

Religie & Samenleving

Jaargang 10, nummer 2

September 2015

Themanummer

Moslims in Nederland

De sociale werkelijkheid van de islam

R&S-symposium, Museum Catharijneconvent, Utrecht op 5 juni 2015

Eindredactie: Durk Hak, Erik Sengers,
Kees de Groot, Lammert Gosse Jansma

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Goedroen Juchtmans
Erik Sengers

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

D.H. Hak
Voortsweg 109a
7523 CD Enschede
durkhak@home.nl

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 40,-
Standaard: € 25,-
Leden Werkgezelschap Godsdienstsociologie: € 20,-
Leden NSV: € 15,- / € 20,-
Losse nummers: € 10,-

Abonnement afsluiten: <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via info@eburon.nl, maar uiterlijk voor 1 mei van het lopende abonnementsjaar.

ISSN 1872-3497

© 2015 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Inhoud

Redactioneel	93
Moslims in Nederland: reacties op discriminatie? <i>Mieke Maliapaard & Mérove Gijsberts</i>	95
Joden en moslims onder vuur. Over antisemitisme en islamofobie in hedendaags Nederland <i>Sipco Vellenga</i>	114
“Jongeren met toekomstplannen” Het verhaal van Abu Muhammed over standvastigheid, rechtvaardigheid en jihad <i>Martijn de Koning</i>	135
Religieus gezag op drift. Een essay over de plaats en legitimiteit van islamitisch gezag in een veranderend religieus landschap <i>Thijl Sunier</i>	156
Oordeel en begrip: wie is ‘goede’ moslim’ in Nederland? Besprekingsartikel van Hirsi Ali, Quadir, Ajouaou en Honing <i>Welmoet Boender</i>	166
Gesluierde secularisatie onder hedendaagse Nederlandse Moslims <i>Mohamed Ajouaou</i>	177
Het islamdebat – laveren tussen uitersten <i>Jan Jaap de Ruiter</i>	192
Zoektocht en keuzes <i>Sofyan Mbarki</i>	204

Redactioneel

Als we spreken over de islam in Nederland, in Europa, dan lijkt een neutraal gesprek nauwelijks mogelijk. Iedereen heeft daarbij zijn eigen beelden, angsten en vooroordelen. Voor menigeen worden die nog eens versterkt door de vele tienduizenden die te voet op weg zijn naar Noordwest-Europa. De doorsnee moslim lijkt ondertussen te verdwijnen onder een vloed aan extreme beelden: de IS, haatimams, salafisten, terroristen. Uit context en verband gerukte Korancitaten worden, zowel door radicale moslims als door seculiere kruisridders, gebruikt om aan te geven wat 'de' islam bedoelt te zijn. Hierin probeerde het publiekssymposium 'Allah in Nederland, de sociale werkelijkheid van de islam' van juni 2015 enige duidelijkheid te scheppen. Op basis van actueel en nieuw sociaal-wetenschappelijk onderzoek werd in diverse bijdragen geschetst wat de plek van de islam in de Nederlandse samenleving is. De belangrijkste verandering lijkt die te zijn, dat migranten en hun kinderen nu meer dan vroeger op hun islamitische identiteit worden aangesproken, aangekeken en beoordeeld – en dat zegt ook iets over de Nederlandse samenleving. De redactie van dit tijdschrift organiseerde voor de tiende keer samen met het Werkgezelschap voor godsdienstsociologie en -antropologie een dergelijk publiekssymposium. Het merendeel van de daar gehouden presentaties vindt u in deze uitgave.

In het eerste deel worden verschillende empirische onderzoeken gepresenteerd. Eerst wordt gekeken naar discriminatie van moslims in de bijdrage van Maliepaard en Gijsberts. Moslims blijken in sterke mate discriminatie vanwege hun geloof te ervaren, maar het is niet duidelijk aan te wijzen dat ze daardoor ook meer religieus gedrag gaan vertonen. Sipco Vellenga trekt het onderwerp discriminatie breder en kijkt naar uitbarstingen van anti-semitisme en islamofobie. De trends daarin blijken sterk samen te hangen met internationale ontwikkelingen (respectievelijk het optreden van Israël en aanslagen door moslims), wat een mooi voorbeeld is van de lokaal in Nederland doorwerkende mondiale processen van identiteitsvorming. Dit laatste wordt nog verder uitgewerkt in de bijdrage van Martijn de Koning, die aan de hand van een narratieve analyse laat zien hoe Syriëgangers voor zichzelf een beeld maken waardoor ze hun handelingen kunnen rechtvaardigen.

Een ander beeld van de islam geven de artikelen in het tweede deel. Thijl Sunier bespreekt de diversiteit van de islam aan de hand van het onderwerp leiderschap; ook theologisch een ingewikkeld thema in deze godsdienst. In sociale zin kan de laatste tijd een verschuiving van geestelijk leiderschap in de islam geconstateerd worden: leiderschap ligt niet meer in de herkomstlanden

maar wordt door nieuwe generaties in ons eigen land opgepakt, met een eigen visie op religieuze en maatschappelijke standpunten. Welmoet Boender gaat hierop verder in haar analyse van vier publicaties van Nederlandse moslims. Deze vier – van een bekeerling, van een op zijn schreden teruggekeerde radicaal, van een afvallige moslima en van een zeer geïntegreerde moslim – laten zien dat ‘de’ islam een constructie is die in de werkelijkheid niet zo bestaat. Mohammed Ajouaou geeft daarbij de godsdienstsociologen een veeg uit de wetenschappelijke pan. Die proberen volgens hem nog steeds met westers-christelijke concepten het religieuze gedrag van moslims te meten, daarom doet hij een voorstel voor een nieuwe benadering van het secularisatiedebat op een manier die recht doet aan de beleving van moslims.

Tot slot wilde de redactie enkele persoonlijke bijdragen aan het thema niet uit de weg gaan. Ten eerste van de arabist en *opinion maker* Jan Jaap de Ruiter. Hoewel, *opinion maker*: in zijn bijdrage schetst hij hoe hij probeert wetenschappelijke argumenten en inzichten in het publieke debat in te brengen, en zo radicalisme van moslims en politici te bestrijden. Zijn ervaring is dat hij zo in de media onderdeel wordt van de gepolariseerde beeldvorming. De laatste bijdrage – overigens de eerste op het symposium – is van Sofyan Mbarki, leraar en gemeenteraadslid in Amsterdam. Hij vertelt heel persoonlijk over zijn ervaringen; hij geeft aan dat religie goed kan zijn voor de individuele ontwikkeling van jongeren, maar dat, als daar niet over gesproken wordt – thuis of op school –, de mogelijk bestaat dat zij via een eigen, radicale zoektocht ontsporen als die eindigt bij mensen die de antwoorden wèl geven die het eigen netwerk niet geeft. Een belangrijke les, met meer zeggingskracht dan menig wetenschappelijk onderbouwd artikel.

Moslims in Nederland: reacties op discriminatie?¹

Mieke Maliepaard & Mérove Gijsberts*

Summary

On the basis of nationally representative survey data collected among Muslim minorities from five different ethnic groups living in the Netherlands, this study (a) describes the extent to which Dutch Muslims experience discrimination, and (b) tests to what extent these experiences are related to increased religious identification and practice. The results indicate that particularly the larger and more established groups report relatively high levels of discrimination. The relation between discrimination and religious identification and practice which we expected on the basis of theories on reactive religiosity differs across groups and surveys: there is some evidence for reactive religiosity, but not in all ethnic groups. Importantly, discrimination never diminishes religious identification or practice. Implications are discussed.

Inleiding

Zoals het onderwerp van dit themanummer aangeeft, is de aanwezigheid van de islam in Nederland een onderwerp dat leeft, zowel in wetenschap, media als politiek. De groeiende zichtbaarheid van de islam als grootste migrantenreligie in Nederland – aangejaagd door een groot aantal incidenten binnen en buiten Europa – heeft geleid tot verhit publiek en politiek debat. Onder autochtone Nederlanders lijkt er intussen weinig acceptatie te zijn van moslims (Verkuyten & Zaremba 2005; Huijnk & Dagevos 2012), en in media en politiek worden moslims in toenemende mate als dreiging geportretteerd (Roggeband & Vliegthart 2007).

* Mieke Maliepaard is postdoctoraal onderzoeker bij het *European Research Center on Migration and Ethnic Relations* (ERCIMER), aan de Universiteit Utrecht. Zij houdt zich bezig met thema's religie en integratie onder zowel recente migranten als onder groepen die al langer in Nederland zijn.

Mérove Gijsberts is senior wetenschappelijk medewerker bij het Sociaal en Cultureel Planbureau. In haar onderzoek onder minderheden in Nederland richt zij zich onder andere op thema's als integratie, segregatie, discriminatie, opleiding en taalverwerving.

Hoe ervaren Nederlandse moslims zelf dit negatieve klimaat? Voelen zij zich uitgesloten, niet geaccepteerd of zelfs gediscrimineerd? En hoe gaan moslims uit verschillende etnische groepen hiermee om? Trekken zij zich als reactie verder terug in de eigen etnische groep? Sinds het begin van deze eeuw is er een toename gesignaleerd in het moskeebezoek onder islamitische migranten uit Turkije en Marokko (Maliepaard, Gijsberts & Lubbers 2013), terwijl tegelijkertijd het debat omtrent de islam in Nederland verhardde. Of deze twee zaken aan elkaar gerelateerd zijn blijft echter onduidelijk. Het negatieve klimaat tegenover moslims is in eerder onderzoek wel gekoppeld aan verhoogde religieuze betrokkenheid (De Koning 2008; OSF 2014), maar een directe empirische relatie is tot op heden nog niet vastgesteld. In deze studie willen we allereerst kijken in hoeverre moslims in Nederland uit verschillende etnische herkomstgroepen zich als moslim gestigmatiseerd voelen en/of discriminatie ervaren. Ten tweede onderzoeken we hoe het ervaren van discriminatie samenhangt met religieuze praktijk (moskeebezoek) en religieuze identificatie onder verschillende islamitische groepen in Nederland. Zo willen we de vraag beantwoorden of een sterkere religieuze betrokkenheid onder moslims in Nederland een reactie is op ervaringen van uitsluiting en discriminatie in de samenleving. Om deze vraag te kunnen beantwoorden maken we gebruik van twee grootschalige survey-onderzoeken (verzameld in 2009 en 2011), die representatief zijn voor de migrantengroepen die erin vertegenwoordigd zijn. Om een zo volledig mogelijk beeld te schetsen kijken we niet alleen naar de grootste groepen moslims in Nederland (moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst), maar ook naar moslims uit landen als Somalië, Afghanistan en Irak. In de survey-onderzoeken worden moslims geïdentificeerd door zelf-aanduiding, ze geven dus zelf aan moslim te zijn. In totaal zijn 5.300 moslims ondervraagd over hun geloofsbeleving en gedrag, grotendeels door interviewers uit de eigen etnische groep en waar nodig in de herkomsttaal.

Theoretische achtergrond

Ervaren discriminatie en de religieuze praktijk

Vrijwel alle moslims in Nederland (op de naar schatting 13.000 autochtone moslims na) hebben een migratie-achtergrond. Zijzelf of hun ouders zijn naar Nederland gemigreerd en op basis van hun etniciteit zijn zij 'zichtbare' minderheden. Het moslim-zijn is dus in Nederland onherroepelijk verbonden aan 'allochtoon' zijn. Negatieve stereotypen over moslims zijn wijdverbreid.

Een meerderheid van de autochtone Nederlanders vindt dat de islam niet samengaat met de westerse manier van leven (Gijsberts & Lubbers 2009). In meerdere studies is aangetoond dat Turkse en Marokkaanse minderheden (die vrijwel zonder uitzondering moslim zijn), worden gediscrimineerd op de Nederlandse arbeidsmarkt (Andriessen et al. 2010; Blommaert, Coenders & Van Tubergen 2014). En deze discriminatie wordt duidelijk gevoeld. Een aanzienlijk aandeel geeft aan dat de eigen groep vaak tot zeer vaak wordt gediscrimineerd (Maliapaard & Gijsberts 2012). Lidmaatschap van een islamitische minderheidsgroep lijkt dus in Nederland een 'bright boundary' te vormen, oftewel een scherpe scheidslijn tussen (allochtone) moslims en (autochtone) niet-moslims in de Nederlandse samenleving (Phalet et al. 2013).

In dit stuk onderzoeken we of ervaringen van discriminatie de groepsgrenzen tussen niet-moslims en moslims zullen versterken. Dat wil zeggen dat juist doordat moslims zich uitgesloten voelen, zij zich zullen gaan heroriënteren op de 'eigen' islamitische groep. Dit idee komt voort uit de literatuur over etnische groepsgrenzen onder migranten en hun kinderen in de VS. Portes en Rumbaut (2001) gebruiken de term 'reactieve etniciteit', om het proces te beschrijven van het opnieuw bevestigen van de etnische identiteit onder tweede generatie jongeren in de VS. Deze jongeren gaan zich sterker richten op hun etnische herkomstgroep in reactie op de (in hun ogen) voortdurende uitsluiting en oneerlijke behandeling in de ontvangende samenleving. Deze naar binnen gerichtheid versterkt de al aanwezige groepsgrenzen van binnen-uit met als gevolg dat groepsgrenzen ook in dagelijkse interacties prominenter naar voren komen (Portes & Rumbaut 2001). Het gaat hier dus niet om het 'vasthouden' aan de eigen etnische groep, maar om het benadrukken van de eigen herkomst als reactie op uitsluiting.

Recent is het concept van 'reactieve religiositeit' geïntroduceerd, als Europese variant van reactieve etniciteit zoals in de VS geopperd. Reactieve religiositeit is gesignaleerd onder tweede generatie jongeren die niet hun etnische maar juist hun islamitische identiteit centraler zijn gaan stellen als reactie op de uitsluiting en/of discriminatie waaraan zij worden blootgesteld in de West-Europese landen waar zij zijn geboren (Voas & Fleischmann 2012). Net als etnisch groepslidmaatschap biedt religieus groepslidmaatschap in een situatie van achterstelling of uitsluiting voordelen omdat het steun genereert vanuit de eigen geloofsgemeenschap. Religieus groepslidmaatschap biedt niet alleen spirituele steun, maar ook de voordelen van het behoren tot een groep met "heldere grenzen, interne homogeniteit, sociale interacties en een gedeeld lot" (Verkuyten & Yildiz 2007, 1449 – *eigen vertaling*). Het is helder

wie er bij hoort en wie niet, er zijn duidelijke regels en de mogelijkheid tot interactie met andere leden via bijvoorbeeld kerk- of moskeebezoek.

We onderzoeken in dit stuk moskeebezoek als een van de uitingen van reactieve religiositeit. We verwachten dat de aantrekkingskracht van religieuze bijeenkomsten groter zal zijn wanneer de groepsgrenzen in de samenleving sterker worden getrokken. Het bezoeken van een moskee kan steun en solidariteit bieden in moeilijke tijden en het gevoel geven geaccepteerd te worden in een verder als vijandig gevoelde omgeving (Warner 2007). We verwachten daarom dat moslims die meer discriminatie ervaren vaker de moskee zullen bezoeken dan moslims die minder discriminatie ervaren. We kijken hier niet alleen naar discriminatie op religieuze gronden. Gegeven het belang van religie in de levens van veel moslims en de kracht van de religieuze groepsgrenzen in Nederland, verwachten we dat processen van uitsluiting (ook wanneer dit bijvoorbeeld op etnische gronden gebeurt) gevolgen hebben voor het religieuze domein.

Vershil tussen gevestigde en nieuwe moslimgroepen in Nederland?

In reactie op het gevoelde negatieve klimaat kunnen migranten zelf groepsgrenzen optrekken, vaak gebaseerd op gedeelde normen en waarden (Wimmer 2008). Op basis van deze notie is het bekrachtigen van religie het meest waarschijnlijk in etnische gemeenschappen die een sterke interne cohesie kennen, een stevige inbedding van etnisch-religieuze organisaties in de gemeenschap en zich duidelijk onderscheiden van de 'buitenwereld' (Güngör, Fleischmann & Phalet 2011). Niet alle etnische groepen zijn even goed georganiseerd. Grote verschillen in onder andere verblijfsduur, groepsgrootte, mate van ruimtelijke segregatie en andere groep-specifieke factoren maken dat gemeenschapsvorming verschilt tussen groepen. In gevestigde minderheidsgroepen die al lang in een bestemmingsland zijn, kan de etnische en of religieuze gemeenschap een rol spelen als buffer tegen een negatief opinieklimaat en op die manier een soort bescherming bieden tegen discriminatie en uitsluiting door de ontvangende samenleving. In nieuwe migrantengroepen die vaak kleiner zijn en waarvan de leden meer verspreid wonen, zullen deze processen wellicht minder spelen.

Tussen verschillende groepen migranten met een moslimachtergrond (en hun kinderen) in Nederland zijn grote verschillen in verblijfsduur, groepsgrootte, woonsegregatie en religieuze organisatiegraad. We onderscheiden de grote groep al lang in Nederland wonende moslims van Turkse en Marokkaanse origine van kleinere groepen moslims uit landen als Afghanistan, Irak en Somalië. Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims

en hun kinderen maken naar schatting ongeveer 70% van het totaal aantal moslims in Nederland uit (Van Hertem 2009). Inmiddels is de helft van deze groep in Nederland geboren. Deze twee groepen zijn als gevolg van hun langere migratiegeschiedenis en groeps-grootte gesettelde gemeenschappen met een duidelijke religieuze infrastructuur (veel moskeeën en religieuze organisaties), die voornamelijk langs etnische lijnen georganiseerd zijn (Sunier & Landman 2014; Collyer 2013). De overige 30% bestaat uit moslims uit veel verschillende landen. Een substantieel deel bestaat uit asielmigranten uit landen als Afghanistan, Somalië en Irak. Deze migranten zijn voornamelijk in de jaren negentig naar Nederland gekomen. Deze drie groepen zijn ieder ongeveer een tiende van de omvang van de Marokkaans- en Turks-Nederlandse gemeenschap (tussen de 20.000 en 50.000 per groep), en bestaan vrijwel volledig uit eerste generatie migranten. Zij wonen veel meer verspreid over Nederland dan de Marokkaanse en Turkse Nederlanders. Mede als gevolg hiervan zijn ze veel minder als groep georganiseerd, ook in religieus opzicht (Van Doorn 2011). We verwachten daarom dat de relatie tussen ervaren discriminatie en moskeebezoek zwakker zal zijn in deze kleinere moslimgroepen die veel minder langs etnisch-religieuze lijnen zijn georganiseerd.

De rol van religieuze identificatie

Negatieve ervaringen, zoals discriminatie door de meerderheidsgroep in de samenleving, kunnen ook zorgen voor een versterkte identiteit van de minderheidsgroep. De (positieve) minderheidsidentiteit werkt in dat geval als een soort buffer tegen de negatieve ervaring. Dit wordt reactieve identificatie (*rejection-identification*) genoemd (Branscombe, Schmitt, & Harvey 1999). Net als in de literatuur over reactieve etniciteit is het meeste onderzoek naar reactieve identificatie gericht op de etnische (en niet religieuze) identiteit van minderheden. Maar ook hier valt te verwachten dat dezelfde mechanismen een rol spelen: bij ervaren discriminatie en gevoelens van uitsluiting of gebrek aan acceptatie kan het zo zijn dat minderheden zich in hogere mate op de religieuze identiteit gaan richten.

Het omgekeerde kan echter ook spelen. Het zou kunnen dat migranten juist afstand nemen van een in hun ogen gestigmatiseerde identiteit en zich dan juist minder als moslim gaan identificeren. Wanneer groeps-grenzen echter moeilijker te doorbreken zijn, is dit een minder reële optie (Ellemers, Van Knippenberg & Wilke 1990). Voor 'zichtbare minderheden' is het moeilijker afstand te nemen van hun (etnische of in dit geval religieuze) identiteit: met een bepaald soort uiterlijk word je door anderen altijd geassocieerd als (bijvoorbeeld) 'Marokkaans' en 'moslim'. Dit is zeker het geval

wanneer tegenstellingen tussen groepen scherp zijn, zoals momenteel in veel Europese landen het geval is (Alba 2005). Gezien het belang van het geloof voor veel moslims in Nederland (Maliëpaard & Gijsberts 2012) en gezien de verhoudingen tussen moslims en niet-moslims, verwachten we dat het zich distantiëren van de religieuze identiteit voor veel moslims geen reële optie zal zijn. Het proces van reactieve identificatie lijkt meer voor de hand te liggen en we verwachten dan ook dat moslims die zich meer gediscrimineerd voelen, zich sterker als moslim zullen identificeren.

Hierboven zijn de gevolgen besproken van het ervaren van discriminatie voor enerzijds moskeebezoek en anderzijds religieuze identificatie. Religieuze identificatie kan echter niet los worden gezien van de religieuze praktijk. Het ligt voor de hand dat moslims voor wie het geloof belangrijker is, zich gemiddeld genomen beter aan de geloofsregels houden en als gevolg daarvan meer naar de moskee gaan dan moslims voor wie het geloof minder belangrijk is (Ysseldyk, Matheson & Anisman 2010). Deze relatie tussen religieuze identificatie en religieus gedrag is in veel onderzoek ook gevonden. We verwachten dat de relatie tussen ervaren discriminatie en moskeebezoek deels via religieuze identificatie verloopt. Als gevolg van discriminatie-ervaringen, gaan moslims zich sterker religieus identificeren en als gevolg daarvan meer praktiseren.

De theoretische concepten reactieve etniciteit en identificatie gaan beide uit van het idee dat discriminatie leidt tot versterkte betrokkenheid bij de minderheidsgroep, en niet andersom. Deze aanname is bevestigd in longitudinaal onderzoek (zie bijvoorbeeld Ramos et al. 2012). In het huidige onderzoek is het, vanwege het feit dat de metingen op één enkel tijdstip zijn gedaan, onmogelijk om oorzaak en gevolg uit elkaar te trekken en zo zekerheid te krijgen over de causaliteitskwestie. Het zou ook zo kunnen zijn dat meer religieuze moslims meer discriminatie ervaren in plaats van andersom. Om hier toch iets meer over te kunnen zeggen kijken we (voor de Iraakse, Somalische en Afghaanse migranten) naar de redenen voor discriminatie. Als de samenhang tussen discriminatie en religieuze betrokkenheid enkel geldt voor discriminatie op religieuze gronden dan zou de causaliteit wel eens omgekeerd kunnen zijn: meer religieuze migranten worden meer op religieuze gronden gediscrimineerd (bijvoorbeeld omdat zij een hoofddoek dragen en zo meer zichtbaar zijn). Is het echter zo dat discriminatie op allerlei gronden samenhangt met sterkere religiositeit, dan is het waarschijnlijker dat de causaliteit zo loopt als op theoretische gronden wordt verwacht (discriminatie leidt tot sterkere religieuze betrokkenheid).

Data & Methoden

Voor het beantwoorden van de onderzoeksvragen maken we gebruik van grootschalig surveyonderzoek, verzameld onder vijf etnische minderheids-groepen in Nederland, door het Sociaal en Cultureel Planbureau i.s.m. het Centraal Bureau voor de Statistiek. Voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims maken we gebruik van de Survey Integratie Minderheden (SIM) uit 2011 (Korte & Dagevos 2011). Voor het onderzoeken van de robuustheid van de resultaten analyseren we ook een eerdere editie van het SIM (uit 2006) onder dezelfde groepen. Dit survey is in hoge mate vergelijkbaar met SIM 2011. Voor de moslims van Afghaanse, Iraakse en Somalische origine gebruiken we de Survey Integratie Nieuwe Groepen (SING) uit 2009 (Hilhorst 2010). We maken voor onze beschrijvende en verklarende analyses een selectie op religieuze zelftoewijzing. Dat wil zeggen dat enkel mensen die zelf aangeven moslim te zijn als zodanig worden aangemerkt. Voor de Turkse, Marokkaanse en Somalische groepen is dit meer dan 90%, voor de Afghaanse 86% en voor de Iraakse groep 63% (dit is geen afspiegeling van de situatie in het land van herkomst).

Metingen

Ervaren discriminatie is gemeten aan de hand van twee stellingen: 'Sommige mensen zeggen dat allochtonen door Nederlanders worden gediscrimineerd. Gebeurt dit: nooit, bijna nooit, af en toe, vaak, zeer vaak?' En: 'Bent u zelf wel eens gediscrimineerd door Nederlanders? Hoe vaak is dat gebeurd? Nooit, bijna nooit, af en toe, vaak, zeer vaak.' De items hangen positief met elkaar samen ($r = 0,51$). Van de gemiddelden op deze twee items is een schaal gemaakt van 1 tot en met 5.

Religieuze identificatie is samengesteld uit drie items die vaker gebruikt worden om verbondenheid met een sociale identiteit te meten (Ashmore et al. 2004): 'Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf' en 'Als iemand iets negatiefs zegt over mijn religie voel ik mij persoonlijk gekwetst'. Daarnaast is aan Turkse en Marokkaanse Nederlanders de stelling voorgelegd: 'Mijn geloof is iets waar ik vaak aan denk', en aan de vluchtelingengroepen: 'Niemand mag mijn geloof in twijfel trekken'. De items zijn gemeten op een vijfpuntsschaal, lopend van 'helemaal niet mee eens' tot 'helemaal mee eens'. De Cronbach's alpha van de schaal is 0,77 voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders, en 0,71 voor de vluchtelingengroepen. Religieuze identificatie is gemiddeld hoog: op een schaal van 1-5 identificeren de Turkse en Marokkaanse moslims zich

gemiddeld boven de vier ($M=4.16$, $SD=.72$). Ook onder vluchtelingengroepen is de religieuze identificatie relatief sterk ($M=3.79$, $SD=.85$).

Moskeebezoek is gemeten op basis van de vraag hoe vaak men een religieuze bijeenkomst bezoekt. Antwoordcategorieën zijn (1) zelden of nooit; (2) ten minste eens per jaar/maandelijks; (3) wekelijks. Voor Turkse en Marokkaanse moslims geldt dat 45% wekelijks de moskee bezoekt. Twintig procent doet dit nooit ($M=2.25$, $SD=.77$). Ook van de vluchtelingengroepen gaat een minderheid zelden of nooit naar de moskee, al ligt het gemiddelde wat lager ($M=1.74$, $SD=.78$). Met name het aantal moslims uit deze groepen dat wekelijks de moskee bezoekt ligt lager (rond de 20%). Van de drie vluchtelingengroepen bezoeken moslims van Somalische herkomst het vaakst de moskee.

In de regressieanalyses wordt rekening gehouden met opleiding, arbeidsmarktparticipatie, geslacht, leeftijd, etnische groep, gezinssituatie en wonen in een van de vier grote steden (G4). Voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims wordt daarnaast rekening gehouden met migratiegeneratie (tweede generatie is hier geboren). Voor de vluchtelingengroepen geldt dat iedereen eerste generatie migrant is. Bij deze groep wordt rekening gehouden met verblijfsduur.

Bevindingen

Percepties van het maatschappelijk klimaat en ervaringen van discriminatie

In hoeverre ervaren moslims het maatschappelijk klimaat als negatief? We hebben onze respondenten hier rechtstreeks naar gevraagd. Van de Marokkaans-Nederlandse moslims vindt 80% dat mensen in Nederland veel te negatief zijn over de islam. Onder Turks-Nederlandse moslims is 63% deze mening toegedaan (Maliepaard & Gijsberts 2012). De aandelen voor de moslims uit vluchtelingengroepen liggen lager, maar toch ook rond de 50%. Uit eerder onderzoek kwam al eens naar voren dat een kleine minderheid van de moslims van mening is dat hoe mensen in het Westen leven en hoe moslims leven niet samengaat (Gijsberts & Lubbers 2009). De meeste moslims die in Nederland wonen, hebben dus over het algemeen geen principiële bezwaren om als moslim in een westerse context te leven, maar vinden het in de praktijk minder goed gaan: ze ervaren veel weerstand van hun autochtone landgenoten ten aanzien van hun geloof. Dit sluit aan bij eerdere bevindingen op basis van kwalitatief onderzoek (De Koning 2008, Omló 2011).

Ook met betrekking tot het ervaren van discriminatie zijn gegevens verzameld onder moslims in Nederland. Ten eerste is gevraagd in welke mate

men zelf discriminatie heeft ervaren door autochtone Nederlanders (persoonlijk ervaren discriminatie) en ten tweede of men vindt dat allochtonen in Nederland worden gediscrimineerd (algemeen ervaren discriminatie). Voor alle groepen geldt dat men vaker rapporteert dat de groep als geheel wordt gediscrimineerd dan dat men zelf te maken heeft gehad met discriminatie. Etnische groepen verschillen duidelijk van elkaar in de mate waarin zij discriminatie ervaren. De groepen die het langst in Nederland zijn, de Turkse en Marokkaanse Nederlanders, vinden veruit het vaakst dat niet-westerse migranten in Nederland gediscrimineerd worden. Een kwart van deze groepen vindt dat dit vaak tot zeer vaak gebeurt. De vluchtelingengroepen percipiëren minder vaak discriminatie. Van de Iraanse, Afghaanse en Somalische Nederlanders denkt 15% dat vaak tot zeer vaak discriminatie plaatsvindt.

Binnen alle vijf groepen is het aandeel dat zich gediscrimineerd voelt vanwege het geloof hoger. Turks-Nederlandse moslims voelen zich het vaakst op basis van hun geloof gediscrimineerd: een derde van hen denkt dat dit de voornaamste reden is voor discriminatie. Bij Marokkaans-Nederlandse moslims ligt dit percentage op 21%. Dit is vergelijkbaar met de Iraaks- en Somalisch-Nederlandse moslims (19%). Onder Afghaans-Nederlandse moslims is het aandeel dat zich gediscrimineerd voelt het laagst (15%). Ook in een recent onderzoek van Andriessen et al. (2013) komt naar voren dat een groot deel van de moslims in Nederland ervaringen heeft met discriminatie.

Gevolgen van discriminatie voor religieuze identificatie en gedrag

Onze tweede onderzoeksvraag heeft betrekking op de mogelijke gevolgen van discriminatie voor moskeebezoek en religieuze identificatie van moslims. Om dit goed te kunnen onderzoeken is het nodig om rekening te houden met andere factoren die van invloed kunnen zijn op religieuze identificatie en moskeebezoek. Dit doe we in onze multiple regressieanalyses. Omdat de twee surveys niet exact gelijk zijn worden de analyses apart uitgevoerd voor enerzijds Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse moslims, en anderzijds moslims van Afghaanse, Somalische en Iraakse origine.

Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims

Rekening houdend met alle relevante achtergrondkenmerken geven de analyses een duidelijk beeld: voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims geldt dat ervaren discriminatie niet samenhangt met moskeebezoek of identificatie (tabel 1). Een onverwachte bevinding, die niet aansluit bij de theorieën van reactieve identificatie en reactieve religiositeit. Religieuze identificatie hangt in de analyses wel sterk samen met moskeebezoek, wat wil zeggen dat

moslims die zich sterker religieus identificeren ook een stuk vaker de moskee bezoeken. Echter, dit lijkt niet het gevolg te zijn van het ervaren van discriminatie. Onze hypothesen worden dus voor Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland niet bevestigd.

Tabel 1 Moskeebezoek en religieuze identificatie onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims (SIM 2011)

<i>Afhankelijke variabele</i>	Model 1 Moskeebezoek	Model 2 Identificatie	Model 3 Moskeebezoek
Constante	2.149(.113)***	4.324(.108)***	1.083(.156)***
Turks	.030(.036)	.214(.035)***	.023(.036)
Vrouw	-.529(.038)***	.001(.037)	-.529(.037)***
Tweede generatie	.104(.055)	-.006(.053)	.106(.054)*
Leeftijd	.007(.002)***	.000(.002)	.007(.002)***
Heeft kinderen	-.037(.067)	.013(.064)	-.041(.065)
Heeft een partner	.101(.055)	-.022(.053)	.106(.053)*
Woonachtig in G4	.088(.038)**	.018(.036)	.083(.037)**
Opleiding	-.011(.011)	-.068(.010)	.005(.011)
Werkzaam	-.060(.042)	-.134(.040)	-.027(.041)
Werkloos	-.020(.074)	-.130(.071)	.012(.072)
Ervaren discriminatie	.027(.020)	-.006(.019)	.029(.019)
Religieuze identificatie			.247(.026)***
R²	.146	.086	.194

Note: N = 1552; *** = $p < .05$; ** = $p < .01$; * = $p < .001$.

Moskeebezoek is gemeten op een schaal van 1-3, religieuze identificatie op een schaal van 1-5. Hogere scores corresponderen met sterkere religiositeit

In 2006 is een zeer vergelijkbaar grootschalig survey gehouden onder Marokkaans- en Turks-Nederlandse moslims (SIM 2006). Om de robuustheid van de toch wat opvallende resultaten te onderzoeken, hebben we ook deze gegevens geanalyseerd (zie bijlage 1, en zie ook Maliepaard et al. 2015). Opvallend genoeg worden daar wel significante effecten gevonden van discriminatie, zowel op religieuze identificatie als op moskeebezoek. De omvang van de effecten is echter gering: iemand die dagelijks discriminatie ervaart, scoort ongeveer een derde punt hoger op de schaal van religieuze identificatie (schaal van 1 tot 5) in vergelijking met iemand die nooit discriminatie ervaart. Ook het moskeebezoek ligt dan maximaal een derde punt hoger (op een schaal van 1 nooit tot 3 wekelijks moskeebezoek). Hoewel dit vrij abstracte cijfers zijn, is er dus zelfs tussen de meest extreme groepen (geen discriminatie vs. zeer veel discriminatie) relatief weinig verschil in religieuze identificatie dan wel gedrag. Als we in deze gegevens uit 2006 de Marokkaanse en Turkse Nederlanders vergelijken, zien we dat het effect met name voor Turks-

Nederlandse moslims wordt gevonden: hoe meer discriminatie, hoe meer de Turkse Nederlanders zich als moslim gaan identificeren. Voor Marokkaans-Nederlandse moslims vinden we geen significante effecten van identificatie. Het in hogere mate ervaren van discriminatie blijkt in beide groepen wel samen te hangen met een wat frequenter moskeebezoek.

Moslims uit vluchtelingengroepen

Ook voor moslims uit vluchtelingengroepen zijn multiple regressies uitgevoerd, waarin rekening wordt gehouden met andere relevante kenmerken, zoals opleiding en verblijfsduur. Uit de analyses komt naar voren dat moslims uit vluchtelingengroepen die meer discriminatie ervaren, niet vaker de moskee bezoeken dan moslims die wel discriminatie ervaren (model 1, tabel 2). Deze resultaten vormen een herhaling van de bevindingen onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims (op basis van SIM 2011). We vinden echter wel een relatie tussen ervaren discriminatie en religieuze identificatie (model 2), zoals verwacht in de reactieve identificatieliteratuur. De omvang van het effect is relatief beperkt. Een persoon die zeer vaak discriminatie ervaart, zal ongeveer een halve punt hoger scoren op religieuze identificatie (gemeten op een schaal van 1-5) dan iemand die nooit discriminatie ervaart. Om de robuustheid van de resultaten te controleren hebben we in aanvullende analyses verschillen tussen groepen bekeken (beschikbaar op aanvraag). Hieruit komt naar voren dat de bevindingen zeer vergelijkbaar zijn tussen de drie vluchtelingengroepen. Onze hypothesen worden voor vluchtelingengroepen dus ten dele bevestigd.

Gezien de verschillen in omvang en verblijfsduur tussen de verschillende moslimgroepen, was het onze verwachting dat reactieve religiositeit in de vorm van moskeebezoek met name zou plaatsvinden bij de gevestigde groepen. We vinden inderdaad geen reactieve religiositeit bij vluchtelingengroepen, maar evenmin bij Turkse en Marokkaanse moslims in de meest recente survey. In 2006 werd er wel een (relatief klein) verband gevonden. Samengenomen bieden deze resultaten onvoldoende support voor de hypothese dat juist in gevestigde groepen reactieve religiositeit zou spelen.

