

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 7, nummer 1

Mei 2012

---

Themanummer

## **Godsdienst onder druk?**

Vrijheid, angst en conflict

R&S-symposium Amsterdam op 1 juni 2012

Eindredactie: Durk Hak, Lammert Gosse Jansma en Erik Sengers



## Inhoud

Redactioneel	5
Religie: hoeksteen of steen des aanstoots? <i>Joep de Hart &amp; Paul Dekker</i>	8
Godsdienstvrijheid onder druk? Reacties van levensbeschouwelijke organisaties in Nederland op het Zwitserse minarettenverbod <i>Gerard Wiegers</i>	22
Vuur, as en water: Grenzen aan de hindoestaanse crematierituelen in Nederland <i>Tineke Nugteren</i>	40
‘Salafisme is overal’ Een radicale utopie en de constructie van angst <i>Martijn de Koning</i>	56
Tanend appèl De bijdrage van ontkerkelijking en ontzuiling aan het aantal CDA-zetels in de Tweede Kamer, 1970-2010 <i>Manfred te Grotenhuis, Rob Eisinga, Tom van der Meer &amp; Ben Pelzer</i>	73
Haatbaarden, kleuterneukers en een pannetje soep De framing van traditioneel-religieuze groepen in het publiek domein <i>R. Ruard Ganzevoort</i>	97
Religieuze tolerantie op haar retour? Hete discussies, kalme reacties en bedenkelijke effecten <i>Sipco Vellenga</i>	110

## 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. 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**

Stef van den Branden  
Kees de Groot  
Durk Hak  
Lammert G. Jansma  
Rein Nauta  
Erik Sengers  
Wim Vandewiele

### **Redactieadres**

Achterweg 66  
9269 TP Veenwouden  
f2hlgjansma@hetnet.nl

### **Recensie-exemplaren**

Dr. D.H Hak  
Voortsweg 109a  
7523 CD Enschede

### **Vormgeving**

Textcetera, Den Haag  
Studio Hermkens, Amsterdam

### **Abonnementsprijzen**

Standaard: € 25,-  
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-  
Leden NSV: € 15,- / € 20,-  
Losse nummers: € 10,-

### **Abonnementenadministratie**

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

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

**ISSN 1872-3497**

© 2012 *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.

## Redactioneel

In 2005 wees de Duitse socioloog en filosoof Jürgen Habermas er in zijn essay *Religion in der Öffentlichkeit* op dat wanneer seculiere burgers religieuze tradities en religieuze gemeenschappen uitsluitend beschouwen als ‘archaische relictten van pre-moderne samenlevingen’ de plaats van religie in de samenleving onder druk komt te staan. De vrijheid van godsdienst wordt dan niet langer gezien als een fundamenteel grondrecht maar als ‘de culturele equivalent van de bescherming van soorten die met uitsterving bedreigd worden.’ Is deze ontwikkeling in Nederland gaande? Staat religie in Nederland inderdaad onder druk van een groeiende seculiere meerderheid of is daarvan geen sprake? Om deze vraag cirkelde het publiekssymposium dat *Religie & Samenleving* in samenwerking met de onderzoeksgroep Religiestudies van de Universiteit van Amsterdam op 1 juni 2012 in het stadshart van Amsterdam organiseerde en waarvan dit nummer de meeste lezingen bundelt. De titel van dit symposium luidde: *Godsdienst onder druk? Vrijheid, angst en conflict*.

Het vertrekpunt van het symposium was de (schijnbare?) tegenspraak tussen de constatering dat Nederland een lange traditie van grote godsdienstvrijheid kent en het feit dat in Nederland de laatste jaren diverse religieuze verworvenheden ter discussie staan. In de politiek is de praktijk van rituele slacht onderwerp van debat, maar ook is er regelmatig discussie over de vrijheid van onderwijs (acceptatieplicht), de zondagsrust, het verbod op blasfemie, het tolereren van ‘weigerambtenaren’, die geen homoseksuelen willen trouwen, en het dragen van religieuze kleding en symbolen. Bij deze thema’s lopen de emoties vaak hoog op. In het kader van haar emancipatie-, sociale cohesie- of veiligheidsbeleid lijkt de overheid zich vaker te bemoeien met religieuze groeperingen. Daarbij wordt religieuze orthodoxie veelal gezien als een obstakel voor emancipatie en religieus radicalisme als een veiligheidsrisico. Tevens lijken seculiere en orthodox-religieuze bevolkingsgroepen scherper tegenover elkaar te staan.

Het symposium was erop gericht dieper inzicht te krijgen in de veranderende opstelling ten opzichte van religie in Nederland. Staat religie in Nederland onder druk? En als dit het geval is, waaraan is dat dan toe te schrijven? Neemt die druk toe? En moet dan die toenemende druk vooral gezien worden als een poging van seculiere krachten om de rechten van seculiere en gelovige burgers gelijk te trekken of is er meer aan de hand en speelt bijvoorbeeld groeiend onbegrip over religie een rol waarover Habermas spreekt of angst voor religie? En zo ja, waar heeft die angst dan mee te maken? Met een groeiende onbekendheid met religie, in een sterke behoefte aan culturele

homogeniteit in een globaliserende wereld, of spelen andere factoren een rol? Hoe reageren orthodox-religieuze groepen op religiekritiek? En wat zijn de maatschappelijke effecten van de (vermeende) toenemende druk op religie? Spelen verschillen mee tussen 'oude' en 'nieuwe' religies?

De artikelen in dit themanummer zijn op het symposium gepresenteerd als inleidingen. De volgorde van de artikelen komt overeen met de opzet van deze bijeenkomst.

De bijdrage van Paul Dekker en Joep de Hart biedt een verkenning van de vraag hoe in Nederland de afgelopen jaren de bejegening van godsdienst is veranderd. Daarbij zijn twee dimensies te onderscheiden: de verticale verhouding tussen overheid en religieuze groeperingen en de horizontale verhouding tussen religieuze minderheidsgroepen en seculiere bevolkingsgroepen. Zij constateren op basis van materiaal van het Sociaal en Cultureel Planbureau dat de Nederlanders in vergelijking met andere Europeanen erg tolerant zijn tegenover afwijkende religies. Wel vinden Nederlanders overigens dat die uit het publieke domein moeten blijven.

De bijdragen van Gerard Wiegers en Tineke Nugteren cirkelen rondom het thema van godsdienstvrijheid in Nederland. Gerard Wiegers beschrijft de verschillende reacties van religieuze organisaties in Nederland op het Zwitserse Minarettenverbod. Hij concludeert dat er aan de maatschappelijke druk op dit punt door de organisaties niet wordt toegegeven en dat ze vasthouden aan de grondwettelijke vrijheden. Tineke Nugteren beschrijft de ontwikkelingen in de rituelen rondom de dood bij Hindoes in Nederland. De maatschappelijke context dwingt Hindoes hun eeuwenoude rituelen aan te passen, wat ze ook geleidelijk aan doen en voor de jongeren een verlichting betekent, maar een einde dreigt te maken aan de rituele identiteit van Hindoes in Nederland.

Martijn de Koning gaat expliciet in op de achtergronden van recente verschuivingen in de benadering van religie in Nederland. Waar hebben die mee te maken? Hij bediscussieert de beeldvorming van het Salafisme in Nederland en ziet die beeldvorming als een nieuwe stap in de anti-islam sfeer in ons land. In deze sectie staat ook een bijdrage van onderzoekers uit Nijmegen, die weliswaar niet op het symposium is gepresenteerd maar wonderwel in dit nummer en bij de huidige actualiteit van verkiezingskoorts past. Te Grotenhuis c.s. onderzochten de invloed van ontkerkelijking op het stemgedrag van kiezers op het CDA. Het blijkt dat de ontkerkelijking een belangrijke rol gespeeld heeft in de daling van het aantal CDA-zetels, maar vanaf midden jaren negentig komt daar nog bij dat christenen niet meer automatisch op het

CDA stemmen. Of het CDA in staat zal zijn met name de christelijke kiezers te overtuigen, zal na deze zomer duidelijk worden.

De laatste twee bijdragen zijn gericht op de mogelijke effecten van de veranderende bejegening van religie. Ruard Ganzevoort bekijkt drie voorbeelden van de discussie over orthodoxe religieuze uitingen op internetfora. Het blijken uitdrukkingen van bredere beeldvorming van religie. In de conclusie adviseert hij orthodoxe groepen te werken aan positieve voorbeelden, zodat de beeldvorming gebaseerd op een reëel beeld aangepast kan worden. Sipco Vellenga gaat in op de vraag hoe orthodox-religieuze groeperingen reageren op religiekritiek en hoe zij zullen reageren als de druk op hen verder toeneemt. Tevens brengt hij in kaart wat de maatschappelijke effecten van een inperking van de vrijheid van godsdienst zullen zijn op het gebied van emancipatie, representatie en democratie en openbare orde en veiligheid. Wat is de prijs van religieuze tolerantie respectievelijk intolerantie?

Wij hopen dat deze *special* een belangrijke bijdrage zal geven aan de verdieping van het debat over de wenselijke plaats van religie in een samenleving vol levensbeschouwelijke tegenstellingen.

# Religie: hoeksteen of steen des aanstoots?

Joep de Hart & Paul Dekker\*

## Summary

*The Netherlands is a religious tolerant country; the Dutch are not very inclined to pay attention to the belief of politicians, and increasingly they prefer politics and religion to be separated. The picture of the developments in the past decades is mixed: clearly increased doubts about unlimited freedom of religion, a small drop in support for religion as a guide to political action, and a virtually unchanged support for denominational education. These findings suggest a growing awareness of potential negative aspects of religion, a declining role of religion in peoples own lives, and a stable positive attitude towards pluralism.*

*The Netherlands is not a country that is only populated by descendants of Calvin and Voltaire. Among the population there are believers and unbelievers in all shapes and sizes. Between the non church members and church members there are in many points clear differences, but these also exist, outside the churches, between philosophical not interested unbelievers, the adherents of holistic spirituality and solo-religious people, and in church circles between nominal members and regular church goers.*

## Inleiding

Onder andere via discussies over kruisbeelden in de klas, het dragen van hoofddoekjes, de Mohammed cartoons en de visie van behoudende christenen op vrouwen en homoseksuelen is het onderwerp 'religie in de publieke ruimte' de afgelopen jaren in allerlei Europese landen weer op de politieke agenda verschenen. Voor religie als bron van conflicten en politieke springstof is 11 september 2001 een magische datum. Hij wordt vaak voorgesteld als een keerpunt in discussies over de multiculturele samenleving. Samuel Huntingtons *Clash of civilizations* vormde de as waaromheen veel van de nerveuze debatten en politieke redeneerkunst cirkelden. Wie in het defensief is, houdt de wereld graag overzichtelijk. Als we het decor verplaatsen naar het hedendaagse Nederland dan is er naast het verhaal dat zich aan de opper-

---

\* Joep de Hart is cultuur- en godsdienstsocioloog en werkzaam bij het Sociaal en Cultureel Planbureau en de Protestantse Theologische Universiteit. Paul Dekker is politicoloog en werkzaam bij het Sociaal en Cultureel Planbureau en het departement Sociologie van de Universiteit van Tilburg.



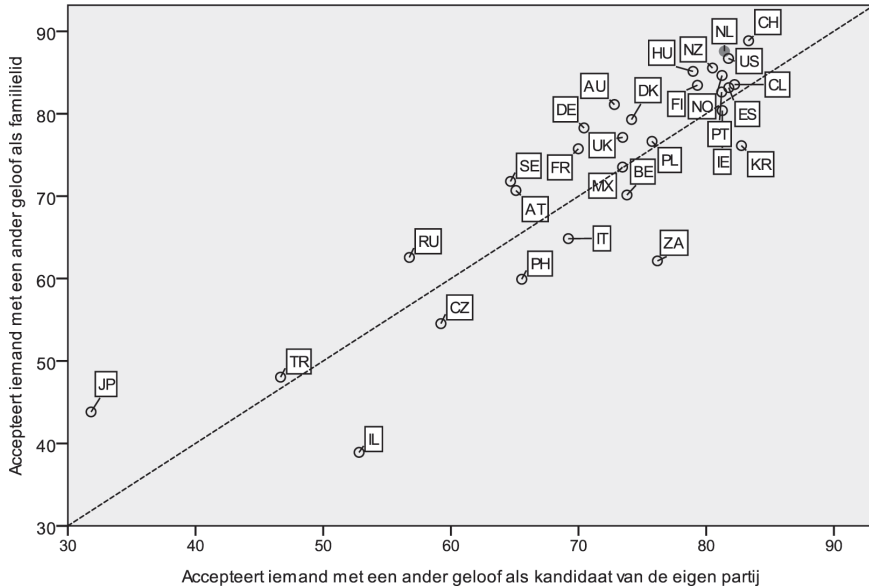
vlakke, in de politiek en in de media, afspeelt, nog een ander verhaal, dat, te midden van alle retoriek, nog wel eens onzichtbaar dreigt te blijven. Daarin gaat het om de houding van gewone Nederlanders, waarbij we ons hier – niet uit overtuiging maar vanwege de ons ter beschikking staande gegevens – bij de onderscheiding van levensbeschouwelijke groepen moeten beperken tot christelijke, ongelovige en alternatief-spirituele Nederlanders.

We zijn in dit artikel vooral geïnteresseerd in hoe verschillende levensbeschouwelijke segmenten van de bevolking denken over de rol van religie in de samenleving. In hoeverre zien ze geloof nog als deel van hun collectieve identiteit? Welke positieve en negatieve aspecten zien ze aan de kerken? Welke grenzen aan de godsdienstvrijheid en welke grenzen aan de godsdienstkritiek? En hoe staan ze tegenover de bemoeienis van de overheid met religies en tegenover confessioneel onderwijs, om maar eens een omstrede kwestie met een lange geschiedenis te noemen. Deze vragen gaan we beantwoorden met gegevens uit diverse bevolkingsenquêtes. Voor we ons op het hedendaagse Nederland richten, werpen we een blik naar buiten en een blik terug in de tijd. In het verlengde van de centrale vraag van dit themanummer van *R&S* in hoeverre religie onder druk staat, bekijken we hier vooral in hoeverre religieuze tolerantie in het hedendaagse Nederland meer of minder dan elders en meer of minder dan vroeger is. Daarbij verstaan we onder religieuze tolerantie overigens niet alleen de acceptatie van (andermans) geloof maar ook de acceptatie van ongelooft.

## Nederland in de wereld

We plaatsen ons land in internationaal perspectief door vergelijking met twee maal 29 andere landen, eerst wereldwijd en dan in Europees verband. Figuur 1 laat de acceptatie zien van mensen met een ander geloof als huwelijkspartner van een familielid en als politieke kandidaat voor wie men de voorkeur heeft. De samenhang tussen beide indicaties voor religieuze tolerantie is vrij sterk. Boven de diagonaal zitten wat meer landen dan eronder: men accepteert een andersgelovige in de meeste landen dus eerder op een familiefeestje dan in het stemhokje op de kandidatenlijst van de eigen partij. Dat is het duidelijkst het geval in Japan (JP) en duidelijk niet het geval in Israël (IL) en Zuid-Afrika (ZA). Tegenover landen waar op minstens één van beide indicatoren minder dan twee derde positief scoort (naast Japan en Israël, ook Turkije (TR), Tsjechoë (CZ), Rusland (RU) en de Filipijnen (PH)) zit Nederland in een kluwen landen met meer dan 80% acceptatie voor beide.

**Figuur 1. Religieuze tolerantie wereldwijd: acceptatie van iemand met een ander geloof in 30 landen<sup>a</sup>**

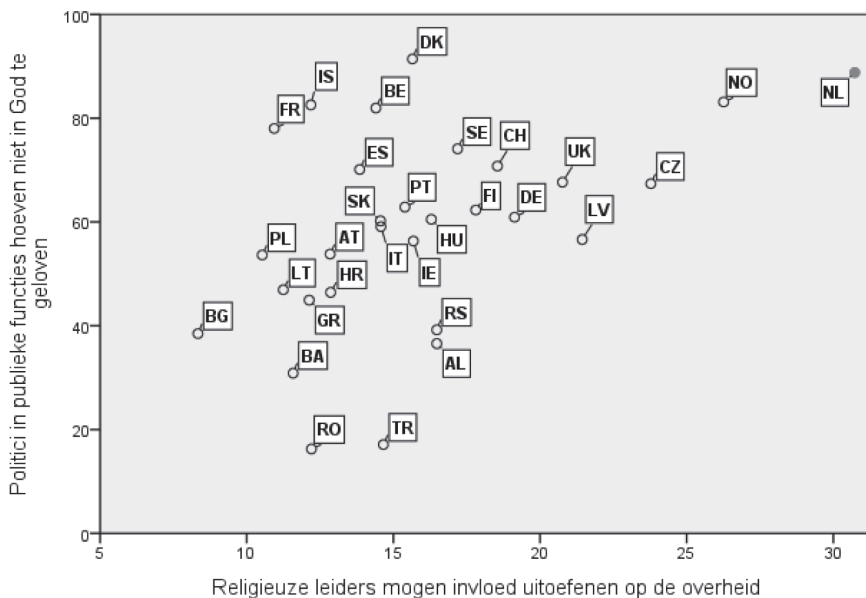


<sup>a</sup> Horizontaal het % dat (absoluut of waarschijnlijk) accepteert dat iemand met een ander geloof of andere geloofsovertuiging kandidaat wordt van de politieke partij van de eigen voorkeur; verticaal het % dat zou accepteren dat zo'n iemand trouwt met een familielid.

Bron: ISSP (International Social Survey Programme) 2008

In figuur 2 staan dertig Europese landen. Nederlanders tonen zich met een score boven de 30% bijzonder tolerant als het erom gaat dat religieuze leiders politieke invloed uitoefenen (horizontaal). Zoals ook de inwoners van andere Noordwest-Europese landen accepteren ze in grote meerderheid dat politici ongelovig zijn (verticaal). Beide indicatoren getuigen op landsniveau van een religieus tolerant klimaat, maar natuurlijk niet op individueel niveau: een theocraat kan horizontaal aan een hoge score bijdragen vanuit de overtuiging dat religieuze leiders het landsbestuur over zouden moeten nemen, en een radicale atheïst kan verticaal het land omhoog duwen vanuit de overtuiging dat politici absoluut niet gelovig zouden moeten zijn.

**Figuur 2. Religieuze tolerantie in Europa: acceptatie van religieuze leiders die politieke invloed uitoefenen en politici die niet gelovig zijn<sup>a</sup>**



<sup>a</sup> Horizontaal het % dat het oneens is met de stelling 'Religieuze leiders zouden geen invloed mogen uitoefenen op overheidsbeslissingen'; verticaal het % dat het oneens is met de stelling 'Politici die niet in God geloven zijn niet geschikt voor een openbaar ambt'

Bron: EVS (European Values Study) 2008/9

Samenvattend mogen we constateren dat Nederland een religieus tolerant land is. Meer dan elders accepteert men mensen met een andere geloofs-overtuiging als familielid en als politieke vertegenwoordiger. Politici hoeven niet religieus te zijn en dat religieuze leiders de politiek proberen te beïnvloeden wordt niet breed geaccepteerd, maar toch minder massaal afgewezen dan elders.

