeren die 'op zoek gaan naar de zuivere islam' (zie De Koning 2008) worden al

---

\* Thijl Sunier is hoogleraar 'Islam in Europa' aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

snel verdacht van het verspreiden van radicaal gedachtegoed. In 2008 constateerden de auteurs van de racismemonitor voor wat betreft Nederland dat de aandacht voor moslims zozeer op veiligheid is gericht dat men de snel groeiende rechts-extremistische groeperingen dreigt te negeren (Van Donselaar & Rodrigues 2008). De combinatie van een gemarginaliseerde categorie migrantenjongeren en een 'geglobaliseerde islam' zoals omschreven door Roy (2002) wordt beschouwd als een licht ontvlambaar mengsel (zie Kepel 2006; Lewis 2002). Moslims worden niet zelden voorgesteld als de spreekwoordelijke buitenstaanders, aanhangers van een mondiale islam die zich niets van grenzen aantrekt (Silverstein, 2005; zie ook Samad & Sen 2007) en die onverenigbaar is met 'het Westen'. Of het nu gaat om rellen in Parijs, Londen of Amsterdam, de oprichting van radicale splintergroepen, het bestaan van 'no-go' gebieden in grote steden, seksuele intimidatie van meisjes, of het simpelweg rondhangen en rottigheid uithalen door jongeren, het lijkt allemaal in dezelfde richting te wijzen. Er lijkt met andere woorden een grote mate van consensus te bestaan over het verband tussen marginalisering en frustratie enerzijds en radicalisering en criminaliteit anderzijds.

Op een algemener plan wordt de aanwezigheid van moslims in Europa vaak beschouwd als de manifestatie van een confrontatie tussen twee beschavingscentra. De bekendste is natuurlijk Samuel Huntington die in 1997 zijn geruchtmakende these over een botsing tussen beschavingen uiteenzette (Huntington 1997). De conservatieve Amerikaanse journalist Caldwell publiceerde in 2009 een boek met de nogal onheilspellende titel: *Reflections on the Revolution in Europe. Can Europe be the same with different people in it?* De stelling die hij uitwerkt is dat Europese landen te weinig daadkrachtig beleid hebben ontwikkeld om moslims te laten absorberen in de samenleving. De islamitische infrastructuur die we nu zien is daarvan het resultaat (Caldwell 2009). De Amerikaanse oriëntalist Bernard Lewis heeft beide visies gecombineerd en stelt dat we na de Kruistochten en de Turken in de 17e eeuw, nu te maken hebben met de derde confrontatie met de islam. In dit geval gaat het om de meest indringende (Lewis 2002). Genoemde auteurs verwoorden eigenlijk wat bij veel mensen in de samenleving leeft: het gevoel dat we te maken hebben met een oncontroleerbare steeds maar groeiende kracht van buiten en dat Europa afstevent op een massale islamisering.

In vrijwel alle landen van Europa manifesteert zich deze bezorgdheid op twee manieren. Aan de ene kant eisen politici en beleidsmakers een strenge controle op het doen en laten van aanhangers van de islam. Het gaat hier natuurlijk in de eerste plaats om veiligheidsmaatregelen naar aanleiding van

de aanslagen in de afgelopen jaren. Radicalisering is een thema dat in heel Europa hoog op de politieke agenda staat.

Maar er is ook een veel algemenere tendens waar te nemen in alle landen van Europa die eigenlijk veel verder gaat dan de directe controle op bepaalde stromingen binnen de islam. Het argument dat ik in dit artikel verder wil uitwerken is dat het klassiek liberale neutraliteitsbeginsel steeds meer wordt losgelaten en vervangen door een vorm van staatsbemoediging met de inhoud van religie. Dit betreft in de eerste plaats de islam, maar heeft in toenemende mate ook betrekking op andere religies.<sup>1</sup> Ik heb deze combinatie van integratie en op veiligheid en controle gerichte beleidsuitgangspunten omschreven als de 'domesticering van de islam' (Sunier 2009). Domesticering is een proces van bestuur, controle en pacificatie dat gebaseerd is op een bepaalde invulling van het begrip natie en heeft als uitgangspunt dat religies, in dit geval de islam, zich moeten voegen naar een dominante voorstelling van nationale identiteit. In elke natiestaat zien we dat vormen van domesticering terug te vinden zijn in het beleid ten aanzien van de islam. Natiestaten hebben verschillende manieren van omgaan met religieuze diversiteit, waardoor de islam ook steeds andere specifieke arrangementen laat zien.

In dit artikel wil ik dit argument verder uitwerken aan de hand van een drietal stellingen. De eerste stelling luidt dat de domesticering van de islam zich primair manifesteert door deze als een migrantenreligie op te vatten. De tweede stelling luidt dat zowel in beleid als in onderzoek sprake is van een gebrek aan historisch perspectief in de wijze waarop de aanwezigheid van de islam wordt uitgelegd. De derde stelling luidt dat de groei van de moderne massamedia het beeld van de islam ingrijpend heeft veranderd en dat zij van de islam een publiek verschijnsel hebben gemaakt.

## Islam in Nederland

In Nederland is het zogenaamde 'islamdebat' in vergelijking met de ons omringende landen feller en uitgesprokener. De plaats van de islam is er ook sterker verbonden met de steeds veranderende uitgangspunten van het nationale integratiebeleid. In Nederland wonen en werken ongeveer één miljoen mensen met een islamitische achtergrond, dat wil zeggen 6% van de bevolking. Turken vormen de grootste groep (372,000), gevolgd door Marokkanen (335,000), Surinaamse moslims (45,000), Pakistanen (50,000), Iraquis (45,000), Afghanen (38,000), and Iraniërs (30,000). De overige groepen komen voornamelijk uit Afrika en Azië (CBS 2008). De meeste moslims in

Nederland komen van oorsprong dus uit landen waarmee Nederland geen koloniale banden had. Dat is bijvoorbeeld anders in het Verenigd Koninkrijk en Frankrijk.<sup>2</sup> Verreweg de meeste mensen met een islamitische achtergrond wonen in de grotere stedelijke conglomeraten in het westen van het land. De islam in Nederland is daarmee een typische stedelijk verschijnsel.