Tabel 2 Moskeebezoek en religieuze identificatie onder vluchtelingengroepen (SING 2009)

<i>Afhankelijke variabele</i>	Model 1 Moskeebezoek	Model 2 Identificatie	Model 3 Moskeebezoek
Constante	2.441(.074)***	3.759(.087)***	1.642(.098)***
Afghaans	-.507(.039)***	-.156(.047)**	-.474(.039)***
Irakees	-.640(.041)***	-.148(.049)**	-.608(.040)***
Vrouw	-.473(.033)***	.152(.038)***	-.505(.032)***
Verblijfsduur (< 5 jaar = ref.)			
– 5-10 jaar			
– 10-15 jaar	.026(.067)	-.025(.079)	.032(.066)
– > 15 jaar	-.074(.062)	-.124(.072)	-.047(.060)*
	-.021(.065)	-.099(.077)	.001(.063)*
Leeftijd (15-24= ref.)			
– 25-44	-.138(.046)**	-.015(.055)**	-.106(.046)*
– 45+	-.074(.060)	-.136(.070)	-.045(.058)
Heeft kinderen	.011(.042)	.036(.050)	.004(.041)
Heeft een partner	.081(.038)*	.093(.045)*	.061(.037)
Opleiding (max. basisonderwijs = ref.)			
– vbo/mavo			
– havo/vwo/mbo	-.062(.049)	-.006(.058)	-.060(.047)
– hbo/universitair	-.043(.042)	-.067(.050)	-.029(.040)
	-.051(.047)	-.181(.055)	-.013(.046)
Werkzaam (12+ uur)	-.111(.035)**	-.080(.041)	-.094(.034)**
Ervaren discriminatie	-.004(.018)	.114(.021)***	-.021(.017)
Religieuze identificatie			.212(.018)***
R²	.195	.049	.245

Note: N = 2232; * = $p < .05$; ** = $p < .01$; *** = $p < .001$.

Moskeebezoek is gemeten op een schaal van 1-3, religieuze identificatie op een schaal van 1-5. Hogere scores corresponderen met sterkere religiositeit

Om iets meer te kunnen zeggen over de causale relatie tussen discriminatie en religieuze identificatie hebben we aanvullende analyses gedaan op de genoemde redenen voor discriminatie. Aan alle respondenten die zelf discriminatie ervaren is gevraagd waarom zij denken dat ze gediscrimineerd worden. 59% geeft hier als reden etniciteit, 17% religie en 24% redenen als geslacht of leeftijd. Als de religiositeit het ervaren van discriminatie zou beïnvloeden (bijvoorbeeld omdat moslims die een hoofddoek dragen meer gediscrimineerd worden), zouden we verwachten dat in deze gevallen discriminatie wordt gerapporteerd op religieuze gronden. De relatie tussen religieuze identificatie en discriminatie zou dan alleen moeten bestaan in de 'discriminatie op religieuze gronden'-groep. Uit de aanvullende analyses komt echter naar voren dat de relatie tussen discriminatie en religieuze identificatie niet verschilt naar oorzaak voor discriminatie ($B_{ethnisch} = -.127, p: .301$;

$B_{\text{overig}}: -.249, p: .133$). Dit ondersteunt het idee dat de causaliteit loopt zoals in het theoriedeel besproken, dat wil zeggen: als gevolg van discriminatie gaat men zich (wat) sterker religieus identificeren.

Conclusie & Discussie

Een aanzienlijk deel van de moslims heeft het gevoel dat zij gediscrimineerd worden en regelmatig zien zij hun geloof als oorzaak voor discriminatie. Deze bevinding ondersteunt het idee dat moslims in Nederland een gestigmatiseerde groep vormen, een groep waarover negatieve houdingen en stereotypen wijdverbreid zijn (Crocker & Major 1989). Onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders wordt duidelijk meer discriminatie ervaren dan onder moslims uit vluchtelingengroepen. Verschillen in migratieachtergrond spelen hier waarschijnlijk een rol. Vluchtelingengroepen zijn gemiddeld genomen veel korter in Nederland en zijn in veel gevallen instabiele of zelfs gevaarlijke situaties ontvlucht. Het zou goed kunnen dat als gevolg daarvan de beoordeling van Nederland relatief positief uitpakt. Turkse en Marokkaanse Nederlanders, en dan met name degenen die hier geboren zijn, zullen zichzelf eerder vergelijken met autochtone leeftijdsgenoten. Een vergelijking kan dan eerder negatief uitpakken, omdat autochtone leeftijdsgenoten vaak in een relatief betere positie verkeren. De tweede generatie is beter opgeleid dan de eerste, maar ervaart dat het voltooien van een goede opleiding niet altijd tot succes leidt, bijvoorbeeld op de arbeidsmarkt (Gijsberts & Vervoort 2009). Dit mechanisme van relatieve deprivatie werd ook gevonden voor opwaarts mobiele zwarte Amerikanen. Juist bij de hoogst opgeleiden bleken gevoelens van deprivatie te leven omdat ze meer belemmeringen ervoeren om hoger op te komen (Power & Ellison 1995).

Er is overduidelijk sprake van gevoelens van uitsluiting en van ervaren discriminatie. Onze tweede onderzoeksvraag betrof de mogelijke gevolgen hiervan voor de religieuze betrokkenheid onder Nederlandse moslims. Het als reactie op discriminatie (a) versterken van de religieuze identiteit en (b) vaker de moskee bezoeken komt in ons onderzoek niet eenduidig naar voren. Bij de vluchtelingengroepen vinden we statistisch significante resultaten voor het effect van ervaren discriminatie op religieuze identificatie. De betrokkenheid bij het geloof is in deze groepen hoger bij moslims die meer discriminatie ervaren. Voor Turks-Nederlandse moslims vinden we dit in 2006 ook. In 2011 is het effect echter niet statistisch significant. Voor Marokkaans-Nederlandse moslims vinden we geen effect van discriminatie op religieuze identificatie

(noch in 2006, noch in 2011). Toenemend moskeebezoek bij ervaren discriminatie wordt niet gevonden voor vluchtelingengroepen. Voor Turkse en Marokkaans-Nederlandse moslims wordt er enkel in 2006 een relatie gevonden, maar deze relatie blijkt in 2011 niet statistisch significant.

Onder de recent aangekomen islamitische migrantengroepen in Nederland vinden we dus steun voor het concept van reactieve (religieuze) identificatie. Hoewel deze groepen minder dan de omvangrijkere groepen moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst het gevoel hebben gediscrimineerd te worden, lijkt discriminatie wel gevolgen te hebben in de vorm van een (iets) sterkere betrokkenheid op de religieuze identiteit. Voor Marokkaans- en Turks-Nederlandse moslims lijkt er echter, in ieder geval in de meest recente survey, geen sprake te zijn van reactieve religiositeit.

De onderzoeksgegevens die wij in dit onderzoek hebben kunnen gebruiken zijn uitzonderlijk grootschalig (grote aantallen per groep, meerdere groepen, meerdere tijdstippen). Eerder onderzoek was veelal gebaseerd op gelegenhedssteekproeven en/of beperkte zich tot subgroepen in de populatie (bijvoorbeeld alleen Turkse migranten of alleen tweede generatie; cf. Verkuyten & Yildiz 2007; Fleischmann, Phalet & Klein 2011). Het feit dat op basis van deze grootschalige onderzoeken onder representatieve afspiegelingen van de vijf grootste moslimgroepen in Nederland slechts ten dele steun wordt gevonden voor reactieve religiositeit, geeft te denken. Voas en Fleischmann rapporteerden in hun overzichtsstudie in 2012 al dat bevindingen op het gebied van reactieve religiositeit niet eenduidig waren: slechts een deel van de studies bevestigde de theorie. Onze studie maakt vooralsnog geen eind aan de onzekerheid rondom dit in de onderzoeksliteratuur veel gebruikte concept. Wel is duidelijk dat het tegenovergestelde proces, waarbij discriminatie zou leiden tot afstand nemen van de religieuze identiteit, juist omdat het een gestigmatiseerde identiteit is, bij geen van de groepen sprake is.

De resultaten uit 2006 en 2011 onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims komen niet overeen, en dat is niet eenvoudig te verklaren. Er zijn een aantal mogelijke redenen voor het verschil. Ten eerste zijn methodologische verschillen tussen surveys nooit helemaal uit te sluiten, helemaal omdat de in 2006 gevonden effecten relatief klein zijn (maar wel duidelijk statistisch significant). Ten tweede: het belang dat wordt toegekend aan het geloof onder de moslimgroepen is in Nederland al erg hoog. Op de schaal waarop wij het gemeten hebben, zitten veel respondenten al aan het maximum. Het valt niet uit te sluiten dat een zogenaamd plafond-effect de resultaten beïnvloedt. Een laatste optie is dat er een afname in reactieve identificatie door de tijd heeft plaatsgevonden. Dit lijkt ons echter gezien de maatschappelijke ontwikkelingen van

het laatste decennium niet erg waarschijnlijk. Momenteel wordt er een nieuw Survey Integratie Minderheden verzameld. Dit geeft mogelijkheden te bezien in welke richting de relatie tussen discriminatie-ervaringen en religieuze betrokkenheid zich ontwikkelt, juist in de afgelopen jaren met veel onrust rondom de verhoudingen tussen moslims en niet-moslims. Wellicht zal een analyse op deze nieuwe gegevens meer duidelijkheid verschaffen over de relatie tussen religie en ervaren discriminatie voor de grootste moslimgroepen. Daarnaast is het wenselijk dat onderzoekers een minder smalle operationalisering van een concept als het ‘negatieve maatschappelijke klimaat’ hanteren, om beter te kunnen analyseren wat het voortdurend geconfronteerd worden met negatieve boodschappen over hun groep met mensen doet. Dit is echter een grote empirische uitdaging.

Tot slot, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims ervaren relatief veel discriminatie. We vonden voor deze groepen in de meest recente gegevens geen ondersteuning voor de hypothese dat de eigen religieuze groep als buffer zou kunnen optreden tegen negatieve reacties uit de ontvangende samenleving. Bij afwezigheid van dit effect lijken er enkel negatieve consequenties van discriminatie over te blijven. De psychologische gevolgen hiervan voor de betrokkenen kunnen groot zijn, leiden tot een laag zelfbeeld en tot een zich terugtrekken uit het maatschappelijke leven. Daarnaast kan discriminatie ertoe leiden dat spanningen tussen groepen toenemen en relaties verharderen. De hoge mate van ervaren discriminatie onder moslims in Nederland zoals we keer op keer zien in grootschalige surveys is in dat opzicht dan ook verre van geruststellend.

Noten

1. Dit artikel is deels gebaseerd op de studie *Moslim in Nederland* die in 2012 is uitgebracht door het Sociaal en Cultureel Planbureau (Maliepaard & Gijsberts 2012).

Literatuur

Alba, Richard (2005),

Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States, in: *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 20-49.

- Andriessen, Iris, Eline Nievers, Laila Faulk & Jaco Dagevos (2010),
Liever Mark dan Mohammed? Onderzoek naar arbeidsmarktdiscriminatie van niet-westerse migranten via praktijktests, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Andriessen, Iris, Henk Fernee & Karin Wittebrood (2014),
Ervaren discriminatie in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Ashmore, Richard D., Kay Deaux & Tracy McLaughlin-Volpe (2004),
 An organizing framework for collective identity: articulation and significance of multidimensionality, in: *Psychological Bulletin*, 130 (1), 80.
- Blommaert, Lieselotte, Frank van Tubergen & Marcel Coenders (2012),
 Implicit and explicit interethnic attitudes and ethnic discrimination in hiring, in: *Social Science Research*, 41(1), 61-73.
- Branscombe, Nyla R., Michael T. Schmitt & Richard D. Harvey (1999),
 Perceiving pervasive discrimination among African Americans: Implications for group identification and well-being, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 77 (1), 135.
- Collyer, Michael (2013),
 The Moroccan state and Moroccan citizens abroad, in: *Emigration Nations: The Policies and Ideologies of Emigrant Engagement*, New York: MacMillan, 179-204.
- Crocker, Jennifer & Brenda Major (1989),
 Social stigma and self-esteem: The self-protective properties of stigma, in: *Psychological Review*, 96, 608-630.
- Doorn, Majka van (2011),
 Sociaal-culturele positie en religie [Socio-cultural position and religion], in: Dourleijn, Edith & Jaco Dagevos (red.), *Vluchtelingengroepen in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 165-189.
- Ellemers, Naomi, Ad Knippenberg & Henk Wilke (1990),
 The influence of permeability of group boundaries and stability of group status on strategies of individual mobility and social change, in: *British Journal of Social Psychology*, 29 (3), 233-46.
- Fleischmann, Fenella, Karen Phalet & Olivier Klein (2011),
 Religious identification and politicization in the face of discrimination. Support for political Islam and political action among the Turkish and Moroccan second generation in Europe, in: *British Journal of Social Psychology*, 50 (4), 628-648.
- Gijsberts, Merove & Marcel Lubbers (2009),
 Wederzijdse beeldvorming, in: *Jaarrapport integratie*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Gijsberts, Merove & Miranda Vervoort (2009),
 Beeldvorming onder hoger opgeleide allochtonen. Waarom is er sprake van een integratieparadox, in: *Sociologie*, 5, 406-429.

- Güngör, Derya, Fenella Fleischmann & Karen Phalet (2011),
 Religious identification, beliefs and practices among Turkish- and Moroccan-Belgian Muslims: Intergenerational continuity and acculturative change, in: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42 (8), 1356-1374.
- Herten, Marieke van (2009),
 Het aantal islamieten in Nederland [The number of Muslims in the Netherlands], in: *Religie aan het begin van de 21ste eeuw. [Religion at the start of the 21st century]*, Heerlen/The Hague: Statistics Netherlands, 35-40.
- Hilhorst, Marsha (2010),
Survey integratie nieuwe groepen SING2009 veldwerkverslag, Amsterdam: Veldkamp.
- Huijnk, Willem & Jaco Dagevos (2012),
Dichter bij elkaar? De sociaal-culturele positie van niet-westerse migranten in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Koning, Martijn de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Korte, K. & J. Dagevos. (2011),
Survey Integratie Minderheden 2011. Verantwoording van de opzet en uitwerking van een survey onder Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders en een autochtone vergelijkingsgroep, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Maliepaard, Mieke & Mérove Gijsberts (2012),
Muslim in Nederland 2012, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Maliepaard, Mieke, Mérove Gijsberts & Marcel Lubbers (2013),
 Grenzen aan de secularisering? Een analyse van de religieuze betrokkenheid van moslims in Nederland, 1998-2011, in: *Religie en Samenleving*, 8 (1), 63-86.
- Omlo, Jurriaan (2011),
Integratie én uit de gratie? Perspectieven van Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen, Eburon: Delft.
- Open Societies Foundation (OSF) (2014),
Somalis in Amsterdam, OSF: New York.
- Phalet, Karen, Mieke Maliepaard, Fenella Fleischmann & Derya Güngör (2013),
 The making and unmaking of religious boundaries: Comparing Muslim minorities in Western Europe, in: *Comparative Migration Studies*, 1 (1), 123-145.
- Portes, Alejandro & R. G. Rumbaut (2001),
Legacies: The story of the immigrant second generation, Berkeley: University of California Press.
- Powers, D.A. & C.G. Ellison (1995),
 Interracial contact and Black Racial Attitudes: The Contact Hypothesis and Selectivity Bias, in: *Social Forces*, 74 (1), 205-226.

- Ramos, Miguel R., Clare Cassidy, Stephen Reicher & S. Alexander Haslam (2012),
A longitudinal investigation of the rejection-identification hypothesis, in: *British Journal of Social Psychology*, 51 (4), 642-660.
- Roggeband, Conny & Rens Vliegthart (2007),
Divergent framing: The public debate on migration in the Dutch parliament and media, 1995-2004, in: *West European Politics*, 30 (3), 524-548.
- Sunier, Thijs & Nico Landman (2014),
Turkse islam. Actualisatie van kennis over Turkse religieuze stromingen en organisaties in Nederland, Den Haag: Rijksoverheid.
- Verkuyten, Maykel & Ali A. Yildiz (2007),
National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims, in: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33 (10), 1448-62.
- Verkuyten, Maykel & Katarzyna Zaremba (2005),
Interethnic relations in a changing political context, in: *Social Psychology Quarterly*, 63, 375-86.
- Voas, David & Fenella Fleischmann (2012),
Islam moves West: Religious change in the first and second generations, in: *Annual Review of Sociology*, 38, 525-545.
- Warner, R. Stephen (2007),
The role of religion in the process of segmented assimilation, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 612 (1), 100-115.
- Wimmer, Andreas (2008),
The making and unmaking of ethnic boundaries: A multilevel process theory, in: *American Journal of Sociology*, 113 (4), 970-1022.
- Ysseldyk, Renate, Kimberly Matheson & Hymie Anisman (2010),
Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective, in: *Personality and Social Psychology Review*, 14 (1), 60-71.

Bijlagen

Bijlage 1 Moskeebezoek en religieuze identificatie onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims (SIM 2006)

<i>Afhankelijke variabele</i>	Model 1 Moskeebezoek	Model 2 Identificatie	Model 3 Moskeebezoek
Constante	1.933(.099)***	3.955(.108)***	1.093(.125)***
Turks	.080(.033)*	.004(.036)	.079(.032)*
Vrouw	-.684(.035)***	.107(.038)**	-.707(.034)***
Tweede generatie	.219(.054)***	-.001(.059)	.219(.053)***
Leeftijd	.008(.002)***	.002(.002)	.008(.002)***
Heeft kinderen	.028(.060)	-.017(.068)	.032(.059)
Heeft een partner	-.057(.070)	.031(.077)	-.063(.069)
Woonachtig in G4	.024(.033)	-.004(.036)	.025(.032)
Opleiding	-.035(.010)**	-.060(.011)***	-.022(.010)*
Werkzaam	-.100(.036)**	-.117(.040)**	-.075(.035)*
Ervaren discriminatie	.076(.018)***	.086(.020)***	.058(.018)**
Religieuze identificatie			.212(.020)***
R²	.213	.049	.255

Note: N = 1980. * = $p < .05$; ** = $p < .01$; *** = $p < .001$.

Moskeebezoek is gemeten op een schaal van 1-3, religieuze identificatie op een schaal van 1-5. Hogere scores corresponderen met sterkere religiositeit

Joden en moslims onder vuur

Over antisemitisme en islamofobie in hedendaags Nederland

Sipco Vellenga*

Summary

In recent years, the Netherlands has been challenged frequently with public incidents of anti-Semitism and Islamophobia. After discussing the complex concepts of anti-Semitism and Islamophobia, presenting the theoretical approach to these phenomena and describing the societal context in which they are embedded, this article analyses the developments of the numbers of reported expressions of anti-Semitism and Islamophobia in the Netherlands since the turn of century. It relates these developments to outburst of violence in the Middle East and to acts of violence committed in the name of Islam in the West, and to various experiences of threat in the context of Dutch multi-ethnic society, changes in national identity and globalization.

I Introductie

In Nederland worden we regelmatig opgeschrikt door uitingen van antisemitisme en islamofobie. Begin 2013 verklaarden Arnhemse jongeren van Turkse afkomst in een tv-uitzending doodgemoedereerd dat ze begrip hebben voor de massamoord op joden onder het regime van Hitler eenvoudigweg omdat ze zelf ook joden haten (*Onbevoegd Gezag*, 24-2-2013). In de zomer van 2014 werd tijdens pro-Gaza demonstraties veelvuldig ‘Dood aan Israel, dood aan de Joden’ gescandeerd. Recent onderzoek geeft aan dat een derde van de christelijke jongeren (34%) en ruim een kwart van de niet-gelovige jongeren (27%) ‘niet zo positief’ denkt over moslims, en een op de acht moslimjongeren (12%) ‘niet zo positief’ over joden (Van Wonderen & Wagenaar 2015, 92). Volgens SCP-onderzoek ervaart tweederde van de moslims discriminatie (Andriessen, Fernee & Wittebrood 2014, 77). Tevens gaat de PVV (Partij voor de Vrijheid) onverminderd voort met het ‘bashen’ van de islam en moslims. In

* Sipco Vellenga is als vice-decaan/onderwijsdirecteur/onderzoeker verbonden aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschappen van Rijksuniversiteit te Groningen.

haar ogen is de islam geen godsdienst maar een kwaadwillende ideologie die bestreden dient te worden door onder meer de godsdienstvrijheid van moslims in te perken: een verbod op de Koran, het belasten van hoofddoeken, een bouwstop voor moskeeën.¹

Om direct maar een beeld recht te zetten: in Nederland beperkt het antisemitisme zich zeker niet uitsluitend tot moslims of islamitische jongeren, evenmin als islamofobie zich uitsluitend beperkt tot lager opgeleiden. Recente onderzoeken van het onderzoeksbureau Panteia naar de omvang, aard en achtergronden van antisemitische en islamofobische incidenten in het voortgezet onderwijs wijzen hierop. Uit die onderzoeken komt naar voren dat in 2015 een ruime meerderheid van de docenten getuige is geweest van leerlingen die grievende opmerkingen maakten over moslims of zich fysiek uitten tegen moslims (61%), terwijl ruim een derde van de docenten antisemitische uitingen (36%) had waargenomen (Bouma & De Ruig 2015, 13; vgl. Wolf, Berger & De Ruig 2013, 13). Hoewel onder de daders van antisemitische voorvallen leerlingen met een Marokkaanse of Turkse achtergrond oververtegenwoordigd waren, had bijna tweederde van de daders een autochtone achtergrond (Wolf, Berger & De Ruig 2013, 31). En ondanks dat de voorvallen van islamofobie bovengemiddeld voorkwamen in het praktijkonderwijs (78%) en het VMBO (70%), kwamen ze ook op meer dan de helft van de HAVO's (55%) en VWO's (51%) voor (Bouma & De Ruig 2013, 20).

In dit artikel richt ik me op de vraag of er sinds de eeuwwisseling sprake is van een groei in het aantal (geregistreerde) antisemitische uitingen en islamofobische uitingen in Nederland, of meer open geformuleerd, welke ontwikkelingen zich in deze uitingen hebben voorgedaan. Aansluitend ben ik geïnteresseerd in de vraag hoe we die ontwikkelingen kunnen verklaren, of iets minder pretentius gezegd, hoe we die kunnen begrijpen.

Om deze vragen te beantwoorden, volg ik de volgende route. Eerst sta ik stil bij de complexiteit van de concepten antisemitisme en islamofobie en geef ik aan hoe ik die termen hier gebruik. Vervolgens zet ik kort de sociaal-wetenschappelijke perspectieven uiteen van waaruit ik antisemitisme en islamofobie benader, te weten het perspectief van sociale identiteit, conflict en mobilisatie. Aansluitend beschrijf ik enkele kenmerken van de internationale en nationale context waarin de hedendaagse antisemitische en anti-islam voorvallen zich voordoen: de ontwikkeling van een zeer heterogeen samengestelde samenleving waarin religie als een identiteitskenmerk geldt, de opkomst van een progressief en seculier nationaal zelfbeeld waarin traditionele, religieuze en vooral islamitische groepen een plaats hebben in de marge,

en de globalisering van (regionale) conflicten. Vervolgens schets ik op basis van alle beschikbare (meerjarige) bronnen het verloop van de (geregistreerde) meldingen van antisemitisme en islamofobie in Nederland sinds 2000. In het laatste deel probeer ik inzicht te geven in de achtergronden van de beschreven ontwikkelingen waarbij ik teruggrijp op de theoretische paragraaf en de geschetste context. Ik sluit af met een opmerking over de samenhang tussen antisemitisme en islamofobie en het belang van een offensieve aanpak van deze beide verschijnselen.

2 Concepten

Wat kunnen we onder ‘antisemitisme’ verstaan? Om tot een definitie te komen ga ik uit van de eenvoudige omschrijving die Evelien Gans meer dan tien jaar geleden heeft gegeven: ‘afkeer van en vooroordelen tegen joden *als joden*’ (Gans 2003; vgl. Kushner 1989, 2-13). Het gaat bij antisemitisme over het afwijzen of uitsluiten van joden alleen omdat het joden zijn. De Britse filosoof Brian Klug heeft deze definitie op een interessante manier geproblematiseerd. Hij wijst er terecht op dat de afkeer van joden bij antisemitisme niet gebaseerd is op concrete ervaringen met joden maar op negatieve stereotypen over joden. Hij omschrijft ‘antisemitisme’ dan ook als ‘a form of hostility towards Jews as Jews, in which Jews are perceived as something other than they are ... Thinking that Jews are really ‘Jews’ is precisely the core of antisemitism’ (Klug 2003, 124-5; Klug 2014). Ik zou ‘antisemitisme’ in aansluiting hierop willen typeren als: *afkeer van joden op basis van negatieve stereotypen en vooroordelen over joden*. Stereotypen van joden zijn de (gestolde) kenmerken die karakteristiek worden geacht voor joden, terwijl vooroordelen over joden omschreven kunnen worden als de globale, negatieve gevoelens over joden (vgl. Koomen & Van der Pligt 2011, 21,29). In de westerse cultuur bestaat een overvloed aan negatieve stereotypen en vooroordelen over joden. Denk aan de jood als Judas, de rijke jood, de sluwe jood, de kruiperige jood, de samenzwerende jood, de moordzuchtige jood. Antisemitisme komt tot uiting in (vastgeroeste) beelden, symbolen, gezegden en gedragingen en komt voor in allerlei gradaties, oplopend van kleine pesterijtjes tot scheldpartijen, bespottingen, discriminatie, uitsluiting, bekladden van synagogen, gewelddadigheden en moord. Het absolute dieptepunt in de lange geschiedenis van het antisemitisme in Europa is de *holocaust* of de *sjoa* ten tijde van het nazi-regime in Duitsland.

Islamofobie heeft evenals antisemitisme diepe wortels in de Europese geschiedenis. De hedendaagse afkeer van islam en moslims past in een lange traditie die gevoed wordt vanuit verschillende bronnen: negatieve recepties van de islam in het christendom, de strijd tegen de Saracenen, Moren en ‘Turken’, en racistische theorieën ontwikkeld ten tijde van de koloniale tijdperk (Poorthuis & Salemlink 2011, 35-37). De term ‘islamofobie’ is pas recentelijk in zwang gekomen onder invloed van de publicatie in 1997 van de Britse denktank, de Runnymede Trust,; *Islamophobia: a challenge for us all*. In deze studie wordt ‘islamofobie’ omschreven als de “unfounded hostility towards Muslims, and therefore fear or dislike of all or most Muslims” (Runnymede 1997, 4). Op deze definitie en vooral de uitwerking daarvan is nogal wat kritiek gekomen. Een punt van kritiek is dat de studie het verschijnsel zo breed benadert dat ze nauwelijks ruimte laat voor het maken van onderscheid tussen een bevooroordeelde afkeer van en een gefundeerde kritiek op de islam. Een ander bezwaar tegen deze definitie is, maar eigenlijk tegen het woord ‘islamofobie’ als zodanig, dat, zo verwoord, het verschijnsel wordt benaderd als een soort psychologische aandoening en mensen die zich islamofobisch uiten per definitie worden gekwalificeerd als ‘irrationeel’ (vgl. López 2011). Als alternatief zouden we wellicht – in overeenstemming met het woord ‘antisemitisme’ – de term ‘anti-islamisme’ kunnen gaan gebruiken, maar omdat het woord ‘islamisme’ inmiddels wijdverbreid de betekenis heeft gekregen van specifiek de politieke islam blijkt dat bij nader inzien toch geen goed idee te zijn. Om praktische redenen blijf ik de term islamofobie hanteren en ik zou dat willen omschrijven als: *afkeer van moslims op basis van negatieve stereotypen en vooroordelen tegen moslims*. Volgens gangbare negatieve stereotypen in het Westen zijn moslims intolerant, licht ontvlambaar, onbetrouwbaar, vrouwelijk, autoritair en gewelddadig.

Bij antisemitisme en islamofobie gaat het in mijn visie dus primair om een afkeer van joden en moslims, dus van de *mensen* die het betreft, en dus niet van hun specifieke etnisch-religieuze opvattingen of praktijken. Dit wil niet zeggen dat antisemitisme of islamofobie niet kan lopen via de band van kritiek op jodendom of islam. Als die kritiek bewust ook ten doel heeft de gelovige joden of moslims te schofferen, dan is er wel degelijk sprake van antisemitisme of islamofobie. Als critici echter die intentie niet hebben, dan zou ik niet snel willen spreken van antisemitisme of islamofobie, terwijl – wat de complexiteit van de fenomenen aangeeft – sommige joden of moslims die kritiek wel zullen ervaren als een belediging omdat bij hen etniciteit, geloof en identiteit sterk met elkaar vervlochten zijn.

Antisemitisme en islamofobie kennen verschillende *dimensies*. We kunnen onderscheid maken tussen religieuze, sociale, politieke en economische verschijningsvormen. Bij de religieuze dimensie van antisemitisme en islamofobie gaat het om religieus gefundeerde afkeer van joden respectievelijk moslims en bij de sociale dimensie om uitingen van afwijzing jegens hen in het maatschappelijke domein (bevolkingsgroepen, onderwijs, voetbalstadions of de media). Bij de politieke verschijningsvorm van antisemitisme en islamofobie gaat het om politieke bewegingen en partijen die zich ten doel stellen de plaats van joden of moslims in de samenleving te marginaliseren en de rechten van hen aan te tasten en bij de economische dimensie om discriminatie van joden en moslims op bijvoorbeeld de arbeidsmarkt. Het zal duidelijk zijn dat deze vormen nauw samenhangen, alhoewel ze in onze gedifferentieerde samenleving ieder ook deels een eigen ontwikkelingspatroon kunnen volgen.

Een markant verschil tussen antisemitisme en islamofobie in Nederland in het huidige tijdvak is dat islamofobie wel en antisemitisme niet *politiek* is georganiseerd. In het parlement profileert de PVV zich nadrukkelijk als een anti-islam partij die zich ten doel stelt de godsdienstvrijheid van moslims aan te tasten, maar komt geen antisemitische partij voor. Sterker nog, in de huidige politiek bestaat een breed gedeelde afkeer van antisemitisme. Wat de *economische* achterstelling betreft, zegt een op de drie moslims te maken hebben gehad met discriminatie bij het vinden van werk alsmede op de werkvloer (Andriessen, Fernée & Wittebrood 2014, 77). In hoeverre joden hiermee worden geconfronteerd is niet bekend. Hoewel uit een recent onderzoek blijkt dat van de naar schatting 475 moskeeën in Nederland ruim een derde (39%) in de afgelopen tien jaar te maken heeft gehad met voorvallen van geweld of discriminatoire agressie, lijkt de *dreiging van fysieke aanslagen* op joodse instellingen groter te zijn dan die op islamitische instellingen (zie Van der Valk 2015).

3 Perspectieven

Vanuit welk perspectief kunnen we antisemitisme en islamofobie vruchtbaar benaderen? Ik benader deze verschijnselen allereerst vanuit het perspectief van *sociale identiteitstheorieën* (Tajfel 1974; Wimmer 2008) en beschouw ze vanuit dat oogpunt als zeer vergelijkbaar. In het sociale leven maken mensen in de situaties waarin ze zich bevinden voortdurend onderscheid tussen ‘wij’ en ‘zij’, tussen het collectief waartoe zij zich rekenen en een collectief dat zij juist beschouwen als ‘de ander’. Ze identificeren zich met de wij-groep en ontlenen daar mede hun identiteit aan. De wij-groep kennen ze doorgaans

positievere kenmerken toe dan de 'zij-groep'. In de Europese geschiedenis golden zowel joden als moslims vaak als 'de ander' (vgl. Bergmann 2008). De joden werden gezien als 'de ander' binnen Europa en Arabieren, Moren, Turken en moslims als 'de ander' buiten, aan de grenzen van Europa. Met de komst na de Tweede Wereldoorlog van grote aantallen migranten uit islamitische landen in Europa veranderde dit en kwamen ook moslims model te staan voor 'de ander' in Europa (vgl. Bunzl 2007).

Vooraf in tijden van maatschappelijke en politieke crises nemen de tegenstellingen tussen 'wij' en 'zij' toe en ontstaat de neiging om 'de ander' te stigmatiseren, dat wil zeggen van negatieve kwalificaties te voorzien. In het geval van joden is er dan sprake van antisemitisme en van moslims van islamofobie. Bij het oplopen van een conflict verandert 'de ander' in 'een tegenstander' en 'de tegenstander' uiteindelijk in 'een vijand'. Sociaal-psychologische theorieën wijzen op het grote belang van de factor *ervaren dreiging* bij dit proces (Riek, Mania & Gaertner 2006; Koomen & Van der Pligt 2011). Die dreiging kan realistisch zijn, maar ook symbolisch of betrekking hebben op de groepswaardering. Ook factoren als groepsprocessen (sociale steun, beloningen, *role modelling*) en legitimatieprocessen (dehumanisering van de tegenstander, rechtvaardiging van het eigen handelen, afschuiven van verantwoordelijkheden) beïnvloeden de dynamiek van een conflict.

Vanuit het *mobilisatieperspectief* valt het oog op het belang van leiders, de vorming van organisaties en de contexten van conflicten (McCarthy & Zald 1977; Edwards & McCarthy 2004). Vanuit dit perspectief is de ervaring van dreiging die ten grondslag ligt aan het oplopen van antisemitisme of islamofobie vaak mede het product van agitatieactiviteiten van anti-islam of antisemitische groepen. De belangen die deze groepen hebben, de doelstellingen die zij nastreven en de strategieën die zij toepassen om die doelstellingen te bereiken zijn van grote invloed. Bovendien ontwikkelen conflicten tussen groeperingen zich nooit in een sociaal vacuüm maar altijd in interactie met een specifieke sociale context. Actoren in die context kunnen een conflict aanwakkeren of juist afremmen. Significante actoren bij het vraagstuk van antisemitisme en islamofobie zijn de overheid en de media die niet alleen berichten over onderwerpen die gerelateerd zijn aan joden en moslims maar die deze ook positief, negatief of met nuance *framen*.

4 Context: drie kenmerken

Antisemitische en islamofobische voorvallen doen zich dus altijd in een specifieke sociale context voor en kunnen ook alleen in die context begrepen worden. Wat typeert de context van het huidige antisemitisme en de huidige islamofobie in Nederland? Drie kenmerken zijn bij uitstek van belang.

Ten eerste: het bestaan van een (sterk) multi-etnische en multiculturele samenleving waarin religie in toenemende mate geldt als een belangrijk kenmerk van identiteit. Nederland is nooit een homogeen samengesteld land geweest, maar vanaf de Tweede Wereldoorlog is de etnische en daarmee verbonden culturele diversiteit sterk toegenomen. Vooral sinds de jaren zestig van de vorige eeuw kwamen grote aantallen migranten uit Turkije en Marokko maar ook uit andere delen van de wereld naar Nederland waardoor een multi-etnische en multiculturele samenleving ontstond. Momenteel telt de Nederlandse bevolking zo'n 200 nationaliteiten. Het aantal joden in Nederland wordt geraamd op 50.000 – dit zijn zowel de halachische joden als de zogenoemde vaderjoden, en het aantal moslims op een kleine 900.000 (Van Solinge & Van Praag 2010; Maliepaard & Gijsberts 2012).

Opvallend is dat sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw religie steeds sterker is gaan gelden als een *identity marker* van etnische minderheden. Er is sprake van een 'religionisering' van de identiteit. Dit proces is vooral zichtbaar bij Nederlanders die hun wortels hebben in Turkije en Marokko: zij definiëren de laatste decennia zichzelf steeds meer als moslims en worden ook door anderen steeds meer als zodanig gezien (vgl. Peters & Vellenga 2007). Ook in de afkeer van etnische groepen onder autochtone bevolkingsgroepen die onvrede hebben met de snelle veranderingen in de etnische samenstelling van de bevolking, is het religieuze aspect een belangrijker rol gaan spelen wat heeft bijgedragen aan antisemitisme en vooral aan islamofobie in Nederland.

Ten tweede: de ontwikkeling van het *nationale zelfbeeld* en daaraan gekoppeld de plaats die joden en moslims in de Nederlandse maatschappelijke orde wordt toebedeeld. De term 'nationaal zelfbeeld' refereert naar het beeld dat in Nederland heerst over wat Nederland is en vooral zou moeten zijn (vgl. Anderson 2006; Verkaai 2009). In de Nederlandse politiek, maar ook daarbuiten, domineerde na de jaren zestig van de vorige eeuw enkele decennia lang het beeld van Nederland als een multiculturele samenleving. Het overheersende motto was 'integratie met behoud van de eigen identiteit'. In de jaren negentig kwam dit beeld steeds meer onder vuur te liggen en kort na de eeuwwisseling maakte het mede onder invloed van de 'Fortuyn revolte' plaats voor het ideaal van Nederland als een progressieve, overwegend seculiere

samenleving. Volgens dit beeld is Nederland een progressief land dat zich inzet voor de realisatie van progressieve waarden als individuele autonomie, vrijheid van meningsuiting, gelijke behandeling van mannen en vrouwen, gelijkheid tussen mannen en vrouwen, egalitaire relaties tussen ouders en kinderen en in toenemende mate ook dierenwelzijn. Tevens is Nederland een seculier land waarin weliswaar ruimte is voor gelovige burgers om zich in de openbare sfeer te uiten en te organiseren maar waarin deze sfeer als zodanig als seculier geldt (vgl. Houtman & Duyvendak 2009; Van Dam & Van Trigt 2015).