## Ontwikkelingen

Hoe hebben zich de religieuze tolerantie en meer in het algemeen opvattingen over de plaats van religie in de samenleving in Nederland ontwikkeld? Dat bekijken we met drie enquêtereeksen, allereerst die van het Europese waardenonderzoek EVS. Daarin wordt sinds de eerste ronde in 1981 gevraagd uit welke groepen men liever geen naaste burens zou willen hebben. Voor de

fijnproevers: dit is officieel een meting van gewenste ‘sociale afstand’ en niet van intolerantie (er zou immers ook sprake kunnen zijn van een soort NIM-BY-tolerantie: alles mag zolang ik er maar geen last van heb). Vanaf 1990 zijn moslims en Joden als religieuze groepen opgenomen, in 2008/9 volgden christenen. Wat de andere groepen betreft, zien we vanaf 1981 een toenemende afwijzing van zware drinkers en mensen met een strafregister en in 2008/9 ook een toename van de afwijzing van migranten en van ‘mensen van een ander ras’. Moslims en Joden zijn in 2008/9 ook aanzienlijk minder populair dan aan het einde van de vorige eeuw. Al met al lijkt het er in de nieuwe eeuw niet gezelliger op te worden. In dat beeld past de geenszins verwaarloosbare 9% die in de laatste meting liever geen christenen als burens zou hebben. Uit verdere analyse komen niet duidelijk bepaalde groepen naar voren waarin dit standpunt populair is. Er is weinig verschil tussen jong en oud, lager en hoger opgeleid of ook tussen kerkelijk of onkerkelijk.

**Tabel 1. Afwijzing van diverse groepen als burens<sup>a</sup> (in % van de bevolking van 18+), 1981-2008/9**

	1981	1990	1999	2008/9
Zware drinkers	51	59	59	66
Mensen met een strafregister	17	29	32	50
Moslims	.	15	12	18
Immigranten/buitenlandse werknemers	17	10	5	14
Mensen van een ander ras	9	9	5	10
Christenen	.	.	.	9
Joden	.	4	2	8

<sup>a</sup> Een selectie uit de groepen die worden gepresenteerd met de volgende vraag: ‘Op deze lijst staan diverse groepen van mensen. Wilt u daar alle groepen uit opnoemen die u liever niet als burens zou hebben?’

Bron: Nederlandse data EVS 1981-2008/9

In de vraagstelling naar religieuze tolerantie van het onderzoek ‘God in Nederland 1966’ tot en met ‘Culturele veranderingen 2004’ (daarna is de vraag niet meer gesteld) speelt nabijheid geen rol. Tabel 2 vermeldt de steun voor het ‘geheel vrijlaten’ van diverse levensbeschouwelijke groepen.

**Tabel 2. Religieuze tolerantie (in % van de bevolking van 17-70 jaar), 1980-2004**

	1980	1985	1991	1996/7	2000	2004
Vindt dat de volgende groepen <sup>a</sup> 'geheel vrijgelaten' moeten worden:						
Katholieken	84	85	83	83	76	74
Protestanten	84	85	83	82	76	74
Humanisten	71	75	72	69	65	64
Mohammedanen/islamieten	70	75	68	62	55	50
Jehova's Getuigen	57	57	58	51	46	52
Sekten	24	34	40	29	26	43

<sup>a</sup> 'Er zijn diverse geloofsrichtingen in onze maatschappij. Voor elk van deze geloofsrichtingen zou ik graag van u willen weten in hoeverre u vindt dat zij vrijgelaten moeten worden in hun doen en laten.' Sekten = 'Diverse groepen, zoals Unified Family, Children of God, Scientology, Hare Krishna'.

Bron: CV (Culturele veranderingen in Nederland) 1980-2004

De steun is het grootst voor de twee grote christelijke stromingen, maar in de laatste metingen wel wat lager dan in de decennia ervoor. Humanisten beginnen in 1980 met iets minder steun en eindigen in 2004 ook wat lager, maar die verandering is veel kleiner dan bij de aanhangers van de Islam: die starten op het niveau van de humanisten en eindigen op het niveau van de Jehova's getuigen. Die laatsten werd altijd al minder onbeperkte vrijheid gegund, zij het wel meer dan de sekten. De aan hen gegunde vrijheid fluctueert, waarschijnlijk afhankelijk van de vraag of er in de tijd voor de enquête wat in de publieke opinie speelde rond sekten. Ten aanzien van de grote christelijke stromingen is waarschijnlijk niet zozeer sprake van een geringere acceptatie als wel van een gevolg van discussies over de opkomst van de Islam in Nederland: er zijn grenzen aan de godsdienstvrijheid, maar die gelden dan ook voor alle godsdiensten.

Tabel 3 laat tussen 1966 en 2008 ook een toegenomen populariteit zien van de opvatting dat politiek en godsdienst los van elkaar moeten staan. Het is gissen wat de respondenten met hun instemming precies bedoelen – slechts bijval voor het principe van de scheiding van kerk en staat, bezwaren tegen politieke organisaties op confessionele grondslag of afwijzing van religieuze inspiratie in de politiek? – maar de cijfers duiden wel op een kritischer wordende houding tegenover religie in de politiek.

**Tabel 3. Religieuze tolerantie (in % van de bevolking van 17-70 jaar), 1966-2008**

	1966	1970	1975	1980	1985	1991	1996/7	2008
Politiek en godsdienst <sup>a</sup>								
– moeten los van elkaar staan	56	67	53	65	68	70	71	78
– hangt ervan af / geen mening	9	11	19	15	14	15	15	8
– moeten niet los van elkaar staan	35	22	28	20	17	16	14	14

<sup>a</sup> 'Sommige mensen zijn van mening dat politiek en godsdienst los van elkaar moeten staan, anderen vinden van niet. Hoe denkt u hierover?'

Bron: God in Nederland 1966, Progressiviteit en conservatisme 1970 en CV (Culturele veranderingen in Nederland) 1975-2008

In de Nationale Kiezersonderzoeken wordt op een andere manier naar de rol van religie in de politiek gevraagd, namelijk of men 'het' geloof zelf een goede wegwijzer vindt. Met uitzondering van 2010, als slechts een kwart die mening is toegedaan, toont deze opvatting in de decennia wel schommelingen (33-40%) maar geen dalende trend. Dat is gegeven de ontkerkelijking in deze periode toch opmerkelijk.

**Tabel 4. Opvattingen over religie in de politiek en het onderwijs (in % van kiesgerechtigden), 1971-2010**

	1971	1972	1977	1981	1986	1989	1994	1998	2002	2006	2010
'Het geloof is voor de politiek een goede wegwijzer'											
– (helemaal) eens	35	36	34	40	36	37	33	38	36	33	25
– geen voorkeur	13	10	13	6	6	3	4	4	4	4	3
– (helemaal) oneens	52	54	53	53	58	60	63	58	59	63	72
Voorkeur voor scholen: <sup>a</sup>											
– geheel los van godsdienst	37	39	39	38	42	42	44	30	34	36	37
– geen voorkeur	6	3	5	3	4	4	4	2	2	3	2
– ook confessioneel	57	58	56	59	54	54	50	68	63	61	61

<sup>a</sup> Achterhaald met verschillende vragen: zie tekst.

Bron: NKO (Nationale kiezersonderzoeken) 1971-2010

Opmerkelijk om dezelfde reden is ook de ontwikkeling – of veeleer het gebrek daaraan – in steun voor confessioneel onderwijs volgens hetzelfde onderzoek. In de Nationale kiezersonderzoeken werd in de jaren zeventig de vraag gesteld: 'Vindt u dat er afzonderlijke Rooms-Katholieke en Protestants-Christelijke politieke partijen moeten zijn of moeten zij volgens u in algemeen christelijk

verband worden opgenomen of vindt u dat politieke partijen los van de godsdienst moeten staan? .... En de vakbonden? .... En de scholen?’ Van de opsomming bleven in de loop der jaren alleen de scholen over en de vraagstelling veranderde ook een paar keer, van een ‘eentrapsvraag’ met de drie bovengenoemde voorkeuren als antwoordmogelijkheden naar vanaf 1998 de tweetrapsvraag ‘Vindt u dat scholen geheel los moeten staan van godsdienst, of bent u van mening dat er ook scholen moeten zijn die gebaseerd zijn op godsdienst?’ Werd het laatste antwoord gekozen, dan volgde weer de vraag of het apart rooms-katholiek en protestants-christelijk moest zijn of dat die zouden moeten zijn opgenomen in een algemeen christelijk verband. In 2010 werd daar nog de vraag aan toegevoegd ‘En vindt u dat er ook scholen op Islamitische grondslag moeten kunnen zijn?’ Laten we die laatste vraag buiten beschouwing en voegen we voor scholen RK en PC en algemeen christelijk samen, dan levert dat de in tabel 3 vermelde cijfers op. Het zijn over een periode van veertig jaar betrekkelijk stabiele cijfers, zeker als bedacht wordt dat de verandering van 1994 naar 1998 ook veroorzaakt kan zijn door de bovengenoemde verandering in de vraagstelling. Het kan ook een reactie zijn geweest op de Paarse aversie tegen het confessionele onderwijs of een gevolg van een plotseiling breder besef dat openbare en bijzondere scholen vaak nauwelijks nog te onderscheiden zijn.

Interessanter dan de verschuivingen in de cijfers, is de inhoud van de vraagwijzigingen sinds 1971. Daar zit de echte culturele verandering. Van een onbekommerd uitgaan van een christelijk perspectief (moeten Katholieken en Protestanten samen of niet?) naar het expliciet opwerpen van de vraag of wat voor christenen geldt ook voor moslims opgaat.

## Het religieuze opinielandschap verder in kaart gebracht

Tot zover de ontwikkelingen. We richten ons nu verder op de verhouding tussen seculiere en religieuze bevolkingsgroepen. In welke opzichten verschillen hun opvattingen van elkaar, hoe kijken zij tegen elkaar aan? We gaan dit na voor een aantal onderwerpen die de relatie op scherp lijken te zetten: religie als onderdeel van onze collectieve identiteit, de rol van de overheid *in religiosis* en het godsdienstonderwijs op scholen, de steun voor confessioneel onderwijs, religie als factor in het openbare leven en het toegekende maatschappelijk belang van religie en de kerken, de relatie tussen politiek en religie, de tolerantie voor de uitspraken van geestelijke leiders en de spanning

tussen vrijheid van meningsuiting en het kwetsen van religieuze gevoelens, het ervaren van religie als splijtzwam of juist als bron van verzoening.

Zoals aangegeven willen we ons niet beperken tot een vergelijking tussen extreme posities, maar proberen enig recht te doen aan de verscheidenheid in levensbeschouwelijk Nederland. In drie tabellen bieden we een overzicht van zowel de polaire groepen als een indeling van zes levensbeschouwelijke typen.

Bij de polaire typen gaat het om atheïstische buitenkerkelijken die zichzelf als een beslist ongelovig mens beschouwen en om gelovigen in een persoonlijke God, die zich als een beslist gelovig mens zien en regelmatig ter kerke gaan. Deze twee extremen maken ongeveer 10% van de bevolking uit.

Bij de indeling van de hele bevolking in zes typen zijn ten eerste de *levensbeschouwelijk niet geïnteresseerden (lng)* met ruim 30% de omvangrijkste categorie onder de buitenkerkelijken. Mannen en jongeren zijn oververtegenwoordigd. Dit type heeft de grootste religieuze distantie: men heeft geen banden met het kerkelijk leven, beschouwt zich niet als gelovig, verwerpt centrale dogma's in de christelijke geloofstraditie en oriënteert zich ook niet op alternatief levensbeschouwelijk gedachtegoed. Het tweede type zijn de *nieuwe spirituelen (ns)*, waarvan ongeveer 10% van de bevolking deel uitmaakt (met een oververtegenwoordiging van vrouwen, mensen van middelbare leeftijd en stedelingen). Zij hebben wel belangstelling voor spirituele en algemeen religieuze onderwerpen, lezen ook met enige regelmaat tijdschriften die daarop gericht zijn, maar hebben geen relatie met het kerkelijk leven. De *soloreligieuzen (sr)* vormen met ongeveer 20% van de bevolking de derde geleding onder de buitenkerkelijken. Zij nemen geen deel aan het kerkelijk leven en zijn ook niet gericht op alternatieve spiritualiteit, maar praktiseren religie vaak wel op individuele wijze (via gebed bijvoorbeeld) en staan ook minder afwijzend tegenover onderdelen van de geloofstraditie dan de eerste groep. In de ongeveer 40% van de bevolking dat wel is aangesloten bij een kerkgenootschap of godsdienstige gemeenschap, onderscheiden we ook drie typen en wel naar intensiteit van kerkelijke deelname en mate van christelijke orthodoxie, twee dingen die in ons land sterk samenhangen. Dan zijn er ten eerste de *nominaal kerkelijke vrijzinnigen (nkv, zo'n 12%)* bestaande uit mensen die wel zijn aangesloten bij de Rooms-Katholieke Kerk of de Protestantse Kerk in Nederland, maar niet of niet regelmatig ter kerke gaan. Ten tweede zijn er de *kerkse vrijzinnigen (kv, 19%)*: de regelmatige kerkgangers van deze twee kerkgenootschappen, die zich ook van het voorafgaande type onderscheiden door een duidelijk intensere praktisering van allerlei aspecten van het geloof en een sterkere binding met de christelijke traditie. De laatste groep zijn de *orthodoxe gelovigen (og, 7% met een oververtegenwoordiging van plattelanders)*: de



leden van de kleine protestantse kerkgenootschappen, voor wie het geloof een grote betekenis in het leven heeft en die vrijwel allen de centrale onderdelen van de christelijke geloofsleer onderschrijven.

Tussen de radicale ongelovigen en de zware gelovigen zijn in tabel 5 e.v. de verschillen het grootst wat betreft het belang dat aan religie wordt toegekend als onderdeel van de collectieve identiteit (als Nederlander, als Europeaan) en bij de vraag of men vindt dat religie beperkt moet blijven tot het privéleven (dan wel dat zij een publieke rol mag spelen). Dat is ook het geval bij de mate waarin men de kerken als een betrouwbare bron van informatie beschouwt, en de maatschappelijke functies die men bereid is aan religie of de kerken toe te kennen: tegen verloedering, moreel verval, egoïsme, zinloosheidsgevoelens, het aan hun lot overlaten van zwakkeren.

**Tabel 5. Diverse opvattingen over religie in de samenleving (in %)**

	extremen <sup>a</sup>			levensbeschouwelijke typen <sup>b</sup>					
	<i>allen</i>	<i>atheïst</i>	<i>kerks</i>	<i>1 lng</i>	<i>2 ns</i>	<i>3 sr</i>	<i>4 nk v</i>	<i>5 kv</i>	<i>6 og</i>
Vindt religie heel/enigszins belangrijk voor onze identiteit als Nederlander	47	15	80	25	34	43	60	73	78
Idem voor onze identiteit als Europeaan	46	15	76	28	22	41	55	75	74
Eens met 'de overheid mag parochies, moskeeën of kerkelijke gemeentes niet financieel ondersteunen'	41	60	31	49	44	41	39	32	37
Vindt het een goede zaak dat in Nederland niet alleen openbare scholen, maar ook bv. katholieke, protestantse en islamitische scholen door de overheid worden gefinancierd	57	41	78	47	46	51	62	79	65
Vindt dat religie niet beperkt hoeft te blijven tot het privéleven maar ook een rol mag spelen in het openbare leven	47	23	85	31	36	37	55	69	86
Vindt dat er in Nederland te weinig respect bestaat voor religieuze opvattingen en waarden	44	21	59	29	38	54	38	60	69
Vindt dat de vrijheid van meningsuiting niet zover mag gaan dat je mensen in hun religieuze gevoelens kwetst	50	43	68	43	40	50	56	61	58
Vindt de kerken (zeer) betrouwbaar als bron van informatie als het gaat om belangrijke maatschappelijke of politieke kwesties	41	16	88	19	25	30	51	78	79
Vindt het een goede zaak als de kerken zouden verdwijnen	6	24	3	11	11	5	3	1	5

<sup>a</sup> Twee extremen: atheïstische buitenkerkelijken die zichzelf als een beslist ongelovig mens beschouwen en gelovigen in een persoonlijke God, die zich als een beslist gelovig mens zien, en regelmatig ter kerke gaan.

<sup>b</sup> Zes typen: lng = de levensbeschouwelijk niet geïnteresseerden; ns = nieuwe spirituelen; sr = soloreligieuzen; nk v = nominaal kerkelijke vrijzinnigen; kv = kerkse vrijzinnigen; en og = orthodoxe gelovigen (zie toelichting in de tekst).

Bron: God in Nederland 2006/7

Bij de zes levensbeschouwelijke typen komen de orthodox kerkse christenen en de levensbeschouwelijk niet geïnteresseerden consequent naar voren als twee echte antipoden. De eersten krijgen regelmatig gezelschap van vrijzinnige kerkgangers, de laatsten zo nu en dan van nieuwe spirituelen. Dat geldt om te beginnen voor het ervaren van religie als een onderdeel van de nationale of Europese identiteit. Kerkse (en dan vooral orthodox kerkse) Nederlanders staan ook veel positiever tegenover een rol voor religie in het openbare leven; vooral zij menen dat er in ons land te weinig respect bestaat voor godsdienstige opvattingen, een onderwerp waaraan minder zwaar getild wordt door niet levensbeschouwelijk geïnteresseerden. Waar het gaat om overheidssteun voor godsdienstige gemeenschappen en het confessionele onderwijs zijn het niet de orthodoxe, maar de vrijzinnige christenen die deze standpunten het meest bijvallen. Regelmatige kerkgangers (vrijzinnig en orthodox) zien maatschappelijke functies voor religie en voor de kerken weggelegd en veel minder zien zij in godsdienst en kerk een bron van verdeeldheid, conflicten en haat (tabel 6) – althans zolang het niet om de islam gaat. Qua visie op de islam lopen de zes groepen namelijk nauwelijks uiteen.

**Tabel 6. Religie als bron van verdeeldheid of eenheid (in %)<sup>a</sup>**

	extremen			levensbeschouwelijke typen					
	<i>allen</i>	<i>atheïst</i>	<i>kerks</i>	<i>1 lng</i>	<i>2 ns</i>	<i>3 sr</i>	<i>4 nk v</i>	<i>5 kv</i>	<i>6 og</i>
Christelijke godsdiensten in Nederland zijn:									
– een bron van verdeeldheid en haat	20	43	9	27	19	28	15	8	12
– een bron van eenheid en verzoening	35	16	56	24	25	28	40	56	54
De islam in Nederland is:									
– een bron van verdeeldheid en haat	46	60	40	52	42	47	45	42	44
– een bron van eenheid en verzoening	12	8	20	9	9	11	12	17	16
Religie in het algemeen is:									
– een bron van verdeeldheid en haat	32	59	16	43	36	32	29	18	19
– een bron van eenheid en verzoening	22	4	44	10	15	16	26	41	41

<sup>a</sup> Zie toelichting van de groepen onder tabel 5.

Bron: God in Nederland 2006/7

Bij de toekenning van maatschappelijke functies aan religie vormen de levensbeschouwelijk niet geïnteresseerden en de kerkse christenen (en dan vooral het orthodoxe deel daarvan) eveneens de twee uiterste polen. Daarnaast valt op dat de identificatie met landgenoten (hier niet gerapporteerd) bij levensbeschouwelijk niet geïnteresseerden en nieuwe spirituelen het geringst en

onder kerkse vrijzinnigen het grootst is. De twee duidelijkste verschillen qua waardeoriëntatie (idem) zijn de naar verhouding geringe populariteit van 'leven voor je gezin' onder de nieuwe spirituelen en de aanzienlijk sterkere terughoudendheid in orthodox christelijke kring ten aanzien van hedonistische waarden (de Weberiaanse *innerweltliche Askese* is blijkbaar nog niet uitgedoofd).