Deze cijfers moeten overigens met de grootste voorzichtigheid gebruikt worden. Om te beginnen is al meer dan de helft van de genoemde groepen geboren en getogen in Nederland en een steeds groter deel heeft ook een Nederlands paspoort. Maar van veel groter belang is het gegeven dat deze cijfers niets zeggen over hun religieuze overtuiging. Waarschijnlijk niet meer dan de helft houdt zich actief met geloof bezig. Dit is al vaak gezegd, maar het is van belang dit keer op keer te benadrukken. In het huidige veranderende klimaat zien we, zoals ik verderop zal betogen steeds vaker dat de categorie moslims samenvalt met 'niet-westerse allochtonen', een beleidscategorie die momenteel een zware politieke lading heeft (zie bijvoorbeeld CBS 2008).

Lange tijd was de islam een religie die verstopt was achter de muren van fabrieken waar 'gastarbeiders' werkten en van de pensions waar zij woonden. Alleen op bijzondere islamitische feestdagen zag de Nederlandse bevolking soms iets van de islam. Dit veranderde in de late jaren zeventig en jaren tachtig van de vorige eeuw toen veel arbeidsmigranten ertoe overgingen hun gezinnen hierheen te halen en gingen wonen in de oude wijken in de grote steden (Sunier 1996). Sinds de jaren negentig bestaat er een solide islamitische infrastructuur in Nederland met ongeveer 500 moskeeën (Maussen 2009). Het precieze aantal is moeilijk te bepalen omdat het tellen van gebedsruimtes sinds 1988 niet meer wordt gedaan door de overheid. Het zou indruisen tegen het principe van vrijheid van religie. We zien echter recent stemmen opgaan om islamitische gebedshuizen beter in kaart te brengen om zo in staat te zijn in te spelen op eventuele problemen. Lokale ambtenaren hebben natuurlijk wel een beeld van de islamitische infrastructuur in hun gemeente. Bovendien spelen daarbij op lokaal niveau vaak ook andere kwesties zoals bestemmingsplannen en de discussies over de indeling van de openbare ruimte (zie Sunier 2010a; 2010b).

Naast gebedsruimte zijn er op dit moment meer dan veertig islamitische basisscholen in Nederland en enkele middelbare scholen. Daarnaast is het straatbeeld veranderd in wijken in de grote steden waar veel moslims wonen. Bovendien vormt de culturele infrastructuur die we in die wijken aantreffen in de vorm van winkels en andere commerciële voorzieningen voor de buitenwacht een 'bewijs' van de aanwezigheid van moslims. De islam heeft

in de afgelopen kwart eeuw onmiskenbaar wortel geschoten in de meeste landen in West-Europa. Maar het is zeker niet alleen de institutionele infrastructuur die de kwestie van de zichtbaarheid van de islam op de politieke agenda heeft gezet. Er zijn twee belangrijke ontwikkelingen die daar vooral recent aan hebben bijgedragen. Ten eerste neemt een steeds groter deel van de jonge moslims deel aan alle sectoren van de samenleving. De participatie aan de samenleving, een thema dat we in de verkiezingsprogramma's van alle politieke partijen kunnen terugvinden, is voor een steeds groter deel van de jongeren een feit. Een deel van deze jongeren laat zich ook steeds explicieter en zelfbewuster voorstaan op hun islamitische identiteit. Moslims in alle variaties zijn nu overal te vinden, ook in de collegebanken. Dit laatste blijkt nog steeds bij velen tot grote verwarring te leiden. Ten tweede heeft de opkomst van de moderne media de islam 'super zichtbaar' gemaakt. Het is vooral het beeld van de islam, meer nog dan de feitelijke dagelijkse actualiteit die het politieke klimaat in hoge mate beïnvloedt. Zelfs gebeurtenissen die 'wel eens zouden kunnen plaatsvinden' en die als zodanig in de media resoneren, bepalen het politieke klimaat. De islam is een 'hyper-reality' geworden om Baudrillard te parafaseren (1994).

## Religie en staatsneutraliteit in Nederland

De discussie over de plaats van de islam in de Nederlandse samenleving is niet van vandaag of gisteren. Al in de vroege jaren negentig werd de aanwezigheid van de islam inzet van een discussie over de vraag hoe deze 'nieuwe religie' in te passen in de samenleving en hoe om te gaan met de toegenomen diversiteit van de samenleving. Tot dan toe werd die discussie niet breed gevoerd. Eerst niet omdat men ervan uitging dat de aanwezigheid van moslims een tijdelijke zaak was en later niet omdat werd verondersteld dat de islam vanzelf zou verdwijnen als moslims door de samenleving zouden zijn geabsorbeerd (Sunier, in druk). Vanaf de jaren negentig rees de vraag hoe en met welke politieke instrumenten de machtsbalans gewaarborgd moest worden. Het beeld dat hier opdoemt, is dat van een cultureel homogene natiestaat die zich geplaatst ziet voor een toenemende culturele en religieuze diversiteit. Dat is echter een misvatting. Meer dan honderd jaar geleden voltrokken zich vergelijkbare discussies. Die discussies hebben betrekking op de periode waarin de Nederlandse natiestaat vorm kreeg in de 19<sup>e</sup> eeuw. In de liberale grondwet van 1848 werd het idee van neutraliteit met zoveel woorden omschreven als een aspect van het gelijkheidsbeginsel dat daarin centraal stond (Te Velde 1999). Het ging

om een tot dan toe volstrekt nieuwe rol die aan de staat werd toebedeeld, namelijk die van neutrale procesbewaker in het licht van de groeiende religieuze diversiteit in de postrevolutionaire Nederlandse eenheidsstaat. Protestanten die eeuwenlang de dienst hadden uitgemaakt, moesten katholieken als gelijken naast zich dulden (Sengers 2003) en ook joden kregen formeel een gelijke status (Hofmeester 1996). Aan de opvatting dat de liberale democratie een neutrale arena is, kleeft impliciet de vooronderstelling dat religie geprivatiseerd dient worden en dat een dergelijk arrangement alleen dan werkt als een neutrale staat dat in stand houdt. Uitgangspunt daarbij is dat religies geen invloed kunnen en mogen hebben op de inrichting van de publieke sfeer.

Het gelijkheidsprincipe kwam in de herziene grondwet van 1983 nog duidelijker naar voren. Feitelijk wordt daarin neutraliteit gelijkgesteld met de scheiding van religie en staat. Impliciet uitgangspunt is dat gevestigde religies als christendom en jodendom al 'genationaliseerd' zijn terwijl dat bij de islam *nog* niet het geval is. De aanwezigheid van moslims en de religieuze wensen en verlangens die zij op tafel leggen, zo wordt dan geredeneerd, vragen om een specifiek accommodatiebeleid van de kant van de overheid. Maar tegelijk zien we in de jaren tachtig al de contouren opdoemen van de politieke ontwikkelingen in de jaren negentig. Neutraliteit impliceert namelijk een bepaalde voorstelling over de aard van de samenleving en van de daarin aanwezige (geprivatiseerde) religieuze gemeenschappen. Secularisme als de politieke basis van het neutraliteitsbeginsel, met liberalisme als het politieke uithangbord, ontwikkelde zich tot een politieke ideologie die verder gaat dan de handhaving van staatsneutraliteit.