De verandering in nationaal zelfbeeld heeft direct consequenties voor de *positie* die joden en moslims in de ‘verbeelde’ Nederlandse natie innemen. Ten tijde van het multiculturalisme was er tot op grote hoogte sprake van een nevenschikking tussen de bevolkingsgroepen, waarbij de joden overigens, vanwege de verschrikkingen die zij in de oorlog hadden meegemaakt en de schuldgevoelens die bij veel Nederlanders daarover bestonden, een bijzondere positie innamen. Sinds de overgang naar het concept van Nederland als progressieve, overwegend seculiere samenleving is in Nederland een nieuwe rangorde tussen de bevolkingsgroepen van kracht naar de mate waarin zij aan dit ideaal beantwoorden of juist daarvan afwijken. Joden staan, en zeker de liberale en seculiere joden, in deze orde in of dichtbij het centrum, hoewel orthodoxe joden tijdens het Tweede Kamer debat in 2011 over onverdoofd ritueel slachten hebben gemerkt dat hun positie met de wisseling van het zelfbeeld veranderd is en minder vanzelfsprekend is geworden (Vellenga 2014). Binnen het nieuwe beeld worden vooral traditionele, religieuze groeperingen gezien en bejegend als perifere groepen. Bij uitstek islamitische groepen worden gezien als groeperingen die traditionele waarden uitdragen die niet te verenigen zijn met de progressieve waarden waar Nederland voor staat en juist van hen wordt dan ook verwacht zich aan te passen. Hun positie in de marge gaat gepaard met ervaringen van achterstelling en discriminatie.

Ten derde: de trend van *globalisering* die kan worden omschreven als ‘de uitbreiding en versterking van sociale relaties en bewustzijn over de grenzen van ‘world-time’ en ‘world-place’ heen’ (Steger 2009). Deze trend heeft de laatste decennia een sterke impuls gekregen door de toename van de migratie, de verdere opmars van de massamedia, de groei van handel, mobiliteit en toerisme, de internetrevolutie en de komst van sociale media. Een van de consequenties hiervan is een groeiende verscheidenheid in opvattingen binnen de Nederlandse bevolking over internationale conflicten, zoals het conflict tussen Israël en de Palestijnen, en in loyaliteiten met de verschillende partijen in die conflicten. Een tweede gevolg is dat mensen sneller en wellicht

ook beter geïnformeerd worden over het verloop en de menselijke gevolgen van die conflicten. Vanwege deze effecten resulteren gewelddadigheden in bijvoorbeeld het conflict in het Midden-Oosten snel tot extra spanningen in Nederland tussen bevolkingsgroepen die Israël of juist de Palestijnen steunen wat weer de kans op antisemitisme en islamofobie vergroot. Globalisering gaat niet alleen gepaard met nieuwe vormen van wereldwijde samenwerking maar vergroot ook de kans dat gewelddadige conflicten in bepaalde regio's hun weerslag hebben op de verhouding tussen bevolkingsgroepen elders in de wereld en daar resulteren in nieuwe conflicten. Globalisering gaat, met andere woorden, samen met 'multiplying conflicts'.

5 Trends

Nemen de uitingen van (sociaal) antisemitisme en islamofobie sinds de eeuwwisseling nu toe in Nederland of niet? Deze vraag laat zich niet zo gemakkelijk beantwoorden omdat de meting van antisemitische en islamofobische uitingen een lastige kwestie is. Vaak gaat het bij de registratie van uitingen om gemelde uitingen en op de melding zijn meer factoren van invloed dan alleen de uitingen die het betreft. Zo wordt het aantal meldingen simpelweg ook bepaald door de bekendheid van het meldpunt onder het bredere publiek, maar ook de opvattingen over het nut van melding.

Er is een aantal bronnen in Nederland voor handen dat ons cumulatief een duidelijke indicatie kan geven van wellicht niet zozeer het precieze aantal jaarlijkse uitingen van antisemitisme en islamofobie in Nederland, maar wel van de ontwikkeling van die aantallen gedurende de laatste vijftien jaar. Het zal duidelijk zijn dat onze interesse uitgaat naar meerjarige bronnen en dat incidentele studies in dit kader minder relevant zijn. We kunnen onderscheid maken tussen bronnen die betrekking hebben op meldingen over incidenten op internet en die betrekking hebben op meldingen over andersoortige incidenten: 'real life' incidenten (bedreigingen, vernielingen, bekladdingen etc.), schriftelijke uitingen, uitingen in de directe omgeving of in specifieke domeinen, zoals spreekkoren in voetbalstadions of opmerkingen in de media. Wat de laatste categorie betreft, zijn voor het antisemitisme de jaarrapporten van het CIDI (Centrum Informatie en Documentatie Israël) van belang, alsmede diverse periodieke rapportages en onderzoeksberichten over racisme en extremisme in Nederland van onder meer de Universiteit Leiden, de Anne Frank Stichting en het Verwey Jonker Instituut. Islamofobie is minder goed gedocumenteerd. In Nederland ontbreekt tot nu toe een vast meldpunt

die voorvallen van anti-islamisme registreert zoals het CIDI dat is voor antisemitische uitingen. Wel heeft Ineke van der Valk de laatste jaren zeer verdienstelijk veel gegevens bijeen gebracht over islamofobie (2012; 2015). Wat de incidenten op internet betreft, zijn vooral de jaaroverzichten van het MDI (Meldpunt Discriminatie Internet) van nut.

Meldingen van antisemitische incidenten (exclusief internet)

De oudste bron is het CIDI dat over antisemitisme sinds de jaren negentig rapporteert. De jaarrapporten uit de tweede helft van de jaren negentig geven aan dat er in die periode sprake was van een lichte stijging van het aantal antisemitische incidenten, met uitzondering van 1996 en 1998 waarin het aantal ongeveer gelijk bleef. Die jaarrapporten gaven nog geen precieze totaalcijfers aan, in tegenstelling tot de rapporten vanaf 2000. Het jaarrapport over 2000 spreekt over een stijging van het aantal incidenten ten opzichte van eerdere jaren.

Tabel 1 CIDI – gegevens over gemelde antisemitische incidenten van 2000-2014

2000	96	2005	159	2010	124
2001	139	2006	261	2011	112
2002	359	2007	104	2012	96
2003	334	2008	108	2013	100
2004	336	2009	167	2014	171

Bron: <http://www.cidi.nl/sectie/antisemitisme/cidi-antisemitismemonitor/>

Tabel 2 Monitor Racisme en Extremisme – gegevens over gemelde antisemitische incidenten van 1997-2013

1997	9	2004	-	2009	18
1998	8	2005	41	2010	192
2001	18	2006	35	2011	30
2002	46	2007	21	2012	58
2003	39	2008	14	2013	61

Bron: *Monitor racisme en extreem-rechts: racistisch en extreem-rechts geweld in 2002* (2003, 27); *Monitor Racisme & Extremisme. Zevende Rapportage* (2006, 80); *Monitor Racisme & Extremisme. Achtste Rapportage* (2008, 35), *Monitor Racisme & Extremisme. Negende Rapportage* (2010, 31) en *Derde rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland* (2014, 33)

Hoewel het CIDI niet systematisch bij de melders van antisemitische uitingen naar kenmerken van de daders vraagt, vermelden diverse CIDI-jaarrapporten daar wel gegevens over. Het jaarrapport 2000 maakt voor

het eerst nadrukkelijk melding van de betrokkenheid van Marokkaanse Nederlanders bij diverse antisemitische uitingen. In de jaren daarna geeft het CIDI te kennen dat naar schatting rond de 40 procent van de gemelde daders van Noord-Afrikaanse herkomst is. Naast deze categorie neemt antisemitisme vanuit extreem-rechtse hoek een prominente plaats in.

De *Derde Rapportage racisme, antisemitisme en extreem-rechts geweld* (2014) roept een wat ander beeld op. Zij stelt dat tweederde van de bekende verdachten bij intentioneel antisemitisme van Nederlandse herkomst is, waarbij zij derdegeneratie allochtonen rekent tot de autochtone bevolking. Dit gegeven attendeert ons erop dat het huidige antisemitisme zeker niet alleen een zaak is van islamitische, Marokkaans-Nederlandse of Turks-Nederlandse signatuur.

Meldingen van islamofobe incidenten (exclusief internet)

Tabel 3 Monitor Racisme en extremisme – gegevens over gemelde islamofobe incidenten van 2002-2009

2002	68	2006	62
2003	59	2007	82
2004	-	2008	89
2005	70	2009	52

Bron: *Monitor racisme en extreem-rechts. Zesde rapportage* (2004a, 32); *Monitor Racisme & Extremisme. Zevende rapportage* (2006); *Monitor Racisme & Extremisme. Achtste rapportage* (2008, 35); *Monitor Racisme & Extremisme. Negende rapportage* (2010)

Verder geeft de Annex bij de zesde rapportage van de monitor *Racisme en extreem-rechts* (2004b, 3) aan dat in de maanden na de moord op Theo van Gogh, in de periode van 2 tot en met 30 november 2004 zich 174 gewelddadigheden voordeden waarbij in 104 gevallen er sprake was van anti-moslim geweld en 47 keer moskeeën het doelwit waren. De monitor *Derde rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland* (2014) vermeldt dat in de Basisvoorziening Handhaving (BVH) van de Nederlandse politiekorpsen in 2013 in totaal 150 incidenten van moslimdiscriminatie zijn geregistreerd. Moslims uitschelden kwam verreweg het meest voor: bij 115 van de 150 incidenten, de overige 35 waren voorvallen van intentionele moslimdiscriminatie. In haar overzichtsstudie *Islamofobie en discriminatie* (2012) komt Ineke van de Valk tot de conclusie dat in haar periode van onderzoek van 2005 tot en met 2010 de invloed van het islamofobe vertoog in Nederland is toegenomen. In de jaren 2005, 2007 en 2008 werden de meeste gewelddadige acties tegen moskeeën genoteerd (Van der Valk 2012, 78).

Meldingen van antisemitisch en islamofobe incidenten op internet

In 1997 werd het MDI opgericht. In 2012 werd de overheidssubsidie voor dit meldpunt weer ingetrokken, maar een jaar later ging een nieuw meldpunt op initiatief van de overheid van start, te weten Meldpunt internet Discriminatie (MiND). Het MDI bleef echter ook in 2013 en 2014 discriminatiemeldingen registreren.

Tabel 4 MDI – gegevens over gemelde antisemitische en islamofobe incidenten op internet van 1998-2014

Jaar	Antisemitisme	Islamofobie
1998	31	-
2000	203	-
2001	197	125
2002	584	291
2003	514	231
2004	610	409
2005	374	371
2006	463	473
2007	371	365
2008	344	346
2009	399	182
2010	414	276
2011	252	319
2012	285	196
2013	250	222
2014	328	219

Bron: http://www.meldpunt.nl/site/Publications_Jaarverslagen.php

Het MDI maakt geen melding van dadergegevens. Wel heeft het inzicht in de internetplaatsen waar de discriminerende uitlatingen worden gedaan. In algemene zin zegt het MDI jaarverslag 2013 daarover: “Discriminatie was vroeger voorbehouden aan illustere statische websites en extreem rechtse fora als Stormfront, tegenwoordig is discriminatie echter steeds meer te vinden op gewone ‘mainstream’ websites. Deze trend van ‘normalisering’ van discriminatie is de laatste jaren steeds duidelijker zichtbaar ...” (MDI jaarverslag 2013, 7)

Welk beeld komt uit de bronnen naar voren? Ik vat samen:

- a. Sinds 2000 ligt het algemene niveau van het jaarlijks geregistreerde aantal uitingen van antisemitisme en islamofobie hoger dan daarvoor; in deze

zin is er met betrekking tot beide vormen van ‘out-group hostility’ sprake van *groei*.

- b. Tegelijkertijd zijn er grote *fluctuaties* in de aantallen gemelde voorvallen per jaar. Bij de antisemitische uitingen ligt de piek in de jaren 2002-2004 en bij islamofobische uitingen in de jaren 2004-2008. Na deze jaren lopen de aantallen terug. Er is dus in beide gevallen geen sprake van een alsmaar oplopende curve, maar van een ontwikkeling met pieken en dalen. In 2014 is het aantal gemelde uitingen van antisemitisme weer toegenomen; er zijn aanwijzingen dat het aantal meldingen van islamofobie begin 2015 fors is gestegen.
- c. Voor zover er gegevens voor handen zijn over de daders van de uitingen, wijzen die erop dat zowel antisemitisme als islamofobie *niet* meer uitsluitend een zaak is van ‘radicaal rechts’ zoals dat tot in de jaren negentig het geval was, maar ook te vinden is in andere kringen: islamofobie in de kring van de achterban van populistisch nationalistische partijen en daaromheen en antisemitisme onder meer ook in Turks-Nederlandse, Marokkaans-Nederlandse islamitische kring (vgl. Ensel 2014, 177 e.v.).³

6 Hoe zijn de trends te begrijpen?

Hoe kunnen we deze ontwikkelingen interpreteren? Welke factoren zijn van invloed? Ik focus in het vervolg op antisemitisme zoals dat voorkomt in islamitische kring en islamofobie zoals men dat aantreft in autochtoon Nederlandse kring sinds 2000.

In navolging van de Belgische sociologen Jacobs, Veny en anderen maak ik onderscheid tussen het zoeken van een verklaring voor het algemeen hogere niveau van antisemitische uitingen en anti-islamitische uitingen sinds 2000 en een verklaring voor de schommelingen in de gemelde uitingen sindsdien (Jacobs e.a. 2011). Die fluctuaties blijken vooral samen te hangen met het opslaan van geweld in het Midden-Oosten en met geweld gepleegd in naam van de islam.

Wat de oplevingen in antisemitisme betreft, gaat het vooral om gewelddadigheden en oorlogen waarbij Israël betrokken is geweest, zoals de Tweede Intifada (2000-2005), de inval in Libanon (2006) en de Gaza-oorlogen (2008/9, 2012, 2015). Hierover is in de internationale en nationale media intensief bericht. Een deel van de Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse

moslims identificeert zich sterk met de slachtoffers van Israëliisch geweld wat zijn weerslag heeft op de bejegening van joden hier. Kennelijk wordt de joden in ons land aangerekend wat Israël doet. Als de betreffende gebeurtenis voorbij was, ebde het effect na verloop van tijd vrij snel weer weg.

Wat de oplevingen in islamofobie betreft, gaat het vooral – niet uitsluitend – om geweld gepleegd in naam van de islam, zoals ‘9/11’, de moord op Theo van Gogh en vermoedelijk ook de recente aanslagen in Parijs. Kennelijk rekent men moslims in het algemeen aan wat door extremistische moslims wordt uitgevoerd.

Waarom hebben zich in het algemeen gesproken na 2000 meer voorvallen van antisemitisme en islamofobie in Nederland voorgedaan dan daarvoor? Het gaat bij deze verschijnselen vanuit het sociale identiteitsperspectief – zoals eerder aangegeven – om een polarisatie tussen ‘wij’ en ‘zij’ die sterk bevorderd wordt door de factor *angst of gepercipieerde dreiging*. Als mensen het gevoel hebben dat de groepering of categorie waartoe zij behoren achtergesteld en onrechtvaardig behandeld wordt, hebben ze de neiging om intern de gelederen te sluiten en extern de strijd aan te gaan tegen de vermeende tegenstander (Schuyt 2006).

Bij islamofobie gaat het waarschijnlijk nog niet eens zozeer om de reële dreiging die uitgaat van gewelddadig jihadisme, hoewel die uiteraard ook een rol speelt. Wellicht nog belangrijker is de dreiging die een deel van de autochtonen ervaart van het verloren gaan van het (geïdealiseerde) land waaraan zij gehecht waren. De historicus Piet de Rooy schreef na de moord op Theo van Gogh over deze gevoelens: “In brede kringen heerste het gevoel dat het vertrouwde Nederland verloren was gegaan” (De Rooy 2005, 301).⁴ Vanwege de instroom van grote aantallen immigranten voelt een deel van de traditionele bevolking zich steeds minder thuis in de eigen buurt en het eigen land. Daar komt nog bij dat volgens velen de overheid dit vraagstuk onvoldoende onderkent en aanpakt. Zij hebben geen of weinig fiducia in de overheid en spreken over politici als ‘carrièrejagers’ en ‘zakkenvullers’ die niet opkomen voor de belangen van de ‘echte’ Nederlander en de grenzen hebben opengezet voor ‘moslims’, ‘Marokkanen’, ‘buitenlanders’ en ‘vluchtelingen’.

Op welke wijze speelt de factor dreiging bij antisemitisme in islamitische kring een rol? Hierbij is iets opmerkelijks aan de hand omdat van de groep waar dit antisemitisme zich *in concreto* op richt: de joden in Nederland, feitelijk geen dreiging naar moslims uitgaat, al was het maar vanwege haar zeer bescheiden omvang. Waarom keren mensen uit islamitische kring zich dan tegen

de Nederlandse joden? Mogelijk spelen hier twee zaken een rol. Allereerst gaan zij er waarschijnlijk gemakshalve vanuit dat Nederlandse joden Israël en haar politiek onvoorwaardelijk steunen en zij derhalve medeplichtig zijn aan de onderdrukking door Israël van de Palestijnen met wie zij zich juist sterk identificeren en voor wie zij willen opkomen (vgl. Van Wonderen & Wagenaar 2015). Die identificatie met de Palestijnen berust op een veronderstelde religieuze verwantschap ('Zij zijn onze broeders'), maar ook op het feit dat iets van de eigen situatie herkend wordt in die van de Palestijnen. Een veel gehoorde klacht onder een deel van de moslims is dat moslims er niet bij horen in Nederland en er in Nederland vaak met twee maten gemeten wordt en precies dat element herkennen zij in de situatie van de Palestijnen.

Daarnaast keren zij zich wellicht ook tegen Nederlandse joden om daarmee uiteindelijk de Nederlandse samenleving waarmee zij in onmin leven te provoceren. We kunnen spreken van *provocerend antisemitisme* (vgl. Silverstein 2008). Wat is hierbij aan de hand? Twee elementen zijn van belang. Allereerst het feit dat moslims in het huidige Nederland zich achtergesteld weten en veelvuldig discriminatie ervaren. Daarnaast het gegeven dat er in Nederland op antisemitisme in hoge mate een taboe rust, terwijl dat voor islamofobie niet geldt, of, sterker nog, moslims en islam juist vaak het mikpunt zijn van publieke kritiek en spot. Mijn veronderstelling is dat een deel van de moslims mede vanuit de combinatie van gevoelens van achterstelling en het besef dat er een taboe in Nederland bestaat op antisemitisme juist naar het middel van antisemitisme grijpt om daarmee de autochtone Nederlandse bevolking – waartoe zij gemakshalve de joden ook rekenen – waarmee zij in onmin leven te raken en op de kast te jagen. Zeer expliciet treffen we deze vorm aan bij de Nederlandse rapper Appa en de Belgische activist, die ook in Nederland bekendheid geniet, Abu Jahjah, de leider van de Arabische Europese Liga (AEL), die zich antisemitisch hebben uitgelaten mede om daarmee vermeende hypocrisie op het punt van de vrijheid van meningsuiting aan de kaak te stellen.

Angst of dreiging is dus een cruciale factor. Welke krachten zijn daarop van invloed? Zoals gezegd, wijzen *mobilisatietheorieën* erop dat angst of onvrede vaak niet zozeer spontaan opwellen in een samenleving, maar doorgaans manifest worden onder invloed van instellingen, bewegingen en media die daar belang bij hebben. Dit laatste lijkt vooral het geval te zijn bij islamofobie. De gevoelens van angst voor de islam en moslims onder de Nederlandse bevolking vormen niet alleen een voedingsbodem voor de huidige anti-islam beweging, maar worden omgekeerd zelf ook weer gevoed door die beweging

waarvan de PVV de belangrijkste representant is. Sinds 2006 trekken Wilders en zijn PVV onvermoeibaar ten strijde tegen het veronderstelde gevaar van islamisering. Zij hebben ook direct belang bij het voortbestaan van dit sentiment onder de Nederlandse bevolking: dat legitimeert hun politiek bestaan en vormt een van de belangrijkste peilers van hun electoraal succes. Bij het sociaal antisemitisme is dit alles niet zo aan de orde. In de Nederlandse politiek bestaat een vrij breed gedeelde afkeer van antisemitisme.

Wat bij het antisemitisme wel speelt, is dat internationale actoren het antisemitisme in islamitische kring in Nederland aanwakkeren. Ik denk daarbij niet alleen aan extremistische politieke groepen als Al Qaida en ISIS maar ook aan Arabische, Turkse, Noord-Afrikaanse zenders en internetfora die veelvuldig negatief berichten over Israël en joden (vgl. Webman 2010; Webman 2012; Jekeli 2015, 229-235). Men spreekt over Israël als een imperialistische staat en over joden die achter de schermen complotten smeden en uit zijn op wereldheerschappij. Via schotelantennes en internet komen deze stigmatiseringen de huiskamers van allochtone gezinnen in Europa binnen. Uit onderzoek blijkt overigens dat moslimjongeren in Nederland zich zeker niet alleen oriënteren op deze media maar vaak verschillende mediabronnen gebruiken, zelfs significant meer en intensiever dan niet-moslimjongeren (Konijn e.a. 2010).

7 Tot besluit

Het algemeen hogere niveau van antisemitisme en islamofobie in Nederland sinds de eeuwwisseling en het periodiek opblazen daarvan onder invloed van geweldsincidenten, vooral in het buitenland, is een belangrijk maatschappelijk vraagstuk. Het gevaar is dat er in de samenleving een zichzelf versterkend proces ontstaat waarbij de tegenstellingen tussen bevolkingsgroepen steeds scherper worden en de kans op geweld en ook op steeds hardere vormen van geweld toeneemt. Antisemitisme gepleegd in naam van de islam kan de afkeer van moslims onder joden en autochtonen verder aanwakkeren, zoals omgekeerd, islamofobie de afkeer van de Nederlandse samenleving onder moslims kan versterken en een deel van hen kan activeren om zich daar door middel van antisemitische uitingen provocerend tegen te verzetten. In deze zin hebben deze verschijnselen direct met elkaar te maken en kunnen ze elkaar versterken. Deze constatering onderstreept het belang van een brede, diepgaande en krachtige aanpak van beide vraagstukken.

Noten

- 1 Antisemitisme en islamofobie treffen we zeker niet alleen in Nederland aan. Ter indicatie wijs ik op een survey uitgevoerd door PEW Research Center onder de inwoners van Duitsland, Frankrijk, Italië, Polen, Spanje en het Verenigd Koninkrijk dat een beeld geeft van de mate waarin in Europa antisemitische en anti-moslim houdingen voorkomen. Onder 13% van de onderzochte Europeanen treft men een antisemitisch sentiment aan. In Polen is dit sentiment het sterkst, waar 28% een negatieve mening heeft over joden. Het anti-moslim sentiment is aanzienlijk wijder verspreid. Een derde van alle respondenten (33%) heeft negatieve opvattingen over moslims; onder Italianen is dit percentage het hoogst (61%), in het Verenigd Koninkrijk het laagst (19%) (Stokes 2015, 21-22).
- 2 De gegevens betreffende de jaren 2010-2013 zijn afkomstig uit de *Derde rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland* (2014). Daarin wordt onderscheid gemaakt tussen antisemitisch schelden en intentioneel antisemitisme waarbij de dader zich bewust is van de joodse identiteit van het slachtoffer. De weergegeven gegevens hebben betrekking op deze laatste categorie.
- 3 Onderzoek uitgevoerd door Ruud Koopmans laat zien dat antisemitisme niet alleen bovengemiddeld vaak voorkomt onder moslims in Nederland, maar ook in andere Europese landen: België, Duitsland, Frankrijk, Oostenrijk en Zweden (Koopmans 2015). Uit een survey in deze zes Europese landen komt naar voren dat 9 procent van de autochtone christenen van mening is dat 'joden niet te vertrouwen zijn', terwijl 45 procent van de onderzochte moslims deze mening is toegedaan. Uit zijn analyse van de gegevens trekt Koopmans de conclusie dat het antisemitisme onder Europese moslims vooral samenhangt met de mate van fundamentalisme. Hoe fundamentalistischer, hoe antisemitischer. Factoren als bereikt opleidingsniveau, het hebben of het niveau van een baan, of religiositeit zijn minder van belang.
- 4 Dit wordt bevestigd door sociaal-psychologisch onderzoek waaruit blijkt dat vooroordelen over moslims in Nederland vooral beïnvloed worden door ervaren symbolische dreiging, niet door ervaren realistische dreigingen (González e.a. 2008).

Literatuur

- Anderson, B. (2006),
Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London/
 New York: Verso.
- Andriessen, I., H. Fernee & K. Wittebrood (2014),
Ervaren discriminatie in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

- Bergmann, W. (2008),
 Antisemitic Attitudes in Europe: A Comparative Perspective, in: *Journal of Social Issues*,
 64 (2), 343-362.
- Bouma, S. & L. de Ruij (2015),
Moslimdiscriminatie in het voorgezet onderwijs. Een onderzoek onder docenten,
 Zoetermeer: Panteia.
- Bunzl, M. (2007),
Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe, Chicago: Pickly
 Paradigm Press.
- Dam, P. van & P. van Trigt (2015),
 Religious Regimes: Rethinking the Societal Role of Religion in Post-War Europe, in:
Contemporary European History, 24 (2), 213-232.
- Donselaar, J. & P.R. Rodrigues (2003),
Monitor racisme & extreem-rechts. Racistisch & extreem-rechts geweld in 2002, Amsterdam/
 Leiden: Anne Frank Stichting, Universiteit Leiden.
- Donselaar, J. van & P.R. Rodrigues (2004a),
Monitor racisme en extreem-rechts. Zesde rapportage, Amsterdam/Leiden: Anne Frank
 Stichting, Universiteit Leiden.
- Donselaar, J. van & P.R. Rodrigues (2004b),
*Monitor racisme en extreem-rechts. Zesde rapportage. Annex: Ontwikkelingen na de moord
 op Van Gogh*, Amsterdam/Leiden: Anne Frank Stichting, Universiteit Leiden.
- Donselaar, J. van & P.R. Rodrigues (2006),
Monitor Racisme & Extremisme. Zevende rapportage, Amsterdam/Leiden: Anne Frank
 Stichting, Universiteit Leiden.
- Donselaar, J. van & P.R. Rodrigues (2008),
Monitor Racisme & Extremisme. Achtste rapportage, Amsterdam/Leiden: Anne Frank
 Stichting, Universiteit Leiden.
- Edwards, B. & J.D. McCarthy (2004),
 Resources and Social Movement Mobilization, in: Snow, D.A., S.A. Soule & H. Kriesi
 (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Malden/Oxford: Wiley-Blackwell,
 116-152.
- Ensel, R. (2014),
Haatspraak. Antisemitisme – een 21^e-eeuwse geschiedenis, Amsterdam: Amsterdam
 University Press.
- Gans, E. (2003),
 De Joodse almacht. Hedendaags antisemitisme, in: *Vrij Nederland*, 29 november.

- Gans, E. (2010),
Over gaskamers, Joodse Nazi's en neuzen, in: Rodrigues, P.R. & J. van Donselaar (red.), *Monitor Racisme & Extremisme. Negende Rapportage*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 129-152.
- González, K.V., M. Verkuyten, J. Weesie & E. Poppe (2008),
Prejudice towards Muslims in the Netherlands: Testing integrated threat theory, in: *British Journal of Social Psychology*, 47 (4), 667-685.
- Houtman, D. & W. Duyvendak (2009),
Boerka's, boerkini's en belastingcenten. Culturele en politieke polarisatie in een post-christelijke samenleving, in: Schinkel W. et al. (red.), *Polarisatie: bedreigend of verrijkend*, Amsterdam: SWP, 102-119.
- Jacobs, D., Y. Veny, L. Callier, B. Herman & A. Descamps (2011),
The impact of the conflict in Gaza on anti-Semitism in Belgium, in: *Patterns of Prejudice*, 45 (4), 341-360.
- Jekeli, G. (2015),
European Muslim Antisemitism. Why Young Urban Males Say They Don't Like Jews, Indianapolis: Indiana University Press.
- Klug, B. (2003),
The collective Jew: Israel and the new antisemitism, in: *Patterns of Prejudice*, 37 (2), 117-138.
- Klug, B. (2014),
What do we mean when we say 'Antisemitism'? Echoes of shattering glass, Paper Conference 'Antisemitism in Europe Today: the Phenomena, the Conflicts', 8-9 november, Berlin: Jewish Museum Berlin.
- Konijn, E., D. Oegema, I. Schneider, B. de Vos, M. Krijt & J. Prins (2010),
Jong en multimediaal: Mediagebruik en meningsvorming onder jongeren, in het bijzonder moslimjongeren, Amsterdam: Beckfield Hall Publishers.
- Koomen, W. & J. van der Pligt (2011),
Polarisatie, radicalisering en terrorisme, Den Haag: Boom.
- Koopmans, R. (2015),
Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41 (1), 33-57.
- Kushner, T. (1989),
The persistence of prejudice. Antisemitism in British society during the Second World War, Manchester: Manchester University Press.
- López, F.B. (2011),
Towards a definition of Islamophobia: approximations of the early twentieth century, in: *Ethnic and Racial Studies*, 34 (4), 556-573.

- Maliepaard, M. & M. Gijsberts (2012),
Moslim in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- McCarthy, J.D. & M.N. Zald (1977),
 Resource Mobilization and Social Movements. A Partial Theory, in: *American Journal of Sociology*, 82 (6), 1212-1241.
- Onbevoegd Gezag*, *Kennis is macht*, 24 februari 2013 (http://www.npo.nl/onbevoegd-gezag/24-02-2013/NPS_1220228).
- Peters, R. & S.J. Vellenga (2007),
 Contested Tolerance: Public Discourses in the Netherlands on Muslim Migrants, in: Wohlrab-Sahr, M. & L. Tezcan (eds.), *Soziale Welt Sonderband 17: Konfliktfeld Islam in Europa*, München: Nomos, 221-240.
- Poorthuis, M. & T. Salemink (2011),
Van Harem tot Fitna. Beeldvorming van de islam in Nederland 1848-2010, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Riek, B.M., E.W. Mania & S.L. Gaertner (2006),
 Intergroup Threat and Outgroup Attitudes: A Meta-Analytical Review, in: *Personality and Social Psychology Review*, 10 (4), 336-353.
- Rodrigues, P.R. & J. van Donselaar (red.) (2010),
Monitor Racisme & Extremisme. Negende Rapportage, Amsterdam: Amsterdam University Press, 129-152.
- Rooy, P. de (2005),
Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813, Amsterdam: Mets & Schilt.
- Runnymede Trust (1997),
Islamophobia: a challenge for us all, London: Runnymede Trust.
- Schuyt, C. (2006),
Democratische deugden, Cleveringa-lezing, Leiden: Universiteit Leiden.
- Solinge, H. van & C. van Praag (2010),
De joden in Nederland anno 2009: continuïteit en verandering, Diemen: AMB.
- Steger, M. (2009),
Globalization. A very short introduction, Oxford: Oxford University Press.
- Silverstein, P.A. (2008),
 The context of anti-Semitism and Islamophobia in France, in: *Patterns of Prejudice*, 42 (1), 1-26.
- Stokes, B. (2015),
Faith in European Project Reviving. But Most Say Rise of Eurosceptical Parties is a Good Thing, Washington: Pew Research Center.
- Tajfel, H. (1974),
 Social identity and intergroup behaviour, in: *Social Science Information*, 13 (2), 65-93.

- Tierolf, B. N. Hermens & L. Drost (2014),
Derde rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland. Incidenten, aangiftes, verdachten en afhandeling in 2013, Amsterdam/Utrecht, Anne Frank Stichting, Verwey-Jonker Instituut.
- Valk, I. van der (2012),
Islamofobie en discriminatie, Amsterdam: Pallas Publications.
- Valk, I. van der (2015),
Monitor Moslimdiscriminatie, Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Vellenga, S.J. (2014),
 Een debat op het scherpst van de snede. Rituele slacht, dierenwelzijn en godsdienstvrijheid, in: Dam, P. van, J. Kennedy & F. Wielenga (red.), *Achter de zuilen. Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 357-382.
- Verkaaik, O. (2009),
Ritueel burgerschap. Een essay over nationalisme en secularisme in Nederland, Amsterdam: Aksant.
- Webman, E. (2010),
 The Challenge of Assessing Arab/Islamic Antisemitism, in: *Middle Eastern Studies*, 46 (5), 677-697.
- Webman, E. (2012),
 Discourses on Antisemitism and Islamophobia in Arab Media, in: *European Societies*, 14 (2), 222-239.
- Wimmer, A. (2008),
 Elementary strategies of ethnic boundary making, in: *Ethnic and Racial Studies*, 3 (6), 1025-1055.
- Wolf, E., J. Berger & L. de Ruig (2013),
Antisemitisme in het voortgezet onderwijs. Eindrapport, Zoetermeer: Panteia.
- Wonderen, R. van & W. Wagenaar (2015),
Antisemitisme onder jongeren in Nederland. Oorzaken en triggerfactoren, Amsterdam/Utrecht: Anne Frank Stichting/Verwey-Jonker Instituut.

Geraadpleegde websites CIDI en MDI

<http://www.cidi.nl/sectie/antisemitisme/cidi-antisemitismemonitor/>

http://www.meldpunt.nl/site/Publications_Jaarverslagen.php

“Jongeren met toekomstplannen”

Het verhaal van Abu Muhammed over standvastigheid, rechtvaardigheid en jihad

Martijn de Koning*

Summary

Since 2012 about 250 Dutch Muslims have joined Islamic State (IS), Jabhat al-Nusra and other factions in the Syrian civil war. Much of the debates concerning these foreign fighters has revolved around the question: why do they go. Certainly in public debates the motives as explained by the foreign fighters themselves are taken for granted. In this article I will propose a different approach of these motives. I will argue that they should not be seen as causal factors explaining why people join the war but as stories through which they explain, legitimize and rationalize their choices and through which they construct and perform their identity. I will do this by analysing three types of narratives (socio-emotional, socio-political and religious-ideological) that constitute the life story of Abu Muhammed; one of the Dutch foreign fighters. I will show how, within a particular socio-political context, he constitutes himself as a steadfast Muslim fighter.



Figuur 1 Flyer met, en verspreid door, Abu Muhammed, Aleppo (Syrië) / Den Haag, 2014

* Martijn de Koning is als cultureel antropoloog verbonden aan de afdeling Islam en Arabisch van de Radboud Universiteit Nijmegen en de afdeling antropologie van de Universiteit van Amsterdam.

Inleiding

De afbeelding op de vorige pagina is een digitale flyer met onder meer Abu Muhammed alias Fighting Journalist alias Soufiane Z. Deze is door hem verspreid via zijn, niet meer bestaande, Twitter-account. Abu Muhammed maakte van 2014 tot zijn dood in 2015 deel uit van het Nederlandse contingent dat vecht tegen het regime van al-Assad in Syrië. Abu Muhammed was één van de officieel 200 Nederlanders die in Syrië en Irak vechten: een deel bij IS, een ander deel bij de aan Al Qaida gelieerde Jabhat al-Nusra (JaN) en een deel verspreid over allerlei kleine facties die al dan niet verbonden zijn met IS en JaN.

Abu Muhammed is ook één van de langstlopende contacten in mijn veldwerk.¹ In 2006 ontmoette ik hem in de Haagse As-Soennah moskee waar ik kwam in verband met onderzoek naar moslims die zogenaamde salafistische centra in Nederland bezoeken.² Gedurende enkele jaren ontwikkelde onze relatie zich tot een vriendelijke, zakelijke werkrelatie en bleek Abu Muhammed één van mijn meest waardevolle contacten in het circuit. In 2008 moest hij, net als zijn vrienden, de As-Soennah moskee verlaten na een conflict over vrienden van hem die tevergeefs geprobeerd hadden naar Somalië te gaan om daar met Al Shabaab deel te nemen aan de gewapende strijd. Daarna verloor ik hem enige tijd uit het oog totdat hij eind 2012 weer opdook.

In die tussenliggende periode 2010 – 2012 leken de discussie en de zorgen over radicalisering van moslimjongeren naar de achtergrond verdrongen. Onder de ontwikkelingen die beleidsmakers toch zorgen baarden, was de opkomst van islamitische militante activisten zoals in België Sharia4Belgium en in Nederland Sharia4Holland, Behind Bars en Straat Dawah en in Duitsland het netwerk van Pierre Vogel, Die Wahre Religion, Millatu Ibrahim en diens opvolger Tauhied Germany. Deze netwerken waarbij met name Sharia4Belgium opviel vanwege de verstoringen van debatten, publieke *da'wa* (missie)³ op straat en militante provocerende videoberichten, leken gehoor te vinden onder jonge moslims, maar ook voor veel onrust te zorgen. Abu Muhammed maakte deel uit van de vriendengroep die samen Straat Dawah en Behind Bars vormden. In september 2012 kondigden de Nederlandse en Belgische netwerken aan hun activiteiten te staken (Sharia4Belgium en Sharia4Holland) of 'andere prioriteiten' te hebben gekregen (Straat Dawah en Behind Bars). In het voorjaar van 2013 werd bekend dat ongeveer 100 Nederlandse moslims waren vertrokken naar Syrië om daar te vechten tegen het regime van al-Assad onder wie enkele tientallen uit de genoemde Nederlandse netwerken. Abu Muhammed vertrok later dat jaar eveneens naar Syrië.