**Tabel 7. Instemming met zorgen over secularisatie (in %)<sup>a</sup>**

	extremen			levensbeschouwelijke typen					
	allen	atheïst	kerks	1 lng	2 ns	3 sr	4 nk	5 kv	6 og
Het geloof in God zorgt dat de samenleving niet verloedert	39	7	87	13	19	33	54	68	82
Als niemand meer in God gelooft, wordt de moraal bedreigd	41	6	90	13	20	34	56	73	83
Als de kerken verdwijnen, heeft het egoïsme vrij spel	30	7	65	10	14	22	39	56	61
Zonder kerken zouden ...									
... er minder mensen zijn die zich vrijwillig inzetten voor anderen	47	22	67	34	42	43	52	64	65
... veel mensen niet meer weten wat het leven voor zin heeft	49	24	80	33	48	46	49	70	74
... zwakke groepen in onze samenleving meer aan hun lot worden overgelaten	57	27	88	39	59	56	56	78	80

<sup>a</sup> Zie toelichting van de groepen onder tabel 5.

Bron: God in Nederland 2006/7

## Slotbeschouwing

Nederland komt uit de hier gepresenteerde cijfers in religieus opzicht naar voren als een tolerant land. Vergeleken met veel andere landen is de acceptatie van andere geloofsopvattingen er relatief groot en is men niet erg geneigd politici godsdienstig de maat te nemen; in toenemende mate ziet men politiek en godsdienst het liefst gescheiden. Het beeld van de ontwikkelingen is gemengd: een duidelijk toegenomen twijfel over onbepaalde godsdienstvrijheid, een beperkt afnemende steun voor godsdienst als richtlijn voor politiek handelen, en een vrijwel onveranderde steun voor confessioneel onderwijs. Tegenstrijdig zijn die ontwikkelingen niet per se. Ze wijzen respectievelijk op een bewustwording van de negatieve kanten van godsdienst (van het bemoeilijken van integratie tot en met terrorisme), een geringere rol van godsdienst in het eigen leven, en een positieve houding tegenover pluriformiteit (waarbij het confessionele van het confessionele onderwijs waarschijnlijk eerder een

*marker* is voor betrokkenheid, kleinschaligheid en dergelijke kwaliteiten dan voor een geloofsovertuiging).

Na een halve eeuw van ontzuiling en ontkerkelijking vormt godsdienst nog maar voor een – slinkende – minderheid van de Nederlanders de hoeksteen van hun levensvisie en leefstijl. Wel fungeert religie bij tijd en wijle als een steen des aanstoots. Nederland kent een lange traditie van monotheïstisch veelkerkendom, het is sinds oudsher een land van religieuze minderheden. Tot de nationale traditie behoort dat de spanningen die religie oproept wat zwaar worden aangezet door de verschillende partijen in publieke debatten, maar in de dagelijkse praktijk van gewone Nederlanders lijkt dit toch doorgaans minder het geval te zijn. Streng gelovig en verlicht ongelovig Nederland kennen beide hun professionele debaters en intellectuele establishment, met een verscherpte waarneming van religie als conflictstof. Wat door de ene partij als de sirenenzang van een wereld die van God los is geraakt, wordt ervaren, wordt door de andere gepresenteerd als de bestrijding van een achterhaald wereldbeeld, verbonden met archaische zeden. We hebben laten zien dat de verschillen over een brede linie groot zijn tussen het zeer gelovig kerkse en het uitgesproken ongelovige deel van de bevolking.

Maar Nederland is geen land dat alleen maar bevolkt wordt door nazaten van Calvijn en Voltaire, gelovigen heb je in ons land in vele maten en soorten. Tussen de bastions van de Refogordel en van het geharde ongelooft ligt een uitgestrekt en rijk geleed niemandsland, waar zich de meerderheid van de bevolking ophoudt. Daar treffen we naast levensbeschouwelijk niet geïnteresseerden ook mensen aan met een spirituele of godsdienstige belangstelling maar wel veel kerkelijke distantie, naast vrijzinnige gelovigen die op een tamelijk ontspannen wijze omgaan met de traditie van hun kerk. Met betrekking tot de onderwerpen die hier centraal staan, lijken deze groepen een gemêleerd publiek te vormen, dat doorgaans niet geneigd is in grote getale extreme posities in te nemen. Zoals gebleken is er reden om niet te snel mee te gaan in het zwart-wit onderscheid tussen gelovig-ongelovig, kerkelijk-buitenkerkelijk, maar dit soort wel erg globale dichotomieën te nuanceren. Tussen buitenkerkelijken en kerkelijken bestaan op allerlei punten duidelijke verschillen, maar die bestaan er binnen buitenkerkelijke kringen ook tussen levensbeschouwelijk niet geïnteresseerden, nieuwe spirituelen en soloreligieuzen, en in kerkelijke milieus is dat niet minder het geval wat betreft nominale en kerkse leden.

## Noten

- 1 Landcodes in figuur 1: AT = Oostenrijk, AU = Australië, BE = België, CH = Zwitserland, CL = Chili, CZ = Tsjechië, DE = Duitsland, DK = Denemarken, ES = Spanje, FI = Finland, FR = Frankrijk, HU = Hongarije, IE = Ierland, IL = Israël, IT = Italië, JP = Japan, KR = Zuid-Korea, MX = Mexico, NL = Nederland, NO = Noorwegen, NZ = Nieuw-Zeeland, PH = Filippijnen, PL = Polen, PT = Portugal, RU = Rusland, SE = Zweden, TR = Turkije, UK = Verenigd Koninkrijk, US = Verenigde Staten van Amerika, en ZA = Zuid-Afrika.
- 2 Landcodes in figuur 2: AL = Albanië, AT = Oostenrijk, BA = Bosnië-Herzegovina, BE = België, BG = Bulgarije, CH = Zwitserland, CZ = Tsjechië, DE = Duitsland, DK = Denemarken, ES = Spanje, FI = Finland, FR = Frankrijk, GR = Griekenland, HR = Kroatië, HU = Hongarije, IE = Ierland, IS = IJsland, IT = Italië, LT = Litouwen, LV = Letland, NL = Nederland, NO = Noorwegen, PL = Polen, PT = Portugal, RO = Roemenië, RS = Servië, SE = Zweden, SK = Slowakije, TR = Turkije, en UK = Verenigd Koninkrijk.

# Godsdienstvrijheid onder druk?

## Reacties van levensbeschouwelijke organisaties in Nederland op het Zwitserse minarettenverbod

Gerard Wiegers\*

### Summary

*The freedom of religion which exists throughout Europe has not led to equal rights nor equal social acceptance of Muslims. This holds especially true for Islamic rituals and symbols such as the public call to prayer which only in the Netherlands has been accepted on national level after discussion in Parliament in the 1980s. That this right has only sporadically been effectuated is probably mainly due to the influence of increasing social pressures related to increasingly negative attitudes of the non-Muslim population since the 1980s and anti-Muslim political parties and a changing view on the public display of religious symbols. The same pressures appear from discussions about mosques in general and minarets in particular. This article discusses the reactions of 21 religious and humanist organisations in the Netherlands on the Swiss ban on minarets and argues that they show an awareness of an increasing pressure on the free exercise of this right. They all see the freedom to build minarets as a core element of freedom of religion on equal footing with the freedom to build other religious buildings (although they do not value minarets in the same way). Most of them denounce the proposal to prohibit or limit the freedom to build them as expressions of anti-Islamic views. However, their reactions show different appreciations and solutions to the pressure, ranging from outright rejection of any concessions to possible adaptation.*

### Inleiding: het Zwitserse minarettenverbod

Moskeebouw en de met moskeeën samenhangende religieuze gebruiken en gewoonten zijn al decennia lang controversiële aangelegenheden in Europa. Dit geldt zowel voor het niveau van de nationale wetgeving als dat van de maatschappelijke acceptatie (zie bijvoorbeeld Allievi 2009; Maussen 2009). Uit de wetenschappelijke literatuur zijn onder meer conflicten bekend rond de locatie van moskeeën, de architecturale aspecten – in het bijzonder een eventuele minaret – en conflicten rond de publieke oproep tot het gebed. De

---

\* Gerard Wiegers is hoogleraar Religiestudies aan de Universiteit van Amsterdam.

achtergronden hiervan zijn een negatieve houding ten opzichte van de islam, die ook tot uitdrukking komt in discriminatie, beledigende taal (vooral via het internet) en soms geweld tegen personen en islamitische instituties zoals de moskee (Van der Valk 2012).

Uit vergelijkend onderzoek blijkt dat Nederlanders de laatste jaren relatief ongunstiger dan burgers uit andere Europese landen over moslims denken. Hoe is dit te verklaren? In de eerste plaats kan worden gewezen op een proces van homogenisering van de Nederlandse samenleving dat het gevolg is van ontzuiling en snelle religieuze veranderingen. Er is een waardenkloof ontstaan tussen de meerderheid van de Nederlandse bevolking en de islamitische minderheid (Van de Burg 2010; Van der Valk 2012, 14vv; Vellenga & Wiegers 2011). Van der Burg signaleert in dit verband tevens een verschuiving van opvattingen in de richting van laïcisme. Religieuze uitingen horen volgens de meerderheidscultuur thuis in de privésfeer, niet in het publieke domein (Van de Burg 2010, 105). Bovendien wordt, anders dan ten tijde van de verzuiling en de periode die daaraan vooraf ging, de Nederlandse staat veel sterker als hoeder van de Nederlandse nationale c.q. religieuze identiteit gezien (cf. Van Rooden 1996). Als tweede factor wordt de politisering van het debat over de islam en moslims genoemd. Hieronder wordt verstaan dat bepaalde politieke actoren, zoals de anti-islamitische PVV, zich in Nederland een anti-islamitisch discours eigen hebben gemaakt. Volgens vele waarnemers is de tolerantie in Nederland jegens religieuze minderheden vandaag de dag aanzienlijk geringer dan een aantal jaren geleden. Rabbijn Lody van der Kamp verklaarde naar aanleiding van de recente discussies in het parlement over het rituele slachten in dagblad *Trouw*: “De tolerantie is over” (*Trouw*, 22 maart 2012). Toch blijkt uit onderzoek dat een negatieve houding niet altijd doorwerkt in een grotere etnische distantie en in een hogere mate van discriminerend gedrag. Uit onderzoek dat werd gepubliceerd in 2008 blijkt dat de discriminatie-ervaringen van Turken en Marokkanen in Nederland bijvoorbeeld niet afweken van het Europese gemiddelde (Van der Valk 2012, 13).

Gelet op het voorgaande lijkt het misschien wat paradoxaal dat in 2009 de islamitische *publieke gebedsoproep* in Nederland van alle Europese landen en waarschijnlijk vandaag de dag nog steeds met de grootste vrijheid is omgeven. In alle andere Europese landen met minderheden bestaande uit moslimmigranten is de publieke gebedsoproep namelijk niet zonder meer toegestaan. Alleen in Nederland is de gebedsoproep na discussies in de Tweede Kamer in 1988 officieel gelijk gesteld met het luiden van kerkklokken (Allievi 2009, 48-49; Langer e.a. 2011, 100-108). Rond die tijd begonnen moskeeën in verschillende Nederlandse gemeenten met de oproep tot het gebed. Het gebruik

publiekelijk op te roepen tot het gebed beperkt zich vrijwel uitsluitend tot enkele minuten voorafgaand aan het vrijdagsgebed. Zowel de duur, de tijdstippen, als de geluidsterkte zijn in Nederland aan gemeentelijke regels gebonden. De islamoloog Nico Landman sprak in 1992 de verwachting uit dat, op grond van de genoemde wet gelijkstelling van islamitische gebedsoproep en klokgelui, een toename mocht worden verwacht van het aantal publieke gebedsoproepen in Nederland (Landman 1992). Dat deze verwachting niet bewaarheid is geworden kan deels verklaard worden uit het veranderde sociale en politieke klimaat zoals boven besproken, maar in het bijzonder waarschijnlijk uit de beperkte maatschappelijke acceptatie van de islam als religie. De publieke oproep tot het gebed wordt als een inbreuk gezien op de gevestigde belangen en dominantiepatronen in de akoestische ruimte en geassocieerd met competitie met andere religies en levensbeschouwingen.

De controversen rond de publieke gebedsoproep hangen samen met conflicten die zich voordoen rond de *minaret*, hoewel de aanwezigheid van een minaret niet noodzakelijk is voor de publieke oproep. De minaret functioneert nog sterker dan de gebedsoproep als een kernsymbool voor de conflicten die zich voordoen rond de vestiging van moskeeën en de aanwezigheid van de islam. Dit hangt ongetwijfeld samen met de zichtbaarheid ervan als symbool van de islam, en de associatie die hoge torens in het algemeen oproepen met politieke macht (Allievi 2009, 45-47; Hillenbrand e.a. 2012). De minaret wordt in pamfletten van tegenstanders vergeleken met een raket afkomstig uit een wapenfabriek (Allievi 2009, 46 noot 49). In anti-islamitische cartoons worden minaretten dan ook in Ottomaanse stijl afgebeeld, dat wil zeggen: langgerekt en slank. In vele steden en dorpen in Europa is de hoogte van minaretten aanleiding tot protest geweest en voorwerp van discussie. In 2008 werd in de Oostenrijkse provincie Karinthië een wet aangenomen die het bouwen van minaretten verbodt (Allievi 2009, 47). Op zondag 29 november 2009 sprak de Zwitserse bevolking zich middels een bindend referendum uit voor een bouwverbod voor nieuwe minaretten (*NRC Handelsblad*, 1 december 2009; Haeni & Lathion 2009). Dit zogenaamde minarettenverbod had in Zwitserland een geschiedenis van enige jaren. Rond 2005 ontstond discussie over het verzoek van moslims om in een klein dorp een moskee met minaret te mogen bouwen. Tussen 2006 en 2008 vonden verschillende pogingen plaats een officieel verbod door te voeren, maar de verzoeken daartoe werden telkens als strijdig met de grondwet van de hand gewezen. In 2007 werd het initiatief genomen om de invoering van een verbod via een referendum in te voeren. Met 57,5% van de stemmen voor het verbod werd eind november 2009 besloten tot invoering ervan. Dit leidde tot scherpe internationale reacties in



het Westen en het Midden-Oosten (vgl. *Reformatorisch Dagblad*, 30 november 2009; *El País*, 30 november 2009).



De campagneposter van de Zwitserse Volkspartij tegen de minaretten

Het Zwitserse minarettenverbod kwam in Nederland in de schijnwerpers van de publieke discussie te staan door een SGP-motie die enkele dagen na het Zwitserse referendum in de Tweede Kamer in stemming kwam. Het Tweede Kamerlid Van der Staaij van de SGP diende op 25 november 2009 een motie in die de regering verzocht te bevorderen dat “wijze terughoudendheid” in acht wordt genomen ten aanzien van wettelijk toegestane activiteiten zoals het plaatsen van opvallende schotelantennes, het laten horen van islamitische gebedsoproepen en het bouwen van grote moskeeën en minaretten omdat die activiteiten kunnen bijdragen aan “gevoelens van vervreemding en van aantasting van de historische Nederlandse identiteit onder autochtone Nederlanders” (Tweede Kamer, vergaderjaar 2009-2010, 32123 XVIII, nr.50). De SGP motie past in het verkiezingsprogramma van deze partij (SGP 2009). Hierin wordt genoteerd dat vanwege zijn “wezensvreemdheid aan Nederland en de Westerse cultuur en haar vijandigheid tegen christenen en joden de toenemende zichtbaarheid van de islam in de publieke ruimte de partij aan het hart gaat”. De motie kreeg alleen steun van de SGP zelf, de PVV en Kamerlid Verdonk, en werd verworpen. Dat de PVV deze motie steunde was te verwachten. In het verkiezingsprogramma uit die periode staat dat de partij de Koran en Koranlessen op school wil verbieden, evenals het bouwen van nieuwe moskeeën (PVV 2010). Het voorgaande neemt niet weg dat Nederland wat betreft de aantallen moskeeën, het klimaat van vestiging en mogelijkheden tot ontplooiing van activiteiten door Allievi nog in 2009 werd omschreven als

‘a country remarkably open to a variety of places of worship, including those for Muslims’ (Allievi 2009, 30).

In deze bijdrage wordt de vraag gesteld of en zo ja op welke wijze landelijke levensbeschouwelijke organisaties in Nederland op het Zwitserse voorstel en de motie van de SGP reageerden, en of uit hun interpretatiekader (*framing*) blijkt dat zij een toegenomen druk op de godsdienstvrijheid in het algemeen en die van de islam in het bijzonder ervaren.<sup>1</sup> Hierbij baseer ik me op empirisch onderzoek van Vellenga en ondergetekende, waarbij tussen 2010 en begin 2011 leidinggevenden van 21 levensbeschouwelijke organisaties zijn geïnterviewd over een aantal islamkritische uitingen in de jaren 2004-2009, waaronder ook het minarettenverbod (Vellenga & Wiegers 2011). De organisaties werden geselecteerd op grond van de volgende criteria: opererend op landelijk niveau, contact met de overheid, etnische spreiding, religieuze diversiteit en balans tussen islamitische en niet-islamitische organisaties (Vellenga & Wiegers 2011, 30). Eerst zal ik deze reacties op het minarettenverbod kort bespreken, vervolgens deze analyseren in het licht van de vraagstelling van dit artikel en tenslotte enkele conclusies trekken.

## Reacties en interpretatiekader

Hoe reageerde de leiding van de onderzochte organisaties op het minarettenverbod en de SGP motie en hoe interpreteerden ze dit? Ik bespreek achtereenvolgens islamitische, christelijke, joodse, hindoeïstische, boeddhistische en humanistische organisaties.

### *Islamitische organisaties*

#### **Unie van Marokkaanse Moskeeën in Nederland (UMMON)**

De UMMON (*Unie van Marokkaanse Moskeeën in Nederland*) is een soennitische koepelorganisatie van circa negentig Marokkaanse moskeeën. De leiding<sup>2</sup> van de UMMON stelde dat het Zwitserse referendum wel, maar de motie die de SGP indiende niet aan de orde is geweest in het bestuur. De UMMON reageerde echter niet publiekelijk. De leiding was tegen zo’n verbod. Als moslims ergens wonen, voorziet een moskee in een behoefte en daar kan in beginsel niets op tegen zijn. Wel vindt de UMMON leiding het redelijk dat het uiterlijk van een moskee in de omgeving past. De organisatie bestrijdt het negatieve beeld van de minaret, legt de nadruk op de godsdienstvrijheid,

maar vindt het redelijk dat nadere eisen gesteld kunnen worden aan het uiterlijk van minaret en moskee.

### **Islamitische Stichting Nederland (ISN)**

De soennitisch Turkse organisatie *Islamitische Stichting Nederland* (ISN) is nauw verbonden met het Turkse presidium voor godsdienstzaken, Diyanet İşleri Başkanlığı, kortweg Diyanet en vertegenwoordigt 142 moskeeën. De Turkse Diyanet organisatie gaf op 1 december 2009 via haar website een persverklaring uit waarin het verbod op het bouwen van nieuwe minaretten als strijdig met de universele verklaring van de rechten van de mens van de hand werd gewezen (Statement to the Press, vergelijk Sunier e.a. 2011, 74). In kringen van de ISN meende men volgens de respondent dat het onrealistisch en ondenkbaar was dat voor de SGP-motie een Kamermeerderheid zou kunnen ontstaan. Om deze reden schonk de leiding aan deze zaak geen aandacht. Wel maakt de voorzitter van de ISN duidelijk dat hij een dergelijk verbod beschouwt als een uiting van politiek gemotiveerd anti-islamisme en islamofobie.