De afgelopen twee decennia zien we dat de instrumentele neutraliteit zich ontwikkelt tot een politiek-morele waarde die de neerslag is van historische ontwikkelingen die hun oorsprong vinden in de Verlichting. Er is een consensus bij het overgrote deel van de politiek en in de samenleving dat de liberale democratie een verdere stap is in de sociale evolutie van de menselijke samenleving. Secularisatie wordt beschouwd als een natuurlijke en vooral noodzakelijke en onontkoombare ontwikkeling (vgl. Asad 2003). Uit deze veronderstelde morele hiërarchie wordt dan het morele recht afgeleid om door middel van bepaalde universaliteitsclaims zoals individualisme, gelijkheid, vrijheid en tolerantie sommige bevolkingsgroepen en vooral bepaalde denkbeelden en stromingen uit te sluiten, of in het gunstigste geval dwingen zich aan te passen. Deze opvatting in zijn meer agressieve vorm is door critici wel omschreven als het 'verlichtingsfundamentalisme'.<sup>3</sup> De in 2008 overleden socioloog Van Doorn, die in de loop der jaren als liberaal steeds kritischer stond tegenover dit wat hij noemde rechtse staatsliberale maakbaarheidsdenken,

stelde dat het liberalisme is verworden tot een moreel drammerig politiek perspectief dat trekken vertoont van absolutistische geloofsdwang. Het staat volgens hem haaks op de oorspronkelijk idealen van het Thorbeckiaanse liberalisme dat juist uitging van principiële geloofsvrijheid. De neutraliteit van de staat als pragmatisch politiek project wordt vervangen door het idee dat die neutraliteit een politieke waarde is die moet worden onderschreven door de hele samenleving. Neutraliteit wordt een morele burgerplicht. Er zit een sterk dwingende pedagogische ondertoon in deze benadering. Deze neutraliteitsopvatting kreeg een belangrijke impuls met de Rushdie-affaire in 1989. Vanaf toen ontstond bij velen het idee dat de overheid dwingender voorwaarden moet stellen ten aanzien van het integratiebeleid van moslims, immers door te demonstreren tegen de schrijver Salman Rushdie lieten moslims zien dat ze niets hadden begrepen van het neutraliteitsbeginsel.

In de afgelopen tien jaar is de toon in het debat nog scherper geworden. Terwijl het staatsliberale maakbaarheidsdenken van de jaren negentig nog inclusivistisch genoemd kan worden in de zin dat het gericht is op scholing, socialisatie en inburgering, heeft het de afgelopen jaren een veel exclusivistischer ondertoon gekregen: bepaalde groepen mensen kunnen eenvoudig nooit deel uitmaken van de Nederlandse samenleving. Dat slaat vooral op moslims. Liberaal staat dan als politieke grondwaarde tegenover niet-liberaal. Anders gezegd: hoe moeten liberale democratieën met hun humanistische traditie omgaan met de inherent antidemocratische denkbeelden van religieuze stromingen met een geheel andere oorsprong. Het gaat om botsende waarden, ongeacht hoe die waarden worden ingevuld. In Nederland vertegenwoordigen de PVV van Wilders en grote delen van de VVD deze opvatting, maar ook in christelijke kringen en bij links wint deze aan terrein. De PvdA is met zijn nieuwe partijprogramma aardig in die richting opgeschoven. De verkiezingsprogramma's voor de verkiezingen van 9 juni 2010 laten dat duidelijk zien.<sup>4</sup> Liberale democratie krijgt een nationalistische ondertoon. Burgerschap verandert van grondrecht in cultuurmodel en burgerschap culturaliseert.<sup>5</sup>

Een zeer essentiële factor in deze is het globaliseringsproces. Globalisering en transnationalisering gaan steeds gepaard met een nationalistische *backlash*: de neiging van mensen om in hun schulp te kruipen en met hun rug naar de wereld te gaan staan (Geschiere & Meyer 1998). In Nederland zien we tal van voorbeelden waaruit blijkt dat de natiestaat zich consolideert: de canon, de burgerschapsceremonies, het nationale museum, de strengere asielwetgeving, de inburgeringstrajecten en alle andere maatregelen die erop gericht zijn het van oorsprong politieke begrip burgerschap tot een culturele categorie te maken. Natie en samenleving vallen steeds meer samen: deel-

nemen aan de samenleving staat gelijk met het assimileren in die samenleving en het onderschrijven van de beginselen van de natiestaat.

## De ‘verbuitenlandsing’ van de islam

De consolidatie van de natiestaat en de reactie tegen onmiskenbare globalisering gaan gepaard met de ‘verbuitenlandsing’ van de islam. In die geleidelijke verschuiving vanaf de jaren negentig die ik zojuist heb beschreven is een opmerkelijke en paradoxale tendens waar te nemen. Terwijl de statistieken laten zien dat inmiddels het grootste deel van de mensen met een islamitische achtergrond in Nederland is geboren en getogen, wordt het idee dat we wat betreft de islam te maken hebben met een importverschijnsel steeds sterker. Anders geformuleerd: steeds vaker zien we dat gebeurtenissen die zich rond de aanwezigheid van moslims in onze samenleving voltrekken, worden beschouwd als iets van buiten. Dit manifesteert zich op verschillende manieren.

In het nationale zelfbeeld is de Nederlandse natiestaat een eiland dat part noch deel heeft aan de gebeurtenissen die buiten het eiland plaatsvinden.<sup>6</sup> In die beeldspraak wordt niet alleen verondersteld dat er nog steeds sprake is van een massale toeloop van moslims, maar dat deze veronderstelde migratie iets is waar de samenleving en de politiek part noch deel aan hebben: het overkomt ons en we kunnen hoogstens de muren wat verder optrekken. De beruchte beeldspraak van Geert Wilders over een tsunami van islam kunnen we eenvoudig afdoen als een extremistische uitspraak. Maar het idee erachter is veel wijder verbreid dan wordt aangenomen. Het idee dat Nederland geen onderdeel uitmaakt van de ‘global flow’ en dat het daar alleen maar slachtoffer van is en dat het Nederland steeds weer van zijn onschuld berooft, is zeer populair.