In de discussie over de zogenaamde Syriëgangers komen diverse vragen voortdurend terug. Hoe gevaarlijk zijn ze? Plegen ze daar misdaden en welke dan? En niet de minste: welke motieven hebben ze om te gaan? In dit artikel gaat het mij om de laatste vraag. Hoewel in populaire discussies (Stockmans & Alde'emeh 2015) en soms in wetenschappelijk onderzoek (Weggemans, Bakker & Grol 2014) de verhalen van reeds vertrokken moslims vaak besproken worden als motiveringen die mede verklaren waarom mensen naar Syrië vertrekken, betoog ik dat we de thema's die zij aan de orde stellen beter kunnen bekijken als elementen van narratieven waarmee mensen vertellen wie ze zijn en met welke legitimeringen en rationalisering en ze proberen een consistente en bevredigende betekenis te geven aan hun keuzes. Door middel van informatie uit het levensverhaal van Abu Muhammed (dat ik heb opgetekend samen met journalist Jeroen Kostense) zal ik laten zien hoe een drietal typen narratieven centraal staat in zijn levensverhaal: sociaal-emotioneel, socio-politiek en religieus-ideologisch. Allereerst zet ik kort uiteen wat ik hier versta onder de narratieve methode in combinatie met levensgeschiedenissen, waarbij ik Abu Muhammed nog nader zal introduceren. Vervolgens laat ik zien hoe Abu Muhammed diverse thema's in zijn levensloop met elkaar verweeft om zich zo te presenteren als een standvastige en vrome strijder.

Van motieven naar narratieven

Wanneer we spreken over motieven dan gaat het in feite om verhalen of narratieven. Mensen legitimeren vooraf, tijdens en na hun reis naar Syrië waarom ze een bepaalde stap ondernemen en dit doen ze door een verhaal over zichzelf te vertellen dat zij consistent achten met hun gewenste identiteit. Narratieven zijn altijd reflexief en proberen een logisch verhaal te construeren. Het gaat dus niet om de feitelijke weergave van gemaakte keuzes en redenen daarvoor, maar om de subjectieve visie erop (cf. Beatty 2010; Willemse 2014). Met deze narratieven geven (potentiële) Syriëgangers betekenis aan hun reis naar Syrië. Daarbij spelen per persoon de narratieven altijd op verschillende manieren een rol. Het zijn geen narratieven die meteen verklaren waarom mannen ook daadwerkelijk de stap zetten om af te reizen naar een strijdgebied (cf. Hegghammer 2013; Malet 2009). Zo laat Van San (2015) diverse jongeren zien met soortgelijke narratieven, maar die gaan (nog) niet naar Syrië. Redenen om toch niet te gaan kunnen variëren van allerlei praktische zaken tot het niet bereid zijn om het huidige leven hier achter te laten, het idee dat ze al jihad doen in de vorm van *da'wa* of dat God het voor hen nog niet heeft weg-

gelegd of omdat ze simpelweg niet weten hoe ze het moeten aanpakken. De narratieven moeten dan ook niet gezien worden als verhalen over motieven die verklaren waarom sommige moslims zich aansluiten bij IS of JaN. Het zijn verhalen waarmee de vertellers een ‘illusion of wholeness’ (Ewing 1990) scheppen; een voor hen consistent en logisch verhaal over zichzelf en hoe zij (op het moment van het verhaal) in de wereld staan. Bij een narratieve benadering gaat het om een analyse van die verhalen, de structuur ervan, hoe het plot zich ontwikkelt en hoe de verhalen thematisch georganiseerd zijn. Maar het gaat ook om hoe die verhalen zijn verzameld, de context ervan en hoe ze resoneren in het dagelijks leven van de respondenten (Gubrium & Holstein 2008, 253).

In het geval van Abu Muhammed zijn enkele zaken van belang voor een goed begrip. Zijn verhaal is opgetekend in nauwe samenwerking met onderzoeksjournalist Jeroen Kostense die, net als ik, Abu Muhammed kende vanaf ongeveer 2006 door bezoeken aan de Haagse As-Soennah moskee. Deze, zogenaamd, salafistische moskee speelde een belangrijke rol in het leven van Abu Muhammed en diverse vrienden van hem. Nadat enkele jongens in 2005 en 2008 probeerden om zich aan te sluiten bij de gewapende strijd elders, werd deze jongens en hun vrienden (onder wie Abu Muhammed) de toegang tot de moskee ontzegd. Abu Muhammed heeft daarna zelf geprobeerd om naar Afghanistan te gaan en om een documentaire te maken in Iran (hij is dan inmiddels getrouwd en vader geworden). Hij moest dat land verlaten en werd opgepakt in Pakistan en daar gemarteld in 2011. In 2012 keerde hij terug naar Nederland na bemiddeling van de Nederlandse overheid.

Abu Muhammed sloot zich aan bij zijn vrienden die inmiddels initiatieven als Team FreeSaddik, Behind Bars en Straat Dawah hadden opgericht; initiatieven waarmee zij zich solidair betoonden met mensen die zij als politieke moslimgevangenen beschouwden (onder wie enkele vrienden van hen zoals Saddik Sbaa) en die gericht waren op het verspreiden van hun interpretatie van de islamitische boodschap op straat. Die interpretatie kenmerkte zich door het openlijk en actief verwerpen van democratie en het uitspreken van steun aan de gewapende strijd zoals Al Qaida die voert.

Nadat in 2012 en begin 2013 diverse vrienden naar Syrië waren vertrokken om deel te nemen aan de strijd tegen het al-Assad regime legden Abu Muhammed en de anderen zich toe op het steunen van deze Syriëgangers. Via demonstraties, Twitter, Facebook en een eigen site wierpen zij zich op als spreekbuizen en sympathisanten van de Nederlandse Syriëgangers en supporters van islamitische strijdende partijen zoals Jabhat al-Nusra en de Islamitische Staat in Irak en Sham (ISIS) of tegenwoordig Islamitische Staat

(IS). Gedurende 2013 hebben we Abu Muhammed diverse malen gesproken in publieke gelegenheden zoals de V&D en de Megastore in Den Haag en tijdens een demonstratie van Behind Bars in december 2013 enkele dagen voor zijn vertrek naar Syrië. In Syrië ontpopte hij zich als de FightingJournalist (zijn Twitter naam) en produceerde onder die naam onder andere de korte video ‘Oh Oh Aleppo’.

Het verhaal dat Abu Muhammed vertelt, moet gezien worden tegen bovenstaande context waarbij er, volgens hem, voortdurend negatieve verhalen zijn over islam en moslims en in het bijzonder over jihad waarbij jihadstrijders steeds weer zouden worden afgeschilderd als ‘losers’ en als ‘moslims die islam niet snappen’. Het verhaal van Abu Muhammed is daarmee niet alleen een verhaal over zijn individuele zelf en ook niet zozeer over het ‘zelf’ in relatie tot het dagelijks leven, maar in relatie tot (wat hij ziet) als onrechtvaardigheid en de oorlog tegen islam. Daarmee leg ik in de analyse niet alleen de nadruk op de inhoud van Abu Muhammeds narratief en de structuur ervan, maar ook op het narratieve werk zoals dat door Abu Muhammed zelf wordt verricht. In de inhoudelijke analyse van de verhalen van Abu Muhammed maak ik onderscheid tussen een drietal narratieven. Er is een socio-emotioneel narratief dat betrekking heeft op vormen van identificatie en disidentificatie in het persoonlijke leven. In Abu Muhammeds geval wordt dit vooral geïllustreerd door de thema’s standvastigheid en het ‘ware geloof’. Dit narratief wordt in de volgende paragraaf gesproken en in de paragraaf daarna komt het tweede narratief aan bod. Dat is vooral socio-politiek van karakter en hierbij gaat het om hoe Abu Muhammed zijn maatschappelijke positie ervaart en presenteert in relatie tot de identificatie met een bepaalde sociale categorie (in dit geval moslims). De thema’s die in dit narratief het meest in het oog springen zijn, rechtvaardigheid en vreemdeling. Het derde type narratief is religieus-ideologisch van aard en daarbij gaat het om Abu Muhammeds zelfidentificatie als martelaar en strijder. Het onderscheid tussen deze narratieven is niet zo scherp te trekken als hier wellicht gesuggereerd wordt en dient vooral een analytisch doel: namelijk te onderzoeken hoe Abu Muhammed zijn identiteit construeert en presenteert in relatie tot zijn godsdienst, zijn persoonlijke omgeving en de wereldgemeenschap van moslims.

Abu Muhammed: “Standvastigheid” en “het ware geloof”

Bij het socio-emotionele narratief gaat het om vormen van identificatie en disidentificatie in het persoonlijke leven van Syriëgangers. In de literatuur

over radicalisering en over Syriëgangers komen hierbij vooral thema's terug als vervreemding, onrechtvaardigheid, uitzichtloosheid in relatie tot het persoonlijke leven van individuele moslims (bijvoorbeeld Coolsaet 2015). De vervreemding die het gevolg is van het idee dat de Nederlandse samenleving onrechtvaardig is ten opzichte van moslims en met twee maten meet, komt hier naar voren. Het blijkt dat veel Syriëgangers op de een of andere manier een vervreemding ervaren van de Nederlandse samenleving, bijvoorbeeld doordat zij van mening zijn dat de samenleving moslims discrimineert (zie ook het SCP onderzoek hierover: Maliepaard & Gijsberts 2012). Deze indruk kan te maken hebben met iemands levensloop (bijvoorbeeld een sterfgeval in het gezin, een mislukte carrière of een scheiding van de ouders als reden om het eigen leven te veranderen), met iemands toekomstperspectief (kans op werk en studie) en met een ervaring van uitzichtloosheid, bijvoorbeeld door hoge schulden of criminaliteit. In mijn gesprekken met andere Syriëgangers gaat het vooral om gevoelens van uitzichtloosheid (een gebrek aan een goede toekomst in Nederland), vervreemding (het geval nergens thuis te horen) en vernedering (door het Nederlandse islamdebat en door discriminatie) die samenhangen met persoonlijke problemen in het dagelijks leven waar zij moeilijk mee kunnen omgaan. Dit alles resulteert vervolgens, zoals Coolsaet (2015) stelt voor de Belgische casus, in een verlangen om dit allemaal achter zich te laten. Er wordt dan gezocht naar een omgeving die zij als warmer en vriendelijker ervaren en waarin ze wel geaccepteerd zouden worden en niet meer geconfronteerd zouden worden met de alledaagse problemen waar ze hier mee worstelen. In Nederland komen dergelijke ervaringen en gevoelens vooral voor onder Marokkaans-Nederlandse moslims (Maliepaard & Gijsberts 2012, 20; zie ook Coolsaet 2015, 17 e.v.). Ook andere persoonlijke thema's zoals een zucht naar heldendom en avontuur en het zoeken naar betekenis van het eigen leven komen terug in de verhalen van Abu Muhammed en anderen.

Voor Abu Muhammed, net als voor veel andere jongeren (De Koning 2008), veranderde de wereld met de aanslagen van 11 september 2001. Abu Muhammed groeide op buiten de Randstad. Zijn schoolperiode in een klein stadje was zeker geen ongelukkige tijd.

Maar in mijn omgeving waren alleen Nederlanders, en die zeiden: 'Abu Muhammed is een buitenlander.' Oké, dacht ik toen, het is niet 'ons', maar 'wij' en 'zij'.

Hij vertelde dat hij dit toen als relatief onproblematisch beschouwde, maar dat veranderde met 9/11. Hij merkte dat leraren zich negatief over de islam begonnen te uiten en dat de samenleving veranderde.

Ik moest mezelf telkens verdedigen. Er werd van alles over de islam gezegd, bijvoorbeeld dat vrouwen werden onderdrukt. Ik ging graag de discussie aan, want ik voelde het als een persoonlijke aanval.

Dat gevoel was niet uniek. Veel moslimjongeren vonden dat ze na 9/11 voortdurend ter verantwoording werden geroepen, zo blijkt uit onderzoeken, en dat ze persoonlijk werden aangesproken op de daden van andere moslims (De Koning 2008; Maliepaard & Gijsberts 2012). Sommigen keerden zich daardoor van de islam af, anderen gingen zich juist in het geloof verdiepen, zodat ze weerwoord hadden op kritiek. Ze gingen de spirituele kant op, los van enige sociale verbanden, of kwamen terecht in salafistische netwerken (De Koning 2008; Roex 2012); dit laatste gold ook voor Abu Muhammed. Ook zijn persoonlijke levensverhaal, zoals hij het vertelt, gaat over islam en zijn leven in Nederland.

Van huis uit krijgt Abu Muhammed wat hij noemt een ‘standaardislam’ mee; een die zich vooral richt op het correct uitvoeren van rituelen en ook vooral niet politiek is. Abu Muhammed benadrukt dat hij ook veel op eigen houtje heeft onderzocht. Op internetsites leest hij veel over Palestina en de islam. Zo ontwikkelt hij zich meer als moslim. Abu Muhammed kan niet echt een punt aanwijzen wanneer hij zich definitief is gaan toeleggen op het worden van wat hij ziet als een goede moslim. Maar er is wel één verhaal dat hem in die tijd aan het denken zet:

Mijn moeder had een goede vriendin en haar kinderen waren vrienden van ons. Haar ex had haar anderhalf jaar lang gegijzeld. Ze waren gescheiden, maar hij kwam bij hen en ging niet weg en liet hen ook niet gaan. Ze had dan ook met niemand contact in die periode. Op een nacht, ik was 7 of 8 jaar, hief ik mijn smeekbeden tot God en ik vroeg aan God of mijn vriend die nacht zou komen. En direct daarna ging de deur open, en moeder vertelde dat ze er waren, dat ze gevlucht waren. Ik wist van niks, ik had ook niks gehoord, maar ik had een smeekbede vericht en hij was er. Toen realiseerde ik me, smeekbedes werken, God verhoort mijn smeekbedes. Sindsdien had ik een sterker geloof in God en dat heb ik ook meegenomen in mijn puberteit. Ik beging geen grote zondes. Wel kleine natuurlijk.

Tegelijk houdt hij zich ook bezig met wereldse zaken. Hij praat met meisjes en doet dingen die volgens hem eigenlijk niet bij de islam horen.

Ik had veel Nederlandse vrienden. We gingen naar het zwembad, ik luisterde naar muziek en deed graag aan Sinterklaas. Maar de basis die ik heb meegekregen van mijn moeder heeft er wel voor gezorgd dat ik altijd een sterke interesse had in het geloof. Dat heeft mij tijdens de puberteit gevormd. Als kind was ik niet veel bezig met het geloof, maar ik dacht wel vaak aan God en deed ook smeebedes. Een buitenstaander zou me zien als een standaard-Marokkaan, die niet veel met het geloof bezig was. Maar ik wist al wel dat, als ik op mijn vijftiende een baard zou kunnen laten groeien, ik die zou laten staan. De basis die ik heb meegekregen van mijn moeder heeft ervoor gezorgd dat ik altijd een sterke interesse had in het geloof.

Voortdurend benadrukt Abu Muhammed dat de islam altijd een belangrijk deel van zijn leven is geweest en dat hij zijn best heeft gedaan om een 'vrome' moslim te zijn. Veel jongeren die deel uitmaakten van de activistische *da'wa*-netwerken zijn voor het eerst naar de As-Soennah moskee gegaan tussen 2002 en 2004; vaak met vrienden en/of broers. Zo ook Abu Muhammed, die toen inmiddels met het gezin was verhuisd naar de Haagse regio. Hij trok veel op met Saddik Sbaa, met wie hij ook op Muay Thai-boksen zat. Met Saddik sprak Abu Muhammed af om 'meer aan het geloof te gaan doen' en lessen te gaan volgen in de moskee. Dat was voor hen vanzelfsprekend de As-Soennah moskee, ook al woonde Abu Muhammed toen zelf nog niet in Den Haag. Dat was de plek waar ze kennis konden opdoen want dat was een moskee die, volgens hen, geen compromissen vertelde en 'gewoon' de 'zuivere' islam uitdroeg.

In 2005 verdween zijn vriend Ramazan met twee andere jongens naar Azerbeidzjan. Later vertrok Ramazan met andere vrienden van Abu Muhammed naar Kenia. Ze werden gezocht en het verhaal was groot nieuws. Toen Ramazan terug in Nederland was, kreeg Abu Muhammed van het moskeebestuur te horen dat hij niet meer met hem moest omgaan. Dat weigerde hij.

Hij is mijn vriend. Ze zeiden: 'Als jij ook zoiets gaat doen, krijg je problemen.' Daarmee gaven ze me hetzelfde stempel als Ramazan. Ze wilden ook dat ik mijn haar afknipte. Want je haar laten groeien, was iets wat Tsjetsjeense strijders ook deden. Dat had met jihad te maken. We lagen echt onder een vergrootglas. Ik moest mezelf telkens verantwoorden.

Ik hoorde dat ze mij ook zochten en mensen zeiden tegen mij dat ik rekruteerde, leiders ongelovig verklaarde en dat ik de leider van Al Qaida in de Maghreb wilde

worden. Ik zei dat ze met bewijzen moest komen. Dat konden ze niet. Ik kreeg niet de kans om mezelf te verdedigen. Sorry, zeiden ze, we moeten dit doen. We kunnen niet anders.

Zoveel jaar na dato was Abu Muhammed nog steeds verbolgen over de affaire die ertoe leidde dat hij en zijn vrienden tijdelijk de moskee niet meer in mochten.

In het begin wilden ze ons in de moskee houden om ons onder controle te kunnen houden. We waren niet echt luidruchtig aanwezig of zo, maar bepaalde onderwerpen wilden we niet aannemen. Ramazan en ik moesten naar het bestuur om een contract te tekenen waarin stond dat wij nooit een aanslag zouden plegen in Nederland. Wat is dat voor moskee? Moet ik me daar welkom voelen? Ik weigerde om te tekenen. Ik heb ook nooit gesproken over een aanslag. Als ik zoiets wil, ga ik dat toch niet in het openbaar bespreken? Deze beschuldigingen waren verzonnen, misschien door de AIVD om onrust te zaaien onder moslims.

Waar op bepaalde momenten in zijn levensverhaal Abu Muhammed aangaf zich aangesproken te voelen door '9/11' en de negatieve reacties daarop, en de islam van zijn moeder, sprak de As-Soennah moskee hem op andere manieren aan. Aanvankelijk als moskee waar de 'zuivere' islam gepredikt werd en later als moskee die de islam zou 'verwateren' en hem zou beschouwen als buitenlandse strijder. Na verloop van tijd mochten de jongens weer in de moskee komen, maar daar bedankten ze voor. Abu Muhammed stelt daarbij dat zijn vrienden en hij zich niet hadden afgekeerd van de moskee, maar dat het de As-Soennah moskee was die was veranderd: "Die was een andere koers gaan varen dan in 2002. Wij waren blijven vasthouden aan die koers. Toen ik naar Den Haag kwam, wist ik al dat democratie niet bij de islam hoorde. Wij accepteerden niet dat ze mujahidin [*mujahidun*] terroristen noemden." De vriendschap en de verbondenheid met de *mujahidun*, die volgens hem streden voor rechtvaardigheid, vormden in zijn verhaal nu het appel dat bepaalde hoe hij betekenis gaf aan zijn individuele vroomheid en zelfverwezenlijking als moslim en vooral ook zijn idee om standvastig te zijn op het 'correcte' pad.

Abu Muhammed: "Rechtvaardigheid" en "Vreemdeling"

Abu Muhammeds sociaal-politieke narratief heeft betrekking op hoe hij zijn maatschappelijke positie ervaart in relatie tot identificatie met een bepaalde

sociale categorie (in dit geval moslims). Dit thema hoeft niet expliciet religieus gekleurd te zijn. Dat zien we meteen als we terugkeren naar de discussie in media en politiek over Syrië in 2012 en 2013. In die tijd speelde het vraagstuk of het Westen moest ingrijpen in de Syrische burgeroorlog. Uit gesprekken met individuen uit de door ons onderzochte netwerken, Syriëgangers buiten die netwerken en andere moslims in Nederland, bleek ook hoezeer zij geraakt waren door de beelden uit Syrië en hoe groot de verontwaardiging was bijvoorbeeld nadat het regime gifgas ingezet zou hebben (het gebruik van gifgas is aangetoond overigens; wie de daders zijn, is echter onduidelijk).⁴ Daarnaast stelt bijvoorbeeld Zelin dat veel individuen pas een specifiek religieus-ideologische kijk (zoals hierboven uitgelegd) verwerven op het moment dat ze in Syrië zijn en in contact komen met ervaren strijders.⁵ Voor de mensen in de door ons onderzochte netwerken geldt dat de meesten wel ideologisch onderlegd waren, maar op verschillende wijze en in verschillende mate. Ook in deze kringen was het idee ‘We moeten wat doen!’ in 2012 en 2013 één van de vaakst geuite gevoelens en in 2013 stelde Abu Muhammed ook voortdurend in de gesprekken met Jeroen Kostense en mij dat de *mujahidin* in Syrië “tenminste iets doen!”.

Rechtvaardigheid is voor hem een belangrijk thema. Enerzijds uit hij kritiek op het Westen dat zijn belofte van vrijheid en democratie zou verraden als het om moslims gaat en anderzijds ziet hij de onderdrukking van moslims door regimes in het Midden-Oosten:

Ik heb me altijd al willen inzetten voor de zwakkeren in de samenleving en we zijn dus allemaal getuige van wat er gebeurt in Syrië. Assad is bezig met het aflachten van zijn eigen volk en het democratische westen, de zogenaamde vaandel dragers van rechtvaardigheid, grijpen niet in. Wij zijn dus gegaan om onze moslimbroeders en -zusters bij te staan en om een duidelijk signaal af te geven dat wij hen niet vergeten zijn en dat we bereid zijn om onze eigen huizen en familieleden op te offeren om hen te helpen en bij te staan.

Bij politieke narratieven gaat het ook om een kritiek op de samenleving waarin men leeft, i.c. de Nederlandse. Uit onze gesprekken met Abu Muhammed, zijn vrienden en andere Syriëgangers, blijkt een sterke afkeer van de Nederlandse samenleving die zij als verdorven, onrechtvaardig en hypocriet beschouwen. De kritiek van Abu Muhammed en zijn vrienden van BehindBars richtte zich op militaire interventies of juist op het nalaten ervan, op islamofobie en andere vormen van discriminatie in de samenleving, op de problematische positie van moslims in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, die daar

het gevolg van zouden zijn. Ideeën over onrechtvaardigheid die daaruit voortvloeien kunnen de vervreemding en woede ten opzichte van de samenleving voeden (cf. Coolsaet 2015).

In het geval van Abu Muhammed is zijn socio-politieke narratief, wanneer het gaat om Nederland, wel doorweven met religieuze thema's terwijl andere mogelijke thema's zoals zijn vaderschap en zijn etnische afkomst juist onderbelicht blijven in het verhaal dat hij vertelt. Abu Muhammed heeft enkele jaren geleden geprobeerd om naar Afghanistan te gaan. Dat is mislukt en hij heeft een tijd gevangen gezeten in Pakistan en is daar gemarteld. Om uit te leggen hoe Abu Muhammed zichzelf vormt als persoon nu hij, na de martelingen in Pakistan, terug is een land dat hij ziet als vijandig ten opzichte van de islam, verwijst hij naar twee islamitische tradities: de Metgezellen van de Grot en de Vreemdeling. De islamitische tradities kennen het verhaal van de Metgezellen van de Grot dat in de christelijke tradities bekendstaat als de Zeven slapers van Efeze. Dit waren jonge mannen die volgens Abu Muhammed standvastig waren in hun geloof en om dit te kunnen volhouden en aan vervolging te ontkomen, verscholen ze zich in een grot. Volgens soera al-Kahf (De Spelonk) in de Koran, vroegen de jongemannen God om hulp en die bracht hen in een schemertoestand: niet echt slapend, maar ook niet wakker. Hoewel dit verhaal deels gaat over de profeet Mohammed die door de joodse rabbijnen aan een test werd onderworpen (hij moest het aantal jaren raden waarin de jongemannen in de schemertoestand verkeerden; iets wat alleen bekend zou zijn bij de profeten), is hier belangrijker hoe Abu Muhammed dit verhaal leest.

Het gaat om jongeren die in de samenleving leefden met veel shirk [afgoderij]. Deze jongeren waren de kinderen van de bediendes van de koning. Ze vertoefden in het paleis van de koning. Mensen keken tegen hen op, want ze hadden alle luxe. De koning gaf een feest om hem (God) te aanbidden. God zag dat de jongeren oprecht waren. Ze namen individueel afstand van de samenleving en de koning zonder dat ze dat van elkaar wisten. En toen, nee wacht, ze hadden al aangegeven dat ze dit niet vonden kunnen. Dat feest. De koning gaf hun een waarschuwing, dat er iets ergs zou gebeuren als ze zo zouden blijven doen. Toen kwam het feest. Een van de jongens ging niet en vluchtte tot bij een boom. Ook andere jongens kwamen, zeven of acht. Daar begonnen ze met elkaar te praten. Over de redenen. Ze besloten een plek te zoeken waar ze een leven in aanbidding konden doorbrengen. Ze namen een hond mee. Ze zijn in slaap gevallen en ze hebben 300 jaar geslapen. God liet hen omdraaien. Ze werden wakker. Ze vroegen zich af hoe lang ze geslapen hadden. Toen zei de oudste: 'Ga met dit geld naar de stad toe en eten halen. Zorg ervoor dat mensen niet achter je aan komen.' Maar de samenleving

was veranderd. Ze ontdekten hem, hij had vreemd geld, vreemde kleding. Hij ging terug maar mensen dwongen hem de plek op te geven. Mensen gingen daarheen en toen stierven de jongeren van de grot alsnog: God nam hun ziel.

Abu Muhammed maakt dan een sprong naar de huidige samenleving en huidige tijd die ook vol *shirk* zou zijn. Daarmee verbindt hij deze tijd met de eeuwigdurende strijd tussen valsheid (ongeloof) en waarheid (geloof) en tussen goed en kwaad. Tegelijkertijd plaatst hij zijn eigen perspectieven, ervaringen en ambities in dit kader.

Nu zijn er jongeren die de huidige samenleving van binnen en buiten helemaal kennen. Vriendinnetjes kennen, drugsdealers, pooiers. God heeft hen geleid, en hen gezuiverd. Ze zijn hem puur gaan aanbidden, maar dat kan niet in deze samenleving want die beperkt hen in de aanbidding. Het is een corrupte samenleving, je kunt niet oproepen (mensen uitnodigen naar islam, MdK), Nederland is het epicentrum van ongeloof met drugs, homohuwelijk, red light district; epicentrum van ongehoorzaamheid aan God. Ze zijn uit deze samenleving gegaan met alle kosten van dien en hebben hun familie huilend achtergelaten. Allah zegt: zij waren een kleine groep jongeren en we gaven hen leiding, maakten hun harten standvastig. Daarmee bedoelde hij standvastig voor het verwerken van het verdriet van de achtergebleven familieleden. Niemand laat familie achter, behalve bij Goddelijke inspiratie. Dan maken ze die opoffering wel.

De geschiedenis herhaalt zich. Ze zijn nu in Syrië echt arm, echt arm. Nog geen 80 dollar. Liever arm daar dan rijk hier met ongelovigen en mushrikin [mushrikun, polytheïst] is de opvatting van deze jongens. Je ziet de ideologie en opoffering daar. Er zijn drie gradaties van geloven: degenen die geloven, hidjra verrichten en strijden om Allah. Dat zie je bij jongeren die nu strijden in Syrië. Het leven wordt je hier moeilijk gemaakt; hier hoor je niet. Ook bij het verhaal van Ibrahim die zijn eigen zoon aan God wilde geven zie je die opoffering.

Daarmee verklaart Abu Muhammed nog niet hoe hij zichzelf dan in de huidige samenleving ziet die immers toch allerm minst overeenkomt met zijn utopische ideaal van de islamitische staat; integendeel, het is eerder de samenleving die de jongeren van de grot ontvluchten.

Kijk, wij uiten kritiek en mogen hier eigenlijk niet zijn. Maar nu we hier toch zijn, moet je wel functioneren in de samenleving. Het is de ideologie, niet de persoon is het probleem. Daar praten we over. Ik heb een afkeer van deze samenleving, maar

nu ik hier toch ben. En natuurlijk da'wa verrichten, dat is een voorwaarde om hier te mogen zijn.

Maar het gaat niet alleen om *da'wa*. Zeker als er kinderen opgevoed dienen te worden, kan men enerzijds stellen dat compromissen noodzakelijk zijn voor het welbevinden van de kinderen, maar anderzijds, als dat betekent dat kinderen de ultieme waarheid onthouden wordt, is dat juist slecht voor hen. Moslims moeten daarom ook blijven volharden in de ware lijn: de islam.

Dan heb je mensen die zeggen: 'Nee dat wil ik niet. [Als ik dat niet wil,] word ik voor radicaal uitgemaakt en misschien moeten mijn kinderen dan wel naar Jeugdzorg.' Kijk ik naar Sharia4Belgium, dan is iedereen ervan overtuigd dat nikab verplicht is, maar als ze buiten komen, dan worden ze lastiggevallen. Als ongelovigen de overhand hebben, dan zijn ze onrechtvaardig met ons: de zekerheid van het oog. Jongeren gaan weg. Marokko kunnen ze niet. In Syrië wel, dus dan naar Syrië. En wanneer ze dat doen, is het ook weer een probleem. Voordat ik naar Turkije ging, zei de AIVD dat ze niet wilden dat ik ging, naar Ramazan. Ik zei: 'Ja, daar hebben jullie voor gezorgd. Dat hij daar zit, is jullie schuld met het intrekken van de verblijfsvergunning.'

Deze kwesties vormden Abu Muhammeds ideeën over zichzelf. Ze zorgden enerzijds voor druk, maar ook voor bevestiging.

Kijk, weet je wat het is? Alle profeten komen in problemen met de regering. Mozes met de farao, Jezus met farizeeërs, David met Goliath, profeet Mohammed met Quraish [de heersende stam van Mekka]. Wanneer iemand op het pad van de waarheid zit, met de kern, dan is de eerste uitkomst, dan worden autoriteiten automatisch bang voor jou. We zien dat ze niet tevreden zijn met ons. Ze doen er alles aan om ons in de gevangenis te krijgen, te verbannen of doden. Dat staat ook in de Koran. Dat gebeurt als er ongelovigen de overhand hebben over jou en als je op de waarheid zit: Ramazan verbannen, Sadik verbannen en nu gedood. Bepaalde patronen zie je dus steeds terug, valsheid tegen waarheid. Er zal altijd een kleine geredde groep blijven, de *ghuraba'* [vreemdelingen]. De eigenschappen van de mensen van de geredde groep zijn: zachtmoedig met gelovigen, hard tegen ongelovigen die islam vijandig gezind zijn. Degenen die over hen praten, schaden hen niet: de honden blijven, de karavaan trekt voort. Wij strijden weliswaar niet, maar wij steunen wel onze broeders die dat doen. Zij zijn onze trots. Dit bevestigt dat wij op de waarheid zitten.

Hier komt, naast het verhaal van de Metgezellen van de Grot, een tweede socio-politiek thema van Abu Muhammed naar voren: de *ghuraba'* oftewel de vreemdelingen. Dit verhaal is tevens een zeer bekende en populaire *nashid* (islamitisch a-capellalied). Het is gebaseerd op twee overleveringen waarin de profeet Mohammed de gelovigen omschrijft als vreemdelingen op reis die zich in hun lot schikken (De Koning, Roex, Becker & Aarns 2014).

De gelovigen zouden gemarginaliseerd zijn omdat zij op het pad van God blijven. Leven als een vreemdeling is daarom een goede zaak: de islam is begonnen als iets vreemds en zal eindigen als iets vreemds. Enerzijds beschouwt Abu Muhammed zich ook als iemand die gemarginaliseerd is in deze samenleving, maar anderzijds draagt hij dat (en bijvoorbeeld het stempel 'radicaal') als een geuzennaam. Hij en verschillende van zijn vrienden voelen zich buitenstaanders, tijdelijke gasten in een omgeving die volgens hen doordrenkt is van hypocrisie, consumptie, geld en seks en die God heeft verbannen. Juist dit zelfperspectief als een buitenstaander, vreemdeling en – in het geval van Abu Muhammed – ook als een observator, bevestigt en moedigt hem aan om standvastig te blijven en geeft hem een kader waarbinnen hij dat ook kan.

Militante religieus-politieke identiteit: 'Martelaar' en 'Strijder'

In zowel het socio-emotionele als het socio-politieke narratief van Abu Muhammed speelt islam een belangrijke rol. Beide narratieven worden dan ook voortdurend vermengd en versterkt met een derde narratief: het religieus-ideologische narratief. In het creëren van een eigen identiteit als 'martelaar' en als 'strijder' sluit Abu Muhammed aan bij propagandalectuur uit islamitische militante netwerken waarin het idee naar voren komt dat de wereldwijde moslimgemeenschap (*oemma*) voortdurend existentieel bedreigd wordt door krachten van buitenaf. Het specifieke conflict waar de discussie dan over gaat (bijvoorbeeld Syrië) is dan voor de Syriëgangers en hun sympathisanten het zoveelste conflict in een lange rij waarbij land van moslims bezet wordt, vrouwen verkracht worden, kinderen vermoord worden, enzovoorts. Het zou dan een religieuze plicht zijn om terug te vechten hetgeen meestal onderbouwd wordt met verwijzingen naar islamitische bronnen. Deze religieuze plicht kent twee bestanddelen: allereerst is er een verplichting om solidair te zijn met 'broeders en zusters' die onderdrukt worden en ten tweede zou volgens de islamitische wet het verdedigen van moslimlanden een individuele plicht (*fard al-ayn*) zijn voor alle moslims. Hier lopen eigenlijk drie verschillende

ideologische noties door elkaar heen: een algemeen gevoel van verbondenheid met het lot van moslims elders (zeker niet exclusief voor Syriëgangers en andere buitenlandse strijders), een idee op basis van religieuze teksten dat het een verplichting is om moslims te beschermen (ook niet exclusief voor Syriëgangers en andere buitenlandse strijders) en een specifieke ideologische notie van jihad, waar nog even apart bij stil gestaan wordt.

De ideologie en de praktijk met betrekking tot de gewapende strijd van Syriëgangers verschilt, net als bij andere contingenten buitenlandse strijders na 1980, op twee punten aanzienlijk van andere bestaande jihaddoctrines. In plaats van gericht te zijn op het omverwerpen van het eigen regime, gaat het nu om een revolutionair gedachtegoed dat zich richt op vijanden van buiten de moslimwereld (bijna alle sjiieten en het Syrische al-Assad regime worden als ongelovig bestempeld) (Gerges 2006). Het tweede punt is dat de militaire jihad niet alleen een verplichting is voor de lokale bevolking om zich tegen indringers te verdedigen, maar ook een individuele verplichting voor alle moslims (Hegghammer 2010). Abu Muhammed onderschreef deze twee transformaties (en zag ze als de enige ware interpretatie van jihad) en deze interpretatie is door hem en zijn vrienden dan ook nadrukkelijk uitgedragen.⁶

Het idee onder Syriëgangers dat de strijd in Syrië een individuele verplichting is voor alle moslims resulteert in de conclusie dat zij deelnemen aan *jihad fi sabil Allah* (strijd op het pad van God). De strijd is gericht op het afzetten van een onrechtvaardig regime dat moslims onderdrukt, maar velen van hen benadrukken ook dat het primair gaat om het voldoen aan de wil van God. Dat betekent dat de strijd deels los staat van het regime en deels los staat van het lijden van de burgerbevolking onder dat regime. Het gaat, volgens Abu Muhammed en andere Syriëgangers met wie wij gesproken hebben, om het realiseren van de wil van God. Het aangaan van de strijd is een middel daarvoor evenals het vestigen van het kalifaat. Syrië is daarbij wel extra relevant gezien de eschatologische tradities binnen de islam en binnen het gedachtegoed van de Syriëgangers. Er zijn meerdere overleveringen die aan de profeet toegeschreven worden waarin *bilad al-sham* (Groot-Syrië, de Levant) een centrale rol speelt in de gebeurtenissen voorafgaand aan en tijdens de dag des oordeels (*yaum al-qiyama*, letterlijk: dag der verrijzenis). Een deel van de eindstrijd tussen goed en kwaad zal in *bilad al-sham* (de landen van de Levant) plaatsvinden zodra de profeet Isa (Jezus) terugkeert om de ware moslims aan te voeren tegen het kwaad (Cook 2002). Natuurlijk weet men niet wanneer dit alles zal plaatsvinden, maar veel van wat er op het slagveld plaatsvindt, wordt geïnterpreteerd in termen van de Eindstrijd ook door de visuele propa-

ganda van Al Qaida en ISIS waarin voortdurend verwijzingen naar *malahim* (de Apocalyps) terug te vinden zijn.