### **Stichting islamitisch Centrum Nederland (SICN)**

De SICN is een koepelorganisatie en behoort tot de stroming van de Süleymanlı's, een Turkse mystiek georiënteerde beweging. De SICN ontstond in 1972 en is een van de oudste religieuze zelforganisaties van migranten in Nederland. Het minarettenverbod was de beweging wel ter ore gekomen, maar de leiding heeft niet publiekelijk of intern gereageerd. Het beleid van de SICN is er volgens de leiding op gericht om gebouwen goed te laten passen in de buurt. Bij het kopen van een oud kerkgebouw zal de kerktoren intact worden gelaten en niet getransformeerd worden tot minaret. In het algemeen lijkt men inderdaad niet veel waarde te hechten aan minaretten. In een interview met Timke Visser zei een respondent hierover:

“Wij zijn niet zo enthousiast over grote moskeeën met minaretten. Wij hebben niet één moskee met minaret.<sup>3</sup> Er zijn genoeg organisaties die dat wel hebben. In het begin zijn we wel een beetje jaloers geweest. Maar op den duur zie je dat het toch allemaal neutrale moskeeën zijn. Bovendien, die kracht hebben wij ook niet, financieel. Diyanet heeft meer financiële mogelijkheden. In 20 jaar hebben wij wel bijna alle gebouwen gekocht. Onze gemeenschap in Nederland dan: er komt niets uit Turkije of andere landen. Wij hebben nu twee nieuwe gebouwen, maar de meeste zijn bestaande gebouwen. Het onderhoud daarvan kost erg veel geld, dus misschien gaan wij wel nieuwe moskeeën bouwen. Maar niet met minaretten.

Een uitnodigend gebouw, een modern gebouw, met mooie architectuur” (Visser 2007, 48-49).

Vanuit islamitisch oogpunt vindt de leiding de bouw van minaretten getuigen van het zich ergens thuis voelen, want dit gevoel gaat gepaard met financiële steun van de inwoners uit de buurt. Zij vergelijkt dit met marktwerking. Als er weinig moslims zijn, zijn er weinig minaretten. Minaretten zijn tevens een bewijs van integratie, juist doordat ze aangeven dat mensen zich thuis voelen. Overigens zouden religie en integratie beter los van elkaar bekeken kunnen worden, zo stelt de voorzitter. Met de religieuze beleving moet men zich niet bemoeien:

“Ik denk dat we de integratiediscussie een beetje moeten lostrekken van de religie. Het is een beleving. Religie is de manier waarop mensen willen leven en doodgaan en dat ze ook honderd procent actief mee moeten doen met de praktijk en de maatschappij, dat staat buiten kijf in mijn beleving. Maar wat ze thuis doen of wat ze in de moskee doen, ja oké, laat die mensen los” (interview voorzitter).

### **Nederlands Islamitische Federatie (NIF)**

De NIF, de Nederlands Islamitische Federatie, behoort tot de internationale Turkse beweging Milli Görüş. Het minarettenverbod is in het bestuur aan de orde geweest, maar dat zag geen reden publiekelijk te reageren. De leiding beschouwt de moskee als belangrijk symbool van de islam, zoals de kerk een symbool van het christendom is. De moskee symboliseert ook het gevoel ergens thuis te zijn; mensen willen daarbij dan een minaret bouwen. Hierbij kunnen plaatselijke regels gevolgd worden, die, indien zich nieuwe omstandigheden voordoen (migratie), ook weer gewijzigd moeten kunnen worden. Zo is het volgens de voorzitter ook in Taksim, een wijk in Istanbul, waar de kerk hoger is dan de moskeeën.

### **Overkoepelende Sjiitische Vereniging (OSV)**

Het minarettenverbod is in principe geen zaak die sjiieten aangaat, aldus de voorzitter van de *Overkoepelende Sjiitische Vereniging* (OSV) omdat het voor hun moskeeën niet verplicht is een minaret te hebben, dat geldt alleen bij de soennieten. Ze ziet het wel als een signaal van de anti-islamitische houding. De zaak is in het zogenaamde Caïro-overleg (zie onder) ter sprake geweest. Zij heeft overwogen naar aanleiding van de zaak een conferentie te organise-

ren over religieuze uitingen in het openbaar, waarin, naast minaretten, ook kruisen en keppeltjes aan de orde zouden komen. Dit plan bestaat nog steeds en richt zich vooral op de drie genoemde religieuze tradities.

### **HAK-DER**

De voorzitter van de alevitische koepelorganisatie HAK-DER vond een minarettenverbod een schandelijk voorstel, maar zijn organisatie heeft dit in dergelijke bewoordingen niet naar buiten gebracht. Door er schande van te spreken, zoals de conservatieve soennitische en sjiiitische moslims volgens hem deden, bereikt men niet wat men beoogt, namelijk een verbetering van de positie van moslims in het algemeen en alevieten in het bijzonder. Christenen in Turkije hebben dergelijke religieuze vrijheden immers niet, juist door toedoen van dezelfde groepen die er in Europa schande van spreken. Om de reacties van moslims in hun ware context te plaatsen moet er volgens de voorzitter worden gekeken naar de manier waarop bijvoorbeeld in Turkije met kerkbouw wordt omgegaan, alleen hebben journalisten voor dergelijke opvattingen geen belangstelling. Zij zijn alleen in de Nederlandse context geïnteresseerd. De politieke standpunten van de SGP inzake de minaretten zijn ingegeven door religieuze motieven. Wat hier meespeelt, zo meent de voorzitter, is de tegenstelling islam – christendom.

### **Federatie van Islamitische Organisaties Nederland (FION)**

De orthodoxe, op de ideeën van de internationale Moslim Broederschap georiënteerde *Federatie van Islamitische Organisaties Nederland* heeft niet apart op de minarettenzaak gereageerd. Symbolen zoals minaretten en moskeeën worden volgens de FION leiding in het debat gebruikt omdat de anti-islamitische tegenstander wil bereiken dat het publiek gelooft dat minaretten de islamisering van Nederland als doel hebben. De FION voorzitter verwijst naar een door FION gebouwde moskee in Amsterdam Slotervaart, die aanvankelijk een minaret zou krijgen. Daarvan is echter afgezien. Het gaat volgens de FION niet om de (uiterlijke) symbolen, maar om het resultaat c.q. de inhoud en dat is de islam en het sterker en positiever maken van de positie van moslims.

### **Unie van Lahore Ahmadiyya Organisaties Nederland (ULAMON)**

De ULAMON, een landelijke organisatie die *de Lahore Ahmadiyya verenigingen* representeert, een reformistische beweging binnen de islam, die echter door het merendeel van de soennieten als niet-islamitisch wordt gezien wegens de – volgens vele soennitische moslims – heterodoxe, profetische claims van de stichter, Mirza Ghulam Ahmad (stierf 1908), heeft niet op het

minarettenverbod gereageerd. Men meent dat de minaret geen functie meer heeft, want waar de minaret in de begintijd van de islam diende om gelovigen op te roepen, bestaan er in de huidige tijd telefoon en internet. Bovendien wonen gelovigen (van de Ahmadiyya beweging) vaak op grote afstand van de moskee. De voorzitter stelde:

“Wij vinden het niet nodig dat er op moskeeën hoge minaretten geplaatst worden. Het doel van de minaretten in die tijd was om het gebed aan te kondigen. Je klimt in de minaret en hoe hoger hij was, hoe verder de menselijke stem [reikt]. Ze hadden geen luidsprekers en dat soort zaken, geen microfoons op dat moment, dus moest iemand de omgeving laten weten dat het gebed zou beginnen. Dat was de functie van de minaret. Tegenwoordig hebben we tabellen, internet, telefoons. Mensen komen van heinde en verre hier. Het heeft geen zin. Als ik hier een minaret zou plaatsen, wie zou ik hier kunnen bereiken in de buurt? Die paar moslims die hier wonen? Er komen mensen hier het gebed lezen vanuit Leidschendam, Mariahoeve. En dat is middels een tabel, die wordt hun gemaïld. Dus het heeft helemaal geen functie. Dat het een deel van de moskee is, ja, maar het heeft geen zin om mensen te provoceren. En het heeft ook geen zin, de functie is er niet meer. Als je een moskee kunt maken met een paar koepeltjes is dat voor mij voldoende. Wat er binnen de moskee gebeurt is belangrijker dan het uiterlijk. Dat is voor ons zo. Wat zeg je tegen mensen hier als je hier zo binnen staat? Is het hier geheim? Is het een soort van sekte die bezig is? Nee, de deuren zijn altijd open. Iedereen is vrij om de moskee binnen te komen om het gebed en de lezing te horen” (Interview voorzitter ULAMON).

## *Christelijke organisaties*

### **Raad van Kerken**

De Raad van Kerken is in 1968 opgericht en richt zich als koepelorganisatie op het bevorderen van de eenheid van de christelijke kerken alsmede de gezamenlijke dienst van de lidkerken aan de samenleving. De raad telt dertien lidkerken, waarvan de grootste de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) zijn, maar ook kerken met een migrantenachtergrond zoals de Evangelische Broedergemeente, de Syrisch Orthodoxe kerk, de Molukse kerk en de Anglicaanse kerk zijn aangesloten. Over de Zwitserse minarettenkwesitie en de SGP-motie over terughoudendheid bij de bouw van onder andere minaretten is binnen de *Raad van Kerken* gesproken. De uitkomst van dit beraad was dat de Raad van mening is dat godsdienstige groe-

peringen op basis van de vrijheid van godsdienst in beginsel ook de vrijheid moeten hebben om naar eigen voorkeur godsdienstige gebouwen te bouwen en dat die vrijheid gelijkelijk geldt voor alle geloofsgroepen. Hierover heeft de Raad overigens geen publiek statement afgegeven. Over de SGP zegt de respondent:

“Ik dacht niet dat diezelfde partij zei: je moet kerktorens uit de straat laten verdwijnen of zoiets. Dus het is dan toch, ja, wat je zelf als recht hebt, moet je de ander niet willen ontnemen en dat idee van schuilkerken dat we ooit hebben gehad, dat is het toch ook niet” (Interview leiding Raad van Kerken).

### **Rooms-Katholieke Kerk**

De leiding van de *Rooms-Katholieke Kerk* in Nederland hecht sterk aan godsdienstvrijheid. Vanuit dit uitgangspunt staat ze in beginsel positief tegenover het recht op geloofsovergang of geloofsafval en negatief tegenover een verbod op de bouw van minaretten. De kerkleiding heeft niet publiekelijk gereageerd op het Zwitserse *minarettenverbod* en de SGP-motie in het Nederlandse parlement over terughoudendheid bij het bouwen van grote moskeeën en minaretten. Wel heeft het Vaticaan het Zwitserse minarettenverbod afgewezen als een klap voor de godsdienstvrijheid (RK-Kerk, 30 november 2009).

### **Protestantse Kerk in Nederland (PKN)**

De leiding van de *Protestantse Kerk in Nederland* (PKN) vindt het bouwen van minaretten vallen onder de vrijheid van godsdienst. Ofschoon zij het gebrek aan godsdienstvrijheid voor christenen in landen als Saoedi-Arabië en Iran betreurt, meent dat zij dat christenen in Nederland moeten opkomen voor het recht van moslims om vrij hun religie te kunnen belijden (Vellenga & Wiegers 2011, 159).

### **Christelijke Gereformeerde Kerken en Stichting Evangelie en Moslims**

De Christelijke Gereformeerde kerken in Nederland behoren tot de orthodox gereformeerde gezindte in Nederland. Zij werken nauw samen met de Stichting Evangelie en Moslims, die in 1978 werd opgericht en zich richt op de zending onder moslims. De leiding van de Christelijke Gereformeerde Kerken en de hieraan gelieerde Stichting Evangelie en Moslims hebben niet publiekelijk gereageerd op de minarettenkwestie, maar wel een standpunt ingenomen. Men is tegen een verbod, zelfs als de bouw van een hoge minaret de uitdruk-

king is van een gevoel van superioriteit van de islam. In de publicatie *Europa, het Mekka van de islam?* van Evangelie en Moslims staat over moskeebouw:

“[...] vinden we niet dat het aan de overheid is om moslims de bouw van moskeeën te verbieden of onmogelijk te maken. Wij bepleiten een rechtsstaat waarin er ruimte voor is dat moslims samenkomen om hun geloof te belijden. Dat betekent nog niet dat we er inhoudelijk neutraal tegenover staan, of dat moslims van christenen mogen verwachten dat zij hen bij moskeebouw actief steunen” (Rentier 2007, 63).

### **Samen Kerk in Nederland (SKIN)**

De leiding van SKIN (*Samen Kerk in Nederland*), het in 1997 opgerichte samenwerkingsverband van migrantenkerken in Nederland, heeft zich niet uitgelaten over het verbod en formuleert evenmin standpunten aangaande het debat over de islam. De leiding rekent het niet tot de taak van SKIN inhoudelijk op een dergelijke islamkritische uiting te reageren. SKIN is een vereniging van zeer uiteenlopende kerken en christelijke groeperingen, elk met een eigen, soms onderscheiden visie. Sommige kerken staan sterk afwijzend tegenover samenwerking met moslims, anderen hebben daar minder moeite mee. Veel christelijke migranten hebben in het verleden in het land van herkomst te maken gehad met religieuze conflicten en ervaren soms ook hier gevoelens van dreiging.

### *Andere religieuze en levensbeschouwelijke organisaties*

#### **Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap (NIK), het Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom en het Centraal Joods Overleg (CJO)**

Het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, het Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom en het Centraal Joods Overleg hebben geen inhoudelijk standpunt geformuleerd over het minarettenvraagstuk. Opmerkelijk is wel dat de geïnterviewden deze kwestie verschillend benaderden. Een van de geïnterviewden, een vertegenwoordiger van het Centraal Joods Overleg, benadert de kwestie pragmatisch en praktisch:

“Dit is nou weer zo’n voorbeeld waarbij joden weten hoe het is om een minderheid te zijn. Nou hebben wij geen minaretten en kerkklokken, maar ik kan mij voorstellen dat je het wat bescheidener aanpakt in Zwitserland, in Nederland, in wat dies meer zij. Daar kan ik me wel iets bij voorstellen, ja” (Interview leiding).



Voor en ander lid van de leiding is deze kwestie een principiële aangelegenheid:

“[...] de minarettenkwestie, eigenlijk gaat het niet over minaretten, uiteindelijk gaat het toch gewoon over hoeveel ruimte er is voor godsdienstoefening in een land?” (interview).

### **Hindoe Raad**

De Hindoe Raad is in 2001 ontstaan door het samengaan van de negen in die tijd bestaande hindoe koepelorganisaties. Tot een fundamentele discussie over de relatie tussen de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst is het, ondanks deze en vergelijkbare conflicten over het afbeelden van godenfiguren elders in Europa, onder hindoes in Nederland in het algemeen en de Hindoe Raad in het bijzonder niet gekomen. Evenmin is er door hen een verband gelegd met zaken als het verbod op het bouwen van minaretten (interview secretaris).

### **Boeddhistische Unie Nederland (BUN)**

De Boeddhistische Unie Nederland werd in 1978 opgericht en bestaat sinds 1990 als koepelorganisatie van boeddhistische organisaties in Nederland. De voorzitter van de BUN deelde de strekking van het Zwitserse minarettenverbod en de SGP-motie over de wijze terughoudendheid bij de bouw van onder meer minaretten niet. Op de vraag of hij zich iets kon voorstellen bij de SGP-motie antwoordde hij:

“Nou, niet vanuit religieuze overweging. Ik vind dat de SGP hier met twee maten meet en zo de vrijheid van godsdienst in haar kern aantast. Een gevaarlijke actie die nog wel eens terug kan gaan slaan op haar eigen achterban” (Interview voorzitter).

Wel vond hij dat gebouwen van nieuwe religieuze stromingen zoals moskeeën en hindoeïstische en boeddhistische tempels vaak niet passen in de omgeving. Zodoende lopen die stromingen het risico zich te presenteren als “een vreemde eend in de bijt.”

### Humanistisch Verbond

Het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond, een organisatie die in 1946 is opgericht, heeft volgens de voorzitter bij de minarettenkwestie niet lang stilgestaan. Het bestuur stelde zich op het standpunt dat godsdienstvrijheid ook de vrijheid van de bouw van godsdienstige gebouwen inhoudt. Bovendien vond het bestuur dat het gelijkheidsbeginsel van toepassing is: wat voor de ene religieuze groepering geldt, geldt ook voor de andere. Religieuze nieuwbouw dient te voldoen aan alle voorschriften die ook gelden voor andere nieuwbouw.

De leiding van het Humanistisch Verbond heeft de gebeurtenissen rond de minarettenkwestie gedefinieerd vanuit het kader van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Onder de vrijheid van godsdienst verstaat ze dat mensen zich vrij moeten kunnen opstellen in zaken van godsdienst en levensovertuiging en dat op de keuzen die ze daarin maken geen negatieve sancties mogen staan. Ook houdt de vrijheid van godsdienst in dat religieuze gemeenschappen het recht hebben naar eigen inzicht religieuze gebouwen te bouwen mits ze voldoen aan de gangbare eisen waaraan alle nieuwe gebouwen moeten voldoen:

“We hebben besloten met elkaar dat godsdienstvrijheid ook betekent de vrijheid van uiting van godsdiensten, het beleven daarvan. Het is een beetje raar om anderhalve eeuw nadat we de laatste schuilkkerken in de christelijke wereld verlaten hebben in Nederland, dat we nu eigenlijk moslims gaan dwingen om in garageboxen bijeen te komen, omdat we geen minaret willen zien...” (Interview voorzitter).

### Analyse

De soennitische organisaties UMMON, ISN, SICN en NIF, verwoordden alle dat de vrijheid om bij een moskee een minaret te bouwen een vanzelfsprekendheid is. Zoiets is uitdrukking van een groep moslims bij een buurt te willen horen en geeft aan dat ze zich daar thuis voelen en willen integreren. De ISN (vooral bij monde van Diyanet) reageerde het scherpst. De OSV zag als sjiiitische organisatie geen direct belang. Omdat deze organisatie echter, evenals de UMMON, ISN, SICN en NIF deel uitmaakt van een orthodox soennitische overlegorgaan, het CMO, waarvan alle andere hiervoor genoemde organisaties ook deel uitmaken, heeft de leiding wel een principiële mening naar buiten gebracht. De leiding ziet het Zwitserse referendum als de uiting van een anti-islamitische houding. Het voornemen werd uitgesproken om een conferentie over religieuze symbolen in het publieke domein te organiseren

met de partners in het zogenoemde Caïro-overleg, een interreligieuze overleggroep die, na het verschijnen van de film *Fitna*, als samenwerkingsorgaan tussen een aantal grote christelijke, islamitische en joodse partners in het leven is geroepen (zie Vellenga & Wiegers 2011, 140-141). Sommige islamitische organisaties die gelieerd zijn aan het CMO, bijvoorbeeld de Stichting Islam en Dialoog, en de islamitische vrouwenorganisatie Al-Nisa zagen geen noodzaak te reageren of een standpunt in te nemen vanwege hun specifieke taakopvattingen. De met de Turkse Fethullah Gülen beweging verbonden Stichting Islam en Dialoog richt zich op de interreligieuze dialoog in engere zin en vindt de minarettenkwestie van minder belang. Voor Al-Nisa geldt dat ze de positie van de vrouw centraal stelt in haar activiteiten. Drie islamitische organisaties behoren niet tot het Contactorgaan Moslims en Overheid: HAK-DER, FION en ULAMON. Bij de oprichting van het CMO in 2004 waren ze niet welkom vanwege hun religieuze opvattingen. Ze verenigden zich binnen de Contact Groep Islam (CGI). Rond 2009 trok de FION zich terug uit de CGI. Voor alle organisaties die bij de oprichting van het CGI deel uitmaakten, geldt dat ze stromingen vertegenwoordigen die een minderheidspositie hadden in de landen van herkomst (Alevieten, Moslim Broederschap en Ahmadiyya). Alle reageerden op een wijze die verschilt van de CMO organisaties. Er wordt minder waarde gehecht aan minaretten of het gebruik van een minaret, c.q. het oproepen tot het gebed wordt niet belangrijk meer gevonden, vanwege moderne communicatiemiddelen als mobiele telefonie (sms) en internet (overigens is voor een publieke oproep tot het gebed een minaret niet nodig, GW). HAK-DER zou zich sterk willen maken voor het beginsel van de godsdienstvrijheid, maar ziet een belemmering in de intolerante houding van meerderheidsstromingen jegens minderheden in landen van herkomst.