In de discussie die losbarstte naar aanleiding van de moord op Theo van Gogh ging het over de vraag waar de radicale denkbeelden van moslimjongeren vandaan komen. In de meeste gevallen werd in de reacties van publiek en politiek met de vinger naar radicale imams gewezen die ‘het land moeten worden uitgezet’. Nergens in de discussie was sprake van een grondige analyse van de rol van Nederland in het ontstaan van radicale denkbeelden. De meest radicale jongeren zijn echter geboren en getogen in Nederland. Ook de daders van de aanslagen in London in 2007 waren geboren en getogen in Engeland. Onderzoek naar bijvoorbeeld salafistische denkbeelden of naar radicalisering onder moslims laat zien dat het vaak om goed geïntegreerde



jongeren gaat (De Koning 2008; Buijs et al. 2006). Het is dus van wezenlijk belang in de analyse van radicalisering de samenleving te betrekken.

Inburgeringsprogramma's van de overheid kunnen beschouwd worden als een poging dat wat van buiten komt te domesticeren. Integratie als een vaccin tegen teveel cultuurverschil. De management goeroe David Pinto schreef ooit eens een boekje met de titel: 'Het virus. De cultuurverschillen' (Pinto 1994). Het aantal obscure publicaties dat culturele en religieuze import koppelt aan misstanden in de samenleving groeit dagelijks. Ik noem er nog even twee: *Islam voor varkens, apen, ezels en andere beesten* van de islamoloog Hans Jansen (2008), en *Eurabia* van Bat Ye'or over de manier waarop Europa via de instroom van migranten aan de Arabische wereld wordt verkocht (2005). Door het buitenlandse karakter van de islam in Europa steeds weer opnieuw te benadrukken wordt bevestigd dat (in dit geval) Nederland geen deel van de wereld uitmaakt en de islam geen deel van de samenleving is. Veel van de wetenschappelijke en semi-wetenschappelijke publicaties over de islam in Europa lijken van deze impliciete veronderstelling uit te gaan (Sunier 2009). De aandacht is daarin gericht op de vraag hoe deze 'vreemde' islam zich verhoudt tot de culturele, historische en politieke grondslagen van de Nederlandse samenleving.

### Drie stellingen

De verschuivingen die zich in het beeld ten aanzien van de islam in de afgelopen decennia hebben voltrokken en de sterke nadruk op de domesticering van de islam hebben een aantal belangrijke consequenties die ik, zoals eerder aangegeven, aan de hand van drie stellingen hier nog verder zal uitwerken. Zoals gezegd gaat het om de volgende stellingen. De eerste stelling luidt dat de domesticering van de islam zich primair manifesteert door de islam als een migrantenreligie op te vatten. De tweede stelling luidt dat zowel in beleid als in onderzoek sprake is van een gebrek aan historisch perspectief in de wijze waarop de aanwezigheid van de islam wordt uitgelegd. De derde stelling luidt dat de groei van de moderne massamedia het beeld van de islam ingrijpend hebben veranderd en van de islam een publiek verschijnsel hebben gemaakt.

De eerste stelling heeft betrekking op de zojuist uiteengezette 'verbuitenlandsing' van de islam. Aan dat proces zitten kennistheoretische aspecten die onze perceptie op de wijze waarop de islam in Europa vorm krijgt in hoge mate beïnvloeden (Sunier 2009). Door de nadruk te leggen op het allochtoon-zijn en het importkarakter van de islam worden belangrijke vernieuwingen

en ontwikkelingen genegeerd of niet opgemerkt. Een steeds kleiner deel van de in Europa en dus ook in Nederland wonende moslims bestaat uit migranten. De islam zoals we die nu dagelijks in Nederland om ons heen zien is hier terecht gekomen als gevolg van de komst van duizenden migranten uit landen als Turkije en Marokko. De eerste initiatieven die werden ontplooid in de vroege jaren zeventig ten behoeve van islamitische geloofsuitoefening hadden primair tot doel een stukje land van herkomst op te bouwen ten behoeve van tijdelijke migranten. Van vestiging van de islam was in die tijd dus in het geheel geen sprake. In die zin hadden de in het leven geroepen voorzieningen een beschermende functie. Ze vormden een cultureel cordon rond de migranten. Migrantten konden een deel van hun dagelijks leven 'in eigen kring' voortzetten. Ze konden stoom afblazen in een vreemde en vaak vijandige samenleving (Landman 1992; Sunier 1996). En zo werden veel voorzieningen ook gezien. Religie als een 'hemels baldakijn' zoals Berger het ooit omschreef (Berger 1967). Er was tot begin jaren tachtig geen beleid ten aanzien van deze religieuze voorzieningen omdat ze inderdaad geen deel uitmaakten van de samenleving. Het werd gezien als een tijdelijk probleem.

Het beleid dat in de jaren tachtig werd ontwikkeld markeerde de overgang. Nederland erkende dat de aanwezige migranten voor het grootste deel hier permanent zouden blijven. Bovendien kwam er meer nadruk te liggen op de culturele en religieuze achtergrond van migranten. In het beleid dat in de jaren tachtig ontwikkeld werd kregen de inmiddels ontstane organisaties en verenigingen van migranten een plaats in het beleid. Ze moesten ervoor zorgen dat de invoeging van de nieuwe bewoners van Nederland soepel verliep. Deze brugfunctie die dus heel duidelijk vanuit de overheid werd gestimuleerd heeft niet alleen grote gevolgen gehad voor de ontwikkeling van de islamitische infrastructuur, zij heeft ook bijgedragen aan het hardnekkige beeld dat die culturele en religieuze infrastructuur een teken is van gebrekkige integratie (Sunier 1996).

Al bijna twintig jaar geleden had dit beeld al moeten worden bijgesteld. In het onderzoek dat ik in de jaren negentig verrichtte naar organisatievorming onder moslims waren ontwikkelingen waarneembaar die erop duiden dat een nieuwe generatie moslims het roer van de oude migranten overnam (ibid.). Sindsdien heeft zich dat proces van worteling in de samenleving alleen maar bestendigd, maar het gros van de wetenschappelijke publicaties blijft vasthouden aan het oude verband tussen religie, migratie en integratie. Niemand spreekt over de integratie van katholieken, waarom wel over die van moslims (zie ook Sengers & Sunier 2010)?