Eind december 2013, na een demonstratie voor de moslimgevangenen, vertrok Abu Muhammed naar Syrië. Hij ontpopte zich in Syrië tot de 'getuigenis-journalist' die hij ook wilde zijn, met een website over de islam en de documentaire die hij in Iran wilde maken. Eerst in Nederland en later in Syrië was hij ook een beheerder van de Nederlandstalige facebookpagina Shaam al-Malahim dat allerlei nieuws van Syriëgangers verspreidde evenals propaganda van Jabhat al-Nusra en ISIS. In Syrië kwam zijn droom uit.

Op school las ik het boek Een doel voor ogen van Zohra Zarouali. Toen was 11 september net geweest en waren de twee Eindhovense martelaren omgekomen in Kashmir. Ik zwoer voor mijzelf datzelfde doel in mijn leven te hebben. Het land van Jihad bereiken, vervolgens het woord van Allah vestigen op aarde en mijn leven met het martelaarschap afsluiten.

Nooit meer! Ik wil echt nooit meer terug. Ik ben zelf geboren en getogen in Nederland. Ik ken het land van A tot Z. Ik ken de democratie van A tot Z. Ik heb de democratie geproefd en het smaakte vies. Ik ben echt voorgoed vertrokken en dit is het geluid van iedereen die hier is in Syrië. Nederland is het land dat ons dagelijks aan het bespotten is. Nederland is het land dat onze profeet bespot.

Het thema van martelaarschap was voor Abu Muhammed zeer belangrijk. De Arabische term voor martelaar, *shahid*, is afkomstig van de term voor getuigen (*shd*) net zoals de term voor geloofsbelijdenis (*shahada*). De term martelaar heeft daarmee in islam, net als in het christendom overigens (de term martelaar komt van het Grieks *martys* dat getuige betekent), de dubbele betekenis van getuige en persoon die sterft op het pad van God. Het idee is dat het sneuvelen in de strijd op het pad van God een persoon rechtstreekse toegang geeft tot het paradijs. Het sneuvelen is de ultieme onderwerping aan de wil van God op het moment en de manier zoals God dat wil. Op die manier is het sneuvelen een getuigenis van de waarheid van het geloof en het geweld is een offer dat gebracht wordt om Gods wil te realiseren. Dit zou kunnen suggereren dat mensen naar Syrië gaan op zoek naar de dood. We kunnen zeker niet uitsluiten dat dit het geval is onder Syriëgangers, maar dat is in ieder geval niet de indruk die we hebben gekregen uit de gesprekken met activisten uit de door ons onderzochte netwerken. Zij maakten allemaal het statement dat het uiteindelijke lot door God bepaald wordt, dat ze niet op zoek gaan naar

de dood, maar wel verheugd zouden zijn als ze zouden sneuvelen in de strijd en vervolgens, met Gods wil, naar het paradijs zou gaan.

Abu Muhammed toont dat hij zich ervan bewust is dat zijn daden appelleren aan grotere verbanden en politieke ideologieën en dat hij, als het ware, van verschillende kanten wordt aangesproken. Dat stelt hem weer in staat zich te presenteren in oppositie van anderen:

Voor de een ben ik een terrorist. Voor de ander een vrijheidsstrijder. Als je die vraag stelt wie ik ben aan een Amerikaan of een doorsnee Nederlander of een PVV'er, dan zeggen ze: 'Hij draagt een baard, draagt zijn broekspijpen boven zijn enkel, schreeuwt Allahu akbar als hij vuurt, dus is het een terrorist.' Ik hoop dat ik een lang leven tegemoet ga, vruchtbaar en in gehoorzaamheid van mijn schepper en dat ik voor veel nut kan zijn voor de islamitische gemeenschap. En natuurlijk dat ik met het martelaarschap mijn leven afsluit. Een kogel in mijn hoofd, ideaal einde voor mij.

In het geval van ISIS speelt nog een ander ideologisch thema een belangrijke rol: dat van het kalifaat. In de door ons onderzochte kringen is ISIS vanaf het begin door Abu Muhammed en zijn vrienden consequent aangeduid als *dawla*: staat. ISIS legde nadrukkelijker dan Al Qaida een claim op het realiseren van een islamitische utopie. Het gaat niet alleen maar om het zittende regime te verdrijven, maar om het daadwerkelijk uitroepen van een kalifaat. Hoewel het feitelijke uitroepen ervan in 2014 slechts door weinig moslims erkend wordt, is dat onder ISIS-sympathisanten nadrukkelijk wel het geval. Dit bracht enkelen onder hen tot de conclusie dat, nu er een kalifaat is, er geen geldige reden meer is om in een niet-islamitisch land te verblijven en dat hidjra (migratie naar een moslimland) derhalve verplicht is. Voor Abu Muhammed speelde dit laatste argument geen rol: hij was al in Syrië voordat het kalifaat geclaimd werd.

Conclusie

Abu Muhammed deelde zijn toekomstplannen met Jeroen Kostense en mij. Abu Muhammed is niet zozeer een intellectuele ideoloog, maar ideologie speelt wel een belangrijke rol. Zijn ideologie is een doorleefde ideologie; iets wat Abu Muhammed zich eigen heeft gemaakt en ook bij zijn persoonlijke levensverhaal hoort. Vandaar ook dat zijn biografie zoals hij het vertelt drie typen narratieven kent die door elkaar lopen en elkaar versterken: socio-

emotioneel, socio-politiek en religieus-ideologisch. Deze narratieven verklaren niet per definitie waarom mannen zoals hij naar Syrië vertrekken: er zijn meerdere mensen met soortgelijke verhalen die (nog) niet vertrokken zijn (zie Van San 2015). De persoonlijke, politieke en religieuze thema's worden door Abu Muhammed bij elkaar gebracht in zijn verhaal en op die manier presenteert hij zich als een standvastige moslim die vastberaden is om te strijden en te sterven op het pad van God. Andere mogelijke thema's (met bijvoorbeeld een identiteit als Marokkaan, Nederlander of Marokkaanse Nederlander of als vader) worden juist door hem weggelaten. Abu Muhammeds uitgebreide verhaal aan Jeroen Kostense en mij laat ook zien dat hij zich graag presenteert als getuige: iemand die wil vertellen over wat hij ziet als de schoonheid van islam en de onrechtvaardigheid in de wereld. Een rol die hij aan het einde van zijn leven ook op zich nam als 'Fighting Journalist' en erover berichtte vanuit Syrië via *social media*.

Abu Muhammed legt in zijn verhaal zowel de nadruk op continuïteit als op verandering. Continuïteit zit 'm in zijn vastbeslotenheid om jihadstrijder te worden en zijn zelfidentificatie als moslim. Verandering vinden we terug in het idee dat zijn manier van islam beleven anders is dan wat hij van zijn moeder heeft meegekregen, in de betekenis die hij toekent aan 9/11 om zijn positie in Nederland te verklaren, in het verhaal over de gevangenschap in Pakistan en de strijd in Syrië. Dat zijn, volgens hem, de momenten die zijn levensloop veranderd hebben. De continuïteit die hij benadrukt zien we bij zijn gevoel van verbondenheid met islam, de moslimsgemeenschap, zijn betrokkenheid bij de jihad en de onrechtvaardigheid die hij ziet (zie De Koning 2014). Dit is de context waarin we zijn verhaal kunnen situeren en waarbinnen hij zich presenteert als iemand die voortdurend oppositie voert tegen die context. De tragedie van dit verhaal is echter dat mensen zoals Abu Muhammed ook medeverantwoordelijk zijn voor het verhogen van het dreigingsniveau in Nederland, de militaire interventie tegen Islamitische Staat, enzovoorts. Met andere woorden hij verzet zich tegen iets dat hij mede teweegbrengt. Voor Abu Muhammed is dit wellicht niet meer van belang: in februari 2015 zou hij (hoewel betwijfeld door de Nederlandse overheid) gesneuveld zijn in Syrië.

Noten

- 1 Het verhaal van Abu Muhammed, zoals het hier is weergegeven, is onder meer verzameld in het kader van onderzoek naar islamitische militante activisten in België, Nederland en Duitsland en ook opgetekend in het daarbij behorende onderzoeks-

rapport (Koning, M. de, I. Roex, C. Becker & P. Aarns (2014)). Het onderzoek maakte onder andere deel uit van het door NWO gefinancierde onderzoeksprogramma *Forces that bind or divide* van de Universiteit van Amsterdam. Een deel van het verhaal dat is verzameld met journalist Jeroen Kostense verscheen eerder in de *Groene Amsterdammer* (De Koning & Kostense 2014). De gespreksfragmenten die hier getoond worden en een deel van de analyse sluiten aan bij die publicaties en/of zijn eraan ontleend. We hebben alleen gesprekken gevoerd met mannen en doen dan ook geen uitspraken over de vrouwen die zijn uitgereisd naar Syrië.

- 2 Ik gebruik 'zogenaamde salafistische' omdat de meeste genoemde centra en predikers zichzelf niet als expliciet 'salafistisch' presenteren en de term 'salafistisch' omstreden is onder moslims en deel uitmaakt van allerlei vormen van identiteitspolitiek (zie ook Lauzière 2010).
- 3 Het begrip *da'wa* wordt kort aangegeven als missie. Dit kan variëren van uitnodigen tot islam, maar ook het deelnemen aan politiek debat, het verrichten van goede daden (voor zover het bedoeld is om negatieve beelden over islam tegen te gaan). Zie De Koning, Roex, Becker & Aarns (2014, 18). Zie bijvoorbeeld ook Mahmood (2005).
- 4 Zie: Report on the Alleged Use of Chemical Weapons in the Ghouta Area of Damascus on 21 August 2013. http://www.un.org/disarmament/content/slideshow/Secretary-General_Report_of_CW_Investigation.pdf Laatst bezocht op 17 augustus 2015.
- 5 Aaron Y. Zelin, ICSR Insight: European Foreign Fighters in Syria, 2 april 2013, <http://icsr.info/2013/04/icsr-insight-european-foreign-fighters-in-syria-2/> laatst bezocht op 15 maart 2015.
- 6 Zie bijvoorbeeld weblog Ahlussunnahpublicaties: <https://ahlussunnahpublicaties.wordpress.com/2013/11/24/wanneer-is-toestemming-van-de-ouders-vereist-voor-de-jihad/> laatst bezocht 15 maart 2015.

Literatuur

- Beatty, A. (2010),
How Did It Feel for You? Emotion, Narrative, and the Limits of Ethnography, in:
American Anthropologist, 112, 430-443.
- Cook, D. (2002),
Hadith, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature, in: *Oriente Moderno*, 21 (1), 32-53.
- Coolsaet, R. (2015),
What Drives Europeans to Syria, and to IS? Insights from the Belgian Case, Egmont Paper 75, Ghent/Brussels, Academia Press/Egmont.

- Gerges, F.A. (2006),
The Far Enemy: Why Jihad Went Global, New York: Cambridge University Press.
- Ewing, K. P. (1990),
 The illusion of wholeness: Culture, self, and the experience of inconsistency, in: *Ethos*, 18 (3), 251-278.
- Gubrium, F., & J.A. Holstein (2008),
 Narrative ethnography, in: Hesse-Biber, S.N. & P. Leavy (eds.), *Handbook of emergent methods*, New York (NY): Guilford, 241-264.
- Hegghammer, T. (2010),
 The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad, in: *International Security*, 35 (3), 53-94.
- Hegghammer, T. (2013),
 Should I Stay Or should I Go? Explaining Variation in Western Jihadists' Choice between Domestic and Foreign Fighting, in: *American Political Science Review*, 107, 1-15.
- Koning, M. de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Identiteit en religieuze beleving bij jonge Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2014),
 How should I live as a 'true' Muslim: Regimes of living among Dutch Muslims in the Salafi Movement, in: *Etnofoor*, Vol. 25, 53-72.
- Koning, M. de, I. Roex, C. Becker & P. Aarns (2014),
Eilanden in een zee van ongeloof – Het verzet van de activistische da'wa in België, Nederland en Duitsland, (IMES Report Series) Nijmegen/Amsterdam: Radboud Universiteit Nijmegen/Universiteit van Amsterdam.
- Koning, M. de & J. Kostense (2014),
 Oh Oh Aleppo – Hoe Abu Muhammed een Syriëganger werd, in: *De Groene Amsterdammer*, no. 38, 17 september 2014.
- Lauzière, H. (2010),
 The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History, in: *International Journal of Middle East Studies*, 42, 369-389.
- Mahmood, S. (2005),
Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton: Princeton University Press.
- Malet, D. (2009),
Foreign Fighters: Transnational Identity in Civil Conflicts, (Ph.D. dissertation), George Washington University.
- Maliepaard, M. & M. Gijsberts (2012),
Moslim in Nederland, Den Haag: SCP.

San, M. van (2015),

Striving in the Way of God: Justifying Jihad by Young Belgian and Dutch Muslims, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, 38, 1-15.

Stockmans, P. & M. Alde'emeh (2015),

De Jihadkaravaan. Reis naar de wortels van het kalifaat, Tielt: Uitgeverij Lannoo.

Weggemans, D., E. Bakker & P. Grol (2014),

Who Are They and Why Do They Go? The Radicalization and Preparatory Processes of Dutch Jihadist Foreign Fighters, in: *Perspectives On Terrorism*, 8 (4). <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/365>.

Willemse, K. (2014),

'Everything I told you was true': The biographic narrative as a method of critical feminist knowledge production, in: *Women's Studies International Forum*, 43 March-April, 38-49.

Religieus gezag op drift

Een essay over de plaats en legitimiteit van islamitisch gezag in een veranderend religieus landschap

Thijl Sunier*

Summary

Islamic authority and leadership are probably the most sensitive issues in contemporary debates about Islam in Europe. In the 1990s the religious landscape was still firmly anchored in immigrant networks and structures. These networks still play an important role, but the process of diversification among Muslims significantly undermined their legitimacy. Although governments seem to persist in the idea of a homogeneous national Islam that speaks with one voice, the current situation shows the reverse. There are numerous indications that the authoritative and institutional frameworks of Islam in European countries, which are mainly developed under migratory conditions are under pressure. There are initiatives to set up theological institutions and organizational structures that transcend ethnic divisions. Also the rapidly increasing numbers of 'new' independent preachers, who are especially popular among young Muslims, are an indication of the changes that currently take place.

Inleiding

De terreuraanslagen in Parijs begin 2015 en de zoektocht naar duiding en betekenis, hebben in het bijzonder één zaak heel duidelijk gemaakt: representatie en gezag in islam in de hedendaagse geglobaliseerde wereld is op drift. Een van de belangrijkste vragen die in de nasleep van de gebeurtenissen werden gesteld, was of moslims de aanslagen steunden, en zo niet, waarom er zo weinig publiek protest tegen werd geuit. Hoewel dit laatste zeker niet klopte, is de vraag in wiens naam de daders gehandeld hebben en op wiens gezag een van de meest urgente vragen die in de komende jaren aan de orde komt. Dit geldt niet alleen voor dramatische gebeurtenissen met een hoge impact, zoals de aanslagen. Dit is een onderwerp dat van grote invloed zal zijn

* Thijl Sunier is werkzaam als hoogleraar culturele antropologie met leeropdracht, 'Islam in Europese samenlevingen' aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

op het gehele religieuze landschap. In dit essay beperk ik me tot de situatie in Europa.

Globalisering, de opkomst van moderne media en, niet in de laatste plaats, de grotere sociale mobiliteit van moslims in Europa heeft geleid tot een toenemende diversiteit. Daar waar moslims voorheen primair werden gezien als relatief duidelijk omliggende gemeenschappen aangeduid aan de hand van hun land van herkomst, met een zwakke sociaal-economische positie en nauwelijks scholing, zien we nu dat moslims in Europa in vrijwel alle lagen van de bevolking te vinden zijn. In opmerkelijk korte tijd hebben ze een enorme sociale mobiliteit doorgemaakt, zijn mondiger geworden en eisen hun plaats op in de samenleving. Door moderne media en transnationale netwerken en verbanden die over nationale grenzen heen reiken is deze nieuwe generatie moslims tegelijk ook veel directer en intensiever betrokken bij wat elders in de wereld gebeurt en zijn moslims overal op de wereld met elkaar verbonden.

Het gaat dus niet alleen om diversiteit in sociaal-maatschappelijke zin, maar ook om toenemende diversiteit van ervaringen en opvattingen. Dit roept bijvoorbeeld de vraag op wat er bedoeld wordt met de verwijzing naar 'moslims in Europa' of 'Europese moslims' wanneer zij optreden in het openbaar en publiekelijk uitspraken doen. Legitimering van beslissingen en opvattingen van religieuze gezagsdragers die te maken hebben met religieuze principes en bepalingen, komt niet rechtstreeks voort uit religieuze bronnen en teksten, maar is gebaseerd op (religieus) gezag. Een van de meest intrigerende en urgente kwesties die met de toenemende diversificatie opkomen, betreft de veranderende kenmerken en bronnen van religieus gezag. De vanzelfsprekendheid van religieus gezag is meer dan ooit ondermijnd, terwijl gezag en representatie en de rol van gewone moslims beslissende factoren zijn in de vorming van islamitische landschappen in heel Europa.

Het vraagstuk van representatie, 'wie spreekt voor de islam?' is complex. Religieus gezag is allerminst eenduidig, niet in de laatste plaats omdat de maatschappelijke context waarin religieuze praktijken en opvattingen geproduceerd worden steeds complexer en veelvormiger worden. Dit gezagsprobleem kan niet kan worden opgelost door alleen te verwijzen naar een 'goed begrip' van de islamitische bronnen en de 'juiste begeleiding' zoals sommige islamitische theologen plegen te doen. De goedbedoelde, maar vaak nogal naïeve poging om met de 'ware kennis' over de islam potentiële Syriëgangers tot inkeer te brengen, is voor een deel gebaseerd op de veronderstelling dat de legitimiteit van religieus gezag als vanzelfsprekend voortkomt uit theologische bronnen. Inzicht, interpretatie, begeleiding en gezag zijn onlosmakelijk verbonden met maatschappelijke omstandigheden en ingebed

in sociale en politieke contexten. Wie bepaalt wat de juiste kennis is en wat is ‘juiste’ begeleiding? Wat wordt bedoeld met ‘islamitische gemeenschap’ en wat is de rol van gewone moslims, mensen die niet beroepshalve betrokken zijn bij de vragen van islamitische moraal en wet? Wat zijn de bronnen van islamitisch gezag en hoe ontwikkelt zich islamitische kennisproductie?

Om te begrijpen wat er in onze post-seculiere tijd gebeurt en om de totaliserende en homogeniserende voorstellingen over het karakter van de islam aan de kaak te stellen, is het noodzakelijk om die toenemende diversiteit te onderkennen en te analyseren en na te gaan wat die verscheidenheid voor consequenties heeft voor de ontwikkeling van religieus gezag en religieus leiderschap.

Islamitisch leiderschap en gezag zijn waarschijnlijk de meest gevoelige kwesties in de hedendaagse debatten over de islam in Europa. In de jaren 1990 was het religieuze landschap nog stevig verankerd in allochtone netwerken en structuren. Deze netwerken spelen nog steeds een belangrijke rol, maar het proces van diversificatie zoals hiervoor beschreven heeft hun legitimiteit aanzienlijk aangetast. Hoewel overheden lijken te volharden in het idee van een homogene nationale islam die met één stem spreekt, is in de huidige situatie eerder sprake van het omgekeerde. Er zijn tal van aanwijzingen dat de gezaghebbende en institutionele kaders van de islam in de Europese landen, die voornamelijk zijn ontwikkeld onder migratieomstandigheden, onder druk staan. Er zijn initiatieven om theologische instituten in Europa op te zetten, er komen organisatiestructuren die etnische scheidslijnen overstijgen. Ook het snel toenemende aantal ‘nieuwe’ onafhankelijke predikers die vooral populair zijn onder jonge moslims, vormt een indicatie van de veranderingen die plaatsvinden.

In dit essay neem ik deze snel veranderende situatie als uitgangspunt en laat ik zien hoe de bronnen van religieus gezag zich hebben ontwikkeld in de loop van de afgelopen decennia en wat op basis daarvan over de toekomst gezegd kan worden.

Religieuze leiders, vertegenwoordigers van gemeenschappen, ‘cultural brokers’

De groei van de islam in Europa hangt natuurlijk eerst en vooral samen met de komst van arbeidsmigranten uit landen als Turkije, Marokko en Pakistan, maar ook met de komst van moslims uit Suriname en later ook uit landen als Irak en Afghanistan. Dit vestigingsproces is uitgebreid beschreven en

gedocumenteerd. De opbouw van een religieuze infrastructuur in de landen van vestiging voltrok zich vanaf het begin vooral als een verlengstuk van de religieuze praktijk in de landen van herkomst. Er kwam behoefte aan religieuze accommodatie zoals een plaats voor gebed en gelegenheden voor belangrijke feestdagen. Maar er was vooral ook behoefte aan religieuze kennis. Omdat die niet aanwezig was in de landen van vestiging, lag het voor de hand dat ook daarbij de landen van herkomst een belangrijke rol speelden. Op die manier is bijvoorbeeld de regeling tot stand gekomen tussen de Turkse overheid en regeringen van landen in Europa met een aanzienlijk aantal Turkse migranten om imams voor een aantal jaren naar Europa te sturen. Voor Turkije sneed het mes zo aan twee kanten. Een goed opgeleide imam die door de Turkse overheid werd betaald, was natuurlijk zeer welkom onder de relatief arme migranten, terwijl de Turkse overheid zo controle kon uitoefenen op de inhoud van de boodschap.

Maar ook onder andere moslimgemeenschappen was religieus gezag sterk verbonden met de islam in het land van herkomst. Een belangrijke reden daarvoor was natuurlijk dat de meeste moslims in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw zich op geen enkele manier deel van de ontvangende samenleving voelden. Moslimgemeenschappen waren tegelijk migrantengemeenschappen en zij vormden de belangrijkste basis voor religieus gezag. In de loop van de jaren tachtig ontwikkelden lokale moskeegemeenschappen zich zo tot een soort culturele eilanden. Er kwam een type leiders op die zich positioneerden als tussenpersonen, culturele vertalers en entrepreneurs tussen de nogal geïsoleerde migrantengemeenschappen en de ontvangende samenleving.

Deze 'enclavisation' van cultuur en religie, zoals dat wel in de literatuur is omschreven, was van invloed op de manier waarop religieuze autoriteit werd gezien en gelegitimeerd. De bijna volledige samensmelting van godsdienst en allochtone cultuur maakte de islam tot een 'vreemd' element en versterkte het idee dat religieuze autoriteit voornamelijk een zaak was van de landen van herkomst.

In de loop van de jaren 1990 vond onder islamitische organisaties een fundamentele verschuiving van hun politieke agenda plaats. Dit was vooral het gevolg van de toenemende invloed van een jongere generatie in de organisaties en de 'cognitieve shift' van een oriëntatie voornamelijk op de landen van herkomst naar een focus op het gastland. Daar zijn twee belangrijke redenen voor aan te wijzen: (1) de toenemende opwaartse mobiliteit van de moslims, en (2) de fundamentele transformatie van moslims als migranten naar permanente bewoners van Europese samenlevingen. Van organisaties van

‘buitenlanders’ ontwikkelden zij zich tot organisaties die zich ten doel stelden moslims als volwaardige burgers in de samenleving te laten deelnemen.

In veel lokale moskeeën vonden vaak heftige discussies plaats over de vraag hoe zij zich in de toekomst moeten ontwikkelen. Een toenemend aantal jonge moslims vond de vanzelfsprekende oriëntatie op het land van herkomst niet bevredigend. Zij waren van mening dat hun ouders moskeeën te veel beschouwden als stukjes land van herkomst waar vooral de mannen hele dagen doorbrachten zonder zich verder druk te maken over de toekomst. Jonge bestuurders waren van mening dat de lokale moskeegemeenschappen zich meer moesten bekommeren om hun plaats in de lokale samenleving, maar de discussies hadden zeker ook te maken met de vraag hoe de islam zich zou (moeten) ontwikkelen.

Jonge moslims die het grootste deel van hun leven in Europa hadden doorgebracht, voelden steeds meer onvrede met de Islam die werd gepredikt door de gevestigde ulama die absoluut geen idee hadden over het leven in Europa, de taal niet spraken en hun rol als herder nauwelijks konden waarmaken. Kritische jonge moslims waren van mening dat de meeste imams eigenlijk geen band met de gemeenschap hadden. Traditionele vormen van religieuze kennisoverdracht sloten steeds minder aan bij de leefwereld en ervaringen van jonge moslims in Europa. Zij voelden meer dan ooit de behoefte om te reflecteren op de grondslagen van hun religie en die in overeenstemming te brengen met hun ervaringen. De complexiteit van het moderne stadsleven, waar de meerderheid van de moslims in Europa zich vestigde, vroeg om specifieke competenties waarover traditionele gezagsdragers niet beschikten. Religiositeit en religieuze saamhorigheid bleken veel meer te zijn geworteld in de huidige ervaringen van de gelovigen en veel minder in conventionele exegeze van religieuze teksten.

De ontwikkelingen in de afgelopen twee decennia hebben het beeld van een goed geordende islamitische gemeenschap danig overhoop gehaald en de dominante normatieve en functionalistische veronderstellingen over het religieuze leven onder moslims in Europa onderuit gehaald. De traditionele bronnen van religieuze autoriteit staan meer dan ooit onder druk en er is een enorme toename in semi-religieuze activiteiten en praktijken die niet in het beeld van de ‘mainstream’ religie passen. Wanneer we kijken naar het huidige islamitische landschap in Europa, dan is het beeld ambigue en complex. Islamitische organisaties hebben hun beleid en hun activiteiten veranderd. Het aantal moskeeën en religieuze verenigingen dat niet langs etnische lijnen is georganiseerd, is sterk toegenomen. Een aanzienlijk aantal jongeren gaat niet meer naar reguliere moskeeën, of heeft de islam helemaal verlaten,

terwijl anderen kiezen voor meer radicale varianten van de islam, of verkennen nieuwe vormen en uitingen van religiositeit en vroomheid.

Al deze veranderingen zullen van grote invloed zijn op de wijze waarop religieuze kennis wordt geproduceerd en gecommuniceerd. Volgens sommigen zal er fragmentatie en pluralisering van religieuze autoriteit en kennisproductie ontstaan. Deze ontwikkeling kan in de hele islamitische wereld worden waargenomen, maar zeker ook in Europa en wordt vaak in verband gebracht met een ander fenomeen, namelijk de individualisering van religiositeit. De impliciete aanname achter de individualiseringsthese is dat religieus gezag en religieuze gezagsdragers overbodig worden. Iedereen knutselt als het ware haar of zijn eigen religiositeit in elkaar.

Hoewel er onmiskenbaar sprake is van een individuele zoektocht naar kennis, waarbij de nieuwe media een belangrijke rol vervullen, betekent dit niet noodzakelijkerwijs dat gezag onbelangrijk wordt. We moeten er alleen voor waken het proces van individualisering van de samenleving en van religie te sterk te benadrukken. Dit proces is eerder wensdenken dan de uitkomst van gedegen observatie en analyse. Nieuwe vormen van kennisverwerving impliceren nieuwe vormen van religieus gezag. Dat is een complex proces waar we nog maar heel weinig van weten.

Anderzijds is de veronderstelling dat de situatie in de eerste decennia na de migratie, zoals ik die hierboven beschreef, stabiel was een tamelijk normatieve, culturalistische en vooral ahistorische veronderstelling. Religieus gezag en gezaghebbende structuren moesten voortdurend opnieuw worden bevestigd in steeds veranderende omstandigheden. Vaak verliep zo'n proces geleidelijk, maar in veel gevallen was er wel degelijk sprake van frictie en discussie. Een 'politieke economie van de kennisproductie en gezag' dient grondig te analyseren hoe dit proces zich heeft voltrokken en hoe de islam zich heeft gevestigd en vorm heeft gekregen. Dat is nu niet anders dan toen. Het enige verschil is dat dit thema eigenlijk in die jaren niet geanalyseerd werd omdat er vanuit werd gegaan dat religieuze gezagsverhoudingen vanzelfsprekend waren.

Religieus gezag, gemeenschapsvorming en alledaagse islam

De nieuwe predikers die we zien opkomen zijn opinieleiders, publieke figuren die reageren op bepaalde situaties en gebeurtenissen in de maatschappij. Soms gaat het om mensen die zich losmaken van bestaande organisaties en voor zichzelf beginnen, maar vaak ook zijn het figuren die nooit met bestaande

organisaties verbonden waren. Er is vaak geen scherp onderscheid tussen opinieleiders, lokale leiders, priesters, en politici. Waar deze rollen voorheen gescheiden waren, zien we nu dat scheidslijnen vervagen. Deze nieuwe leiders houden toespraken, verschijnen in de media, en in sommige gevallen groeien ze uit tot de spil van nieuwe devotionele praktijken en overtuigingen. Soms zijn deze figuren echte beroemdheden met fans in plaats van aanhangers. Er is geen scherp onderscheid tussen moslims/niet-islamitische, religieuze/niet-religieuze, politieke/niet-politieke sferen. Juist hun ongrijpbaarheid in combinatie met het feit dat ze niet overeenkomen met het beeld van de traditionele imam dat maakt ze verdacht in de ogen van veel politici.

Het publiek van deze nieuwe leiders is even instabiel als het gezag zelf, zonder institutionele banden en vaak zonder verdere verplichtingen. De traditionele hechte migrantengemeenschappen met een aanzienlijke sociale controle, zijn deels verdwenen, de hechte verbanden zijn losser geworden. Hierdoor is de noodzaak om de legitimiteit van het religieuze gezag steeds opnieuw vorm te geven heel urgent geworden. Waar traditionele gezagsdragers zich vaak weinig gelegen lieten liggen aan hoe hun verhaal overkwam, is dat nu juist een zeer cruciale voorwaarde om gehoord te worden. De grote verscheidenheid van onderwerpen van het geloof die vroeger schijnbaar onbetwist waren, staan nu ter discussie.

Gevoeligheden, morele dilemma's en nieuwe vroomheid: actuele onderwerpen, toekomstperspectieven

Er zijn dus veel aanwijzingen dat kritische reflectie plaatsvindt over zaken die met de islamitische leer te maken hebben onder een groeiend aantal moslims in Europa, en misschien al voor een langere periode dan vaak wordt aangenomen. Echter, er lijkt een vreemde tegenstrijdigheid in de manier waarop de samenleving en de politiek de kritische houding van jonge moslims tegenover gevestigde normatieve kaders en instituties beoordelen. Aan de ene kant zijn er zorgen over het gevestigde organisatorische landschap onder moslims in Europa dat de integratie in het gastland zou belemmeren, maar aan de andere kant zijn er nog meer zorgen over jonge moslims en hun zoektocht naar nieuwe religieuze ervaringen en inspiratie. De vele lokale initiatieven van moslims om bepaalde elementen van het islamitisch recht toe te passen in de ontvangende samenlevingen worden niet beschouwd als een voorbeeld van integratie van moslims die vorm willen geven aan hun geloof, maar als pogingen een parallel rechtssysteem te ontwikkelen. Ze worden gebrandmerkt als

pogingen van moslims om de controle over de Europese instellingen te krijgen. Ook initiatieven om de islam te laten wortelen in de lokale samenleving en islamitische gemeenschappen te ontwikkelen buiten de etnische scheidslijnen om worden met argwaan bekeken. De campagne ‘niet in mijn naam’ door de Britse moslims in 2014 gelanceerd op de sociale media werd massaal gesteund over de hele wereld. Dit initiatief werd echter ook zwaar bekritiseerd omdat het werd gezien als een manier om de kwestie van de vertegenwoordiging en betrokkenheid te omzeilen door het argument dat de wreedheden begaan door IS niet islamitisch zijn, simpelweg af te doen als propaganda. Het experiment met de *Poldermoskee* in Amsterdam enige jaren geleden, een initiatief van jonge moslims om een ‘Nederlandstalige’ moskee op te zetten werd door de Amsterdamse overheid met argwaan bekeken. Van enige logistieke steun was geen sprake.

Er zijn een aantal kwesties waar we in de nabije toekomst wrijving en discussie kunnen verwachten en waar nieuwe initiatieven en innovatie tot ontwikkeling zouden kunnen komen. Ten eerste de zogenoemde ‘halal markt’. Consumptie in relatie tot religieuze normen en regelgeving is een snel groeiend terrein van debat en (commerciële en religieuze) activiteit. Het initiatief van moslims om een zogeheten halal keurmerk te ontwikkelen in verschillende landen in Europa is een intrigerend voorbeeld in dat opzicht. Maar halal betekent niet alleen voedselvoorschriften en ritueel slachten; het gaat ook over de snel groeiende mondiale markt voor een steeds rijkere vrome middenklasse. Ook mode en zelf-styling, consumptiegoederen, kunst en entertainment vallen onder deze categorie. Maar halal zou te eng gedefinieerd worden als het alleen betrekking zou hebben op commercialisering en religieuze styling. Het omvat alle activiteiten van de jonge moslims in de sfeer van vrije tijdsbesteding en vriendschappen. Religieus gezag speelt hierbij, anders dan zou worden gedacht, een centrale rol. Persoonlijke relaties en consumptie zijn bij uitstek thema’s die dilemma’s veroorzaken, die dus met ethiek en normativiteit te maken hebben en met de vraag hoe religieuze autoriteiten zich opstellen ten aanzien van deze praktijken. Maar gezag speelt hierbij ook een belangrijke rol omdat deze praktijken nieuwe vormen van religiositeit genereren.

De tweede kwestie betreft de positie van de nieuwe religieuze leiders die ik hierboven besprak. De legitimiteit van deze leiders blijft een gevoelige kwestie. Cyber imams en rondtrekkende predikers zijn erg populair omdat ze hun boodschappen in een stijl en een retoriek verpakken die vooral jonge moslims aanspreekt. Maar nog belangrijker in dit verband zijn allerlei vormen van informeel leiderschap op lokaal niveau. Daarin spelen vrouwen een veel belangrijker rol dan vaak wordt aangenomen.

Een derde enigszins verwante kwestie betreft praktijken en initiatieven die betrekking hebben op persoonlijke en familiale relaties. Het gaat vaak over gevoelige kwesties die regelmatig de media bereiken zoals de positie van vrouwen in de islam, partnerkeuze, gearrangeerde huwelijken, gedwongen huwelijken, echtscheidingen, en de interactie tussen jongeren van verschillend geslacht, homoseksualiteit, afvalligheid, en de besnijdenis. Deze kwesties zijn gevoelig en creëren gemakkelijk wrijving en debat, maar het zijn ook kwesties die aanleiding geven nieuwe ideeën over de toepassing van de islamitische wet te verkennen en te bediscussiëren. Wrijving komt vaak voor waar de interpretatie van de islamitische wetten en regels op het spel staan. Er is een groeiende behoefte onder moslims in Europa om alternatieve religieuze begeleiding en advies te zoeken buiten de traditionele gezaghebbende kringen. Mediation, counseling, informele vormen van rechtspraak zijn sterk groeiende praktijken. Wie zijn de betrokken instanties? Hoe claimen ze gezag en waarom wordt naar ze geluisterd? Hoe vindt kennisproductie plaats? Welke vormen van redeneren en argumenteren passen deze autoriteiten toe? Veel van deze informele praktijken vinden plaats onder de radar en juist daarom zijn de discussies daarover onder moslims zo belangrijk.