De christelijke organisaties die een standpunt hebben verwoord (Raad van Kerken, RK Kerk, Christelijke Gereformeerde Kerken/Evangelie en moslims) benadrukken het gelijkheidsbeginsel en de vrijheid van godsdienst. Als daartoe in Nederland het bouwen van kerktorens wordt gerekend, geldt dit ook voor de minaret. Opvallend is dat Evangelie en Moslims een genuanceerder standpunt inneemt dan de SGP, met wie een deel van de achterban zich toch identificeert.

De joodse organisaties nemen eveneens een principieel standpunt in, maar geven daarnaast vanuit hun eigen ervaring als minderheid wel moslims de raad zich in sommige gevallen "bescheidener" op te stellen. De BUN en HV nemen een principieel standpunt in. Men moet in Nederland naar eigen inzicht religieuze gebouwen kunnen bouwen, mits die voldoen aan de gangbare eisen. De Hindoe Raad heeft geen standpunt ingenomen.

Korte tijd nadat het onderzoek van Vellenga en de auteur van deze bijdrage was afgerond, kreeg de minarettenkwestie in Nederland een politiek vervolg. In september 2011 stelde PVV leider Geert Wilders in de Tweede Kamer voor een referendum te houden over een verbod op minaretten. Hij kreeg onvoldoende steun voor dit voorstel. Minister president Mark Rutte achtte het verbod “met zekerheid” strijdig met de “lokale autonomie van gemeenten en de gelijke behandeling bij de ontwikkeling van bouwvoorschriften”, en mogelijk ook met de godsdienstvrijheid (Handelingen Tweede Kamer TK3 3-4-42). Hij bestempelde het voorstel minaretten te verbieden als “slim van de PVV”, omdat het “geen direct verbod op moskeebouw impliceerde” (hetgeen volgens hem de eigenlijke bedoeling van de partij was). Op de vraag of bij een verbod sprake zou zijn van een inbreuk op de vrijheid van godsdienst stelde de premier een advies van de Raad van State nodig te hebben. Desgevraagd noemde hij dit een zeer complexe zaak. Wel deelde hij mee tegen zo’n verbod te zijn en blij te zijn in een land te wonen waar godsdienstvrijheid bestaat. PvdA leider Job Cohen merkte op dat moslims de redeneringen van de premier met gemengde gevoelens zullen hebben aangehoord. Het is hoe dan ook opvallend dat de minister-president de beschreven redenering volgde en niet opmerkzaam maakte op de bestaande, onaangevochten gelijkstelling van gebedsoproep en klokgelui, die mijns inziens ook de gelijkstelling tussen minaret en kerktoren impliceert.

## Conclusie

Spreekt uit het voorgaande een toegenomen druk op de vrijheid van godsdienst? Tussen de betrekkelijk geruisloze acceptatie van de publieke oproep tot het vrijdagsgebed in de tachtiger jaren als equivalent van klokgelui en de motie van de SGP in 2009 en de opkomst van de anti-islamitische PVV in de landelijke politiek in 2010 is de druk op symbolische aspecten van de aanwezigheid van de islam in de publieke ruimte duidelijk toegenomen. Hierboven richtte ik me op de reacties van religieuze en levensbeschouwelijke organisaties op een minarettenverbod. Wat blijkt hieruit? De soennitische meerderheidsorganisaties in het CMO, waarbij zich ook de sjiitische OSV heeft gevoegd, wijzen dergelijke maatregelen af als inbreuk op de godsdienstvrijheid en de rechten van de mens (Diyamet). Hetzelfde standpunt wordt ingenomen door het Humanistisch Verbond. HAKDER, FION en ULAMON nemen een tussenpositie in. Ze stellen dat zij dit weliswaar als een inbreuk verwerpen, maar zelf, gelet op de context en de tijd waarin zij leven, aan minaretten geen

belangrijke functie toekennen. Ook joodse organisaties, die onverkort vasthouden aan de vrijheid voor moslims om minaretten te bouwen, wijzen erop dat men in een minderheidspositie levend in Europa soms bescheiden moet zijn. Christelijke organisaties wijzen erop dat de vrijheid om kerken en kerktorens te bouwen ook de vrijheid betekent minaretten te bouwen. De SGP motie wordt zelfs door de geestverwante stichting Evangelie en Moslims als strijdig met dat beginsel beoordeeld. Voor alle organisaties geldt dat ze de kansen klein tot zeer achten dat de druk wordt omgezet in wetgeving. Uit hun *framing* blijkt, zo zou ik stellen, bewustzijn van de toegenomen druk, maar ook een weigering daaraan gevolg te geven, behalve dan aanbevelingen om te zoeken naar sociale en religieuze compromissen. Er is geen levensbeschouwelijke organisatie die de algemene “wijze terughoudendheid” waartoe de SGP de overheid oproept onderschreven heeft, laat staan dat het partijprogramma van de PVV om het bouwen van nieuwe moskeeën te verbieden wordt onderschreven. Evenmin wordt een laïcistische redenering gevolgd die erop zou kunnen neerkomen dat men in het algemeen terughoudend zou moeten zijn met het neerzetten van als zodanig herkenbare religieuze bouwwerken.

## Noten

- 1 Zie voor de operationalisering en theoretische onderbouwing van het begrip *framing* Vellenga & Wiegers 2011, 57.
- 2 De namen van de geïnterviewde leiders blijven hier achterwege. Hun namen en achtergrondgegevens zijn te vinden in Vellenga & Wiegers (2011). Dit geldt wegens ruimtegebrek ook voor de achtergronden van de besproken organisaties die daar wel worden besproken. In het huidige artikel baseer ik me wat betreft de reacties van de organisaties op de in genoemd rapport opgenomen gegevens.
- 3 Deze opmerking illustreert de relatieve absurditeit van het debat. Zou men de voormalige toren zonder verdere aanpassingen als minaret beschouwen, dan zou geen buitenstaander daarvan iets merken, laat staan daarover iets kunnen opmerken.

## (Archief)documenten:

[www.diyonet.nl](http://www.diyonet.nl) (Diyonet – Islamitische Stichting Nederland); <http://www.diyonet.gov.tr/english> (Engelstalige homepage Diyanet); Diyanet, Statement to the press by the Presidency of Religious Affairs concerning the Swiss referendum of November 29, 2009 on the prohibition to build new minarets.

<https://zoek.officielebekendmakingen.nl/>: Tweede Kamer, vergaderjaar 2009-2010, 32123 XVIII, nr.50  
Handelingen Tweede Kamer 3-4-42 (september 2011)

## Literatuur:

- Allievi, S. in collaboration with Ethnobarometer (2009),  
*Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends. NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe*, Londen: Alliance Publishing Trust.
- Burg, W. van der (2010),  
Homogeniteit versus diversiteit- schuivende verhoudingen, in: *Religie & Samenleving*, 5, no 2. 103-123.
- Haenni, P. & S. Lathion (2009),  
*Les Minarets de la Discorde*, Gollion: Infolio.
- Hillenbrand, R., Burton-Page, J. & C.S.P. Freeman-Greenville (2012),  
Manāra, Manār, in: Bearman, P., Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel & W.P. Heinrichs (eds), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill/Brill Online: Universiteit Amsterdam. 03 April 2012, <[http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-0661](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0661)>
- Langer, R., T. Quartier, U. Simon, J. Snoek & G.A.Wiegers (2011),  
Ritual as a Source of Conflict, in: Grimes, Ronald L., Ute Huesken, Udo Simon & Eric Venbrux (eds.), *Ritual, Media, and Conflict*, Oxford University Press, 93-132.
- Maussen, M. (2009),  
*Constructing Mosques. The Governance of Islam in France and the Netherlands*, (Diss. Amsterdam UvA), Amsterdam: Amsterdam School for Social and Science Research.
- PVV (2010),  
*De agenda van hoop en optimisme. Een tijd om te kiezen: PVV 2010-2015*.
- Rentier, C (2007),  
*Europa, het Mekka van de islam? Een christelijk perspectief op het maatschappelijk samenleven met moslims*, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- Vaticaan kritiseert verbod minaretten ([www.katholieknederland.nl](http://www.katholieknederland.nl), 30 november 2009).
- Rooden, P. van (1996),  
*Religieuze Regimes. Over godsdienst en maatschappij, 1570-1590*, Amsterdam: Bert Bakker.
- SGP (2009),  
*Daad bij het Woord. De SGP stáát ervoor. SGP Verkiezingsprogramma 2010-2014*.

- Shadid, W.A.R. & P.S. van Koningsveld (2008),  
*Islam in Nederland en België. Religieuze institutionalisering in twee landen met een gemeenschappelijke voorgeschiedenis*, Leuven: Peeters.
- Sunier, T., N. Landman, H. van der Linden, N. Bilgili & A. Bilgili (2011),  
*Diyanet. The Turkish Directorate for Religious Affairs in a Changing Environment*, Amsterdam: VU.
- Un grupo de expertos reflexiona sobre la prohibición de los minarettes en las mezquitas en Suiza, in: *El País* (30 november 2009).
- Valk, I. van der (2012),  
*Islamofobie en discriminatie*, Amsterdam: Pallas Productions-Amsterdam University Press.
- Vellenga, S., & G.A. Wiegers (2011),  
*Religie, Binding en Polarisatie: De reacties van de leiding van levensbeschouwelijke organisaties op islamkritische uitingen*, WODC: Den Haag, 256 pp. (gepubliceerd op en te downloaden van <http://www.wodc.nl>).
- Visser, T (2007),  
*Doe mij maar een moslim. Portretten van islamitische stromingen en organisaties in Nederland*, Alkmaar: Falstaff Media.
- VN: minarettenverbod is duidelijk discriminatie, in: *NRC Handelsblad*, 1 december 2009.  
Zwitsers voor verbod minaretten, in: *Reformatorisch Dagblad*, 30 november 2009.

# Vuur, as en water:

## Grenzen aan de hindoestaanse crematierituelen in Nederland

Tineke Nugteren\*

### Summary

*There are groups that prefer to keep themselves below the radar screen of politics and public opinion. This may be indicative of their preferred acculturation strategy as well as of their inability to come forward with a collectively supported representation. In the Netherlands Hindustanis – a group consisting of around 100,000 people with a background of labour migration from India to Surinam, a Dutch colony at that time – may well be in such a situation. By looking more closely at the various processes of loss, maintenance and proliferation regarding the current state of their death rituals I illustrate how below-radar styles of negotiation may work to their advantage.*

“Het is een wonderlijk gezicht, zelfs als je de details niet kunt zien: een oud Vedisch ritueel, dat al duizenden jaren wordt verricht, en hier in Den Haag opduikt, haast onveranderd, maar zoveel beschaafder en plechtiger dan waar het ooit begon. De diaspora heeft de Indiërs geen kwaad gedaan, zoveel is wel duidelijk.”<sup>1</sup>

### Inleiding

In de almaar groeiende academische literatuur over migratie, diaspora en transnationale ‘gemeenschappen’ zijn enkele tendensen te bespeuren die zich meestal onder het radarscherm van de publieke opinie bevinden. Indien breder bekend zouden deze voorbeelden als succesverhalen beschouwd worden, bijvoorbeeld omdat er sprake zou zijn van geruisloze, dat wil zeggen, probleemloze integratie. Deze twee adjectieven duiden vooral op het ontbreken van een conflictueuze, luide, lastige en soms schrijnende onwennigheid van een minderheidsgroep in de eerste drie generaties. In sommige gevallen

---

\* Tineke Nugteren is indoloog en als religiewetenschapper verbonden aan de Universiteit van Tilburg.



zou er zelfs sprake zijn van een succesvolle integratie. Maar succesvol vanuit wiens gezichtspunt?

Afgemeten aan modellen van acculturatiestrategieën zouden hindoestanen in Nederland als succesvol geïntegreerd kunnen worden beschouwd. Vanuit het perspectief van het ontvangende land geldt immers: ze vallen niet op, ze passen zich aan, ze zijn ijverig en spaarzaam, en ze lossen eventuele problemen op binnen de eigen gemeenschap. En dat niet alleen: ze zijn trots op hun cultureel-religieuze erfgoed dat ze niet slechts beheeren en aan de volgende generatie doorgeven, ze maken creatief gebruik van de mogelijkheden van het Nederlandse bestel en allerlei transnationale dynamiek (Gowricharn 2004).

Dit klinkt bijna te mooi om waar te zijn, en inderdaad zijn er schaduwkanten: verborgen huiselijk geweld, alcoholisme, zelfdoding. Ook kan men vragen stellen bij de ondervertegenwoordiging of zelfs totale afwezigheid van hindoestanen in sectoren als politiek, kunst, sport en academische beroepen. In maatschappelijk opzicht valt de grote hoeveelheid zelforganisaties op. Wellicht daarmee verbonden is het onvermogen tot breed gedragen vertegenwoordiging bij overheidslichamen en het maatschappelijk middenveld. Desondanks zijn er enkele grote verworvenheden: een ‘eigen’ omroep, een ‘eigen’ leerstoel, en diverse representanten in nationale belangenverbanden zoals pastorale zorg en interreligieuze ontmoeting.

In het specifiek religieuze domein zijn er meerdere ontwikkelingen in de vormgeving van hun godsdienstige praktijken te herkennen. Ten eerste is er (1) de geleidelijke overgang van reizende familie-*panḍits* en geïmproviseerde tempeldiensten in buurthuizen, culturele centra en zaaltjes van de plaatselijke kerk naar vaste eigen plekken. Enkele tempels zijn nieuw gebouwd, zoals die in Amsterdam-Osdorp en Wijchen, en een veelvoud daarvan bevindt zich in diverse stadia van droom tot daad. Daarbij valt op dat juist de stad waarin hindoestanen numeriek het sterkst aanwezig zijn – hun aantal in Den Haag wordt geschat op 40.000 – tot nu toe geen eigen speciaal voor dit doel gebouwde tempel heeft. Dit zou in één klap gecompenseerd kunnen worden indien het grootse plan om in het Laakhavenkwartier een ‘klein India’ complex te realiseren inderdaad van de grond zou komen. Het ambitieuze plan omhelst drie tempels (hindoestaans, Sikh en Hare Krishna/ISKCON), twee woontorens en diverse cultuurspecifieke voorzieningen. Daarmee zou het de al oudere plannen van een megacomplex in Rotterdam naar de kroon steken. Vooral het succes van het Swaminarayan tempel- en scholencomplex in Londen geldt als model, en waarom ook niet: vormen Nederlandse hindoes niet de op hindoes in Groot Brittannië na grootste groep in Europa?<sup>2</sup>

Ten tweede is er (2) het fenomeen van hindoescholen. Het Nederlandse bestel biedt de mogelijkheid van confessionele scholen, en daarvan is gebruik gemaakt in enkele grote steden met concentraties van potentiële leerlingen. Door het spreidingsbeleid van de Nederlandse regering woonden veel hindoe-stanen aanvankelijk door het gehele land, maar geleidelijk vertoonde de Randstad zoveel zuigkracht dat er sprake kon zijn van allerlei cultureel-religieuze initiatieven, zoals het opzetten van speciale hindoescholen. Opmerkelijk is dat deze scholen op hindoe grondslag nauwelijks betrokken worden in de discussie over 'witte' en 'zwarte' scholen. In feite is het bestaan van deze scholen de meeste Nederlanders niet bekend.<sup>3</sup>

Ten derde is er (3) de veranderende rol van de *pandit*. Hoewel het aantal brahmanen dat destijds als contractarbeiders naar de plantages in Suriname was verscheept niet meer dan vijf procent van de totale migranten uit Brits Indië uitmaakte, en deze brahmanen bovendien niet in hun hoedanigheid als priester maar als landarbeider waren geselecteerd en tewerkgesteld, was er in Suriname op den duur toch sprake van een zekere brahmanisering van de aanvankelijk zeer diverse hindoe-stanen. Toen ze in het midden van de jaren zeventig naar Nederland kwamen vormden brahmanen opnieuw een zeer kleine groep. Slechts enkele van hen hadden genoeg families als cliëntèle om voltijds priester te kunnen zijn. Aanvankelijk waren ze actief als reizende *pandit* om overal in het land huisrituelen te voltrekken, maar geleidelijk groepeerden hindoe-stanen zich tot gemeenschappen met eigen onderkomens en eigen voorgangers. Zo verbreedde de functie van de brahmaanse priester geleidelijk van ritueel specialist naar pastoraal werker en belangenbehartiger of aanspreekpartner in de multiculturele en multireligieuze samenleving (Van Dijk 1998).

Ten vierde is er (4) de confrontatie met andere aspecten van het hindoeïsme, zoals neo-hindoe bewegingen, de Europese belangstelling voor yoga en spiritualiteit, en de toenemende oriëntatie op gidsland India. Intergenerationele verschillen doen zich gelden, en waar traditionele gezagsdragers zoals ouders en brahmanen beperkt bleken in hun kennis en communicatiemogelijkheden zocht een nieuwe generatie naar alternatieve bronnen. Transnationale gemeenschappen elders in de wereld blijken door de toenemende mobiliteit en door de onbegrensde mogelijkheden van de elektronische snelweg eigentijdse antwoorden te geven op de onvermijdelijke vragen vanuit een aanvankelijk bedeesde en door dubbele migratie getekende groep. Het opkomende hindoe nationalisme in India zweepte ook hindoes elders in de wereld op, en even leek het erop dat ook de identiteitsbepaling van hindoe-stanen in Nederland sterk door dergelijke processen van politieke hindoeïsering beïn-

vloed zou worden. De retoriek zwakte echter geleidelijk af, en aan het eind van de jaren negentig hervonden de meeste hindoestanen hun dynamisch evenwicht tussen strategische terughoudendheid en bevlogen zorg voor hun cultureel-religieus erfgoed.

## Rituele dynamiek

Hoewel het niet voor alle hindoestanen vaststaat dat juist rituelen een sleutel zouden vormen tot hun cultuur kunnen ook zij die zich meer tot de filosofische, ethische, spirituele, humanistische of esthetische kant van het hindoeïsme voelen aangetrokken niet om de rituele rijkdom heen. Niet alleen is er een grote rijkdom aan tekstuele en etnografische bronnen over ritueel in de Vedisch-hindoeïstische traditie, er is ook een enorme diversiteit aan lokale en regionale praktijken, of, zoals Diana Eck het noemde, “the locative strand of Hindu piety” (1980, 323). Vanuit een tekstueel perspectief bezien, vooral de Sanskriet traditie betreffend, lijken rituelen nogal statisch, alsof ze een vaste volgorde van gestileerde gedragingen voorschrijven waarbij gebruik gemaakt wordt van min of meer in de tijd gefixeerde elementen, zoals Vedische recitaties, *mantra*’s, en zorgvuldig vastgelegde offergaven. Het boeiende is dat Vedische ritualistiek nog steeds hoog in aanzien staat en op allerlei manieren levend is gehouden, en dat latere ontwikkelingen die geenszins overbodig of gedateerd hebben gemaakt. ‘Vedisch’ geldt nog steeds – en opnieuw – als een kwaliteitskenmerk, ook onder hindoestanen in Nederland.