De islam in Nederland bevindt zich in een overgangsfase. Eigenlijk is die overgang ook al gepasseerd en bevinden we ons in een postmigratie fase (zie ook Baumann & Sunier 1995). De migratie en de 'meegebrachte' cultuur spelen steeds minder een rol in de wijze waarop de islam vorm wordt gegeven. Het merendeel van de mensen met een islamitische achtergrond in Nederland is hier geboren en getogen. Maar dat betekent niet dat ze zich ook terugtrekken op dat nationale eiland. Hun religieuze overtuiging krijgt vorm op grond van hun ervaringen als burgers van Nederland, maar ook als deelnemers in een globaliserende, transnationale religieuze culturele omgeving. Het zogenoemde land van herkomst van hun voorouders is wellicht een betekenisvolle maar zeker niet alles bepalende factor. Contacten met landen van herkomst en een eventuele oriëntatie op de islamitische wereld kunnen onmogelijk worden afgedaan als een teken van gebrekkige integratie. Als we de motieven van Mohammed B. proberen af te doen als frustratie als gevolg van gebrekkige integratie zien we wezenlijke ontwikkelingen over het hoofd.

In die overgangsfase dienen zich vernieuwingen aan in de wijze waarop de islam vorm krijgt. Nieuwe vormen van religieuze expressie, nieuwe vormen van religieuze esthetiek en ethiek, nieuwe principes van religieuze binding en nieuwe identiteiten. Als de islam wordt opgevat als een migrantenreligie, zullen die nieuwe vormen niet de aandacht krijgen die ze verdienen, hoe kleinschalig zij vooralsnog mogen zijn.

De tweede stelling heeft betrekking op een ander aspect van de 'verbuitenslanding' van de islam. Die stelling luidt: het debat over de islam en de wijze waarop de worteling van de islam in Nederland verloopt, zegt vooral iets over de historische gegroeide politieke cultuur in Nederland met betrekking tot de relatie tussen religie en natiestaat en veel minder over het specifieke karakter van de islam als normatief religieus stelsel. Om het proces van worteling te begrijpen moeten we dit niet alleen in verband brengen met de eeuwenlange bemoeienis van Nederland met de islamitische wereld, maar ook met de geschiedenis van de natievorming in Nederland van de afgelopen tweehonderd jaar.

Enige tijd geleden ontstond in de Tweede Kamer ophef over het feit dat de toenmalige minister Vogelaar het 'in haar hoofd haalde' om te suggereren dat we over een halve eeuw misschien wel spreken over de judeo-christelijk-islamitische fundamenteën van Europa. Wilders noemde haar stapelgek. Maar Wilders, zoveel is duidelijk, kent de Nederlandse geschiedenis niet. Nederland was bijna 400 jaar heer en meester in het volkrijkste land van de islamitische wereld. Vanaf 1800 was Nederlands-Indië officieel een kolonie van Nederland en is dit gebleven tot kort voordat de eerste migranten uit Turkije en Marokko

zich aandienen. In Leiden maar ook op andere universiteiten van Nederland bestaat een heel lange traditie van islamstudies die rechtstreeks is terug te voeren op het koloniale verleden. De Nederlandse cultuur is doordrenkt van dit koloniale verleden. In bestuurskundig opzicht heeft het beleid in de kolonies en het beleid ten aanzien van religie en culturele diversiteit in Nederland zelf altijd in wisselwerking gestaan. De politieke habitus ten aanzien van religieuze en culturele diversiteit is in hoge mate gevormd door koloniale bestuurspraktijken (Barker et al. 1996).

De slogan: 'Liever Turksch dan Paaps' gaat terug tot de 80-jarige oorlog waarin protestanten in Nederland handelscontacten en zelf politieke overheersing door de islamitische Osmanen prefereerden boven de Spaanse katholieke. Het is de tijd dat het Osmaanse Rijk over grote delen van Zuidoost-Europa heerste. De Nederlanden onderhielden als geen andere handelsmogendheid intensieve handelsbetrekkingen en diplomatieke banden met de Osmanen. Politieke voorlieden die aan het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw de schoolstrijd in Nederland voerden, hadden het Osmaanse milletsysteem voor religieuze gemeenschappen zeer goed bestudeerd toen zij opriepen tot soevereiniteit in eigen kring.<sup>7</sup> Ook in andere landen in Europa is de geschiedenis innig verstrengeld met die van de islamitische wereld. We kunnen de geschiedenis van Europa niet begrijpen als de islam daar wordt uitgeschreven (Rogan 2009).

Ook in een ander opzicht is deze nationale amnesie misplaatst. Wanneer we ons verdiepen in de kwesties die een rol spelen in het debat over de vestiging van de islam in Nederland dan kunnen opvallende parallellen worden gevonden met de wijze waarop andere religieuze minderheden in eerdere fases van de geschiedenis werden bejegend. Daarom is historische vergelijking van groot belang en daarom is een gedegen analyse van de worteling van de islam in Nederland alleen zinvol als dat proces wordt verbonden met de geschiedenis van natievorming in Nederland (Sunier 2010c). Deze natievorming wordt altijd gekenmerkt door een complexe dialectiek van de productie van een eenheidscultuur en de constante ontwikkeling van maatschappelijke diversiteit. Diversiteit is geen objectief gegeven, maar krijgt betekenis in concrete historische en maatschappelijke contexten. Het specifieke politieke discours dat daarmee vergezeld gaat weerspiegelt deze complexiteit.

Ik onderscheid voor wat betreft de Nederlandse situatie de volgende thema's waarover controverse en discussie bestaat: onderwijs, vormgeving van de openbare ruimte, de (omstreden) neutraliteit van de publieke sfeer, nationale loyaliteit, en leiderschap en vertegenwoordiging. In het geval van onderwijs en socialisatie gaat het om belangrijke vragen als met welke middelen de staat inwoners omvormt en socialiseert tot nationale burgers en wie dat proces

controleert. In Nederland heeft de schoolstrijd een zwaar stempel gedrukt op het proces van natievorming. Het onderwijssysteem dat wij in Nederland kennen geeft levensbeschouwelijke groepen de mogelijkheid eigen scholen op te zetten. Islamitische scholen zijn dus een product van het Nederlandse schoolstelsel. Er is geen enkele islamitisch voorschrift dat zulke scholen verordonneert.

Er is een treffende parallel te trekken tussen de steeds verder opgevoerde druk op islamitische scholen van de kant van de liberalen met de wijze waarop liberalen in de tweede helft van de 19<sup>e</sup> eeuw onder leiding van premier en minister van Binnenlandse zaken Kappeyne van de Coppello christelijke geïnspireerd onderwijs wilde bestrijden. Om die reden moeten we niet, zoals meestal gebeurd de huidige discussie over islamitische scholen, vergelijken met het begin van de verzuiling in de jaren twintig van de vorige eeuw, maar juist met die beginperiode van de schoolstrijd in de jaren zeventig van de 19<sup>e</sup> eeuw (Sunier 2004).