Het onderzoeksprogramma *Making Islam Work in the Netherlands* dat door NWO is gefinancierd en dat in 2013 onder leiding van ondergetekende en prof. Leon Buskens wordt uitgevoerd heeft betrekking op de drie genoemde thema's. Uitgangspunt van het onderzoek is dat veel ontwikkelingen en vernieuwingen op het gebied van islamitisch recht en religieus gezag beginnen met lokale discussies onder gewone moslims, moslims die niet noodzakelijkerwijs over veel theologische kennis beschikken, maar die het wel belangrijk vinden om als goed moslim te leven. In de meeste gevallen zullen praktiserende moslims keuzes maken die zonder veel problemen binnen de normatieve islamitische kaders vallen. Maar alledaagse praktijken en keuzes kunnen ook leiden tot frictie en onduidelijkheid en juist aanleiding zijn de normatieve kaders ter discussie te stellen. Zulke situaties geven aanleiding tot reflectie, discussie en in veel gevallen vernieuwing. Het onderzoek wil deze situaties in kaart brengen, analyseren en begrijpen hoe zij uiteindelijk ook van invloed zijn op de legitimiteit van religieus gezag. Een deel van het onderzoek gaat over de vraag hoe moslims bepaalde kwesties en dilemma's bediscussiëren die samenhangen met hun leven als moslim in de Nederlandse samenleving en wie hierin het initiatief nemen. Het gaat bij dit deelonderzoek over schijnbaar triviale kwesties als lichaamsbeweging en vrijetijdsbesteding. In het verlengde daarvan gaat het om de vraag welke vormen van informeel leiderschap rondom dit soort vraagstukken ontstaan en welke vormen van (onzichtbaar en

informeel) gezag vorm krijgen en welke ontwikkelingen we daarbij kunnen waarnemen. Het andere deelonderzoek richt zich op de vraag hoe genoemde kwesties van invloed zijn op islamitisch recht en welke debatten over de ontwikkelingen van dat recht plaatsvinden onder gewone moslims. In het tweede deelonderzoek staat tevens de vraag centraal wie de personen zijn die op basis van hun kennis en informele gezag moslims kunnen bijstaan bij familiekwesaties en welke plaats islamitisch recht hierin heeft.

Islamitisch gezag is het verbindende thema van beide deelonderzoeken. Hoewel hier wel al lang over gepubliceerd is, lijkt gezag en legitimiteit van gezagsdragers in het onderzoek onder moslims in Europa nog een ondergeschikte rol te spelen. Het wordt in toenemende mate duidelijk dat religieus gezag een bepalende factor is in de ontwikkeling van het islamitische landschap in Europa. De geringe aandacht voor de bronnen van religieus gezag hangt samen met de veronderstelde vanzelfsprekendheid ervan. Bij deze stellingname heb ik kritische kanttekeningen geplaatst.¹

Noten

- 1 Wie meer over dit onderwerp wil lezen verwijs ik naar de onderstaande bronnen. Ten eerste het werk van de Amerikaanse historicus Muhammad Zaman, met name *Modern Islamic Thought in a Radical Age* (Cambridge 2012) over de debatten onder islamitisch geleerden in een tijd van snelle verandering en globalisering; Bracke, S. (2008), *Conjugating the Modern-Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture*, in: *Theory, Culture and Society*, Vol. 25 (6), 51-68; Bruinessen, M. van & S. Allievi (eds.) (2012), *Producing Islamic Knowledge. Transmission and dissemination in Western Europe*, London etc: Routledge; Eickelman, D. & J. Anderson (2003), *New Media and the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington: Indiana University Press; Jouili, J. & S. Amir-Moazami (2006), *Knowledge, Empowerment and Religious Authority among pious Muslim Women in France and Germany*, in: *Muslim World*, Vol. 96, 617-642; Kalmbach, H. & M. Bano (eds.) (2012), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, Leiden: Brill; Mandaville, P. (2007), *Globalization and the Politics of Religious Knowledge*, in: *Theory, Culture and Society*, Vol. 24 (2), 101-105; Stollow, J. (2006), *Communicating Authority, Consuming Tradition: Jewish Orthodox Outreach Literature and Its Reading Public*, in: Meyer, B. & A. Moors (eds.), *Religion, media, and the Public Sphere*, Bloomington: Indiana University Press, 73-91; Volpi, F. & B. Turner (2007), *Making Islamic Authority Matter*, in: *Theory, Culture and Society*, Vol. 24/2, 1-19.

Oordeel en begrip: wie is ‘(goede) moslim’ in Nederland?

Besprekingsartikel van Hirsi Ali, Quadir, Ajouaou en Honing¹

Welmoet Boender*

Summary

Last year, strong public appeal was made to Dutch Muslims to collectively distance themselves from IS and its notion of jihad. In this momentum, four books were published – in Dutch – by three Muslims and an ‘ex-Muslim’. They show different considerations of how to live as (‘good’) Muslim in the West. This review article analyses their positions. In the first book, the former Dutch politician Ayaan Hirsi Ali pleads for far-reaching amendments of Islamic rules concerning belief, ethics and law. Her view essentially differs from Muslim theologian Razi Quadir (VU Amsterdam), who uses Sunni orthodox hermeneutical instruments. The third author, Muslim theologian and ministry official Mohamed Ajouaou (VU Amsterdam) argues that one should primarily look at the diversity of Muslim religiosity in the Dutch secular context. Finally, in his autobiographic portrait, Dennis Abdelkarim Honing explains how he discovered legitimate options to live as pious Muslim in the West. Each in their own way, the authors point at the phenomenon of accusing fellow Muslims of being heretic or going astray, and its heavy impact on internal Islamic debate.

Vier boeken in één tijdschrift

In het afgelopen jaar werd in het maatschappelijke debat een luide oproep gedaan aan moslims in Nederland om zich publiekelijk uit te spreken tegen de wandaden van IS die in naam van de islam werden gepleegd. Hun werd gevraagd te reageren op die levensgrote vraag waarom een groep Nederlandse moslimjongeren in naam van de islam bereid was geweld te gebruiken in Syrië en Irak, en misschien uiteindelijk wel tegen de eigen Nederlandse samenleving, net zoals was gebeurd in Parijs en Kopenhagen. Moslims in

* Welmoet Boender is islamoloog en antropoloog en doet onderzoek naar de ontwikkeling van islamitische theologie in Europa. Zij is verbonden aan het *Leiden Islam Outreach Programme* van de Universiteit Leiden. Tevens is zij geaffilieerd aan het *Erlangen Zentrum für Islam und Recht* aan de Friedrich Alexander Universität in Erlangen-Nürnberg, Duitsland.

Nederland werden als collectief uitgedaagd om met een antwoord te komen vanuit de onbegrepen geloofstraditie.

In dit heftige momentum verschenen tussen juni 2014 en maart 2015 vier heel verschillende Nederlandstalige boeken waarin drie moslims en één 'ex-moslim' zich uitspreken over de vraag hoe Nederlandse moslims gelovig (kunnen) zijn in de Westerse samenleving. Ayaan Hirsi Ali, die als voormalig Nederlandse politica voor de VVD en eerder de PvdA de bulk van de media-aandacht kreeg, publiceerde *Ketters. Pleidooi voor een hervorming van de islam*, dat ze oorspronkelijk in het Engels schreef. Theoloog en publicist Mohamed Ajouaou gaf zijn boek *Wie is moslim? Geloof en secularisatie onder westerse moslims* uit. Niet of nauwelijks opgemerkt in de media is het werk van de islamitisch geestelijk verzorger Razi Quadir die zijn masterscriptie aan de Vrije Universiteit bewerkte tot het boek *Vrijheid van meningsuiting in de islam*. En tenslotte verscheen in het voorjaar van 2015 *Ongeloofwaardig. Hoe ik mezelf radicaliseerde, en daarvan terugkwam* van de Nederlandse bekeerling Dennis Abdelkarim Honing, die zijn verhaal liet optekenen door de journaliste Nikki Sterkenburg.

Het zijn vier heel verschillende boeken, dat dient voorop gesteld te worden. Ze vertegenwoordigen verschillende genres, van populairwetenschappelijk (Ajouaou) en islamitisch-theologisch (Quadir) tot essayistisch-activistisch (Hirsi Ali) en autobiografisch-beschouwend (Honing). Desondanks is het boeiend en gepast om de vier boeken naast elkaar te bespreken. Alle vier auteurs richten zich op een breed Nederlands publiek dat zij graag van 'de juiste informatie' over islam willen voorzien. Alle vier willen ze inzicht geven in de problematiek van moslims in de Nederlandse of Westerse samenleving. En alle vier laten ze een stukje van een breed spectrum aan opvattingen en mogelijkheden zien, door aan te geven hoe zij nadenken over de verenigbaarheid van 'islam' en 'het Westen', zowel als het gaat om de dagelijkse praktijk van de 'geleefde religie', als in het theologisch denken over de interpretatie van de heilige teksten. Het zijn publicaties 'van eigen bodem', producten van een islamitisch Westers denken, die concreet gaan over wat er hier en nu in Nederland gebeurt.

Alle vier de boeken gaan over de vraag hoe moslims omgaan met de interpretatie van de islamitische bronnen, vooral de Koran en de Soenna van de profeet (dus het voorbeeld van de profeet Mohammed) in de context van Europa en het Westen. Hun visies naast elkaar vormen een spectrum van opvattingen dat niet alleen hier in Nederland of in het Westen bestaat, maar ook in de moslim-meerderheidslanden. Hieronder zullen de vier titels succesievelijk besproken worden. Welke verschillende posities worden zichtbaar

in deze vier boeken in het debat over hoe je gelovig moslim kunt zijn in het Westen? Elke visie brengt een fragmentarisch deel van zeer gecompliceerde werkelijkheden naar voren. Daarbij valt op dat de auteurs ieder op hun eigen manier wijzen op het verschijnsel dat moslimgroeperingen elkaar wederzijds verketteren.

Ayaan Hirsi Ali (geb. 1969)

In het boek *Ketters. Pleidooi voor een hervorming van de islam*, herhaalt de voormalige ‘BN-er’ Ayaan Hirsi Ali haar pleidooi uit haar eerdere boeken: zolang niet wordt erkend of begrepen dat geweld geworteld is in de islam zelf, zullen onderdrukking van vrouwen, homoseksuelen en andersgelovigen alsook wreedheden van jihadisten jegens andersdenkenden doorgaan. Waar zij voorheen pleitte voor het afstand nemen van de islam als enige uitweg, brengt zij in *Ketters* een nieuw element aan door te betogen dat de noodzakelijke verandering ook *in* de islam gezocht kan worden. Sterker, ze ziet een groep, die zij ‘moslimdissidenten’ noemt, actief pleiten voor hervorming van de islam, in gang gezet in de Arabische Lente van 2011.

De hervorming van de islam die zij noodzakelijk acht, kadert ze in een vergelijking met Maarten Luthers hervormingsagenda die hij op de Wittenberger kerkdeur spijkerde in 1517. Hirsi Ali spijkert haar vijf stellingen op een ‘virtuele deur’: “1) Laat Mohammed en de Koran openstaan voor interpretatie en kritiek; 2) Geef voorrang aan het huidige leven, niet aan dat daarna; 3) Leg de sharia aan banden en maak deze ondergeschikt aan seculier recht; 4) Maak een einde aan de praktijk van ‘het goede bevelen en het kwade verbieden’; 5) Laat de oproep tot jihad varen” (p. 84). Dit is overigens een geheel andere hervorming dan de islamitische reformisten van begin twintigste eeuw voorstonden. Zij riepen ook op tot een hervorming, maar dan juist door terugkeer tot de authentieke bronnen van de islam (de Koran en de Soenna).

De tweede drager van haar pleidooi is dat ze moslims indeelt in drie categorieën. De eerste categorie zijn de ‘Medina-moslims’ ofwel de ‘fundamentalisten’. Zij stellen een regime voor gebaseerd op de shari’a en zien het als een eis van hun geloof dat ze die aan iedereen opleggen. Dit is inclusief de oproep tot geweld. “Zelfs als ze zich niet zelf inlaten met geweld, aarzelen ze niet het goed te praten” (p. 23). De tweede groep die zij onderscheidt zijn de ‘Mekka-moslims’, de conservatieve, brave, maar ook stilzwijgende meerderheid die volgens de ethische aanwijzingen van de profeet tijdens diens beginperiode in Mekka wil leven. Echter, meent Hirsi Ali, zij hebben wel een probleem:

hun godsdienstige overtuigingen staan in een gespannen verhouding tot de moderniteit (p. 25). De groep die uit deze ‘cognitieve dissonantie’ wil komen, noemt zij de ‘moslimdissidenten’. Dat zijn die moslims die niet, zoals Hirsi Ali zelf, de islam (willen) verlaten, maar voorstellen doen voor een interne hervorming.

Dit is echter een uiterst kwetsbaar proces. De moderne geschiedenis (net als overigens de premoderne) leert dat dergelijke dissidenten door politieke en religieuze heersende machten ernstig tegengewerkt kunnen worden, door hen te beschuldigen van ketterij, waardoor kritisch debat gesmoord kan worden. Uit de titel van haar boek blijkt dat ze zich bewust is van de grote gevoeligheid van de notie van hervorming, vernieuwing.² Ironisch is dan ook dat zij diegenen die zij wil ondersteunen in hun religieuze hervorming met naam en toenaam noemt en hen in de appendix van haar boek als afwijkende stemmen identificeert. Zo wordt de Nederlandse Yassin El-Forkani genoemd als ‘moslimdissident’. Daarmee riskeert hij het om als ‘ketter’ gezien te worden, waarmee hij juist buitenspel gezet wordt in een toch al uiterst krappe speelruimte van intern en extern gericht theologisch en maatschappelijk debat.

De plaats van Hirsi Ali's betoog in een spectrum van visies, maar ook haar wijzen op de kwestie van het ‘elkaar de maat nemen’ als moslims, wordt duidelijker als we gaan kijken naar de andere drie boeken.

Razi Quadir (geb. 1972)

Razi Quadir is de tweede auteur die ik hier wil bespreken. Razi Quadir's boek kan worden gezien als een product van hedendaags soennitisch orthodox denken. De voormalige laborant met Indiase en Nederlandse wortels is als docent en onderzoeker verbonden aan het Centrum voor Islamitische Theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Tevens is hij werkzaam als geestelijk verzorger bij de Dienst Geestelijke Verzorging van het ministerie van Veiligheid en Justitie.

Hij presenteert zichzelf als ‘Nederlands burger, moslim, onafhankelijk en kritisch denkend individu’ (p. 9). Wat volgt is een orthodox-soennitische uitleg van religieuze opvattingen over de betekenis van vrijheid van meningsuiting in de islam. Zijn uitgangspunt is dat er in de islam alle ruimte is voor vrijheid van denken en expressie. Hij verzet zich tegen “...het beeld dat de islam vijandig staat tegenover de vrijheid van meningsuiting en om die reden onverenigbaar zou zijn met algemeen geldende Nederlandse normen en waarden” (p. 10).

Kern van zijn argument is dat vrijheid van meningsuiting in de islam twee centrale doelstellingen heeft. Ten eerste: waarheidsvinding van de goddelijke Wet. Ten tweede: de bescherming van de menselijke waardigheid, waarbij de islamitische orde een staat van chaos (*fitna*) kan tegengaan. Dat betekent dat er allerlei manieren zijn waarop moslims kunnen oproepen tot waarheidsvinding en tot het beschermen van de islamitische samenlevingsorde, zowel in een islamitische als in een niet-islamitische staat. De weg om de Waarheid te vinden over de shari'a is vrij. Wat goed is en wat kwaad is, is de basis van het islamitische recht en deze moet in vrijheid kunnen worden onderzocht. Ook is het noodzakelijk dat moslimgeleerden juist in de huidige tijd met zijn snelle ontwikkelingen en pluralisme hun toevlucht kunnen nemen tot *ijtihad* (p. 57), ofwel onafhankelijk redeneren met behulp van de menselijke rede (p. 49). Tegelijk is er hierbij steeds sprake van regels. Voor die regels baseert Quadir zich op gezaghebbende geleerden uit de islamitische traditie, die hij kritisch bespreekt, zoals Al-Ghazali (gest. 1111) en Ibn Taymiyya (gest. 1328), maar ook moderne geleerden zoals de Afghaans-Maleisisch-Britse moslimgeleerde Mohamed Hashim Kamali (geb. 1944). Zo is ook het oproepen tot het doen van het goede en het laten van het kwade (*al-amr bi'l ma'ruf wa'l nahy 'an al-munkar*), waarvan Hirsi Ali meent dat het losgelaten moet worden (stelling 4), aan regels gebonden.³ Quadir stelt: "Wat van belang is bij het toepassen van vrijheid van meningsuiting, zoals het recht van spreken, is dat de juiste doelstellingen worden gediend. Deze doelstellingen zijn waarheidsvinding en bescherming van de waardigheid van een persoon. Dit houdt in dat ... vrijheid van meningsuiting in de islam niet absoluut is. Zo is er geen vrijheid om kritiek te leveren op zaken die helder zijn beschreven in de Koran en de Sunnah (p. 57)." Wel kunnen bepaalde interpretaties worden bekritiseerd. Op basis van zijn verhandeling komt Quadir op een andere uitleg van de straf op het verbod van afvalligheid dan veel andere klassieke en hedendaagse moslimgeleerden. Anders dan de meeste klassieke rechtsgeleerden, onderscheidt hij afvalligheid van blasfemie. Dit is in de moderne tijd relevant, omdat in de klassieke interpretatie afvalligheid als vorm van hoogverraad werd gezien, waarop de doodstraf moest staan. Wanneer een moslim in onze tijd van het geloof stapt, is dat geen vorm van hoogverraad tegenover de islamitische staat, dus volgt daaruit dat de doodstraf geen gepaste straf is. Quadir volgt hier de redenering van de invloedrijke veertiende-eeuwse soennitische Koranexegeet Ibn Kathir. Over blasfemie stelt hij dat dit geen misdad is die in de Koran wordt genoemd waarvoor een vaste straf staat. Daarom moet deze door een islamitische rechter worden beoordeeld (als een *ta'zir* delict). Blasfemie is ook geen bedreiging voor een islamitische staat, dus het is ook geen vorm van

hoogverraad. Overigens stelt Quadir dat moslims zich moeten houden aan de wetten van het land waarin zij wonen. Uiteindelijk betekent dat ook dat volgens de Nederlandse Grondwet iedereen de vrijheid heeft om van godsdienst te veranderen (p. 172).

Om de positie van Quadir nog wat nader in te vullen, is het van belang om stil te staan bij zijn notie van religieuze vernieuwing – de hervorming waar Hirsi Ali het over heeft. Een van de onderwerpen van zijn boek is hoe als moslim om te gaan met gelovigen die pleiten voor religieuze vernieuwing aangeduid als *bid'a*. *Bid'a* wordt gezien als alles wat niet in overeenstemming te brengen is met de Koran en de Soenna van de profeet, diens metgezellen en eerste generaties volgelingen. Hierover schrijft hij:

Een ... kwestie van algemeen belang kan ontstaan met betrekking tot mensen die pleiten voor theologische innovatie (*arbaab al-bida'*) en ketterij. De vraag die zich hierbij voordoet is of deze mensen aan het publiek bekend moeten worden gemaakt om zo het algemene belang te beschermen. Al-Ghazali heeft deze vraag bevestigend beantwoord en legt er nadruk op dat ketterij en verval bekritiseerd en onthuld moeten worden zodat de gemeenschap zichzelf kan beschermen en maatregelen kan treffen tegen hun dwalingen. Hierbij is het echter wel noodzakelijk dat de publiciteit die aan de vermeerderaars van *bida'* wordt gegeven, zich beperkt tot de feiten en niet gepaard gaat met beledigingen (p. 162).

Quadir geeft aan dat in de soennitische orthodoxe leer de daad van religieuze 'nieuwlichterij' (*bid'a*) gezien wordt als een daad van ketterij. "Een van de grootste vormen van kwaad die onder de moslims bestaan zijn innovaties en ketterijen. Het is verplicht om dit terug te dringen tot iemands beste vermogen." Hij geeft vervolgens aan wat voor hem de kern van een religieuze moraal is: "[A]ls niemand zich tegen het kwaad verzet, zal het kwaad zich kunnen verspreiden. Het kwaad kan zich dan dermate veel verspreiden dat het een maatschappij gaat domineren en overnemen" (p. 36).⁴

Quadir en Hirsi Ali staan als orthodox gelovige en radicaal ongelovige lijnrecht tegenover elkaar. Waar Hirsi Ali wil amenderen en vooral afschaffen, laat Quadir zien dat dit binnen de soennitische orthodoxie niet acceptabel is. Quadir zoekt binnen de orthodoxie naar eigen theologische antwoorden op samenlevingsvraagstukken. Maar als we hiermee onze bespreking zouden eindigen, zouden we maar een deel van het spectrum aan mogelijke posities en pleidooien zien. Daarom halen we nu het derde boek erbij.

Mohamed Ajouaou (geb. 1968)

Om uit de essentialistische standpunten van de eerste twee auteurs te komen, die beide spreken over wat er gebeurt als er uitgegaan wordt van één religieuze Waarheid en wat er gebeurt wanneer daarvan wordt afgeweken, is het nuttig om het derde boek dat in dit bewogen jaar verscheen in de kijker zetten. Het boek van de VU-moslimtheoloog Mohamed Ajouaou heeft als retorische titel *Wie is moslim?* Met deze titel geeft hij meteen aan dat ook hij zich bewust is van de notie van verkettering. Ook hij ziet het indringende probleem dat Hirsi Ali aankaart, dat moslims elkaar in hun gelovigheid de maat nemen. Daarom brengt hij drie dingen naar voren in zijn boek. Ten eerste moeten we (moslims en niet-moslims) beseffen dat het vraagstuk ‘wie is moslim’, en zeker ook ‘wie is *goed* moslim’, zo oud is als de islam zelf. Ajouaou kiest er voor om deze richtingstrijd in de islam zelf historisch uit te leggen aan zijn lezer. We moeten dus de geschiedenis kennen van de interne islamitische discussies over de vraagstukken waarin Hirsi Ali en Quadir zo’n stellige positie innemen.

Ten tweede betoogt hij dat het beter is om op het niveau van de ‘geleefde religie’ te kijken, zodat er meer zicht komt op het scala aan geloofspraktijken en ervaringen onder moslims in Nederland en wereldwijd. Dit is van groot belang voor de beroepspraktijk van de geestelijk verzorgers in de gevangenis en de imams in de moskee (en hieraan kunnen ook vrouwelijke religieuze leiders toegevoegd worden). Zij dienen een ‘contextuele theologie’ te ontwikkelen (p. 19). Ajouaou betoogt dat juist zij in hun manieren om gelovigen geestelijk bij te staan, zouden moeten vertrekken van hoe gelovigen hun religie vormgeven en hun religiositeit beleven. Een ‘praktische theologie’ “behelst... een reflectie vanuit zowel distantie als nabijheid, bestudeert geloofshandelen in al zijn variaties in de sociale context en baseert zich op de empirische werkelijkheid” (p. 19). Dit betekent volgens hem ook dat religieuze concepten bevraagd, herzien of herijkt kunnen worden waarbij recht gedaan wordt aan de religieuze bronnen en traditie, en tegelijk de brug geslagen wordt naar het heden (p. 19).

Zijn derde punt is dat hij niet alleen reflecteert op de vraag hoe in de beroepspraktijk van de Geestelijke Verzorging met deze diversiteit om gegaan kan worden, hij pleit ook voor het ontwikkelen van een vernieuwd sociaal-wetenschappelijk instrumentarium om de diverse moslimreligiositeit beter in kaart te brengen en te analyseren. De huidige concepten zijn vaak nog te veel gekleurd vanuit christelijke ervaringen met secularisering.

Ajouaou's boek opent de weg naar het inzicht dat er ook andere wegen open liggen voor moslims dan die van Hirsi Ali of Razi Quadir. Dit wordt nog duidelijker wanneer we het boek *Ongeloofwaardig*, over de persoonlijke ervaringen van een moslim in Nederland, in ogenschouw nemen.

Abdelkarim Honing (geb. 1990)

Dennis Abdelkarim Honing beschrijft in zijn boek zijn bekeringsproces tot de islam en hoe hij zijn visie op de religieuze traditie in de afgelopen jaren ontwikkelde. Hij verhaalt hoe hij als verwaarloosde Haagse jongere vooral aangetrokken werd door de normgerichtheid van de orthodoxe leer die hem een bepaalde mate van veiligheid, duidelijkheid en comfort verschaftte. Die werd hem geboden in de strenge leer van de salafistische islam en de kleine kring van broeders waarin hij terecht kwam. Anderzijds laat hij zien hoe juist die gerichtheid op het vormgeven van een utopie als levensstijl en in een islamitische staat hem van de islam vervreemde. "Ik dacht erover na, maar wist dat als ik het zou bespreken ik wel 'takfir' [ketter, WB] naar mijn hoofd zou krijgen, of erger" (p. 133). Hij vertelt in het tweede deel van zijn boek hoe hij zich losmaakte. In zijn zoektocht naar een minder conflictueuze, minder beklemmende religieuze realiteit, merkte hij dat er ook andere, legitieme interpretatiemogelijkheden zijn binnen de islam. Door zijn ontmoeting met Arnold Yasin Mol, ook een bekeerde moslim, leerde hij meerdere stemmen kennen in de islamitische traditie zelf. "Hij liet me inzien dat het geen zonde is om over de islam na te denken, in plaats van alleen maar volgzaam te zijn" (p. 146). Voor Honing was het wezenlijk te merken dat (rationelere) denkwijzen naast elkaar kunnen en vooral 'mogen' bestaan. Het is die kennisgeving met de variatie aan mogelijkheden binnen de geloofstraditie die Honing in staat stelde om moslim te blijven, maar wel afstand te doen van een eenzijdige benadering van de salafi *manhaj*. Ook hij is zich van de notie van verkettering bewust, maar hij keert het voor zichzelf om. "[M]ensenrechten en vrijdenken zijn voor mij belangrijker dan de rigide en inhumane interpretatie van de islam van de broeders met wie ik omging. Dergelijk 'ongeloof' is zeer de moeite waard, ongeloofwaardig" (p. 7).

Oordeel over en begrip van meerstemmigheid van de islam in Europa

De antropoloog Talal Asad wijst al langere tijd op het belang van het bestuderen van de islam als ‘discursieve traditie’: wat doen mensen met de aangereikte kaders uit de heilige teksten, de rituelen en praktijken, hoe interpreteren ze die en hoe geven ze er vorm aan? De vier boeken geven hier ieder op hun eigen manier inzicht in.

De boeken zagen in hetzelfde tijdsgewricht van één jaar het licht. Ze hebben met elkaar gemeen dat ze authentieke bijdragen zijn aan een Nederlands debat (Hirsi Ali verwijst veelvuldig naar haar ervaringen in haar Nederlandse tijd). Ze hebben ook met elkaar gemeen dat ze samenlevingsvraagstukken die momenteel in hevige mate opkomen, bespreken vanuit hun ervaring met de islamitische traditie. Ze verhouden zich allemaal tot hetzelfde complexe debat: is islam verenigbaar met democratie en moderniteit?

De vier boeken weerspiegelen vervolgens verschillende tendensen. Waar Hirsi Ali pleit voor afschaffing van orthodoxie vanuit een steeds openlijker beleden atheïsme, roept Quadir op tot het versterken ervan. Hij zoekt de oplossing in de versterking van het geloof en het vermeerderen van kennis van de bronnen, de Koran en de Soenna, en het aanhaken bij gezaghebbende geleerden (onder meer via *ijtihad*). Ajouaou is vanuit zijn belangstelling voor de ontwikkeling van een beroepspraktijk van islamitische geestelijke verzorging op zoek naar mogelijkheden om aan te sluiten bij de geleefde praktijk van ‘de gemiddelde moslim’ in Nederland. En Honing tenslotte vertelt vanuit zijn eigen ervaringen over zijn oplossing, die niet ligt in het versterken van zijn salafistische geloofspraktijk maar in een verdieping in de rijke theologisch-filosofische debatten over de scherpe vragen die iedere religie uiteindelijk met zich meebrengt. De vraag wie de ware gelovige is, is in de geschiedenis van de islam altijd een heikel punt gebleven en is op dit moment tot op scherpe en soms ontoelaatbare hoogten gedreven.

Moslim intellectuelen in Europa worden opgeroepen om de sfeer van interne kritiek en zelfreflectie te vergroten en te versterken. Juist daarmee zou een tegengeluid kunnen worden geformuleerd tegen de eendimensionale, ondemocratische en regressieve ideeën van hedendaagse salafi’s. Uit de boeken wordt duidelijk dat er vele stemmen zijn. Tegelijk laten de betogen zien dat de orthodoxe notie van *bid’a* (religieuze nieuwlichterij) en het risico van verkettering een zware druk leggen op het interne theologische debat en de mogelijkheden tot religieuze hervorming. Waar Hirsi Ali, en met haar een meerderheid van het Nederlandse publiek, de nadruk legt op radicalisering en

extremisme binnen de islam, laten de andere boeken zien dat er in de moslimgemeenschappen indringend nagedacht wordt over deze vraagstukken. Dit interne debat blijft tot nu toe te weinig gehoord en vaak onderbelicht. Deze boeken laten zien hoeveel meer er zich afspeelt.

Besproken titels

Ajouaou, Mohamed (2014),

Wie is moslim? Geloof en secularisatie onder westerse moslims, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.

Hirsi Ali, Ayaan (2015),

Ketters. Pleidooi voor een hervorming van de islam, Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Augustus (Oorspronkelijke titel *Heretic. Why Islam must change to join the modern world*).

Honing, Dennis Abdelkarim & Nikki Sterkenburg (2015),

Ongeloofwaardig. Hoe ik mezelf radicaliseerde, en daarvan terugkwam, Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Q.

Quadir, Razi H. (2014),

Vrijheid van meningsuiting in de islam, Voorburg: Uitgeverij U2pi.

Noten

- 1 Graag bedank ik mijn collega's van het Erlanger Zentrum für Islam und Recht voor hun commentaar op een uitgesproken versie van deze paper. Een Engelse versie van dit artikel zal worden aangeboden aan het *Journal of Muslims in Europe* (Brill).
- 2 De opeenvolgende titels van haar boeken, steeds een stuk van haar positie in dit debat, laten dit zien, beginnend met *The caged virgin* (2006), dan *Infidel* (2007), vervolgens *Nomad* (2010) en nu *Heretic* (2015).
- 3 Zie voor een heldere inleiding in deze doctrine Michael Cook, 2003, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 4 Over deze doctrine (*hisba*) in Europa, zie Lorenzo Vidino, 2013, *Hisba in Europe? Assessing a murky phenomenon*, European Foundation for Democracy.

Literatuur

Cook, Michael (2003),

Forbidding Wrong in Islam. An Introduction, Cambridge: Cambridge University Press.

Vidino, Lorenzo (2013),

Hisba in Europe? Assessing a murky phenomenon, European Foundation for Democracy.

Asad, Talal (1986),

The idea of an anthropology of Islam, Washington DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.

Gesluierde secularisatie onder hedendaagse Nederlandse Moslims

Mohamed Ajouaou*

Summary

For a long time secularisation was seen as a natural process that Dutch and other Western Muslims would inevitably undergo. This was a desire that had been cherished for a long time, politically and socially – it would signal the integration and emancipation of Muslims. In recent years, people seem to have become increasingly convinced that this expected secularisation among Muslims has not taken place, giving way instead to more orthodoxy and fundamentalism. This article argues that secularisation can be found among Muslims, both in the Netherlands and in other Western countries. The complex and confusing picture of secularisation in Islam is the result of a lack of methodology and a conceptual apparatus geared to the Islamic context.

Inleiding

‘De halve maan is nog verre van haar ondergang, en zolang het aan den islam gelukken blijft zich de heerschappij over de geesten bij een massa van [honderden miljoenen moslims] te verzekeren, vergist zich wie waant van de islam als een van een quantité négligeable te kunnen gewagen. De islam blijft voor als na een sterke machtspositie (...) innemen en ook Europa heeft er mee te rekenen’ (Abraham Kuiper 1907).

Toen de eerste groepen moslims naar Nederland kwamen, eerst uit het voormalig Nederlands-Indië en Suriname en daarna vooral uit Marokko en Turkije, werden ze nauwelijks primair als moslims geïdentificeerd. Ze waren bijvoorbeeld gastarbeiders, leden van minderheidsgroepen of leden van een etnische groep. Begin jaren negentig van de vorige eeuw stelden onderzoekers een verschuiving vast. Er werd geconstateerd dat de islam sterker op de voorgrond trad en dat moslims, individueel en collectief, zich steeds meer als moslim manifesteerden (Landman 1992; Bartelink 1994; Sunier 1996;

* Mohamed Ajouaou is als universitair docent Islam verbonden aan de faculteit der godgeleerdheid (islamitische theologie) van de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Koning 2008). In dat kader werd secularisatie aanvankelijk gezien als een natuurlijk proces dat Nederlandse en andere westerse moslims onvermijdelijk zouden doormaken (Beck & Wiegers 2008, 10). De verwachting was dan ook dat 'bij langdurig verblijf in een seculiere context, met toenemende betrokkenheid bij de ontvangende samenleving, de religieuze betrokkenheid afneemt' (Maliapaard & Gijsberts 2012, 26).

De laatste jaren lijkt men er echter steeds meer van overtuigd te zijn dat deze verwachting niet zal uitkomen. Het discours over de islam wordt tegenwoordig juist overwegend beheerst door thema's als orthodoxie, fundamentalisme en religieus extremisme. Als men in het rapport van het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) leest: 'Op 1 januari 2003 woonden er in totaal bijna 920 duizend islamieten in Nederland, 33 duizend meer dan een jaar eerder en 294 duizend meer dan in 1995'¹, dan valt de associatie met de 'orthodoxe islam' of 'fundamentalistische islam' moeilijk te onderdrukken.² Socioloog Ruud Koopmans versterkte deze associatie toen hij eind 2013 uit een Europa breed onderzoek de conclusie trok dat de meerderheid van Nederlandse moslims werkelijk fundamentalistisch is (Koopmans 2013).

Het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) heeft in een recente studie vastgesteld: er is 'weinig steun voor de secularisatiehypothese' onder Nederlandse moslims (Maliapaard & Gijsberts 2012, 22). Een vaststelling die overigens niet neutraal is ontvangen. Daaruit werd namelijk afgeleid dat het islamitisch fundamentalisme domineert en de 'kans op verlichting en secularisering van islam (...) nihil' is.³ In reactie op dat rapport van het SCP stelde Wetenschapsjournalist Maarten Keuleman in een column: 'Bedankt, meneer Wilders, voor uw bijdrage aan de islamisering van Nederland' (Keuleman 2012). 'Islamisering' is een ander woord voor het verspreiden van islamitisch fundamentalisme. Achter deze pessimistische interpretatie van het 'uitblijven' van de verwachte secularisatie onder moslims schuilt soms ook angst, zoals dit door *Volkskrant*-redacteur Sander van Walsum in een reactie op het rapport van het SCP tot uiting kwam: 'De rust in multicultureel Nederland is betrekkelijk en mogelijk zelfs bedrieglijk'.⁴ Ook Koopmans luidde de noodklok en vond dat de samenleving en de politiek zouden moeten ingrijpen, nu zijn onderzoek heeft aangetoond dat er niet alleen geen sprake is van secularisatie onder moslims, maar dat dezen overwegend fundamentalistisch zouden zijn (Koopman 2013, 5).

Het bovenstaande beeld is nog verder versterkt door de recente ontwikkelingen op internationaal niveau, namelijk het ontstaan van de 'Islamitische Staat' (IS) en de neerslag daarvan op de positie van moslims in Nederland en andere Europese landen. Er is sinds de opkomst van IS een soort staat van

paraatheid ingesteld die vaak uitgedrukt wordt met 'gevaar voor islamitisch radicalisme is substantieel hoog'. Deze staat van paraatheid is niet alleen iets van veiligheidsdiensten. Het is doorgedrongen tot vele civiele instituten zoals scholen, gevangenissen, bedrijven, en overall waar moslims zich bevinden. Vrijwel alle Westerse landen hebben een plan van aanpak radicalisering. En zo raakt de discussie over begrippen als secularisatie nog verder uit het zicht. Paradoxaal genoeg wordt in de media en in veiligheidsrapporten gemeld dat zelfs het verband tussen religieus extremisme en secularisatie heel dun kan zijn. Over hedendaagse Nederlandse jihadisten: ze 'komen uit radicale gezinnen of families waarin het jihadistische gedachtegoed breed gedeeld wordt, anderen komen uit seculiere of gematigde gezinnen'.⁵

Dat de islam wat nadrukkelijker aanwezig is onder moslims dan bijvoorbeeld het christendom bij de christen en dat de islam mogelijkwel resistenter zou zijn tegenover processen als secularisatie had Abraham Kuyper ruim een eeuw geleden treffend voorspeld, zoals het eerder vermelde citaat laat zien. De vraag die zich echter aandient, is: Is de constatering dat we te maken hebben met een ogenschijnlijk intensivering van religiositeit onder moslims, en dat de islam meer resistent lijkt te zijn tegen het secularisatieproces een voldoende empirische basis om secularisatie onder moslims helemaal uit te sluiten? Zou er een vorm van secularisatie kunnen bestaan maar dan in een gesluisde vorm? In dit artikel zal ik betogen dat het laatste het geval is en dat secularisatie in de islam niet uitgesloten is. In eerste plaats omdat de duiding van islamitische religiositeit in de brede zin van het woord in de westerse godsdienstsociologie nog enkele kwetsbaarheden vertoont. Indicatoren van secularisatie zijn bijvoorbeeld nog niet helemaal afgestemd op de context van de islam. Dit feit alleen al ondermijnt de conclusie dat secularisatie in de islam er niet is (of juist wel). In de tweede plaats kunnen we uit de heftige discussie die wordt gevoerd onder moslims zelf over dit fenomeen ook concluderen dat de islam wel degelijk hiermee te maken heeft. In dit artikel presenteer ik een duiding van de islamitische religiositeit die beter aansluit bij het secularisatiediscours in de islamitische context. Ik breng daarnaast in kaart een aantal indicatoren voor secularisatie die uit die duiding en dat discours worden afgeleid. Het een en het ander is gebaseerd op een uitgebreide, praktisch-theologische studie naar geloof en secularisatie onder westerse moslims, gepubliceerd in 2014 (Ajouaou 2014).⁶

Enkele kwetsbaarheden in bestaande duiding van islamitische religiositeit

Zoals hierboven is vermeld, is het diffuse en verwarrende beeld over secularisatie in de islam onderdeel van de brede problematiek van labelen van uitingen van de religiositeit onder moslims. Laten we twee vaak voorkomende begrippen doornemen: fundamentalisme en praktiserend-zijn. In zijn conclusie dat de meerderheid van de moslims in Nederland fundamentalistisch zou zijn, baseerde de eerder geciteerde Koopmans zijn bevindingen op de zogeheten intolerantie en vijandigheid jegens andersgelovigen, het verlangen om terug te keren naar de zuivere islam, het voorstaan van een enkelvoudige en letterlijke interpretatie van de Koran en het stellen van de *shari'a*, de religieuze wet, boven de civiele (seculiere) wet. Dat zijn indicatoren die, behalve dat ze beperkt zijn, gebaseerd zijn op het meten van fundamentalisme in het christendom.