Het spreekt vanzelf dat de contractarbeiders die India in de tweede helft van de negentiende eeuw verlieten veelal hun lokale variant van het hindoeïsme meenamen naar Suriname. Zelfs zo’n lokale vorm kon weer uitgesplitst worden naar sekte, familie, en kaste of stand. In Suriname vermocht de geleidelijke brahmanisering weliswaar een zekere standaardisering te bewerkstelligen, in familiekring en op het familie-erf beoefende men vaak onbekommerd de overgeleverde vormen van volkshindoeïsme. Ook de twintigste-eeuwse tweedeling in *Sanaatani*’s<sup>4</sup> en *Aarya Samaaji*’s<sup>5</sup>, een tweedeling waarin de plaats van ritueel het belangrijkste breekpunt leek, zorgde weliswaar voor verschillende accenten, maar ook daar waren de benamingen ‘Arisch-Vedisch’ of juist ‘tijdloos hindoeïstisch’ verbonden met processen van selectieve toe-eigening ingebed in hun specifieke migratiegeschiedenis.

Ritualiteit dient echter niet alleen afgemeten te worden naar ijkpunten van tradionele tekstualiteit maar vooral naar de dynamiek van tijd, plaats en omstandigheid (*deśa-kāla-anucāra*). Zelfs de ogenschijnlijk meest authen-

tieke of tijdloze uitvoering van rituelen staat open voor aanpassing, reductie of modificatie in tijden van nood (*āpad*). Zo onderscheidt Axel Michaels, leider van het prestigieuze en veelomvattende Heidelberg-project ‘Ritual-Dynamik’ tenminste acht manieren waarop rituele variaties optreden: substitutie, wijziging, verschuiving, weglaten, samensmelten, reductie, knip-en-plak herhaling, en uitvinden (Michaels 2005; Gutschow & Michaels 2005). Er zijn evenzovele manieren om de liturgische norm of het rituele ideaalbeeld van het macroniveau of de ‘Great Tradition’ te herscheppen, en dit gold in bepaalde mate voor brahmanen in Suriname. En het gold opnieuw in hun eerste periode in Nederland (Nugteren 2009a en 2009b).

In de volgende passages onderzoek ik de dynamiek van hindoestaanse rituelen rond de dood als illustratief voor de acculturatiestrategieën waaraan hindoestanen in Nederland de voorkeur lijken te geven. De onderliggende vraag daarbij, opgeroepen door dit themanummer over de veronderstelde druk van de overheid op het publiekelijk uiten van ‘afwijkende’ religiositeit, is mijn aarzeling of hindoestanen zich onder druk voelen staan door overheid en publieke opinie. Ik kies daarbij bewust voor rituelen rond de dood omdat de cultuurspecifieke behoefte om juist dat genre in lijn met de traditie liturgisch correct uit te voeren groot is.

## Rituelen rond de dood

Terwijl juist riten rond de dood, met hun nauwe conceptuele raamwerk en de nadruk op de intergenerationele plicht deze ter wille van de overledene precies, volledig en liturgisch correct uit te voeren, op het eerste gezicht onveranderd en onveranderlijk lijken, is ook daar allerlei variatie, improvisatie en veranderde uitleg te bespeuren. Zo wordt in Vedische rituele teksten bij de crematie vooral de nadruk gelegd op het pad naar de voorvaders en het bereiken van de hemel of onsterfelijkheid. In meer verinnerlijkte teksten, zoals sommige *Upaniṣaden*, wordt het uitzicht bepaald door telkens herhaalde reïncarnatie, maar ook door een vast vertrouwen in het onverwoestbaar zijn van de ziel, *ātman*. Uit het genre van verhalende teksten spreekt soms een angst voor de terugkeer van de doden als spoken, onrustige geesten en zelfs vampiers, terwijl in populair-moraliserende teksten de verschillende hellen plastisch worden aangeduid. De manier waarop dergelijke tekstuele voorstellingen het rituele repertoire rond de dood door de eeuwen heen ook in de praktijk bepaald hebben, is slechts ten dele te achterhalen. Juist rituele handboeken zijn vooral prescriptief. Maar in de commentarenliteratuur en

latere compilaties en handboeken, vaak geschreven vanuit een behoefte de voortwoekerende praktijken te stroomlijnen en te legitimeren voor priesterlijk gebruik binnen een bepaalde subdivisie van het hindoeïsme, vinden we overal sporen van diversificatie. Dat de praktijk van dergelijke rituelen per sekte, per locatie, en per priesterfamilie nog meer uiteenliep dan in de teksten te vinden is, ligt voor de hand.

In algemene zin geldt dat het complex van rituelen rond sterven, dood en verbranding het laatste sacrament is in een reeks van twaalf of zestien overgangsriten. Deze *samṣkāra*'s (Hindi: *sanskaars*) markeren axiale momenten in het individuele mensenleven, vooral rond geboorte, huwelijk en dood. Er rust op de nabestaanden, vooral de oudste zoon van een gezin, een zware plicht deze reeks van rituelen correct te vervullen. Daarbij worden meerdere accenten gelegd: de stervende moet een goede dood sterven opdat hij/zij een rustige overgang kan maken naar de andere wereld, of die nu voorgesteld wordt als een tussenbestaan waarna een nieuwe incarnatie zal volgen, of als een zalig opgaan in de godheid en eeuwige verlossing. Kenmerkend voor dit uitermate rijke repertoire van de *antyeṣṭi samṣkāra* (door hindoeïsten meestal *antiem sanskaar* genoemd) is dat er een wisselwerking en samenwerking is tussen priesters en de belangrijkste rouwende, en dat de rituelen zich ten dele in de huiselijke sfeer voltrekken en ten dele in het publieke domein.

De klassieke volgorde is: (1) riten om de stervende voor te bereiden op de dood, (2) riten die voltrokken worden op het moment van de dood zelf, (3) het voorbereiden van het lichaam op de crematie voor het huis verlaat, (4) de gang van huis naar verbrandingsplaats, (5) het verbranden van het lichaam op een open vuur, liefst aan een stromende rivier, (6) de riten waarbij as en botten verzameld worden, meestal binnen drie dagen, (7) riten bedoeld om de gestorvene tot een voorouder te laten worden, (8) riten die het einde van de onreine periode markeren, en (9) herdenkingsriten na zes maanden, een jaar, en daarna ieder jaar.<sup>6</sup>

Acculturatie, religieuze oriëntatie, familieafkomst, financiële draagkracht en beschikbaarheid van brahmaanse priesters en andere rituele dienstverleners, en ook van tempels, bepalen mede de mate waarin de traditionele rituelen uitgevoerd worden. In Suriname moest het geheel aan rituelen aanvankelijk sterk geïmproviseerd en verkort worden. Bovendien mocht daar niet gecremeerd worden. De eerste crematie vond niet eerder plaats dan in 1969. Sindsdien is het mogelijk de doden te verbranden op een open-lucht crematieplaats genoemd 'de Weg naar Zee' tussen Paramaribo en de Atlantische kust. Sinds 1994 is het ook mogelijk te kiezen voor verbranding in een crematorium.

Met de massamigratie van hindoestanen naar Nederland halverwege de jaren zeventig van de vorige eeuw ontstond een duidelijke voorkeur voor crematie waarbij gebruik werd gemaakt van de ruimere mogelijkheden die in Nederland aanwezig waren. De meeste hindoestanen, inclusief hun priesters, moesten echter het klassieke crematieritueel opnieuw ontdekken. Hoewel het sinds de wetsaanpassingen van 1991 hier toegestaan is dat het lichaam in een lijkwade en niet in een kist verbrand wordt, gebruiken de meeste hindoestanen vanuit hun Surinaamse ‘traditie’ van begraven nog steeds een houten kist. Het in Nederland gecontinueerde gebruik van een kist kan dan ook met de praktijk in Suriname verbonden worden, maar dat ligt anders met het gebruik van een besloten verbrandingsoven in de beschikbare crematoria. Dit heeft te maken met het feit dat crematie in de open lucht in Nederland niet is toegestaan. De hindoe traditie schrijft een open vuur op vaste plaatsen aan de rand van stad of dorp voor. Vaak is het zo dat de overledene in India of Nepal binnen 24 uur verbrand wordt. Dit ligt gevoelig, niet alleen vanwege het klimaat aldaar, maar ook omdat men zich ten opzichte van de dode verplicht voelt diens lichaam zo snel mogelijk te doen terugkeren tot de vijf basiselementen (aarde, water, vuur, lucht en ether) opdat de ziel kan vrijkomen. Dergelijke verbrandingsplaatsen zijn in hindoe samenlevingen overal zichtbaar aanwezig. Het lichamelijke aspect van de dood is voor sommige toeristen een bezienswaardigheid, voor andere een schok. Niet alleen wordt het lichaam vaak openlijk door stad of dorp gedragen, ook de verbranding vindt in de open lucht plaats.

Ook in Zuid-Azië is deze eeuwenoude praktijk niet onomstreden. Per lichaam is zo’n 300 tot 500 kilo hout nodig. Niet alleen worden de prijzen van goed droog hout steeds hoger, de kaalslag op het bosareaal is door geheel India onrustbarend, met alle gevolgen van dien. Ook vanuit andere milieu-overwegingen wordt er druk uitgeoefend op de bevolking om gebruik te maken van crematoria, maar de meesten willen er niet aan. Soms worden creatieve tussenvormen bedacht, die dan als ‘groen’ aanbevolen worden. De bezwaren die hindoes vanuit religieus oogpunt tegen elektrische of gascrematoria hebben zijn behalve gevoelsmatig ook praktisch, en het zijn vooral deze bezwaren waarop ik hier verder zal ingaan.

In Engeland werd recentelijk een rechtszaak gevoerd door een hindoe die bij zijn dood in open vuur verbrand wenste te worden, en dit ook mogelijk wilde maken voor iedere hindoe die daarom zou verzoeken. Dit recht werd hem in eerste instantie onthouden op grond van de gebruikelijke uitleg van een verordening uit 1902. Uiteindelijk, mede op grond van een uitgebreide uiteenzetting van de antropoloog dr. Roger Ballard over hindoe crematie-

rituelen, en een herlezing van de Race Relations Act van 2000 en de Equality Act van 2006, werd de eiser in het gelijk gesteld (Ballard 2008a en 2008b). Voor hindoes in religieuze minderheidsposities overal ter wereld vormde deze rechtszaak een aanleiding om zich over dergelijke zaken te beraden. Deze claim op het recht tot open-vuur crematie bleek echter niet breed gedragen. Ook in Nederland werden hindoes niet erg enthousiast. Integendeel, men vindt de procedure in een crematorium vaak netter, beschaafder, en comfortabeler dan wat men van Indiase verbrandingsplaatsen gehoord of gezien heeft.

## Interne en externe onderhandelingen

Een van de eerste problemen waarop hindoestanen in Nederland stuitten toen ze hier hun rituelen rond de dood moesten gaan vormgeven betrof de woonomstandigheden. Meestal lieten die niet toe dat de dode werd opgebaard in een aparte kamer, dat daar vuuroffers werden gehouden, vergezeld door langdurende recitaties uit *Bhagavadgītā* of *Rāmāyaṇa* dan wel *Rāmcaritmānas*, en dat aan huis voortdurend condoleancebezoek werd ontvangen. Wanneer de dood in een ziekenhuis plaatsvond, moest met het verzorgend personeel overlegd worden over stervensbegeleiding, het toedienen van Gangeswater en een blad van de *tulsī*-struik in de mond van de stervende, of zelfs het op de grond/aarde leggen van de stervende zoals in India gebruikelijk is. Verdere knelpunten betroffen het bezoekersaantal, de recitaties, en de cultuurspecifieke gebruiken rond wassing van de dode. Intussen is zowel het ziekenhuispersoneel als het begrafeniswezen iets meer ingesteld op cultuurspecifieke eisen, en is een overlegcultuur ontstaan waarbij enige ruimte is gewonnen. Ook verzekeringsfirma's nemen soms specifieke voorzieningen in de overlijdensverzekering op.

Datzelfde geldt voor de crematoria. Rouwzalen hebben slechts beperkte capaciteit, zowel in ruimte als in tijd. In traditionele culturen neemt men vaak de tijd voor afscheid van de dode. Bij hindoestanen vertoont de beschikbare tijd in meerdere opzichten een pijnpunt. Dat ligt ingewikkeld en is zelfs met goede intenties en verruiming van de Wet op de lijkbezorging van 1991 niet op te lossen. Zo wordt traditioneel de voorkeur gegeven aan een crematie binnen 36 en liefst binnen 24 uur. Intussen maken de meeste gemeentes het mogelijk binnen 36 uur te cremeren, maar dit wordt gecompliceerd wanneer familieleden uit Suriname of andere plaatsen in de wereld moeten aanreizen. Sommigen zouden echter de crematie liever in het weekeinde laten plaats-

vinden opdat zo veel mogelijk belangstellenden aanwezig kunnen zijn. Dit vormt opnieuw een moeizaam punt voor intern overleg.

Een tweede moment waarop men tijd en ruimte tekort komt is in het crematorium. Opmerkelijk is dat terwijl de eigenlijke crematie traditioneel niet meer behelst dan het ceremonieel aansteken van de brandstapel de crematie van hindoes in Nederland de neiging heeft uit te wijken. In het crematorium wordt de kist bij voorkeur weer geopend, opdat de laatste rituelen aan het lichaam van de dode kunnen worden voltrokken. De hoofd-rouwende dient drie of vijf keer om de kist heen te lopen en daarbij een kruik met water of een schoteltje met brandende kooltjes of olie te dragen. Water wordt gesprengd, en vuur wordt traditioneel in kleine aarden schoteltjes om de dode heen gezet. In Nederland heeft dit destijds enkele keren voor grote consternatie gezorgd. Niet alleen gaan rookmelders af wanneer wierookstokjes worden ontstoken maar zeker wanneer zich brandende *diyā*'s (schoteltjes van aardewerk met een in olie gedrenkt lontje) in de kist bevinden, traditioneel ook in de mond van de overledene. Het zogenoemde *dāg dena* (ritueel in brand steken) van de overledene moest anders. Tegenwoordig wordt meestal een symbolische 'doodskus' gegeven door bij iedere rondgang om de kist de mond van de overledene met een *diyā* aan te raken maar niet in brand te zetten.

Bovendien kunnen alle bezoekers een rondgang maken om de open of halfopen kist, en er rijstkorrels, bloemblaadjes en sandelpoeder in strooien. Sommige crematoria hebben hun faciliteiten hieraan aangepast door alle stoelen aan de kant te zetten, maar dan doet zich juist weer een andere onhandigheid voor. In toenemende mate is er behoefte aan een toespraak, een schets van de levensloop, woorden van hoop en troost, persoonlijke herinneringen. Traditioneel gaat het om de dode, niet om de rouwenden, maar ook onder hindoeïsten is het aspect van rouwverwerking van de achterblijvenden explicieter geworden.

Voor sommige hindoeïsten gold aanvankelijk de behoefte zelf op de knop te drukken of de hendel over te halen om de verbranding in gang te zetten. Traditioneel is het de hoofd-rouwende die het vuur aansteekt. In een Nederlands crematorium kon men aanvankelijk alleen zien hoe de kist verdween, maar na verschillende gespreksronden met vertegenwoordigers van Nederlandse crematoria werd het in het algemeen mogelijk gemaakt dat een kleine groep met de kist meegaat naar de verbrandingsoven, waar de hoofd-rouwende op de knop drukt of de hendel overhaalt opdat de verbranding kan beginnen. Die kleine groep van naaste verwanten kan daarna getuige zijn van de eerste momenten van het vuur, al dan niet door een kijkglas.



De tijd die het crematorium beschikbaar heeft voor een groep is meestal nauw bemeten. Door ervaring wijzer geworden wordt tegenwoordig voor hindoestanen veelal het einde van de dag of zelfs het begin van de avond gekozen zodat de sessie eventueel kan uitlopen zonder dat dit al te pijnlijk voor vervolgsafspraken hoeft te worden.

In het huis van de overledene of dat van de hoofd-rouwende vinden vervolgens traditioneel opnieuw bijeenkomsten plaats. Al direct na de dood is een *pinda*, een eivormig balletje gemaakt van rijst en enkele andere ingrediënten, aan de dode geofferd. Soms worden vijf van zulke *pinda*'s in de kist gelegd, een bij het hoofd, een bij iedere hand, een bij de buik, en een bij de voeten. Deze stellen de vijf elementen voor waartoe het lichaam van de dode terugkeert. Nadat het lichaam van de dode is verbrand draait het rituele leven van *sanaatani*'s vooral om het offeren van dergelijke balletjes aan de overledene, opdat die kan overgaan van de fase van lichaamloze *preta* naar de rustiger status als voorouder (*pitr*; Hindi: *pitar*). Sommigen doen dit tien dagen lang, en op de tiende dag worden de rijstballetjes aan elkaar geplakt (een symbool voor de vereniging van de gestorvene met diens voorouders) en op een bord bijvoorbeeld in de tuin of op het balkon gezet. Een zucht van verlichting gaat door de rouwendes zodra een vogel, liefst een kraai, neerstrijkt om van het bord te eten. Op de dertiende dag wordt de rouwperiode formeel afgesloten met meerdere reinigingsrituelen en een vuuroffer. Bij de *samaaji*'s wordt erkend dat men niets voor de dode kan doen, en vervalt dit gehele rituele proces na de crematie.

Omdat gedurende de periode van dertien dagen na de dood sprake is van extreme onreinheid (*asauca*, in Hindi meestal *sutak/soetak* genoemd), gelden allerlei beperkingen. Niet iedere rouwende is in staat zich gedurende de hele rouwtijd te onttrekken aan maatschappelijke en professionele verplichtingen. Werkgevers zijn niet altijd bereid op zo korte termijn veertien dagen verlof te geven, zodat de tendens tot verkorting van de procedure zich overal voordoet. Dit geldt ook voor de voorschriften omtrent voedsel en rouwkleding. De traditionele rouwkleur is wit, in Suriname ontstond onder hindoestanen door de christelijke omgeving ook zwart als rouwkleur, en in Nederland is er vaak een combinatie van wit en zwart. Indien wit gedragen wordt door mannen, zeker in combinatie met een kaalgeschoren hoofd, is er de neiging na de eerste dagen geleidelijk over te gaan tot andere lichte kleuren.

Een volgend knelpunt betreft de asbestemming. Traditioneel wordt de as binnen drie dagen verzameld en uitgestrooid over stromend water, of bewaard tot zich de gelegenheid voordoet de restanten op een heiliger plek uit te strooien. In Nederland is er een wettelijke wachttijd van dertig dagen.

Hindoestanen zouden deze periode graag verkorten, juist vanwege het idee dat de as de plaats van bestemming pas heeft bereikt wanneer die aan de elementen is teruggegeven. Zo zijn er in de Randstad regelmatig groepjes hindoestanen die met vissersboten meevaren om de as over de Noordzee uit te strooien. Bovendien overweegt de Hindoe Raad Nederland een aanvraag om een symbolische Ganges in te laten stellen, vergelijkbaar met het initiatief in Groot-Brittannië om een stukje van de rivier de Aire bij Bradford als zodanig te benoemen en in gebruik te nemen. In Londen zijn aan de Thames soms restanten te zien van dergelijke Ganges-in-Londen rituelen van asverstrooiing. In Nederland nemen enkelen de as mee terug naar Suriname om daar over zee uit te strooien; anderen sparen om naar India te reizen en daar in Gaya, Varanasi of Hardwar de as aan de heilige rivier mee te geven.