De vormgeving en inrichting van de openbare ruimte manifesteert zich in het bijzonder in de controverses rond de bouw van moskeeën. Gebedshuizen zijn de materiële manifestaties van de aanwezigheid van religieuze groepen. De geschiedenis van vestiging van de islam in Nederland laat zien dat moskeeën niet alleen de eerste tekenen van aanwezigheid van moslims waren, rond moskeeën is de strijd ook altijd het meest heftig geweest.

Die controverses kennen opmerkelijke parallellen met de discussies over de bouw van katholieke kerken na 1853 (Bronkhorst 1953). Een belangrijk element in die discussie is de vraag van wie de openbare ruimte is, wie daarover beschikt en wie daarover zeggenschap heeft. Dat gaat altijd gepaard met de historisering van die openbare ruimte. Deze vragen zijn niet alleen verknoopt met opvattingen over de aard van de natiestaat, maar ook met haar specifieke plaats in de geschiedenis. De bouw van de Boeddhistische tempel op de Zeedijk in Amsterdam enige jaren geleden kon pas doorgang vinden toen men het erover eens was dat het gebied rond de Zeedijk als het ware van de Chinese bevolking was, en verknoopt was met de geschiedenis van de Chinezen in dat deel van de stad. Daarmee was de totstandkoming van de tempel dus meer dan een administratieve kwestie. Meer in het algemeen geeft ons de bouw van gebedsruimten en de wijze waarop zo'n project tot stand komt inzicht in historische processen van erkenning en toe-eigening (zie bijvoorbeeld Eade 2000; zie ook Maussen 2009).

Een belangrijk strijdpunt, waar de chaos van de samenleving en de verbeelde homogeniteit van de natie het hardst botsen, is de kwestie van het karakter van de publieke sfeer en het neutraliteitsprincipe waarmee ik dit artikel

begon. Deze kwestie kan voor wat betreft de islam goed worden geïllustreerd door de nog steeds omstreden hoofddoek in publieke functies in Nederland te vergelijken met de controverse over de toetreding van vrouwen in wetenschap en politiek zo'n honderd jaar geleden. In beide gevallen zien we naast specifieke argumenten over de religieuze onderdrukking van moslimvrouwen vooral interessante parallellen. Honderd jaar geleden achtten mannen in publieke functies vrouwen in het algemeen niet geschikt voor die functies omdat zij niet in staat zouden zijn de vereiste neutraliteit in acht te nemen. Nu horen we dat argument over vrouwen met bijvoorbeeld zichtbare islamitische 'kenmerken' zoals de hoofddoek.

De discussie over het karakter van de publieke sfeer hangt samen met opvattingen over wat burgerschap inhoudt en hoe daar invulling aan moet worden gegeven. Deze discussie zal in de komende jaren belangrijker worden dan die over onderwijs of moskeebouw. Nu er zich steeds meer moslims aandienen voor functies waarvoor een hoge opleiding vereist is, en nu steeds meer moslims hierover zelf de strijd aangaan, zal dit politieke veld steeds prominenter worden.

Loyaliteit, leiderschap en vertegenwoordiging zijn nauw aan elkaar verwant en zijn vooral verbonden met de vraag wie tot de natie worden gerekend, wie de natie kunnen vertegenwoordigen, en door wie dat wordt bepaald. De natiestaatlogica vereist dat lidmaatschap van de natie exclusief is (Anderson 1995). De terugkerende controverse in de Tweede Kamer over de dubbele nationaliteit van Marokkaanse en Turkse vertegenwoordigers, de discussies over de rol van imams, hoe en waar zij moeten worden opgeleid en onder wiens verantwoordelijkheid, de discussie over woordvoerderschap, de discussie over de vraag of en hoe moslims moeten reageren op terreuraanslagen, de discussie over politieke vertegenwoordiging en partijvorming zijn allemaal kwesties die uitstijgen boven integratieproblematiek van migranten. Op een dieper en meer fundamenteel niveau raken zij aan de vraag hoe we religieuze overtuiging en binding in overeenstemming brengen met loyaliteit die aan nationaal burgerschap verbonden is. Dit spanningveld is een oud thema in de studie naar natiestaat en religie. Katholieken in Nederland werden lang gewantrouwd wegens hun loyaliteit aan de paus, en dus aan een andere mogendheid dan de natie. Dominante groepen 'nationaliseren' hun religie onder andere door god en vaderland te laten samenvallen. Met betrekking tot de islam is deze discussie weer nieuw leven ingeblazen (Sunier 2004). Het begrip 'umma' dat betrekking heeft op de verbondenheid van gelovigen overal op de wereld krijgt in de discussie niet zelden de status van een alternatieve gemeenschap die in rechtstreekse concurrentie staat met loyaliteit aan de natie.

Een aantal jaren geleden konden we Ayaan Hirsi Ali in een reportage op de televisie in een beschamende opvoering een kindje op een lagere school zien vragen wat belangrijker was, god of de grondwet.

De derde en laatste stelling luidt dat de groei van de moderne massamedia het beeld van de islam ingrijpend heeft veranderd en dat zij van de islam een publiek verschijnsel hebben gemaakt. De mediatisering van de samenleving is een proces dat natuurlijk al decennia geleden is ingezet. De socioloog Manuel Castells gebruikt in zijn trilogie uit 1996 de term *network society*. Zijn stelling luidde dat de sociale morfologie van de samenleving ingrijpend is gewijzigd en gekenmerkt wordt door 'electronically processed information networks' (Castells 2010). Volgens Castells vormen deze informatienetwerken de kern van de moderne samenleving omdat de logica en de werking van deze netwerken van beslissende invloed zijn op de manier waarop informatie en maatschappelijke kennis geproduceerd wordt en dat is weer bepalend voor de ontwikkeling van specifieke machtsverhoudingen, de wijze waarop individuele en collectieve ervaringen vorm krijgen en natuurlijk hoe cultuur gereproduceerd wordt. Het gaat dus niet alleen om een verandering in de technologie hoe religieuze boodschappen worden overgebracht, media zijn zelf een onlosmakelijk onderdeel van de productie van religieuze vormen en ervaringen (Stolow 2005). Het gaat om vragen van presentatie en representatie. Het begrip media heeft betrekking op alle vormen van representatie van religie. Meyer spreekt in dit verband over religie als een 'practice of mediation' (Meyer 2006).