Soortgelijke kwetsbaarheden vinden we bij het begrip de 'praktiserende moslim', waarvan de indicatoren voor een groot deel bepalend zijn voor de bovengenoemde conclusies inzake secularisatie onder moslims. Wat houdt 'praktiserend moslim' in? Het Instituut voor Integratie en Sociale Weerbaarheid (ISW) van de Rijksuniversiteit Groningen beschouwt bijvoorbeeld als de belangrijkste indicator daarvan het moskeebezoek. In 2008 berekende het instituut dat hooguit 200.000 mensen in aanmerking zouden komen voor het predicaat 'moslim', wat dan gelijk werd gesteld aan 'praktiserende moslim'. De onderzoekers suggereerden dat (gelet op de angst voor 'islamisering') alleen de categorie 'praktiserende moslim' relevant zou zijn voor de statistieken die worden gebruikt door het CBS. Ook wordt met deze benadering gesuggereerd dat het begrip 'de praktiserende moslim' de gemeenschappelijke noemer is voor iedereen die zich 'nadrukkelijk' met religie bezighoudt, van gematigd tot fundamentalist. De tegenovergestelde categorie 'niet-praktiserende moslim' zou dan opgaan voor de subcategorieën seculier, vrijzinnig, agnost, atheïst en ex-moslim.

Ook het SCP boog zich in het eerder geciteerde onderzoek (2012) over het begrip 'praktiserende moslim'. Mijn inziens kwam het SCP niet tot een heldere definiëring, door de benadering van de SCP nam de verwarring nog toe. Het gebruikte bijvoorbeeld willekeurige elementen daarvoor en liet na om veel indicatoren van de praxis in de islam die er ook toedoen mee te nemen in zijn meetlat (Ajouaou 2014, 87-88). Dat is in de lijn van wat de Turkse socioloog Ural Manço in zijn recent verschenen studie naar secularisatie in Turkije vaststelt. Hij geeft aan dat een belangrijk onderdeel van de islamitische

religiositeit het gezichtsveld en de interesse van (godsdienst)sociologen niet bereikt. Hij noemt als voorbeeld: de islamitische groet, het gebed [*ṣalāt*], de smeekbeden [*duʿa*], Koranrecitatie en de recitatie van hadiths (Manço 2012, 16). Ook is sprake van het ontbreken van een op de islam afgestemd godsdienst-sociologisch begrippenkader en onduidelijkheid over de wijze waarop moslims hun religiositeit beleven. Veelal is sprake van een vergelijking met het christelijk godsdienstsociologisch begrippenkader, waaronder kerk (moskee), kerkbezoek (moskeebezoek), zondagsmis (vrijdagdienst), Bijbellezen (Koran lezen), gemeente of parochie (*umma*) et cetera (Laurence & Vaise 2006, 76-86). Dat zijn begrippen die verschillende gevoels- en empirische waarde hebben in de islam en het christendom en zij zijn derhalve niet uitwisselbaar. Yasemin El-Menouar vat de bovengenoemde kwetsbaarheden in vijf factoren samen:

‘(...) Yet the measuring instruments applied so far appear to suffer from five main problems: I. A conception of Islamic piety as a one-dimensional construct, II. A one-to-one translation of Christian measures into Islamic terminology, III. Interpretation of research results within a framework of Western or Christian concepts of religiosity, IV. Use of indicators measuring more than religiosity, and V. A lack of statistical estimates of reliability and validity’ (El-Menouar 2014, 54).

Het een en het ander vraagt ook om ‘andere decodering’ en een ‘vernieuwde observatiewijze’ toe te passen, aldus Manço (2012, 4).

Dimensies van islamitische religiositeit

In het boek *Wie is moslim? Geloof en secularisatie onder westerse moslims* (2014) heb ik een conceptuele uitwerking gegeven van allerlei indicatoren en factoren die met de islamitische religiositeit verband houden. Vanuit een praktisch-theologisch oogpunt zijn deze indicatoren en factoren globaal verdeeld onder de categorieën geloof (geloofsleer) en praxis. Ik heb daarbij in kaart gebracht wat Manço de tot dan toe verwaarloosde aspecten van de islamitische religiositeit noemde en heb daarbij ook waar nodig een andere ‘codering’ gevolgd. Deze praktisch-theologische, conceptuele uitwerking komt grotendeels overeen met de godsdienstsociologische uitwerking van Frank Kemper. Kemper ontwikkelde een indeling van de islamitische religiositeit op basis van een veldonderzoek in de Marokkaanse gemeenschap in zes categorieën:

1. De rituele dimensie (de vijf verplichte zuilen);⁷
2. De consequentiële dimensie (navolging van de religieuze voorschriften (voeding, kleding, omgangsvormen et cetera);
3. De experiëntiële dimensie (mystieke ervaringen van goddelijke nabijheid);
4. De ideologische dimensie (instemming met de religieuze leer, met name de Koran en de overgeleverde gezegden, handel en wandel van de profeet);
5. Een toegevoegde sociale dimensie (de binding met de geloofsgemeenschap);
6. De intellectuele dimensie (kennis van de Koran en van de biografie van de profeet) (Kemper 2004, 55).

In deze indeling van Kemper ontbreekt een belangrijk aspect dat maar zeer beperkt terugkomt in deze dimensies, namelijk de geloofsleer (Ajouaou 2014, 35-85) Aan de andere kant kunnen enkele andere categorieën in elkaar worden geschoven, zodat we tot een nieuwe indeling kunnen komen. Zo kan de dimensie van de geloofsleer toegevoegd worden aan de experiëntiële dimensie. De rituele dimensie en consequentiële dimensie gaan beide over de wetten en regels en hebben beide met de praxis te maken. Ook die kunnen worden samengevoegd. De sociale dimensie zoals Kemper die definieert, kan bij de ideologische dimensie van de islamitische religiositeit worden ondergebracht. Dat leidt tot een indeling met vier dimensies van de islamitische religiositeit, waarbij ook aandacht wordt geschonken aan die aspecten die geen of te weinig aandacht krijgen in studies en onderzoeken naar deze religiositeit. In deze vier dimensies geef ik tevens hier voorbeelden van die ‘verwaarloosde’ aspecten:

1. Onder de experiëntiële dimensie kunnen zes formele geloofsfundamenten en ook de vertakkingen van deze fundamenten ondergebracht worden, namelijk het geloof in de straf in het graf; het geloof in de engelen Munkar en Nakir; het geloof in de *Shaytan* (Satan); het geloof in *djins*; het geloof in het boze oog; het geloof in *al-Waswās*; het geloof in martelaarschap; en het geloof in *adj* of *ḥasanāt* (de beloning voor goede daden). Verder kan hier nog *jihād* als geloofsovertuiging aan worden toegevoegd.
2. Onder de consequentiële dimensie kunnen naast de vijf verplichte zuilen ook allerlei vormen van gebod worden ondergebracht. Hiertoe behoort niet alleen wat men doet, maar ook wat men zegt – waarbij zeggen een aspect is van doen: *du‘a* doen; doneren aan goede doelen, (doneren aan de moskee is in dat kader bijzonder relevant); zich belangloos inzetten in dienst van God ofwel (*fī sabīli Allah*); goed zijn voor je ouders en gehoorzamen aan je

ouders, *bir al-walidayn*⁸ (dit gebod geldt in het bijzonder voor de moeder en is verbonden aan het geloof in de kracht van de vloek (*sukht*) en de zegening (*riḍā' al-wālidayn*) door ouders); contacten met familie onderhouden (*ṣilat al-raḥim*); de islamitische groet *taslīm* brengen; de *basmala* en *ḥamdala* uitspreken (Ajouaou 2014, 33-34)⁹; de *taslīm* over de profeet (uitspreken van 'vrede zij met hem' bij het horen van zijn naam; de *tasbīḥ* (de lof uitspreken over God bij het horen van Zijn naam); de *ta'wīda* (uitspreken van *a'ūdu billahi mina Ashayṭan al-radjīm* ofwel 'ik zoek mijn toevlucht bij God tegen de Satan' bij uiteenlopende aangelegenheden waarbij ongemak of dreiging van zonde aan de orde is; *insjallah* (als God het wil) uitspreken bij voornemens en toekomstige handelingen; de relatie met de imam, participeren in de religieuze viering van het Offerfeest en de bijbehorende afwegingen maken wel of niet een dier te offeren bijvoorbeeld); het Suikerfeest vieren (waartoe behoort: speciale Ramadandagen zoals *Laylat al-qadr* vieren; de speciale aalmoes aan het einde van deze maand, de *zakaṭ al-ftṭr*, afstaan; het moskeebezoek gedurende de vastenmaand intensiveren; het feest vieren in de moskee enz.); het vieren van de geboorte van de profeet, *Mawlid*. Daarnaast kunnen we tot de consequentiële dimensie ook rekenen het lezen van de Koran en allerlei voorschriften met betrekking tot kleding en uiterlijke vertoning, zoals het dragen van een baard, een hoofddoek en een burka. Ook indicatoren als *'uqūq al-walidayn* (ongehoorzaam zijn aan de ouders), het verbod op rente (waaronder hypotheken, leasecontracten, levensverzekeringen et cetera), hondenbezit en zelfmoord behoren hiertoe. Daarnaast rekenen we tot deze dimensie verboden als *haram* voeding, varkensvlees, gokken, overspel enzovoort.

3. Onder de ideologische dimensie kunnen we het volgende onderbrengen: opvattingen over en verbondenheid met de *umma*; opvattingen over de *shari'a* in het algemeen; opvattingen over de toepassing van de *shari'a* in de sociale omgang, opvattingen over de *shari'a* in het familie- en het strafrecht; opvattingen over democratie en politiek in relatie tot religie en geloof; opvattingen over *jihād*; opvattingen en houdingen ten aanzien van niet-gelovigen (atheïsten, humanisten) en andersgelovigen (christenen, joden, hindoes en aanhangers van andere religies); opvattingen over moslimminderheden (sjiïeten, alevieten, *ahmadiyya*); opvattingen over homoseksuelen; opvattingen over de religieuze begrippen *dār al-islam*, *dār al-ḥarb* en *dār al-'aqd*; opvattingen over het begrip *ahl al-dimma* ofwel niet-islamitische minderheden binnen islamitische samenlevingen; opvattingen over godsdienstvrijheid (omgaan met afvalligen en zondaars);

opvattingen over de vrijheid van meningsuiting (bijvoorbeeld in het licht van religiekritiek); opvattingen over vriendschap met en loyaliteit aan niet-moslims; opvattingen over participatie aan niet-islamitische vieringen; *tarrah̄hum* ofwel *du'a* voor een overleden niet-moslim of niet-praktiserende moslim doen.

4. De intellectuele dimensie gaat over kennis in de brede zin van het woord. Te denken valt aan opvattingen over het bedrijven van wetenschap en over de waarde van wetenschappelijke kennis ten opzichte van religieuze inzichten; opvattingen over de waarde van religieuze kennis bij het verstaan van de werkelijkheid; kennis van historische personages in de islam (*salaf*-personages, zoals de *ṣaḥāba* ofwel apostelen van de profeet, en zijn *khalaf* ofwel opvolgers); kennis over de betekenis en achtergrond van de religieuze hoogtijdagen (Offerfeest, Suikerfeest, *Laylat al-qadr*, *Mawlid* et cetera); de visie op de 'geschiedenis' van de islam (feitelijke informatie of juist een geïdealiseerd verleden); kennis van (eigen) rechtsscholen en (eigen) religieuze stromingen; de vraaghouding (de mate waarin een beroep wordt gedaan op geestelijken bij het beantwoorden van religieuze vragen); de waarde van religieuze overdracht aan de eigen kinderen (hoe en via welke kanalen er wat wordt overgedragen); de omgang met religiekritiek in het algemeen en specifieke islamitische symbolen (de profeet, Koran, Hadith et cetera) in het bijzonder.

Via deze globale vier dimensies is getracht om de islamitische religiositeit inzichtelijk te maken. Daarbij is ook aandacht geschonken aan indicatoren van religiositeit die in godsdienstsociologisch onderzoek naar de islam over het hoofd worden gezien of als niet relevante details worden beschouwd. In onderzoek naar secularisatie (of fundamentalisme) in de islam kan deze ordening in deze vier uitgewerkte – maar niet uitputtende – dimensies de onderzoeker attent maken op een andere kijk en observatiewijze. De kernvraag die zich voordoet als we het hebben over secularisatie is: in welke dimensie moeten we secularisatie zoeken als het gaat om de context van de islam? Deze vraag zal ik beantwoorden na de volgende uiteenzetting over het secularisatiediscours onder moslims.

Definitie van secularisatie

Er zijn vele definities voor secularisatie. Voor deze context kies ik voor een basale definitie die aansluit bij de voorgestelde analyse en die we terugvinden in de hierboven geciteerde studie van het SCP:

‘Secularisatie is de afname van de betekenis en het belang van religie voor de samenleving en het individu’ (Maliepaard & Gijberts 2012, 32).

Terwijl ‘afname’ het gemeenschappelijke kenmerk is dat de verschillende secularisatietheorieën met elkaar gemeen hebben, dient de vraag zich aan: Wat betekent afname in de context van de islam precies? Ofwel: Welke elementen in de betreffende religie moeten in belang en betekenis afnemen om te kunnen spreken van secularisatie? Het is de beantwoording van deze twee vragen die bepaalt of en op welke wijze en in hoeverre secularisatie in de context van de islam voorkomt. Nu luidt mijn stelling, zoals eerder is gesuggereerd, dat het begrip ‘afname’ en de daaraan gelieerde indicatoren per religie kunnen verschillen en dus zou het in de islam anders kunnen zijn dan het christendom. Vertaald naar de context van de islam kunnen we vervolgens komen tot de volgende definitie:

‘Secularisatie in de context van de islam verwijst naar de afname van de betekenis en het belang van de islamitische religie voor de samenleving en het individu’.

Welke elementen van de islamitische religie kunnen langs de meetlat van secularisatie gelegd worden, waar we op grond van onze nieuwe definitie van secularisatie van zouden verwachten dat ze afnemen?

Alle uitspraken die in de wetenschap en in het maatschappelijke en politieke debat over secularisatie in de context van de islam worden gedaan, staan in een direct – maar vaak onbewust of impliciet – verband met hoe men de twee genoemde essentiële vragen beantwoordt. Daarom is de concretisering van afname in mijn uiteenzetting niet zozeer gericht op het beschrijven van hoe dit proces in werkelijkheid in de islam gaande is, maar wil ik primair inzichtelijk maken hoe deze afname in het nu lopende debat wordt voorgesteld en hoe daaraan gestalte wordt gegeven. Zo kunnen de deelnemers aan dit debat hun zienswijze en definitie van afname van religiositeit bijvoorbeeld baseren op feiten, op hun eigen interpretatie van de feiten of op een door hen gewenste ontwikkeling of een in hun ogen nog niet (volledig) gerealiseerd project.

Het secularisatiediscours in de islam

Secularisatie wordt in het secularisatiediscours tussen moslims met verschillende termen aangeduid. De meeste neutrale aanduiding die zowel door voorstanders als tegenstanders wordt gehanteerd voor secularieren of secularisten is al-'ilmāniyyūn. Tegenstanders gebruiken daarnaast begrippen als al-ilḥidūn (ongodsdienstigen) en al-mulḥidūn (atheïsten). Secularisten worden door zichzelf of door anderen soms ook aangeduid met de vriendelijker predica-ten verlichters (tanwīriyyūn), hervormers en modernisten (ḥadāthiyyūn). Ter vergelijking, secularieren duiden hun tegenstanders, in de regel islamisten, met begrippen als obscuranten (ḍalāmiyyūn), achterlijken (ridj'īyyūn), tovenaars (musha'withūn), totalitair (shumūliyyūn), haatdraggers (ḥāqidūn), waanzinnigen (khurāfiyyūn) en bloeddorstigen (damawiyyūn). Vriendelijker aanduidingen luiden: de islamisten (islamāwiyyūn), fundamentalisten (ussūliyyūn) en salafisten (salafiyyūn).

De gehanteerde terminologie laat zien hoe fel en diffuus het secularisatiediscours is tussen moslims onderling.¹⁰ Ook wordt daardoor duidelijk dat debatterende partijen verschillende vooronderstellingen hebben bij het fenomeen secularisatie. In mijn studie *Wie is Moslim. Geloof en secularisatie* heb ik in beeld gebracht wat de indicatoren zijn voor secularisatie volgens haar tegenstanders (zij die secularisatie scherp veroordelen) (Ajouaou 2014, 198-199). Dit zijn: het ondermijnen van *al-Akhira* (dat wil zeggen: zich richten op dít leven, op materialisme, moderniteit et cetera); de natie en het burgerschap boven de *umma* (de geloofsgemeenschap) stellen; geen religieuze loyaliteit tonen; differentiatie van levensstijlen; een empirische en wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid; het voorstaan van democratie; overgaan tot of toelaten van alternatieve vormen van spiritualiteit, zingeving en moraal; gendergelijkheid, individualiteit, autonomie en emancipatie van het individu; voorrang geven aan de civiele wet boven de religieuze (goddelijke) wet; privatisering van de islam; rationalisatieprocessen; ondermijning van het gezag van geestelijken respectievelijk afwijzing van het monopolie van de geestelijkheid op het verstaan en uitleggen van de islam. Deze indicatoren kunnen verder ondergebracht worden onder de noemers van: religiekritiek; regulering van het religieuze instituut en afbakening van zijn taken en rol in de politiek en de samenleving; binnendringen van 'westerse' politieke en culturele elementen ten koste van de 'islamitische' eigenheid. Opvallend is dat volgens de tegenstanders van secularisatie, de toename van religiositeit in de zin van de praxis (moskeebezoek, rituelen et cetera) geen indicatie is voor secularisatie, integendeel. Te veel nadruk op 'praxis', in combinatie met bovengenoemde

indicatoren is juist een teken van ‘uitholling’ van geloof en religiositeit en dus voor secularisatie (Ajouaou 2014, 200).

De volgende tabel laat zien hoe de voorstanders van secularisatie eruitzien:

Tabel 1 Indicatoren van secularisatie volgens haar voorstanders¹¹

Culturele verbreding en theologische hervorming	Beperking van de invloed van geestelijken	Godsdienstvrijheid en individualiteit
<ul style="list-style-type: none"> • Aanvaarden van de moderniteit en van vooruitgang op allerlei gebieden; deze processen positief bejegenen. • Afstand doen van interpretaties van de bronnen van de islam die globalisering, modernisering, economische ontwikkeling, humaniteit en universaliteit in de weg staan. Ervan uitgaan dat de bedoelingen (<i>maqāṣid</i>) van deze bronnen niet in strijd zijn met deze ontwikkelingen. • Tot een andere lezing van de Koran komen, die verzoening met de noden en eisen van het hedendaagse leven en de moderniteit mogelijk maakt. • In het geloof meer ruimte geven aan humaniserings-tendensen die de mens zijn waardigheid teruggeven, vrijheid van handelen waarborgen en nieuwsgierigheid aanmoedigen. • De perceptie van het zelf [als moslim], en de relatie tot de [andersgelovige en andersdenkende] ander en de natuur in een ander licht zien. 	<ul style="list-style-type: none"> • De samenleving bevrijden van de salafistische visie op de islam (deze visie is gaan overheersen en wordt via vrijdagpreken en andere vormen van prediking verder verspreid). • Aanspreken en aanpakken van haatdragende, haatzaaiende geestelijken en degenen die aanzetten tot het zaaien van dood en verderf (verkettering, <i>jihād</i>). • Radicale geestelijken een halt toeroepen. • Blootleggen en tegengaan van het totalitaire denken van geestelijken. • Optreden door de overheid tegen wanorde en verwarring die geestelijken via moskeeën veroorzaken. • Verbreding van de kennis van predikers en geestelijken over andere religies en levensbeschouwingen. • Afbakening van bevoegdheden en specialismen van de geestelijken. • Scheiding van moskee en staat, en van religie en politiek. 	<ul style="list-style-type: none"> • Afstand doen van interpretaties van de islamitische bronnen die godsdienstvrijheid afkeuren. • Opkomen voor het recht op liefde (inclusief seksuele vrijheid); genieten van alle vormen van kunst en van het leven in het algemeen (bijvoorbeeld muziek, dans, theater en cinema). • Ondubbeltzinnig erkennen van de individuele rechten, individualiteit en particulariteit van het individu. Respect voor autonomie en eigen keuzes. • Individuele vrijheid op basis van burgerschap in plaats van op basis van religieuze achtergrond. • Bevrijding van de beperkingen die religieuze dogma's en aannames opleggen; bevrijding van vooronderstellingen en taboes die het rationeel, logisch en kritisch denken belemmeren door te dreigen met verdenkingen van ongelooft en avalligheid. • Meer balans tussen rede en Schrift door het primair stellen van de rede; de rede als uitdrukking van de individuele inspanning om tot begrip van de Schrift te komen.

- Aandacht schenken aan verlichtingsdenkers in de islamitische geschiedenis die de Koran vanuit een meer rationeel perspectief lezen, zoals de *Mutakallimun*, de moslimfilosofen en de rationalisten in het algemeen.
 - Afstand doen van het totalitaire denken in de islam ('de islam is alles'); onderschrijven van de noodzaak van fragmentarisatie, van meer privatisering van de islam en onderscheiding tussen het religieuze en het seculiere.
 - Aandacht hebben voor de kwetsbaarheid van voorstellingen in de Koran die tot totalitair denken aanzetten; oplossingen hiervoor zoeken.
-

Samengevat, indicatoren van secularisatie volgens haar voorstanders zijn: het realiseren van een theologische hervormingsagenda die uitnodigt tot een meer open en vrije interpretatie van de religieuze bronnen overeenkomstig de eisen van de moderniteit; het uit overtuiging omarmen van deze moderniteit, inclusief een meer verlichte en rationele attitude (ook in het verstaan van de religieuze bronnen), mede onderbouwd door het islamitische verlichtingsdenken zelf; godsdienstvrijheid en religieuze tolerantie in de brede zin van het woord; het intreden van een proces van bevrijding van het conservatisme van de geestelijken; scheiding van 'moskee' en staat; beperking van de invloed van het instituut van de geestelijkheid en van daarmee samenhangende instituten zoals het *fatwa*-instituut en het moskee-instituut; hervorming van deze instituten.

Conclusie

Een belangrijke conclusie die we kunnen trekken uit de voorgaande uiteenzetting is dat in ieder geval de mate van uitwendige religiositeit – wat Kemper de rituele dimensie en consequentiële dimensie noemt – een marginale rol vervult als meetlat van secularisatie. Door tegenstanders van secularisatie wordt een nadruk op uitwendige religiositeit – bijvoorbeeld frequenter moskeebezoek of consequenter de *ṣalāt* verrichten – juist gezien als een teken van voortschrijdende secularisatie, met name wanneer de nadruk op uitwendige

religiositeit gepaard gaat met een afname van de belangstelling voor ideologische en politieke aspecten van de islam. Voor deze categorie debatteerders is het uitwendige religieuze gedrag slechts *qushūr*: een trivialiteit, de oppervlakkige, buitenste schil van de islam. Voorstanders van secularisatie tonen zich op hun beurt in hun analyses nauwelijks geïnteresseerd in uitwendige religiositeit als indicator van secularisatie. Hieruit blijkt tevens dat secularisatie en een rationele houding en omgang met religiositeit niet per se een belemmering hoeven te vormen voor uitwendige religieuze gedragingen of daar strijdig mee zijn. Voorts kunnen we constateren dat de traditionele indicatoren die in sociologische studies steeds worden aangevoerd en die focussen op het uitwendige religieuze gedrag – de vijf zuilen van de islam, de religieuze voorschriften – onbetrouwbaar zijn wanneer ze worden benaderd en geïnterpreteerd los van de innerlijke motivatie, persoonlijke opvattingen en religieuze denkbeelden van de betreffende individuele moslim.

Al deze bevindingen leiden samen tot de eindconclusie dat in de islamitische context uitwendige religiositeit geen indicatie hoeft te zijn voor afwezigheid van secularisatie. Men kan praktiserend zijn en tegelijk gesecculariseerd. Aan de andere kant is afwezigheid van uitwendige religiositeit nog geen indicatie voor gebrek aan secularisatie. Men kan niet-praktiserend zijn en toch gelovig of zelfs orthodox zijn. Met andere woorden: bij het meten van secularisatie onder moslims volstaat de consequentiële dimensie niet. De aandacht moet verlegd worden naar de experiëntiële, de ideologische en de intellectuele dimensie. Wie kritisch wil kijken naar de consequentiële dimensie van secularisatie, zoekt verder dan – ik citeer nog een keer – ‘simpele indicatoren zoals moskeebezoek, vasten, *halal* voedsel en het dragen van een hoofddoek [die van] het bestudeerde onderwerp een wetenschappelijke karikatuur [maken]’.¹² Hierboven heb ik die andere relevante indicatoren, hoogstwaarschijnlijk niet uitputtend, op een rij gezet.

Noten

- 1 <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2003/2003-1298-wm.htm>.
- 2 Het gebruik van het woord ‘islamieten’ in plaats van ‘moslims’ draagt ook bij aan die associatie. Immers, ‘islamieten’ wordt vaak geassocieerd met het woord ‘islamisme’, dat is de op politiek, vaak fundamentalistische, geïnspireerde islam.
- 3 De *Dagelijksestandaard.nl*, ‘Kans op verlichting en secularisering van islam is nihil’, 7 november 2012.

- 4 Van Walsum, 2012.
- 5 AIVD, *Transformatie van jihadisme in Nederland. Zwemodynamiek en nieuw slagkracht*. Den Haag: 2014, p. 29.
- 6 Enkele citaten worden uit dit boek overgenomen.
- 7 Zie voor een uitgebreide analyse van deze dimensies Ajouaou 2014.
- 8 Dit geldt voor beide ouders, maar in het bijzonder voor de moeder. Dit gebod is verboden aan het geloof in de kracht van de vloek (*sukht*) en de zegening (*riḏā' al-wālidayn*) door ouders.
- 9 Basmala is het uitspreken van 'In naam van God de Barmhartige de Erbarmer', *ḥamdala* is het uitspreken van 'dank aan God'.
- 10 Ik doel zelf in dit artikel met 'secularisatie' een veranderingsproces in de religie aan, en niet 'secularisme' als levensbeschouwing. In discussie in de islamitische context lopen deze twee concepten door elkaar. Als iemand bijvoorbeeld zichzelf 'ilmānī' noemt, kan dit zowel seculier (van secularisatie) als secularist (van secularisme) betekenen en voor tegenstanders van secularisatie is de grens tussen beide fenomenen heel dun. Ik gebruik daarom beide termen. Waar 'secularist' staat moet in principe ook 'seculier' gelezen worden.
- 11 Bron: discussies op *Hespress.com*. zie: M. Ajouaou, 2014, p. 201-202.
- 12 W. Shadid, 'Methodologische kanttekeningen bij een onderzoek onder moslims in Nederland', op: <http://interculturelecommunicatie.com/shadid>, 11 november 2012.

Literatuur

- Ajouaou, M. (2014),
Geloof en secularisatie onder westerse moslims. Zoetermeer: Meinema.
- Bartelink, Y. (1994),
Vrouwen over Islam. Geloofsvoorschriften en -praktijken van Marokkaanse migranten in Nederland, Nijmegen: Katholieke Universiteit (proefschrift).
- Beck, H. & G. Wieggers (2008),
Moslims in een Westerse samenleving. Islam en ethiek, Zoetermeer: Meinema.
- El-Menouar, Y. (2014),
 The Five Dimensions of Muslim Religiosity. Results of an Empirical Study, in:
Methods, data, analyses, 8 (1), 53-78.
- Kemper, F. (1996),
 Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen. (Geciteerd in: Phalet, K. & Jessika ter Wal (red.), *Moslims in Nederland. Religie en Migratie: sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur*, Den Haag: SCP (2004), 55.

- Keuleman, M. (2012),
Bedankt, meneer Wilders, voor uw bijdrage aan de islamisering van Nederland, in: *de Volkskrant*, 8 november 2012.
- Koning, Martijn de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Koopmans, R. (2013),
Fundamentalism and out-group hostility. Muslim immigrants and Christian natives in Western Europe, in: *WZB Mitteilungen*, december 2013 (pdf online versie: https://www.wzb.eu/sites/default/files/u6/koopmans_englisch_ed.pdf).
- Kuyper, A. (1907),
Om de oude wereldzee, Den Haag: Van Holkema en Warendorf (deel 2).
- Landman, N. (1992),
Van Mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Laurence, J. & J. Vaise (2006),
Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France, Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Maliepaard, Mieke & Mérove Gijsberts, (2012),
Moslim in Nederland 2012, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Manço, U. (2012),
Islam pour soi: Usages sociaux et sécularisation du religieux en Turquie contemporaine, Sarrebruck: Presses Académiques Francophones.
- Sunier, T. (1996),
Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Walsum, Sander van (2012),
De moskee trekt, in: *de Volkskrant*, 7 november 2012.

Het islamdebat – laveren tussen uitersten

Jan Jaap de Ruiter*

Summary

In this essay the author treats the debate in the Netherlands about Islam, the Arab Spring and the ideology of the populist Party For Freedom. In the treatment of these subjects he goes as well into his vicissitudes as opinion maker.

I Authentiek en ambigu

Wie zich in de arena waagt van het openbare debat dient zich te houden aan een aantal voorschriften. Het belangrijkste voorschrift is dat je oprecht en authentiek bent in je opinies. Wie zich anders voordoet dan hij is, valt snel door de mand en is gezien. Authenticiteit impliceert echter ambiguïteit. Geen enkel mens is namelijk volkomen recht in de leer. Natuurlijk baseer je in je meningsvorming op een aantal basisprincipes, een aantal overtuigingen die je hebt, dat spreekt, maar je ontdekt bij jezelf dat je inborst soms een waaier van overwegingen bevat die elkaar ook wel eens tegenspreken. In mijn beleving moet je daar niet bang voor zijn, maar uitspreken waar je voor staat in alle variatie die je maar kunt herbergen.

Dit authenticiteit-ambiguïteitprincipe wordt verder bezwaard door de presentatie. Iemand die de publieke opinie wil beïnvloeden en het publiek wil overtuigen van zijn of haar visie op bepaalde maatschappelijke kwesties, dient te zorgen voor een klinkende presentatie. Je moet beschikken over de gave van het woord, zowel mondeling als schriftelijk. En dat woord moet overtuigen. Dat betekent dat je over communicatieve talenten moet beschikken en tegelijkertijd in staat moet zijn je verhaal overtuigend te brengen. Dat brengt met zich mee dat je in je presentatie je opinies in een enigszins uitdagende en soms overdreven stijl moet durven neer te zetten. Meninge(n) die vooral bestaan uit enerzijds-anderzijds slaan niet aan. Tegelijkertijd moet je ervoor waken dat

* Jan Jaap de Ruiter (1959) is als arabist en Universitair Docent verbonden aan Tilburg University. Hij publiceert zowel over de Arabische taal als over de islam en is een actief deelnemer aan het debat in Nederland en daarbuiten over de positie van islam en moslims in de samenleving. Hij is vaste columnist bij de nieuwssite ThePostOnline en bij de Turks-Nederlandse krant *Zaman Vandaag*. Voor meer informatie: www.janjaapderuiter.eu

je vervalt in simpele slogans, sound bytes en ongeloofwaardige redeneringen. Het is dus spitsroeden lopen als je het publieke debat zoekt: authentiek zijn, ambiguïteit durven laten zien, het vooral niet doen als je de gave van het woord mist, je talenten, als je de gave wel hebt, optimaal gebruiken, retorisch durven zijn zonder te vervallen in oppervlakkigheden en gemakkelijk door te prikken redeneringen en ten slotte maar hopen dat je boodschap overkomt.

Ten slotte moet je over een psychologisch en soms fysiek harnas beschikken. Wie zich vandaag de dag in het publieke debat begeeft, krijgt vroeg of laat, en eerder vroeg dan laat, bagger en bedreigingen over zich heen. Je wordt voortdurend weggezet, beledigd en bedreigd. Wie daar niet tegen kan, heeft een groot probleem en de grote fout die een mens kan maken is in datzelfde publieke debat melding te maken van de bedreigingen, er een punt van te maken en verontwaardiging te tonen. Je krijgt slechts beperkte sympathiebetuigingen, de bedreigingen worden alleen maar erger en je opposanten krijgen hun zin: je hebt het niet meer over je *core business*. Zij zouden dan winnen en jij verliezen. Wordt het echt te erg, dan stap je naar de politie en doe je in alle stilte aangifte. Ook anonieme bedreigers zijn namelijk te vinden.

Het is aan anderen om een etiket op mensen zoals ik te plakken: ik durf mijzelf zeker wel *opinion maker* te noemen. Toch kan ik mij wel vinden in de definitie van de publieke intellectueel van Heynders (2015, 1). Zij verwoordt de rol en functie van publieke intellectuelen als volgt: 'The public intellectual intervenes in the public debate and proclaims from a sideline position a controversial and committed stance. S/he has critical knowledge and ideas, stimulates discussion and offers alternative scenarios in regard to topics of political, social and ethical nature, thus addressing non-specialist audiences of general concern'. Ik vind deze definitie daarom zo aantrekkelijk omdat er de woorden 'controversial' en 'alternative' in staan evenals het woord 'committed'. De publieke intellectueel staat aan de zijlijn, bemoeit zich met overtuiging met het debat in de samenleving en is niet bang met alternatieven te komen voor de oplossing van bepaalde maatschappelijke problemen en tegelijkertijd mogelijk anderszins controversieel te zijn. De zijlijnpositie vind ik aantrekkelijk. Ik waak er immer voor mij politiek te positioneren en het is soms aandoenlijk om te vernemen waar mijn criticasters mij – vaak onterecht – politiek bepalen. Maar het is tegelijkertijd ook echt zo dat ik me politiek eigenlijk nergens thuis voel, precies de positie die ik ambieer.

Overigens is het als *opinion maker* ook om een andere reden spitsroeden lopen. Ik ben ook en vooral wetenschapper. En wetenschappers worden geacht neutraal te zijn, hun studieobjecten zuiver academisch te benaderen en even zuiver verslag te doen (cf. Heynders 2015). Niettemin zijn ook academici

mensen met opinies. En dat is maar goed ook, want juist door die verschillende meningen ontstaat het – academische – debat. Maar boven gaf ik al aan dat een *opinion maker* vooral opinies debiteert. Een academische *opinion maker* doet dat dan op basis van zijn onderzoek en ik ben daarin geen uitzondering. Was het niet de politicoloog Francis Fukuyama (1989) die op basis van zijn politieke analyses na de val van de muur in 1989 beweerde dat het einde van de geschiedenis gekomen was in die zin dat het kapitalistisch systeem en het liberalisme de enige overgebleven ideologieën waren na de val van het communisme? En was het niet de denker Samuel Huntington (1996) die een nieuwe wereldorde beschreef, eveneens op basis van zijn politieke analyses na de val van de muur? Wel, de geschiedenis is nog lang niet voorbij, Fukuyama kreeg dus ongelijk, maar van een strijd zoals die zich tussen diverse culturen in de wereld ontspint, lijkt wel degelijk sprake. Huntington had zeker een punt. Je moet dus op basis van je onderzoek, dat standaard dient te voldoen aan academische criteria, een mening en een visie durven debiteren om het maatschappelijke debat te beïnvloeden en je moet tegelijkertijd niet bang zijn om toe te geven dat je inschattingen – soms – niet bewaarheid worden. De hardnekkige, met name door de pers gevoede premisse dat een mens altijd en immer consequent moet zijn in zijn/haar opinies is volkomen tegennatuurlijk. De mens ontwikkelt zich, de *opinion maker* ook, en kan dus tot nieuwe inzichten komen. Ongeloofwaardig wordt een *opinion maker* pas als hij zich opeens door volstrekt andere criteria laat leiden of ijzerenheinig volhardt in meningen omdat hij immer principieel moet zijn. Beneden kom ik hierop terug.