Hindoestanen in Twente bedachten iets heel anders. In overleg met de Twentse crematoria werkten ze aan een plan voor een alternatief strooiveld. Dit veld, 'Nirvana' geheten, werd in juni 2006 in gebruik genomen op het terrein van het crematorium te Usselo en is waarschijnlijk het eerste strooiveld voor hindoes in Europa. Een interessante ontwikkeling doet zich voor dat ook niet-hindoes gebruik maken van deze mogelijkheid. Het betreft een kunstmatig gecreëerde waterloop waar de as uitgestrooid kan worden of vermengd met melk in de omringende zwarte aarde begraven kan worden. Tevens is er een natuurstenen zuil (voorzien van een OM-teken, en met een lichtje bovenop) waarop de namen van de doden op gegraveerde plaatjes vermeld kunnen worden. Het vermelden van de naam van de dode is niet traditioneel, maar tegenwoordig laten vermogende hindoes ook in India soms een inscriptie ter nagedachtenis plaatsen, bijvoorbeeld in een tempelwand. In Suriname werd het christelijke gebruik van naamsvermelding op het graf door hindoestanen overgenomen: meestal in de vorm van twee latten die het graf markeerden, en waarop de naam van de overledene werd vermeld. In Nederland zijn onder hindoestanen rouwadvertenties niet gebruikelijk, en ook het vermelden van de naam van de dode in de vorm van een materiële herinnering doet zich vrij zelden voor. Het is daarom opmerkelijk dat hindoestanen in Twente soms ter herdenking terugkeren naar de zuil en de waterloop in Usselo. Samen met de persoonlijke herinneringen en prijswoorden uitgesproken in het crematorium zou dit weleens een tendens tot een 'verwesterde' herdenkingscultuur kunnen aangeven (Swhajor e.a. 2010).

## Grenzen en mogelijkheden

Hindoestanen worden in de publieke opinie gemakkelijk over het hoofd gezien. In die luwte is het goed toeven. Maar onzichtbaarheid heeft een prijs. Juist omdat actief burgerschap onder de meeste hindoestanen niet als een kernwaarde wordt ervaren, wordt bij het grotere publiek al gauw de indruk gewekt dat ze geen dringende wensen hebben.

Op het gebied van feesten en rituelen – voor de meesten wél een kernwaarde – zijn er geen openlijke conflicten met de autoriteiten. Integendeel, kleurrijke optochten (*rathayātrā*, Hindi: rathyaatar), markten (zoals de Milan in Den Haag) en feesten zoals Holi en Diwali vormen goede gelegenheden voor *bonding* en *bridging*.

In bovenstaande focus op rituelen rond de dood zien we een illustratie van allerlei processen die het gehele scala bestrijken van verlies en verschraling tot inventiviteit en zelfs proliferatie. Door hun dubbele migratie zouden hindoestanen geleerd hebben zich aan te passen, zich relatief onzichtbaar te maken en toch hun cultureel-religieuze erfenis te beheren. Dat klopt meestal ook wel. In meerdere opzichten is er zelfs sprake van groei en bloei. Op religieus gebied is er echter vaak te veel interne verdeeldheid om tot een krachtige belangenbehartiging te komen. Waarom geen stukje Ganges aan de Noordzee als wel zonder veel ruchtbaarheid een stukje Ganges in Twente mogelijk is?

Jean-Pierre Wils, in het spoor van de Franse filosoof Bernhard Stiegler, schrijft over ‘oplettendheidsvernietiging’ in ons normale haastige leven vol prikkels. Rituelen zouden dat ten dele remediëren, want rituelen vertragen het bestaan, onderbreken de snelheid, en vragen om relatieve stilstand (Wils 2008, 122). De bloei van allerlei vormen van herdenkingscultuur zou in datzelfde licht kunnen worden gezien. In Nederland blijken vooral uitvaart-rituelen onderwerp te zijn van reconstructie en creativiteit. Het verzekeringswezen en de uitvaartbranche springen daar op gepaste wijze op in, en hindoestanen maken gebruik van de aangeboden mogelijkheden. Maar de tijdsdruk die wordt ervaren betreft vooral de periode na de crematie. Het is de vereiste rituele zorg voor de overledene gedurende de twee weken na de crematie die haaks staat op het levenstempo dat hier gebruikelijk is. Waar traditionele hindoecultuur (in dit geval dus voor de *sanaatani*'s, ongeveer driekwart van de hindoestanen in Nederland) een periode van tenminste dertien dagen van intensieve ritualiteit, rouw en soberheid voorschrijft, wordt deze periode steeds vaker om allerlei praktische redenen verkort tot enkele dagen of zelfs samengepakt in één dag. Verschraling van ritueel kan op den duur uitholling van de cultuur, het culturele geheugen en de collectieve samenhang met zich

mee brengen. Wellicht daarom dat de aandacht, noodgedwongen, maar ook als acculturatiestrategie, verschuift van ritueel precies voorgeschreven rouwperiode naar losse aspecten van rouwverwerking, troost en herinnering.

Peter L. Berger en Thomas Luckmann, verwijzend naar Lévi-Strauss, spreken over de ‘nomische functie’ van ritueel dat aan ieder ding zijn eigen naam (nomenclatuur) en zijn juiste plaats (sociale lokalisering) geeft (1974, 156). Welbewuste aandacht voor het begeleiden van de hindoestaanse dode in de transitie van ‘lichaamloze’ tot ‘voorouder’ (waarin dus figuurlijk de dode zijn plaats gegeven wordt) schiet tegenwoordig onder tijdsdruk vaak tekort. Maar dit tekort wordt kennelijk in een opkomende herinnerings- en herdenkingscultuur vindingrijk gecompenseerd, waarbij dat ‘naam en plaats geven’ soms zelfs letterlijk wordt uitgevoerd, zoals in de namenzuil in Usselo.

## Conclusie

Of we hiermee onze aanvankelijke vraag naar tevredenheid hebben beantwoord valt echter nog te bezien. Op dit gebied is verder onderzoek gewenst. Rituele dynamiek is een van de antwoorden op veranderende omstandigheden. De studie van rituele veranderingen onder migranten laat behalve verlies en aanpassing soms ook verrassende creativiteit zien. Ook kunnen zowel traditionele als inventieve praktijken van religieuze minderheidsgroepen Nederlanders op een idee brengen. Zo observeren we dat de hindoestaanse drang om ook in een crematorium zelf de verbranding te starten inmiddels andere Nederlanders inspireert om in klein gezelschap mee te gaan naar de oven om er getuige van te zijn dat de verbranding is begonnen. Dit detail zou crematie ook voor autochtonen ritueel rijker maken. Ook de nu bestaande keuzevrijheid en de daarmee verbonden rommeligheid en onhandigheid van de asbestemming zou een voorbeeld ter navolging kunnen vinden, zoals nu in Twente het geval is, in een op het terrein van het crematorium aangelegde waterloop.

Hierbij is inderdaad sprake van externe druk. Maar druk kan na enige tijd ook uitnodigen tot creativiteit. En juist op een gebied waarop in Nederland volop wordt geëxperimenteerd – ritualiteit rond de dood – blijkt meer mogelijk te zijn dan alleen maar aanpassing of verschraling. Wellicht kunnen we zeggen dat deze groep, die een meervoudige migratie achter de rug heeft, geleerd heeft zich aan te passen en tevens creatief gebruik te maken van de mogelijkheden die wet en commercie hier bieden. Tegelijkertijd is vooral de

jongere generatie opgelucht dat het allemaal niet meer zo eindeloos lang hoeft te duren.

## Noten

- 1 Anil Ramdas, 'De laatste reiniging', over een hindoestaans crematieritueel in Den Haag. *NRC Handelsblad* (in de tweewekelijkse serie Hemel en Aarde), zomer 2009 (krantenknipsel, datum niet meer leesbaar).
- 2 Over naam en aantal bestaat aanhoudende verwarring. Ik gebruik de term hindoestanen voor die uit Suriname afkomstige migranten die hindoe zijn. Hun aantal ligt op dit moment vermoedelijk rond de 100.000. Ik sluit me daarbij aan bij de term die ze bij voorkeur voor zichzelf gebruiken. Daarmee benoemen ze bewust hun wortels in een Brits-koloniaal India (toen vaak Hindusthan of Hindoosthan genoemd, letterlijk: het land ten zuiden van de Indus rivier) op een geografische manier. In een poging hen te onderscheiden van hun islamitische medemigranten wordt soms een verschil gemaakt tussen hindoestanen (hindoes) en hindostanen (alle contractarbeiders die zich destijds vanuit India in Suriname vestigden). Dit onderscheid heeft helaas geen algemene geldigheid verworven. Omdat ze zich bovendien als groep met een specifieke migratiegeschiedenis en specifieke taal onderscheiden van andere hindoes in Nederland is het niet correct ze eenvoudigweg als hindoes te categoriseren. Ook het voorstel ze als Surinaamse hindoes aan te duiden stuit op bezwaren, aangezien alleen een nog ingewikkelder term, Surinaams-Nederlandse hindoes, recht zou doen aan de drie of soms zelfs vier generaties hindoestanen in Nederland. Om deze *hyphenated identities* te vermijden gebruik ik simpelweg het woord waarmee ze zichzelf aanduiden.
- 3 In de dissertatie van Roelsma-Somer over de kwaliteit van Hindoescholen (Roelsma-Somer 2008) wordt niet zozeer het specifiek religieuze in de curricula van deze scholen onderzocht maar de kwaliteit op grond van CITO-resultaten.
- 4 Dit is een populaire benaming voor die hindoestanen die het 'eeuwige' of traditionele hindoeïsme (*Sanaatan Dharm*) aanhangen.
- 5 Dit is de populaire benaming voor die hindoestanen die aan het begin van de twintigste eeuw in Suriname kozen voor de hervormingsbeweging *Aarya Samaaj* die in India was opgekomen in een poging een 'zuiverder' en oorspronkelijker (*aarya*) hindoeïsme te formuleren zonder de 'wildgroei' van priesterlijke, volksdevotionele en maatschappelijke gebruiken die er in de loop van vele eeuwen mee verbonden waren geraakt.
- 6 Uit de overweldigende hoeveelheid primaire Sanskrit teksten over rituelen rond de dood noem ik hier de *Garudapurāna* als belangrijkste bron. Over crematiegebruiken bij Britse hindoes zie Firth (1997). Goed bruikbaar op het gebied van contemporaine vormen is de bijdrage van Mark Elmore in Kathleen Garcés-Foley (ed.) (2006), *Death*

*and Religion in a Changing World*. Eigen veldonderzoek verrichtte ik in India, Nepal en Nederland.

## Literatuur

Ballard, Roger (2008a),

*The Logic of Cremation in Indic Contexts: An Anthropological Analysis*. An expert report to the High Court of Justice, CO/9067/2006. <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/logicofcremation.pdf>. Accessed August 13, 2011.

Ballard, Roger (2008b),

*The Logic of Cremation: Addendum I*. An expert report to the High Court of Justice, CO/9067/2006. <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/cremationaddenda.pdf>. Accessed August 13, 2011.

Berger, P.L. & T. Luckmann (1974),

*Sociologische bouwstenen: de sociale constructie van de realiteit: een verhandeling over de kennissociologie*, Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel.

Dijk, A.M.G. van (1998),

*De Hindoe pandit als geestelijk verzorger in Nederlandse zorginstellingen: achtergronden, ontwikkelingen en profielen*, Best: Damon.

Eck, Diana L. (1980),

Indian Tirthas: Crossings in Sacred Geography, in: *History of Religions*, 20 (4), 323-344.

Elmore, Mark (2006),

Contemporary Hindu Approaches to Death: Living with the Dead, in: Garces-Foley, Kathleen (ed.), *Death and Religion in a Changing World*, Armonk/London: M.E. Sharpe, 23-44.

Firth, Shirley (1997),

*Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community*, Leuven: Peeters.

Gowricharn, Ruben (2004),

De duurzaamheid van het transnationalisme. De tweede generatie Hindostanen in Nederland, in: *Migrantenstudies: driemaandelijks tijdschrift voor onderzoek naar etnische minderheden en de Nederlandse samenleving*, 20 (4), 252-268.

Gutschow, N. & A. Michaels (2005),

*Handling Death: The Dynamics of Death and Ancestor Rituals among the Newars of Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Michaels, A. (2005),

Perfection and Mishaps in Vedic Rituals, in: Hüsken, Ute (ed.), *When Rituals go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden/Boston: Brill, 121-132.

Nugteren, Albertina (2009a),

Hindu Ritual Traditions: Contemporary Case Studies from Western Europe, in: *Journal of Religion in Europe*, 2 (2), 71-84.

Nugteren, Albertina (2009b),

Home is Where the *Mūrtis* Are: A Hindustani Community and its Temple in Wijchen, the Netherlands, in: *Journal of Religion in Europe*, 2 (2), 115-148.

Roelsma-Somer, S.F.H. (2008),

*De kwaliteit van Hindoescholen*, (Dissertatie Universiteit van Tilburg), Ridderprint: eigen beheer auteur.

Swhajor, A., M. Heessels, P. van der Velde, & E. Venbrux (2010),

Aan de Ganges in Twente. Onderhandelen over vormgeving van hindoe-dodenrituelen in Nederland, in: *Quotidian*, 2 (Dec.), 83-102.

Wils, J.-P. (2008),

Uitvaartrituelen op drift. Een korte fundamentele reflectie, in: Venbrux, Eric, Meike Heessels & Sophie Bolt (red.), *Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Zoetermeer: Meinema, 121-133.

# ‘Salafisme is overal’

## Een radicale utopie en de constructie van angst

Martijn de Koning\*

### Summary

*Salafism is at the center of public attention because of its alleged ties to recent violent attacks in Europe and because the threat they appear to be for secular and sexual liberties in Europe. In this article I will analyze the paradigm shifts we can find in politics, debates and media with regard to the governance of religion. The central concept in this analysis is Islamophobia which I regard as a structural phenomenon producing and expressing a categorization and hierchisation of groups of people that are subsequently denied access or granted conditional access to the Dutch moral community. I will show how the logic of Islamophobia is based upon cultural differentialism, and anxiety over the future of the Dutch moral community with its ideal of secular and sexual liberties and on securitization. In this logic a distinction is made between liberal and radical Islam and I argue that the Salafists have become the folk devil of the Dutch moral community because they appeal to and evoke abstract feelings of fear related to religion, ethnic diversity and migration. The Islamophobic logic turns them into the concrete examples of how ‘we’ should not be.*

### Inleiding

Enige tijd geleden maakte één van mijn ‘volgers’ Abdelkareem op twitter de opmerking ‘salafisme is overal’ naar aanleiding van een discussie over een imam die Nederland niet in mocht van sommige parlementsleden. Zijn opmerking kon op instemming rekenen van veel moslims die actief participeren binnen de kringen van salafisten, maar wekte juist afgrijzen op bij moslims en niet-moslims die een kritische of zelfs ronduit afwijzende houding hebben ten opzichte van islam en/of salafisme. Dat lijkt op zich ook begrijpe-

---

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



lijk. Recent vond een gewelddadige aanval plaats op een shi'itische moskee in Brussel. Al vrij snel werd bekend dat de dader een salafist was.<sup>1</sup> In Frankrijk vond een aanval plaats op een joodse school en op twee militairen (in totaal vijf doden) en de dader Mohamed Merah zou eveneens salafist zijn, zo wisten media vrij snel te melden. In Nederland hebben salafisten diverse malen het nieuws gehaald onder meer vanwege de moord op Theo van Gogh door Mohammed Bouyeri, die een bezoeker was van salafistische circuits, en door vlammeende preken van imams als Fawaz Jneid van de Haagse As Soennah moskee.

In veel berichten werd 'salafisme' echter gebruikt als iets dat geen verdere toelichting nodig heeft. Hoogstens werd er verwezen naar salafisme als een fundamentalistische, radicale of extreme stroming. De redenering lijkt bijna te zijn: 'Aha, hij is een salafist. Geen wonder dat hij zoiets doet'. Er zijn niettemin genoeg signalen dat de vermeende dader in Toulouse er een levensstijl op na hield die wellicht niet zo salafistisch is (zoals uitgaan e.d.) en er is nauwelijks discussie over zijn psychische gesteldheid. Het lijkt alsof geweld door moslims altijd wordt herleid tot islam of salafisme en niet tot psychologische of sociale achtergronden. In een recent onderzoek lieten Roex, Van Stiphout en Tillie (2010) zien dat religieuze orthodoxie (waar zij salafisme onder rekenen) geen direct gevaar voor de samenleving vormt aangezien de relatie tussen orthodoxie en politiek activisme heel zwak is. Die conclusie zorgde voor nogal wat ophef (mede ook doordat het persbericht ongenueanceerder was dan het rapport) en criticasters wezen daarbij ook op allerlei opvattingen en uitspraken van salafisten.

In dit artikel zal ik laten zien dat het simpelweg verbinden van salafisme met gewelddaden deel uit maakt van een islamofobische logica die verband houdt met een morele paniek over Nederland als een morele gemeenschap die gebaseerd is op waarden als tolerantie en seculiere en seksuele vrijheden. Juist die waarden zouden worden bedreigd door het salafisme. Allereerst zal ik kort in ingaan op salafisme. Vervolgens zal ik laten zien welke politieke logica schuil gaat achter islamofobie: cultureel differentialisme, bescherming van een morele gemeenschap en securitisering. Het salafisme heeft een plek verworven als *folk devil* in de huidige morele paniek over 'islamisering' van de samenleving doordat het uitstekend past als exemplarisch voorbeeld van de 'radicale islam' tegenover de liberale islam die wel zou passen in Nederland als morele gemeenschap. Het salafisme, zo zal ik aantonen, wordt daarbij voorgesteld als een concrete manifestatie van die dreiging doordat het appelleert aan een aantal sterk gewortelde angsten die te maken hebben met migratie, etnische diversiteit en religie.

## Salafisme als utopische beweging

Er zijn verschillende labels die vaak gebruikt worden om salafisme te omschrijven: radicaal, extremistisch, fundamentalistisch, fanatiek, enzovoorts. Wat deze labels met elkaar gemeen hebben is dat zij veronderstellen dat wat de salafisten doen, de uiterste consequentie is van het islamitische geloof. Een dergelijke veronderstelling gaat er (onder andere) van uit dat de islam een helder, afgerond en vanzelfsprekende kern heeft die nauwelijks uitleg en interpretatie behoeft. En wat de salafisten doen, is dan niets meer of minder dan die authentieke kern naleven ongeacht de omstandigheden en zonder compromissen. Opvallend genoeg een claim die salafisten er zelf ook op na houden; sterker nog zij claimen dé groep te zijn die die authentieke islam uitdraagt en naleeft. De islam is echter van oudsher een pluralistische godsdienst met een behoorlijke fragmentarisering van religieus gezag en diverse stromingen waarvan sommige elkaar erkennen als islamitisch en andere niet.