De opkomst van moderne massamedia heeft ook tot gevolg gehad dat de relatie tussen religie en samenleving is veranderd, waardoor ook weer het beeld van de islam ingrijpend is gewijzigd. Een gebeurtenis in het noorden van Pakistan heeft rechtsreeks effect op de situatie in Amsterdam-West en omgekeerd. Niet alleen verloopt de 'confrontatie' met de islam en haar aanhangers fundamenteel anders dan voorheen, de islam is een publiek verschijnsel geworden. Gebeurtenissen, kwesties en hete hangijzers hebben het karakter van gedramatiseerde 'media events'. Zulke 'media events' zijn weer van invloed op de wijze waarop de aanwezigheid van moslims gedefinieerd wordt en hoe daarop wordt gereageerd door publiek en politici. Het adequaat omgaan met zulke gebeurtenissen en in staat zijn op passende wijze te reageren vereist bovendien specifieke competenties en strategieën van collectieve actoren, woordvoerders, leiders, politici en andere betrokkenen. We zien nu al dat er zich een tweedeling voltrekt tussen degenen die wel en die niet in staat zijn adequaat met deze nieuwe informatiemodus om te gaan. Het betekent

ook dat gebeurtenissen een veel vluchtiger karakter krijgen en daardoor sneller opkomen en weer worden vergeten.

We kunnen de vestiging van de islam in Nederland alleen begrijpen als we inzicht hebben in de specifieke wijze waarop informatie daarover vorm krijgt en verspreid wordt. Wat in de media verschijnt zijn niet uit hun verband gerukte gebeurtenissen die ons alleen afleiden van de onderliggende processen. De wijze waarop gebeurtenissen verwoord worden en vorm krijgen in de media is een onderdeel van die gebeurtenissen. In de sociale morfologie waarover Castells spreekt zijn deze 'media events' een inherent element van het proces dat we in kaart trachten te brengen. De weigering van een imam de hand te schudden van minister Verdonk is dan niet meer een lokaal incident, maar wordt een onlosmakelijk onderdeel van het vertoog over islam en integratie dat zich niet aan grenzen bindt. Gebeurtenissen zoals de situatie in Uruzgan, de controverseronde legerimam Eddadoudi, de ophef over Tariq Ramadan, en de oorlog in Gaza worden onderdeel van een informatieveld. Om die reden wordt het dus ook moeilijker om te spreken van de islam in een bepaalde plaats omdat wat zich op die plaats afspeelt alleen begrepen kan worden als we die plaats opnemen in een globaal virtueel veld.

## Tot slot

In dit artikel heb ik de plaats van de islam in de Nederlandse samenleving in verband gebracht met het historische proces van natievorming. Ik heb dat uitgewerkt aan de hand van een drietal op het eerste gezicht nogal ongelijksoortige stellingen die echter zeer nauw aan elkaar gerelateerd zijn. De eerste stelling heeft betrekking op de wijze waarop religieuze nieuwkomers ook effectief als nieuwkomers worden buitengesloten en sociaal geconstrueerd. De nieuwkomer treedt een politieke entiteit binnen die zichzelf voorstelt als vervolmaakt in de letterlijke zin van het woord waaraan hij of zij zich moet aanpassen. Het predicaat nieuwkomers wordt een label dat de persoon of groep in kwestie voorlopig nog buiten de samenleving plaatst. Het omschrijven van religieuze minderheden als nieuwkomers is daarmee een vorm van uitsluiting en hoeft niet eens op daadwerkelijke nieuwkomers te slaan. Het geeft de status weer ten opzichte van de natie. De tweede stelling heeft betrekking op de historische vergelijking. Natievorming is in zijn aard een proces van collectieve amnesie. De natie wordt voorgesteld als een tijdloze band tussen de leden van een nationale gemeenschap, een *imagined community* zoals Anderson (1995) dat noemt. 'Die is niet ontstaan, die was er altijd al'. Maar het is tegelijk



een politiek ideaal dat juist zoekt naar historische rechtvaardiging. De natie heeft bestaansrecht vanwege de historische wortels. Deze paradox bracht Anderson ertoe te stellen dat de natiestaat sociologisch en historische gezien een modern politiek project is, maar dat zich evenwel bedient van een sterk historiserend vertoog (1995). De derde stelling heeft betrekking op de cruciale rol van de moderne informatietechnologie in het proces van natievorming. Het proces van worteling van de islam biedt ons de mogelijkheid dit proces van natievorming in kaart te brengen en laat vooral zien dat de komst van de islam veel minder uniek is dan velen geneigd zijn te denken. De islam zoals we die in de praktijk kunnen waarnemen is van oorsprong als een religie van migranten naar Europa gekomen, maar heeft zich in de afgelopen veertig jaar geleidelijk aan gevestigd en geworteld in de Europese samenlevingen en is daarmee niet alleen een product van die samenlevingen geworden, maar een onderdeel van het proces van natievorming. Dit moet naar mijn mening het uitgangspunt zijn van het onderzoek naar de islam in de komende jaren.

## Noten

- 1 De wetgeving in Frankrijk die het dragen van zichtbare religieuze tekenen op openbare scholen verbiedt is rechtstreeks ingegeven door de discussies over het dragen van hoofddoeken door moslimmeisjes. In Nederland zien we een toenemende neiging ook andere religies de maat te nemen zoals duidelijk werd rond het rechterlijke bevel aan het adres van de Staatkundig Gereformeerde Partij om vrouwen actief aan de politiek te laten deelnemen. Ook de steeds luidere roep om het bijzonder onderwijs af te schaffen heeft hiermee te maken. Het voert te ver om in dit artikel uitgebreider op de consequenties voor andere religies in te gaan. Van belang is te vermelden dat de aanpassingsdruk waarmee nationale domesticering gepaard gaat kennelijk steeds vaker verder gaat dan alleen de formeel juridische en organisatorische aspecten van religie.
- 2 We zien dat die koloniale achtergrond de aard van de discussie nogal beïnvloedt. Moslims kunnen met kracht van argument claimen dat hun aanwezigheid alles te maken heeft met het koloniale verleden. Moslims in landen als Nederland en Duitsland hebben dat argument niet.
- 3 In een opiniestuk in *de Volkskrant* van 15 januari 2009 verwoordt de arabist Hans Jansen deze opvatting met zoveel woorden. In het dagblad *Trouw* van 4 juli 2009 omschrijft de filosoof Valkenberg ‘verlichtingsfundamentalisme’ als een geuzennaam voor diegenen die zich tegen de islam durven uitspreken.