2 Persoonlijke drijfveren

Mijn persoonlijke drijfveren zijn drieërlei. En het kan haast niet anders dan dat ik in deze iets over mijn privé achtergronden vertel. Vroeger, toen ik nog een jonge blonde krullenbol was, bestond mijn wereldbeeld uit scherpe goed-kwaad tegenstellingen. Iets was ofwel goed of iets was ofwel fout of kwaad. Ik was een Godzoeker, ik kon niet anders dan de dingen zien in termen van goed en kwaad. Dat ging erg ver in de discussies aan de keukentafel. Mijn moeder was het echter die mij immer een spiegel voorhield en die mij vertelde dat aan elke medaille twee kanten zaten. De waarheid is immer dubbel of ambigu, in elk geval nooit zo zwart-wit als ik hem in mijn jeugdige overmoed beschouwde. Tot vervelens toe liet zij mij zien dat het leven niet zo simpel was als ik hoopte of verwachtte dat het zou zijn. Mijn vader gaf mij te verstaan dat

ik mijn hersens moest gebruiken. Mijn hersens zijn, dat vond en vind ik zelf ook, mijn enige talent. Toen ik indertijd boven in de zaal stond waar God de lichamen uitdeelde, stond ik achteraan. Ik moest het doen met het kneusje dat ik geworden ben; ik ken menig ziekenhuis, operatiekamer en ziekenhuisbed beter dan menige lezer van dit essay. Gelukkig maakte ik een betere keuze toen ik in de zaal stond waar de hersens werden uitgedeeld. Daar stond ik vooraan en daar kreeg ik een puik stel mee. Mijn vader zag dat goed en hij stimuleerde mij mijn hersens optimaal te gebruiken. Het was ook mijn vader van wie ik mijn, als ik dat zo mag zeggen, rustige en, mag ik ook dit zeggen, vriendelijke inborst heb meegekregen. In het publieke debat word ik zelden kwaad. Ik blijf vriendelijk. Ik scheld niemand uit (ik plaag wel, dat dan weer wel). Ik houd mijn doel als *opinion maker* voor ogen. Maar wat is dan mijn doel? Toen ik columnist werd bij de nieuwswebsite ThePostOnline werd mij gevraagd een kort bio'tje te schrijven:

'Jan Jaap de Rooter (1959), is geboren op een eiland (Dordrecht) maar is nu wereldburger en neemt elke vorm van extremisme, van PVV tot islam, op de korrel in columns, blogs en desgevraagd in de media. Is in het dagelijks leven arabist aan Tilburg University en heeft maar een grote echte liefde: de Arabische taal.'¹

Het moge duidelijk zijn dat de goede lezer mijn moeder tussen de regels door ziet verschijnen: elke vorm van extremisme op de korrel nemen, of dat nu de retoriek van de Partij Voor de Vrijheid (PVV) is of elementen binnen de islam. Ik laveer, de titel van dit artikel zegt het al, tussen uitersten. Volgens mij ligt het antwoord op vrijwel elk maatschappelijk probleem op de tafel van het compromis. De democratie met haar systeem van oeverloos praten en overleggen, met haar ingebouwde vrijheid van meningsuiting is volgens mij de beste garantie voor maatschappelijk welzijn en welvaart. Ik ben meer van de grijstinten, dan van het scherpe zwart-wit (geworden).

3 De maatschappelijke actualiteit

In de eerste jaren van het nieuwe millennium werd ik door de media al regelmatig gevraagd mijn licht te laten schijnen over zowel de ontwikkelingen in de Arabische wereld als de ontwikkelingen met betrekking tot 'allochtonen' en islam in Nederland en in bredere zin in Europa. In mijn perceptie zijn het echter de Arabische Lente enerzijds en de opkomst van de Partij Voor de Vrijheid anderzijds geweest die mijn carrière als criticaster hebben versneld.

Toen ik in januari 2011 gebeld werd door een Vlaams radiostation over de gebeurtenissen in Tunesië, die al snel zouden leiden tot de val van dictator Benali, interpreteerde ik deze als ‘business as usual’. Het volk komt in opstand, dat doen de volkeren in Noord-Afrika regelmatig, de regering reageert door er de mitrailleur op te zetten, de doden worden begraven, de voedselsubsidies gaan toch omlaag en iedereen gaat over tot de orde van de dag. Twee dagen later vertrok president Benali naar Saoedi-Arabië en was de Tunesische revolutie een feit. Dat was een slechte start! Maar al gauw beseftte ik dat de gebeurtenissen in de Arabische wereld niet meer de gebaande wegen zouden nemen, maar geheel nieuwe richtingen zouden kiezen. Het was het begin van veel commentaar en reflectie op de gebeurtenissen in de Arabische wereld waar, wat mij betreft, uiteindelijk het thema democratie en islam centraal zou komen te staan. Naast de commentaren op de dagelijkse gebeurtenissen, was het dat thema dat mij tot op de dag van vandaag het meeste bezighield en bezighoudt: leidt de Arabische Lente tot democratie? Kunnen islam en democratie sowieso samengaan? Is die vraag ook de reden van de opkomst van met name populistische partijen en waarom verzetten ze zich zo heftig tegen islam en moslims?

In dit essay wil ik ingaan op twee specifieke onderwerpen die me bezighouden. Bij de behandeling van beide onderwerpen weef ik mijn rol en functioneren als *opinion maker* erin door. In de eerste plaats is daar het kritisch volgen van het populisme, met name zoals dat verwoord wordt door de Partij Voor de Vrijheid en in de tweede plaats is daar het kritisch volgen van ‘de islam’ in Nederland. In het eerste geval is het mijn streven om de ideologie van de PVV te deconstrueren en te achterhalen waar zij nu echt voor staat. Het tweede geval is complexer, er is niet zoiets als ‘de islam’; de islam, of liever, moslims zijn buitengewoon divers, of, zo je wilt, verdeeld. Divers of verdeeld of niet, het is wat mij betreft van groot belang dat moslims in Nederland een maatschappelijke positie als moslims verwerven die zowel hen als de ontvangende samenleving recht doet. Het moge duidelijk zijn dat het kritisch volgen van ‘de islam’ buitengewoon veel complexer is dan het deconstrueren van de ideologie van de PVV, die wat mij betreft op geen enkele wijze ‘divers’ is en slechts voor één – negatieve – uitleg vatbaar is.

4 De Partij Voor de Vrijheid

Mij wordt wel eens gevraagd wat ik als arabist te maken heb met de populistische Partij Voor de Vrijheid. Mijn antwoord is dan even stevig als helder: ik

heb het contact met haar niet gezocht, zij deed dat met mij. De islam was en is een speerpunt voor de PVV en omdat de islam ook een speerpunt voor mij is, kwam de PVV op mijn pad. Het is PVV-leider Geert Wilders die indertijd – en tot op de dag van vandaag – over de islam en moslims begon en dat triggerde mijn belangstelling. Toen dan partijideoloog van de PVV, Martin Bosma, zijn boek *De schijn-élite van de valsemunters* in 2010 publiceerde waarin zijn visie op allerlei maatschappelijke onderwerpen aan de orde kwam, greep ik mijn kans. Immers, er was tot die tijd nog niet veel schriftelijks en gestructureerds uit de PVV-burelen voortgekomen en nu lag er een echt boek. Ik publiceerde als reactie op Bosma's overwegingen een tiendelige serie op de website van Nieuwwij², en de tien delen vormden later de basis voor mijn boek *De ideologie van de PVV. Het kwade goed en het goede kwaad*, dat in maart 2012 uitkwam. Ik heb de presentatie van dat boek als bijzonder spannend ervaren. Maar dan onaangenaam spannend. Het was de tijd dat Wilders nog een echte machtspositie bekleedde als gedoger van het kabinet Rutte I. Je publiekelijk kritisch uitspreken over Wilders was in die tijd niet zonder risico's. Maar ik vond dat ik het aan mijn stand, het bestrijden van extremisme, verplicht was een antwoord te formuleren op het zwart-wit beeld dat Bosma presenteerde in zijn boek. Bosma baseerde zijn boek op de volgende Bijbeltekst van Jesaja (5:20):

‘Wee hen die het kwade goed noemen en het goede kwaad, die van duister licht maken en van het licht duisternis, van bitter zoet en van zoet bitter.’

en op grond daarvan zijn volgens hem ‘de islam’, ‘links’ en ‘de elite’ kwaad en het christendom, de joden, Israel en het gewone volk goed. Een extreem simplistische visie en zou je deze omzetten in beleid dan is dat een recept voor groot maatschappelijk onheil.³ De visie van Bosma op moslims, zo bleek uit mijn analyse, is maatschappelijk buitengewoon bedreigend. Punt is dat moslims, juist omdat ze moslim zijn, per definitie een potentieel gevaar zouden vormen voor de samenleving. Het gaat hier dus om een inherente, bijna genetisch te noemen kwalificatie, waar je als moslim nauwelijks af zou kunnen komen, zou je dat willen. De manier van redeneren van Bosma had verdacht veel weg van de wijze waarop het antisemitisme functioneert: een jood is per definitie niet te vertrouwen, al zou een individuele jood nog zo graag ‘niet-jood’ willen zijn (Schama 2014). Een dergelijke visie verlamt de personen om wie het gaat, de moslims, en ontnemt hen de mogelijkheid daadwerkelijk te integreren in de samenleving.

In de turbulente tijd van de gedoogconstructie van de PVV van het eerste kabinet Rutte overkwam mij een bizarre kwestie. Het ging om de beoordeling

die ik samen met tweede begeleider, Jan Blommaert, aan het einde van 2011 gaf aan de bachelor thesis van de Tilburgse student Liberal Arts and Sciences, Henk Bovekerk, die wilde aantonen dat de PVV in beginsel fascistisch is (2011). Op basis van de interpretatie van Robert Paxton (2005) van wat fascisme was, kwam Bovekerk tot zijn positieve bevinding. Blommaert en ik vonden de thesis briljant geschreven en de argumentatie eveneens en kwamen samen tot een beoordeling: we gaven Bovekerk een 10. De zaak werd een nationale rel, haalde alle kranten en alle televisieprogramma's hingen aan de lijn. Op het verwijt dat wij een 10 gaven aan een thesis die aantoont dat de PVV fascistisch is, hadden wij slechts een repliek: het is onze discretionaire bevoegdheid om dit cijfer te geven en daarvoor hoeven wij aan niemand buiten onszelf en onze faculteit verantwoording af te leggen. Bovendien, betoogde ik, een 10 is geen beoordeling van perfectie want alleen God is perfect. Maar de zaak van de 10 heeft mijn betrokkenheid bij de PVV wel enorm op de kaart gezet.

Het waren spannende tijden en een voorbeeld van maatschappelijke beïnvloeding is de opwachting die ik maakte in de talkshow van *Pauw & Witteman* op 17 april 2012.⁴ De redactie van het programma nodigde mij uit voor commentaar op het proces tegen de Noorse massamoordenaar Breivik. De redactie had echter ook toenmalig PVV-kamerlid Richard de Mos uitgenodigd, over het onderwerp van de Hedwigepolder. Dat kon natuurlijk geen toeval zijn. Hoe dan ook, ik deed mijn verhaal in de uitzending, ging het debat met De Mos aan, en een aantal maanden later moest het PVV-Kamerlid van weleer het veld ruimen op de kandidatenlijst van de PVV voor de verkiezingen van september 2012 voor 'jonger bloed' (De Mos was toen ergens in de dertig). In een analyse in *NRC* van de zomer van dat jaar stond dat De Mos onder andere moest vertrekken omdat hij in het openbaar in debat was gegaan met mij.⁵

Toen later Geert Wilders ook een duit in het zakje deed met het verschijnen van zijn Engelstalige boek *Marked for Death. Islam's War Against the West and Me* (2012) kon ik wederom niet achterblijven. Ik reageerde erop middels een Engelstalig essay, *The Speck in Your Brother's Eye. Islam's Alleged War Against the West* (2012b) dat nog steeds de basis is van veel van mijn geschreven stukken over de PVV. Het essay staat, samen met mijn eerdere boek *De ideologie van de PVV* op Academia, de website waar wetenschappers publicaties posten die gedownload kunnen worden.⁶ In zijn boek maakte Wilders, nog meer dan Bosma voor hem deed, duidelijk dat de islam van de aardbodem zou moeten verdwijnen. Hij zegt niet met zoveel woorden dat daarmee de moslims moeten verdwijnen maar hij geeft hen wel het dringende advies zich van de islam los te maken.

Al in een heel vroeg stadium heb ik gewezen op het bizarre onderscheid dat de PVV maakte in zijn schriftelijke en ook mondelinge uitingen tussen ‘islam’ enerzijds en ‘moslims’ anderzijds. De stelling was: ‘we hebben alles tegen islam maar niets tegen moslims’. In mijn teksten maakte ik gehakt van die stelling. Immers, een moskeeloos Nederland of een islamloos Nederland is toch gewoon een Nederland zonder moslims? De door Wilders gedane oproep tot ‘minder Marokkanen’ tijdens de gemeenteraadsverkiezingen van maart 2014 tonen mijn gelijk aan. Die waren gericht tegen *mensen*, en niet tegen een religie of ideologie. Het gaat hem wel degelijk om een Nederland zonder moslimmensen. En als ik hem dat dan hoor zeggen, zeer tot mijn verdriet, dan stel ik voor mezelf vast dat het vroegtijdig analyseren van zijn boodschap heel nuttig is geweest.

5 Islam

Het verhaal van Wilders is dat moslims niet thuis horen en passen in de westerse cultuur en een van de thema's daarin is het verhaal van de democratie. Islam en democratie zouden elkaar uitsluitende grootheden zijn en daarom zouden moslims nooit democraten kunnen worden. En hier zien we dus een link met de Arabische Lente, want ook daar ging het om democratie. De volkeren verjoegen hun dictators en eisten vrijheid, vooral vrijheid. Ze wilden een einde aan de willekeur en corruptie. En de spanning zat hem natuurlijk daarin of ze in staat waren en nog steeds zijn democratie te vestigen. In Libië is het tobben, ik ga op die situatie niet nader in vanwege plaatsgebrek, en in Egypte begon het zo veelbelovend met de meest democratische verkiezingen ooit toen Moslimbroeder Mohammed Morsi in juni 2012 gekozen werd met 51,7% van de stemmen (evenveel als François Hollande bij de eveneens in 2012 gehouden Franse presidentsverkiezingen kreeg), maar een jaar later bleek het volk ontevreden, het ging de straat op, het leger greep in en nu zijn we misschien wel verder van het democratische huis dan ooit. In Tunesië mogen we echter van een succes spreken. Daar is uiteindelijk een grondwet aangenomen die zijn democratische gelijke in de Arabische wereld niet kent. Mijn insteek in het vaak ronduit cynische debat over de Arabische Lente is dat ik altijd ben blijven geloven in met name de jongere generatie die vrijheid eiste en nog steeds eist. Ik heb opiniestukken geschreven waarin ik de stelling onderschreef dat islam en democratie inderdaad niet samen gaan, maar moslims en democratie wel.⁷ Moslims kunnen namelijk uitstekende democraten worden. Tunesië is er een lichtend voorbeeld van en let op mijn woorden, in de

jongere generatie van nu verschuilen zich de machthebbers van morgen in de Arabische wereld en zij zullen proberen alsnog die democratie vorm te geven. Verzinken in cynisme, wat veel westerse waarnemers hebben gedaan en nog steeds doen, is gemakkelijk en als je dat doet dan verlies je aan geloofwaardigheid. De waarheid ligt immers altijd in het midden en politieke oplossingen waar ieder aan mee doet, ik meldde het boven al, worden altijd gemaakt aan de tafel van het compromis. En zo zien we dus een samengaan van het debat over het populisme van de PVV en de ontwikkelingen in de Arabische wereld.

Een andere ontwikkeling die ik wil signaleren is die binnen de orthodoxe moslimgemeenschappen in Nederland, met name de salafisten. De salafisten hebben een absolutistisch wereldbeeld en hun visie op de positie van de vrouw, homoseksualiteit en democratie staan haaks op *mainstream* Nederlandse opinies. Dat is op zich niet erg, dat kan in een democratie, maar dat nodigt mij uit tot kritiek en het uitlokken van debat. Immers, de extreme islam is ook koren op de molen van de even extreme populistten. Inzet van het debat is wat mij betreft het neutraliseren van het 'gevaar' van de fundamentalistische islam en het er zorg voor dragen dat zij haar plaats in de samenleving vindt en geen aanleiding – meer – is tot verdere polarisatie. Dat riekt erg naar maakbaarheid, een laakbare term uit de jaren '60 en '70, alsof ik de illusie heb deze groep te kunnen beïnvloeden, maar dat weerhoudt mij er niet van haar uit te dagen. En dus prikkel ik ook deze groep met columns en spreek ik wensen uit als dat ik zo graag een vrouw- en homovriendelijke islam zou willen zien die bovendien zeer democratisch gezind is. Toch wringt hier iets en ik kan dat het beste uitleggen naar aanleiding van een opiniestuk van mijn hand dat in juni 2015 in een korte versie, in dagblad *Trouw* en in een langere versie, op de website van Nieuwwij, verscheen.⁸⁹ Daarin betoog ik dat 'het Westen' alle mogelijkheden biedt voor de ontwikkeling van alle vormen van islam: van zeer liberaal tot zeer orthodox. Ik beschreef in het artikel een maatschappelijke werkelijkheid. Het Westen biedt een geloofsbelevingsvrijheid waar geen enkel islamitisch land waar grote groepen moslims wonen, aan kan tippen. Ik riep moslims in dat artikel op om hun eeuwige preoccupatie met het Westen, de moderniteit en met name hun visie op joden en christenen, te heroverwegen of liever gezegd, de angel uit deze kwesties te halen, en zich te richten op de intrinsieke waarden van de islam. Wat maakt islam voor hen zo belangrijk? Ik riep moslims in het artikel op die waarden en die identiteiten in het Westen nader vorm te geven zonder de eeuwige – vaak verongelijkte – vergelijking te maken met datzelfde Westen. Ik leek in voornoemd stuk mezelf echter enigszins tegen te spreken. Immers, ik debiteerde eerder in dit essay dat ik met name salafisten stimuleerde om eens tot wat homo-, -vrouw, en

democratie-vriendelijkere standpunten te komen. Maar in het opiniestuk betoogde ik dat er geen noodzaak is een Westerse islam te ontwikkelen, of zo je wilt een Europese islam, omdat die er al is, in al haar diversiteit. Enerzijds accepteer ik dus al de soorten islam die er zijn, maar anderzijds probeer ik de ideologische scherpslijpers wel op andere gedachten te brengen. Toch ervaar ik dat niet als problematisch. Het past precies in mijn boven genoemde *mission statement*. Ik betreed het publieke debat als criticaster van de PVV, als een enthousiast pleitbezorger van de verworvenheden van de Arabische Lente of de verworvenheden die nog komen, maar mijn principe volgend naar mijn hart te spreken, leidt er ook toe dat ik mij stevig uitspreek tegen de orthodoxe islam die standpunten verdedigt die mij de haren te berge doen rijzen.

6 Conclusie: de vloek of zegen van het establishment

Toen in april 2012 de PVV de samenwerking met het eerste kabinet Rutte verbrak, merkte ik in de sociale media ook een verstilling. De spanningen waren niet meer zo groot. Bovendien had ik mijn entree als criticaster van de PVV gemaakt en op een gegeven moment weet men het wel: daar heb je De Ruiter weer met zijn kritiek op de partij en op Wilders. Je raakt geïnstitutionaliseerd en dat is enerzijds prettig en anderzijds minder prettig. De prettige reden is dat je je weer wat veiliger voelt, men kent jou, jij kent je tegenstanders. Er is een soort van balans. En dat is tegelijkertijd de minder prettige reden. Juist omdat je bekend staat, hebben je woorden wat minder impact. Je speelt een soort van rol. Het nieuwtje is eraf. En je moet je best doen de aandacht te trekken en te houden. Maar dat laatste vind ik uiteindelijk toch niet zo'n groot punt van zorg. Bekendheid over je standpunten is linksom of rechtsom toch een *asset*, en zo kun je, als je je positie stabiliseert, de massa proberen te bereiken en daadwerkelijk de opinies van 'de gewone mensen' pogen te beïnvloeden. Het is niet zozeer trachten je ideologische tegenstanders te overtuigen, dat lukt toch niet, maar wel de massa en als je dan een naam hebt, kun je je bereik vergroten. Hoeveel mensen luisteren er op *prime time* niet naar BNR nieuwsradio? Hoeveel kijken er niet naar de actualiteitenrubriek EenVandaag? Hoeveel mensen lezen opiniestukken in *de Volkskrant* en *Trouw* of mijn blogs op Nieuwswij, Zaman Vandaag en ThePostOnline? In 2013 behoorde een opiniestuk van mijn hand in *de Volkskrant* tot de top tien meest gelezen opiniestukken (plaats 8).¹⁰ Het leven van een *opinion maker* gaat niet over rozen. En zou dat wel het geval zijn dan is hij geen goede *opinion maker*. Ik heb erg veel plezier in dit werk en met voldoening stel ik vast dat

ik podia heb waarop ik mijn mening kan ventileren en zo pogen het debat te beïnvloeden in de richting van de tafel van het compromis, zoals mijn moeder mij dat leerde en op de manier die mijn vader mij voordeed.

Noten

- 1 <http://tpo.nl/author/jan-jaap-de-ruiter/>
- 2 <http://www.nieuwuij.nl/nieuws/de-ideologie-van-de-pvv-deel-10-epiloog/>
- 3 Het is jammer dat Bosma niet doorgelezen heeft, want Jesaja 5:21 vermaant ons om juist niet alles met stellige overtuiging te debiteren maar immer te relativieren:

*‘Wee hun die wijs zijn in hun eigen ogen,
en verstandig naar hun eigen mening.’*

- 4 <https://www.youtube.com/watch?v=wBaWbeJ-6OE>
- 5 <http://www.nrc.nl/nieuws/2012/07/03/lees-hier-het-pvv-dossier-uit-nrc-de-gemas-kerde-vergissingen-van-wilders/>
- 6 <https://tilburguniversity.academia.edu/JanJaapdeRuiter>
- 7 <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/3471038/2013/07/05/Huiveren-van-moslams-aan-de-macht.dhtml>
- 8 <http://www.trouw.nl/tr/nl/5091/Religie/article/detail/4050656/2015/06/03/De-toekomst-van-de-islam-ligt-in-het-Westen.dhtml>
- 9 <http://www.nieuwuij.nl/verdieping/ruiter-toekomst-islam-in-westen/>
- 10 <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/3184/opinie/article/detail/3548818/2013/11/21/De-anti-zwartepietlobby-is-definitief-door-het-ijs-gezakt.dhtml>

Literatuur

- Bosma, M. (2010),
De schijn-élite van de valsemunters. Drees, extreem rechts, de sixties, nuttige idioten, Groep Wilders en ik, Amsterdam: Bert Bakker.
- Bovekerk, H. (2011),
Protypical Fascism in Contemporary Dutch Politics, BA thesis Liberal Arts and Sciences, Tilburg: Tilburg University.
- Fukuyama, F. (1989),
The End of History?, in: *The National Interest*.

- Heynders, O. (2015),
Writers as Public Intellectuals. Literature, Celebrity, Democracy. Palgrave-Macmillan.
- Huntington, S. (1996),
The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Simon & Schuster.
- Ruiter, J.J. de (2012a),
De ideologie van de PVV. Het kwade goed en het goede kwaad, Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Ruiter, J.J. de (2012b),
The speck in your brother's eye. Islam's perceived war against the West, Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Paxton, R. (2005),
The anatomy of fascism, New York: Random House.
- Schama, S. (2014),
De geschiedenis van de Joden. Deel 1: De woorden vinden 1000 v. C. – 1492. Amsterdam: Atlas Contact.
- Wilders, G. (2012),
Marked for Death. Islam's War Against the West and Me, Washington: Regnery Publishing.

Zoektocht en keuzes

Sofyan Mbarki*

Summary

Based on my personal history as a young man of Moroccan origin, born in the Netherlands, and as a teacher and a member of the municipal council of Amsterdam, I reflect upon the choices I made in life. What made me resilient against radical forms of Islam and how can we prevent others to make radical choices? Parents have a role here, showing to be interested in the search for meaning of their children and also being well aware of their whereabouts and the friends they associate with. Furthermore profound religious education as critical counterbalance against radical ideologies is necessary. And, of no less importance, is a welcoming attitude to Muslims, to make them feel part of the Dutch society.

Loopbaan

Ooit was Nederland het grootste moslimland ter wereld, toen Indonesië er nog bij hoorde. Ik was aangenaam verrast toen ik dat hoorde. Dat is denk ik ook waarom wij hier in Nederland in een lange traditie van islamstudies staan. Inmiddels hebben we in Nederland naast de Nederlandse-Indonesische moslims verschillende islamitische etnische groepen. Iedere etnische groep heeft de islam op een bepaalde manier mee naar Nederland gebracht; de Marokkaanse moslims hebben wat mij betreft hun theologische intellect in Marokko achtergelaten. Straks vertel ik daar meer over.

Als leraar begon ik de les vaak met vragen aan de klas om erachter te komen wie mijn leerlingen waren: wat houdt ze bezig, welke informatie krijgen ze binnen, wat weten ze en wat niet? Les geven is je verdiepen in de leefwereld van de ander.

Ik ben gemeenteraadslid voor de PvdA in Amsterdam. Minstens zo belangrijk is mijn dagelijks werk als teammanager op een middelbare school die zogenaamd honderd procent 'zwart' is. Het Calvijn met Junior College is een vmbo en sinds enkele jaren ook een mbo, met vijfhonderd leerlingen

* Sofyan Mbarki is lid van de gemeenteraadsfractie van de PvdA in Amsterdam en teamleider op het Calvijn met Junior College.

die vrijwel allemaal Turkse of Marokkaanse ouders hebben. Ze wonen in het Nieuwe Westen van Amsterdam, vaak in wijken waar ze alleen docenten, hulpverleners en politieagenten kennen als autochtonen. Ons lerarenteam is juist gemêleerd, onze leerlingen zien dagelijks in de schoolgangen hoe wij als docenten met elkaar omgaan. Zelf woon ik ook in Nieuw-West, met mijn gezin. Daarnaast heb ik de eer om vanuit de Nationale Onderwijsraad al deze ervaringen mee te nemen in adviezen over ons onderwijsstelsel naar de minister en het parlement.

Religieuze opvoeding en zoektocht

Ik sprak zojuist over de wetenschappelijke traditie bij islamstudies in Nederland, maar zelf groeide ik juist op in een omgeving waar geen islamitische theologen waren. Toen de generatie van mijn ouders naar Nederland kwam, lieten zij de islamitische ‘Marokkaanse’ theologie achter. Wij begrepen als kind wel dat wij een goede moslim moesten worden, maar onze ouders legden niet uit hoe dat moest. Dus hadden wij eigenlijk geen idee. Wij gingen naar de moskee en naar de Koranschool. Onze imam had niet zo heel veel feeling met zijn leerlingen, hij leerde ons gewoon de verzen uit de Koran. Ik ken er nog steeds een groot aantal uit mijn hoofd. In de moskee beleefden wij de preek en de Koranrecitaties zoals katholieken de Gregoriaanse zang, de Latijnse liturgie beleven; zo ook waren mijn vriendjes en ik onder de indruk van de tonen van de zang en de klanken van het Arabisch. Maar het bleven uiterlijkheden, wij voelden een leegte.

Ik voelde dat God er moest zijn, maar ik kon hem niet vinden. Het is fijn dat ik dat aan u zo kan vertellen, als geïnteresseerde in godsdienstige zaken. Dat zou ik toch zo maar niet doen op het stadhuis als gemeenteraadslid.

Het gat in onze ziel, door de afwezigheid van religieuze vorming, werd opgemerkt door islamitische stromingen uit het Midden-Oosten, die heel andere normen en waarden hebben, in een hele andere religieuze traditie staan dan waarin de islamstroming in Marokko is geworteld. Terwijl wij de bemoeizuchtige langere armen uit Marokko en Turkije obsessief aan het afweren zijn, duwen zij met vertaalde websites, video's en predikers hun vuist in onze leegte, in onze iPad, in onze pc op onze slaapkamer of als ronselaar op het bankje voor de moskee.

Als achttienjarige zocht ook ik naar zingeving: deed ik ertoe? Wat was de waarde van mijn religieuze beleving? Ik had net de havo afgerond en studeerde aan de hogeschool. Met mijn zoekvraag bezocht ik veel moskeeën.

Ook in die tijd speelde van alles in de wereld en ook ik werd aangesproken door ronselaars, die zich ook toen al ophielden in de buurt van de moskeeën: ‘wij doen een beroep op jou. Wij hebben jou nodig. Of anders je financiële bijdrage’. Maar ik had een reactie paraat: ‘Ik ben op zoek naar iets anders.’ Ik stond gelukkig vrij stevig in mijn schoenen. Ik bezocht regelmatig de jongerencommissie van moskee Badr in Amsterdam, waar ik mij samen met gelijkgestemde jongeren kon ontwikkelen. Bovendien studeerde ik en had een baan – ik had houvast. De boodschap dat wij uitgesloten zijn, dat de Nederlanders ons niet willen, kwam daarom niet binnen bij mij; ook al voel ik de pijn, als ik zie dat de werkloosheid onder allochtone jongeren stijgt naar veertig procent. Toch voelde ik mij verbonden met de Nederlandse samenleving, want ik zat in een gemengde schoolklas, één van de laatste klassen die nog gemengd waren op deze school in Nieuw-West. Had ik geen baan gehad, dan had het goed gekund dat ik geradicaliseerd was.

Weerbaarheid

Thuis zagen mijn ouders dat de religieuze verdieping mij rust bracht. Dat vonden zij veel fijner dan mijn dwarse pubergedrag. Mijn ouders lieten zich daar echter niet door verblinden, zij waren ook oplettend; mijn vader stelde mij belangstellend de juiste vragen: waar ga je heen, met wie ben je? Had ik moskeeën bezocht in Tilburg of Den Haag, dan had mijn vader gealarmeerd gereageerd: ‘Wat doe je daar, wij hebben in Amsterdam genoeg moskeeën!’ Mijn ouders hadden kennis vergaard. Bij veel jongeren ontbreekt dat, en die lopen gevaar te radicaliseren.

Ouders worden weerbaar door zich te informeren over de religieuze stromingen. En door hun kinderen de juiste vragen te stellen. Door ze behalve te verzorgen ook de opvoeding te geven tot veerkrachtige jongeren. Dankzij mijn ouders en dankzij mijn opleiding kreeg ik altijd het gevoel dat ik mee mocht doen. En ik wilde ook meedoen. Zoals in mijn eerste baan; ook al was ik daar de enige moslim, toch vond ik de veerkracht om een ruimte voor mijn gebed te vragen. Er bleek wel degelijk een mouw aan te passen, ik mocht bidden in de serverruimte.

En zo worden moskeeën weerbaar – door jongeren aan zich te binden, in plaats van de extreem gelovige jongeren buiten te zetten, geschrokken door hun radicale uitingen en bevreesd voor maatschappelijke brandmerken. De moskee moet de jongeren juist dicht bij zich houden, ook met voetballen en

andere evenementen. Jongeren weerbaar maken, dat hoort bij de moskeeën. Het hoort bij de religieuze voorgangers.

De zoektocht is voor jongeren moeilijk. Anders dan de katholieken, hebben wij geen Paus. En anders dan de protestanten hebben wij geen kerkenraden en classes. Wij hebben geen standaard voor de islam, waardoor wij er ook niet snel de vinger op kunnen leggen wanneer wij te maken krijgen met deviante denkbeelden.

Onze theologische intellectuelen zitten in Marokko. Terwijl wij wel een schreeuwende behoefte hebben aan bijscholing van onze imams. Daarom ben ik ook zo blij met de beweging van minister Asscher die met de overheid van Marokko gaat samenwerken om onze imams bij te scholen aan de islamopleidingen in Marokko. Marokko heeft net als wij veel ervaring met de bestrijding van geïmporteerde ideologieën uit het Midden-Oosten. De islamtheologen krijgen de ruimte om de religieuze wanen uit het oosten te bestrijden met doorleefde theologische denkbeelden om zo ook weer wijze en redelijke imams op te leiden. De koning bezoekt voor iedereen waarneembaar de lezingen van deze geleerden die met hun Koranische studies de geest achter de letter zoeken. Iedere televisiekijker in Marokko weet dat. Ze zien op tv de koning op de eerste rij zitten, luisterend naar zelfs ook vrouwelijke geleerden, ze zien dagelijks in films, toneelstukken en talkshows hoe de Marokkaanse islam vanuit theologische argumenten humanitaire waarden uitdraagt.

Voor de critici onder ons: hoe kan het dat wij verlangen van de moslimgemeenschap dat die zich weerbaar maakt tegenover gewelddadige godsdienstfanaten, maar aan haar lot overgelaten wordt als het gaat om de basisbagage die daar voor nodig is, de kans om theologische kennis te verzamelen om een fundament te hebben?

De Turkse moslims in Nederland gaan zelden op jihad en radicaliseren vermoedelijk niet zo vaak als de Marokkaanse. Zij hebben van jongs af aan een veel duidelijker religieuze identiteit die vaak orthodox is, maar een standaard heeft ontwikkeld. De Turkse moslims hoeven niet te zoeken en zijn veel minder vatbaar voor dwaalwegen, voor de gewelddadige radicale stromingen uit het Midden-Oosten.

Turkse imams hebben echter een ander probleem; de aansluiting met Nederland. Zij worden naar Nederland uitgezonden door Turkije. Ze moeten maar zien hoe ze de taal leren, inburgeren, de wereld van de Nederlands-Turkse jongeren leren kennen en onder hen legitimiteit en gezag verwerven. Hier helpt dus een inburgeringscursus nog voor hun uitzending, al in Turkije. Zoals we met alle aankomende immigranten doen, moeten ook zij

op de Nederlandse ambassade in het buitenland een toelatingsexamen afleggen. Zelfs voor die cursussen blijken veel politieke partijen huiverig. Stel dat de Turkse overheid tijdens die inburgeringscursus hun opvattingen over mensenrechten in die cursussen weven.

Ik ben eruit gekomen. Het komt inderdaad door de stabiliteit van mijn ouders en mijn werkkring, maar vooral ook door mijn vrienden dat ronselaars geen vat op mij kregen. Ook dat horen jullie vast vaker; nieuwe vrienden ontmoeten die een nieuwe richting in slaan. Ik studeerde samen met een vriend uit Lochem, hij studeerde systematisch en ik ontdekte gaandeweg nieuwe inzichten, kreeg inzicht in de verschillende stromingen en ik ontdekte wetscholen die de geest van de Koran loshalen van de lokale en tijdsgebonden context.

Voor de huidige jongeren is het nog moeilijker dan de zoektocht jaren geleden voor mij was. Het is ook oppervlakkiger geworden, een hype, een vehikel om je identiteit neer te zetten op wankelende voeten in een wereld waar zij gedeprimeerd zijn door het gevoel tweederangs te zijn en woede over de onrechtvaardigheid.

Tot slot: wat te doen

U wilt nu natuurlijk zo langzamerhand wel eens weten wat we hiertegen kunnen doen. Het antwoord is verrassend eenvoudig: heet de moslims welkom. Vertel ze dat ze er mogen zijn, dat ze bij Nederland horen. Geef daar expliciet woorden aan. Leef het voor. Draag het uit.

Want intussen heeft zich in Nederland gestaag wel degelijk ook een Nederlandse islam ontwikkeld, een stroming die past in een democratische rechtstaat en ontwikkelde samenleving. De democratische waarden passen heel goed bij onze islam, die nadrukkelijk stelt dat alle schepselen geschapen zijn door Allah. Dus wie een mens veracht – homo, vrouw, jood of afvallige – veracht diens schepper – Allah. De Koran heeft een grote humane opdracht. Daarnaast past ook de ontwikkelde samenleving goed bij de islam, het eerste gebod uit de Koran luidt immers: Leer! Vergaar Kennis! Onderwijs!

Mijn werk op mijn school is dus eigenlijk een oeroud Koranisch verantwoord beroep.