- 4 In vrijwel alle verkiezingsprogramma's wordt bijvoorbeeld veiligheid zonder toelichting ondergebracht bij de paragraaf over integratie. In alle verkiezingsprogramma's klinkt een veel dwingender toon als het gaat om inburgering.
- 5 Aan de Universiteit van Amsterdam wordt een onderzoeksproject uitgevoerd onder leiding van de socioloog Duyvendak en de antropoloog Geschiere dat betrekking heeft op deze problematiek.
- 6 Voor een analyse van dit zelfbeeld, zie Schiffauer & Sunier 2004.
- 7 Het Osmaanse millet-systeem was een bestuurlijk principe dat aan de verschillende religieuze gemeenschappen binnen het rijk een grote mate van autonomie gaf. Bestuurlijk had dit als voordeel dat de Osmaanse heersers geen duur controleapparaat hoefden op te zetten. Contacten met bevolking van een millet verliep via het hoofd van de millet, een religieus leider (Shaw & Shaw 1977).

## Literatuur

- Anderson, B. (1995),  
*Imagined Communities*, London: Verso.
- Asad, T. (2003),  
*Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Barker, F., P. Hulme, M. Iversen (eds.) (1996),  
*Colonial Discours, Postcolonial Theory*, Manchester: Manchester University Press.
- Bat Yeor (2005),  
*Eurabia. The Euro-Arab Axis*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Baudrillard, J. (1994),  
*Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Baumann, G. & T. Sunier (eds.) (1995),  
*Post-Migration Ethnicity. Cohesion, Commitments, Comparison*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Berger, P. (1967),  
*The Sacred Canopy*, New York: Doubleday.
- Bronkhorst, A.J. (1953),  
*Rondom 1853: de invoering der Rooms-Katholieke hiërarchie: de Aprilbeweging*, Den Haag: Boekencentrum.
- Buijs, F., F. Demant & A. Hamdy (2006),  
*Strijders van eigen bodem*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Caldwell, C. (2009),  
*Reflections on the Revolution in Europe. Can Europe be the same with different people in it?*, London: Allen Lane.
- Castell, M. (2010),  
*The Rise of the Network Society*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Centraal Bureau voor de Statistiek (2008),  
*Jaarrapport Integratie 2008*, Den Haag: CBS.
- Donselaar, J. van & P.R. Rodrigues (red.) (2008),  
*Monitor Racisme en Extremisme achtste rapportage*, Amsterdam: Anne Frank Stichting
- Eade, J. (2000),  
*Placing London. From imperial capital to global city*, Oxford: Berghahn.
- Geschiere, P. & B. Meyer (1998),  
 Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure. Introduction, in:  
*Development and Change*. Vol. 29, 601-615.
- Hofmeester, K. (1996),  
 "Een teeder en belangrijk punt" Opinies over openbaar onderwijs in Joodse kring, 1857-1898, in: Velde, H. te & H. Verhage (red.), *De eenheid en de delen. Zuilenvorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850-1900*, Amsterdam: Het Spinhuis, 13-29.
- Huntington, S. (1997),  
*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Simon & Schuster.
- Jansen, H. (2008),  
*Islam voor varkens, apen, ezels en andere beesten*, Amsterdam: Van Praag.
- Kepel, G. (2006),  
*The war for Muslim minds*, Boston: Harvard University Press.
- Koning, M. de (2008),  
*Zoeken naar een zuivere Islam*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Landman, N. (1992),  
*Van Mat tot Minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Lewis, B. (2002),  
*What went wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, New York: Harper.
- Maussen, M. (2009),  
*Constructing Mosques. The Governance of Islam in France and the Netherlands*, Amsterdam: ASSR
- Meyer, B. (2006),  
*Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion* (inaugural lecture), Amsterdam: VU University.

- Pinto, D. (1994),  
*Het virus cultuurverschillen. Diagnose en recept*, Houten: Bohn Stafleu.
- Rogan, E. (2009),  
*The Arabs: a History*, London: Allen Lane.
- Roy, O. (2002),  
*L'Islam mondialisé*, Paris: Seuil.
- Samad, Y. & K. Sen (eds.) (2007),  
*Islam in the European Union: transnationalism, youth and the war on terror*, Karachi: Oxford University Press.
- Schiffauer, W. & T. Sunier (2004),  
 Representing the nation in history books, in: Schiffauer, W., G. Baumann, R. Kas-toryano & S. Vertovec eds. *Civil enculturation. Nation-state, School and Ethnic Difference in four European Countries*, Oxford: Berghahn Books: 33-60
- Sengers, E. (2003),  
 "Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders": *Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational-choice perspectief*, Delft: Eburon.
- Sengers, E. & T. Sunier (eds.) (2010),  
*Religious Newcomers and the Nation-state*, Delft: Eburon.
- Shaw, S.J. & E. Shaw (1977),  
*History of the Ottoman Empire and Modern Turkey (vol II)*, London: Cambridge University Press.
- Silverstein, P.A. (2005),  
 Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe, in: *Annual review of Anthropology*, Vol. 34, 363-384.
- Stolow, J. (2005),  
 Religion and-as Media, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 22(4), 119-146.
- Sunier, T. (1996),  
*Islam in Beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Sunier, T. (2004),  
 Naar een nieuwe schoolstrijd?, in: *BMGN*, Vol. 119/4, 552-576.
- Sunier, T. (2009),  
*Beyond the Domestication of Islam. A Reflection on Research on Islam in European Societies* (inaugurale rede 27 November 2009).
- Sunier, T. (2010a),  
 Islam in the Netherlands. Dutch Islam, in: Triandafyllidou, A. & D. Faas (eds.) *Muslims in 21st century Europe: structural and cultural perspectives*, London: Routledge: 121-137.

Sunier, T. (2010b),

“No white sugarbread in our neighbourhood.” Houses of worship and the politics of space in Amsterdam, in: Rath, J. & L. Nell (eds.), *Ethnic Amsterdam*, Amsterdam: AUP: 159-177.

Sunier, T. (2010c),

Introduction, in: Sengers, E. & T. Sunier (eds.), *Religious Newcomers and the Nation-state*, Delft: Eburon, 1-22.

Sunier, T. (in druk),

Assimilation by conviction or by coercion? Integration policies in the Netherlands, in: Silj, A. & C. Giordano (eds.) (European Ethnobarometer Project) London: Zed Press.

Velde, H. te (1999),

Van grondwet tot grondwet. Oefenen met parlement, partij en schaalvergroting, 1848-1917, in: Aerts, R., H. de Liagre Böhl, P. de Rooy, H. te Velde, *Land van kleine gebaren. Een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990*, Nijmegen: SUN, 99-179.