Strikt genomen heeft het salafisme betrekking op moslims die vinden dat de islam gepraktiseerd moet worden naar voorbeeld van de profeet Mohammed en de eerste generatie moslims. Er zijn talloze groeperingen en individuen die dat vinden en dat maakt de salafisten tot een zeer heterogene groep. Waar het heden ten dage om gaat in de publieke debatten zijn transnationale netwerken van moslims die de islam willen hervormen en revitaliseren op basis van een ideaalbeeld van de eerste generaties moslims en zo een leefstijl willen overdragen en implementeren die participanten van de beweging bevredigend, juist en rechtvaardig vinden (De Koning 2009). Het gaat om groepen die het idee van een terugkeer naar de begintijd van de islam hebben vermengd met de Saoedische vorm van islam, het wahabisme. De salafibeweging staat een zeer strikte schriftuurlijke benadering van de islam voor waarbij de bronnen van de islam (de Koran, hadith, soenna) zo letterlijk mogelijk worden benaderd. Het salafisme is, zoals gesteld, geen homogene beweging en ook de motivaties, geloofsvoorstellingen en praktijken van individuele participanten verschillen nogal. Er zijn groepen die zich bezighouden met de gewapende jihad, maar ook groepen die vreedzaam willen participeren in het publieke debat evenals groepen die zich verre houden van politiek en fel gekant zijn tegen iedere vorm van geweld. Dit betekent dat het direct verbinden van salafisme met gewelddaden en verschillende vormen van dreiging problematisch is (De Koning 2009).<sup>2</sup>

## Islamofobie

Vellenga (2011) en De Graaf (2011) laten beiden zien dat er in het publieke debat een relatie wordt gelegd tussen religieuze orthodoxie en geweld. Waar De Graaf (2011, 72) stelt dat religieus-orthodoxe uitingsvormen gecategoriseerd worden als een politiek veiligheidsprobleem, gaat het er hier om te analyseren welke logica er achter deze categorisering schuil gaat. Het gaat me niet om concrete agressieve acties tegen islamitische organisaties of personen, maar om een analyse van verschuivingen in paradigma's die we kunnen aantreffen in politiek, beleid en media en die betrekking hebben op migratie en het management van religie en in het bijzonder van moslims in Nederland. Deze paradigmaverschuivingen kunnen we analyseren met behulp van het begrip islamofobie. Deze term wordt veelvuldig gebruikt om een irrationele angst voor islam/moslims aan te duiden. Tegelijkertijd wordt het ook toegepast op een brede range aan denkrichtingen en activiteiten. Eén van de eerste keren dat de term opdook, was in een rapport van het Britse Runnymede Trust (1997) om te verwijzen naar racisme gericht op Aziaten en op moslims. Daarbij werd islamofobie gezien als een ongefundeerde vijandelijkheid ten opzichte van islam. Deze vijandelijkheid zou leiden tot discriminatie en uitsluiting van moslims.

Nu is er genoeg reden om kritisch om te gaan met de term islamofobie. Zo is het idee dat islamofobie berust op een angst die ongefundeerd of irrationeel is, nogal ongelukkig. De angst die mensen hebben is zeer reëel en deze heeft ook daadwerkelijk consequenties (Werbner 2005). Soms wordt deze term als verdedigingsmechanisme gebruikt tegen kritiek op islam. Zo is de stelling dat een hoofddoek niet thuishoort bij de rechterlijke macht vanwege de scheiding kerk-staat en de noodzaak van een neutrale rechterlijke macht, niet meteen een islamofobe stelling. Evenmin is kritiek op homofobe en vrouwonvriendelijke uitspraken van imams per se als islamofobie aan te merken. Een ander punt is dat het perspectief op islamofobie als een vorm van racisme nogal eens simpelweg wordt afgedaan met de stelling dat het gaat om islam (een religie) en niet om ras. Daarentegen wordt ook gesteld dat de term islamofobie eigenlijk verhult dat het om (moslim-)haat gaat gecombineerd met racisme en nationalisme.

Zoals onder meer Rana (2007) laat zien is islamofobie niet helemaal los te zien van racisme. Niettemin is het onderscheid tussen racisme en islamofobie van belang omdat de consequenties van beide verschillend zijn. Bunzl (2005) maakt duidelijk dat islamofobie zich onderscheidt van het klassieke racisme omdat het bij de laatste vorm draait om het idee van raciale zuiverheid van de

eigen groep terwijl het bij de eerste draait om ideeën over de toekomst van de Europese beschaving en cultuur. Bij islamofobie gaat het om de gedachte dat de islam fundamenteel incompatibel én inferieur is aan de Westerse cultuur of aan die van één van de Westerse natiestaten (Bunzl 2005). Racisme is dus vooral gebaseerd op het indelen van mensen in groepen gebaseerd op fenotypische kenmerken die aan hen toegeschreven worden, terwijl islamofobie berust op cultureel differentialisme dat mensen indeelt op basis van culturele kenmerken.

## Cultureel differentialisme

De islamofobische logica in beleid en debat is het gevolg van drie paradigma-wisselingen: van het classificeren van migranten op basis van sociaal-economische kenmerken naar cultureel differentialisme; van het idee van Nederland als een morele gemeenschap gebaseerd op het behoren bij een religieuze of socialistische zuil naar een gemeenschapsidee op basis van een ideaalbeeld van seculiere en seksuele vrijheden; en de opkomst van securitisering van islam. De eerste paradigmaxwisseling die betrekking heeft op etnische diversiteit, religie en migratie, betreft de verschuiving van het categoriseren van migranten op basis van sociaal-economische kenmerken, naar het centraal stellen van hun cultuur: cultureel differentialisme. Cultuur wordt hierbij essentialistisch opgevat, als een duidelijk herkenbare, statische eigenschap van een groep van wie het doen en laten wordt verklaard door die cultuur (Grillo 2003).

Waar in de jaren tachtig van de vorige eeuw migranten en hun nakomelingen voornamelijk werden gedefinieerd op basis van sociaaleconomische kenmerken (als etnische minderheden), kunnen we vanaf het einde van die jaren een toenemende nadruk zien op hun culturele eigenschappen (De Koning 2010). Vanaf de jaren negentig is er sprake van een situatie waarin over het hele politieke spectrum vraagtekens worden gezet bij de mate van etnische diversiteit. De sociale cohesie van een samenleving zou bedreigd worden door 'mensen met een andere cultuur' aangezien culturele verschillen garant zouden staan voor conflicten (cf. Fermin 1997; Grillo 2003; Stolcke 1995). Langzaam maar zeker, en vooral na 9/11, is de aandacht daarbij steeds meer uitgegaan naar de islam en naar islam als dreiging (Roggeband & Vliegthart 2007; Vliegthart 2007). Hierdoor heeft de islam steeds meer een positie gekregen als uitzondering in vergelijking met andere religies en werden moslims als uitzondering gezien in vergelijking met andere burgers in Nederland.

Dit cultureel differentialisme is overigens geen vervanging van het raciale denken. Racisme bestaat nog steeds hoewel niet meer politiek dominant zoals in het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw, maar, belangrijker nog, het is eigenlijk een variant op dat raciale denken. Stolcke (1995) ziet cultureel differentialisme als 'cultureel fundamentalisme' en anderen zoals Balibar (1991) gebruiken de term 'nieuw racisme'. Beiden verwijzen naar het idee dat het hier om onverzoenbare verschillen gaat tussen culturen. Tevens wordt er in deze opvatting vanuit gegaan dat relaties 'tussen culturen' van nature vijandig van aard zijn en dat culturen derhalve ook het beste gescheiden kunnen worden gehouden (Grillo 2003). Omdat bij islamofobie islam en cultuur worden opgevat als vaststaande eigenschappen die het gedrag van mensen dicteren, kunnen we stellen dat islamofobie gebaseerd is op een geracialiseerd vertoog van cultuur en religie (Balibar 1991; Glick-Schiller 2005; Stolcke 1995). Het grote verschil tussen cultureel differentialisme en racisme is echter tweeërlei: assimilatie in plaats van uitsluiting en (als gevolg van die nadruk op assimilatie) wantrouwen ten opzichte van de moslim in ons midden.

Allereerst laat het denken in termen van cultuur de mogelijkheid van assimilatie open (Stolcke 1995). Als migranten zich genoeg aanpassen (denk aan Ayaan Hirsi Ali en Ehsan Jami) dan zouden ze opgenomen kunnen worden als deel van de Westerse cultuur. Islamofobie kent dus niet alleen een uitsluitingslogica, maar ook een insluitingslogica. Hier komt echter wel een belangrijke scheidslijn binnen de Nederlandse samenleving naar voren. Wanneer we kijken naar politieke partijen dan zien we dat het overgrote deel van hen integratie of assimilatie nastreeft en vooral de noodzaak van pacificatie benadrukt. Een klein, maar niet onaanzienlijk, deel is daar veel onduidelijker over zoals de Nederlandse PVV. Deze partij legt de nadruk op een autochtone cultuur die bedreigd wordt en beschermd moet worden en kiest voor een confrontatiestijl.

De scheidslijn tussen pacificatie en confrontatie zien we terug in het publieke debat. Het Nederlandse minderhedenbeleid is vanaf het begin gericht op coöptatie van de elites van de minderheidsgroepen. Het Nederlandse poldermodel waarbij onderlinge verschillen zoveel mogelijk gepacificeerd werden, voerde ook hier eerst de boventoon. Vanaf eind jaren negentig komen de 'nieuwe realisten' naar voren, die benadrukken dat het noodzakelijk is om zaken te 'benoemen' (Prins 2002). In plaats van verschillen te bedekken, worden ze nu uitvergroet vaak door middel van confronterend taalgebruik. Vooral politici en opinieleiders als Ayaan Hirsi Ali, Pim Fortuyn, Geert Wilders en Theo van Gogh, maken van dat harde taalgebruik hun handelsmerk waarbij moslims worden gecategoriseerd als 'geitenneukers', 'kutmarokkanen' en

‘haatbaarden’. Het idee dat de Nederlandse of Westerse cultuur superieur is aan de ‘islamitische cultuur’ komt daarbij vaak terug. Niettemin is geen van de nativistische partijen zoals de PVV erop uit om alle moslims te verwijderen en dit betekent dat voor hen een zekere assimilatie ook noodzakelijk is. Hoe dit zich verhoudt tot confronterend taalgebruik is misschien wel het best uitgelegd door Ayaan Hirsi Ali toen haar gevraagd werd naar een reactie op de rustige opstelling van moslims op het moment dat de film *Fitna* van Geert Wilders uitkwam en op Aboutalebs oproep dat moslims afstand moeten nemen van extremisme:<sup>3</sup>

En het blijft niet bij de wijze woorden van Aboutaleb alleen; andere islamitische groepen in Nederland zijn al bezig een tegenfilm te maken. Een tegenfilm, geen bloedvergieten! Woorden met woorden, beelden met beelden. Provocatie werkt dus. Zes jaar geleden vond Aboutaleb kritische vragen over de islam ‘pissen in het eigen nest’. En nu spreekt hij de enige juiste woorden. Zonder provocerende vragen te stellen, hadden we dit nooit bereikt.

Met andere woorden door provocerende uitspraken hebben moslims geleerd hoe ze zich moeten gedragen: beheerst, reageren via het woord (of beeld) in plaats van geweld en een zelfkritische houding aannemen. De bedoelde belediging en provocatie kan dan ook gezien worden als een manier om een groep proberen te onderwerpen door middel van vernedering (Guimarães 2003, 142).<sup>4</sup> Een groot deel van de politieke partijen ziet echter niets in dit middel en benadrukt het belang van een meer pacificerende houding ten einde de sociale cohesie te bewaren. Dit resulteert vervolgens in een beleid om de islam te beheersen, reguleren en waar nodig in te grijpen wanneer de islam buiten de grenzen gaat die er gesteld zijn voor religie in het publieke domein: de domesticatie van islam (Sunier 2009).

Ten tweede leiden cultuurdenken en assimilatie ook tot het idee van de vijfde colonne; het idee dat migranten en hun cultuur het gastland van binnenuit overnemen. Vanaf hun ontstaan hebben alle natiestaten in Europa, en Nederland is geen uitzondering, programma’s om de bevolking op hun grondgebied te homogeniseren op het gebied van taal en cultuur. Appadurai (2006) in zijn *Fear of Small Numbers* stelt dat de aanwezigheid van migranten duidelijk maakt dat het project van homogenisering van natiestaten problematisch is ten tijden van globalisering. De aanwezigheid van ‘vreemde culturen’ op het eigen grondgebied zorgt dan ook voor het idee dat deze migranten de autochtone cultuur van binnenuit uithollen ook al zijn ze geassimileerd.

Dit betekent dat naast angst ook wantrouwen tegen gevestigde moslims een belangrijk onderdeel van islamofobie is. Denk bijvoorbeeld aan ministers en staatssecretarissen van Turkse of Marokkaanse huize wier dubbele nationaliteit wordt bekritiseerd en van wie de loyaliteit openlijk wordt betwijfeld.<sup>5</sup> Of denk aan bekeerlingen tot de islam die vaak ook negatief en wantrouwend worden bekeken (Van Nieuwkerk 2004; Özyürek 2009).

## Morele gemeenschap: religie, secularisme en vrijheid

Het cultureel differentialisme is nauw verbonden met het idee van Nederland als morele gemeenschap waarbij moslims vanaf het begin van hun vestiging in Nederland als buitenstaanders zijn behandeld (De Koning 2010). Hoewel Nederland de nodige ervaringen had met moslims ten tijde van de kolonisatie van Nederlands Oost-Indië (Indonesië) en Suriname (cf. Kennedy & Valenta 2006, 344), zien we dat vanaf het moment van hun aankomst Turkse en Marokkaanse migranten werden gecategoriseerd als 'outsiders' en als een 'probleem' voor de Nederlandse samenleving. Al in de jaren tachtig werden ze gezien als mensen die niet bereid waren om te integreren, die vrouwen niet gelijk behandelden, beïnvloed werden door buitenlandse machten, loyaal waren aan het land van herkomst in plaats van aan Nederland, een voorkeur hadden voor non-democratische modellen en de scheiding kerk-staat niet erkenden en respecteerden (Rath e.a. 1999). De bedoeling daarbij was de ontwikkeling van de moslimgemeenschap om te buigen naar een 'meer liberale Nederlandse' richting en weg van de orthodoxie (Rath e.a. 1999, 61).

Zoals Haddad en Balz (2008) laten zien is de algemene tendens in Europa met betrekking tot integratie, veiligheid en secularisme een toenadering tot het Franse model met een meer rigide scheiding kerk-staat en een striktere benadering van islamitische gezagsdragers. We zien hier een tweede paradigmawissel die van belang is voor islamofobie: de opkomst van secularisme. Zoals ik elders (De Koning 2010) al heb laten zien is vanaf de jaren tachtig het idee dat Nederland als morele gemeenschap gebaseerd is op religieuze identiteiten (de verzuiling), vervangen door een beeld van de morele gemeenschap waarin het idee van de natie en deugdzame burger is verbonden met het ideaal van seculiere en seksuele vrijheden en tolerantie (Butler 2008; De Koning 2010; Mepschen, Duyvendak & Tonkens 2010). Özyürek (2005) stelt dat deze tendens tot een seculiere uniformering in Europa onder linkse intellectuelen vaak fel verdedigd wordt tegenover islamitische praktijken zoals de sluier, ritueel slachten en besnijdenis. Dergelijke praktijken worden verworpen, niet

omdat zij komen van mensen die niet christelijk zijn of een andere huidskleur hebben, maar omdat zij staan voor een cultuur die zich zou kenmerken door een onderwerping aan religieuze plichten en idealen en dus zou verhinderen dat individuen zich bekennen tot seculiere waarden (De Koning, Bartels & Storms 2011). Het idee daarbij is dat juist secularisme veiligheid en vrijheid zou geven aan religieuze minderheden in natiestaten. Özyürek (2005, 510) wijst er terecht op dat men daarmee ‘vergeet’ dat veel van de bloedbaden in de 20<sup>e</sup> eeuw werden gelegitimeerd door seculiere ideologieën en regimes. In combinatie met de essentialistische visie op de eigen cultuur van seculiere en seksuele vrijheden met de islam als ultieme Ander, wordt met deze cultuurretoriek een gehomogeniseerde en geïdealiseerde visie op de nationale morele gemeenschap gepromoot die leidt tot uitsluiting (of insluiting op voorwaarden) van moslims (vgl. Butler 2008). Tegelijkertijd is dit ideaalbeeld niet helemaal vrij van racistische ondertonen aangezien de vanzelfsprekende leden van de morele gemeenschap autoctonen zijn; blanke migranten worden over het algemeen niet als alloctonen aangemerkt. In combinatie met het idee van cultureel differentialisme leidt dit standpunt tot een bestendiging van de gedachte dat moslims buitenstaanders zijn; niet alleen vanwege hun vermeende andere cultuur maar ook omdat zij niet verwant zijn aan de autoctonen (Geschiere 2009).

### **Islamofobie: angst, veiligheid en securitisering**

De derde paradigmaverschuiving heeft betrekking op islam als veiligheids-issue en culturalisering van veiligheid. Zoals Vellenga (2011) en De Graaf (2011) laten zien is het debat over islam als maatschappelijk verschijnsel na 9/11 steeds meer een debat geworden over islam, dreiging en geweld (vgl. Roggeband & Vliegenthart 2007). Diverse overheidsdiensten gingen zich steeds meer richten op verschijnselen van religieuze orthodoxie die de democratische rechtsorde en sociale cohesie zou ondermijnen. Deze ontwikkeling, zo stelt De Graaf (2011), begint in 1998 toen de BVD (later AIVD) waarschuwde tegen de ontwikkeling van een politieke islam. Aanvankelijk was de dienst daarbij nog redelijk terughoudend vergeleken met de periode van na 2004 en waarschuwde zelfs tegen een te vergaande securitisering. Na de aanslagen van 2004 in Madrid en mede onder invloed van de beweging van Pim Fortuyn werd niet alleen meer een dreiging gezien in terrorisme, maar ook in radicalisering. Daarbij werden steeds meer diensten van de overheid betrokken in de strijd tegen radicalisering en werd het immigratie- en integratiebeleid onder-



geschikt gemaakt aan het veiligheidsbeleid. Er kwamen allerlei programma's die radicalisering vroegtijdig moesten herkennen en signaleren, mede aan de hand van opvallend religieus orthodox gedrag (zoals de weigering om handen te schudden, het dragen van de gezichtssluier).

In 2009 publiceerde het Ministerie van Binnenlandse Zaken de zogenaamde façadebrochure waarin gewaarschuwd werd tegen de geheime agenda van salafistische organisaties die zich ogenschijnlijk open zouden opstellen maar in werkelijkheid bezig zouden zijn met islamitische bekering. Waar en hoe groot die dreiging was, bleef onduidelijk maar de brochure werd wel naar alle gemeenten gestuurd; een institutionalisering van het wantrouwen. Er waren ook pogingen vanuit de overheid en moslimorganisaties om de securitisering terug te dringen en om religie in bescherming te nemen ten einde de openbare orde te bewaken en de sociale cohesie in stand te houden (De Graaf 2011, 70-75). Hoewel de desecuritisering voorzichtig lijkt door te zetten, kunnen we, met De Graaf (2011), stellen dat niet alleen islam onderdeel is geworden van het veiligheidsbeleid, maar dat omgekeerd ook het veiligheidsbeleid zich heeft ontwikkeld tot een beleid dat onder andere betrekking heeft op cultuur en identiteit. Religie is een veiligheidsprobleem geworden en het veiligheidsbeleid richt zich inmiddels op een bescherming van de morele gemeenschap met haar ideaalbeeld van seculiere, egalitaire en tolerante waarden (De Graaf 2011; Vellenga 2011).

## Islamofobie & salafisme: de radicaal

De logica van islamofobie rust op enkele paradigmawisselingen zoals we hebben kunnen zien. Er is een patroon ontstaan van inferiorisering en uitsluiting dat op racisme lijkt, maar dat zich via cultureel differentialisme en het idee van de morele gemeenschap en securitisering steeds meer op islam is gaan richten. Bij elkaar genomen wordt dan duidelijk dat islam in het algemeen en salafisme in het bijzonder dienen als zogenaamde *folk devils*. Dit is een begrip gebruikt door Stanley Cohen (2002) in zijn werk over morele paniek.<sup>6</sup> Hierin bespreekt hij de wijze waarop complexe sociale fenomenen worden gereduceerd tot ogenschijnlijk duidelijke en eenvoudige verhalen over morele crises, verloedering en de teloorgang van bepaalde waarden. De kracht van deze verhalen zit hem in het feit dat de maatschappelijke teloorgang herleid kan worden tot en geprojecteerd kan worden op een bepaalde sociale categorie die fungeert als zichtbare verwijzing naar hoe 'wij' niet zouden moeten zijn (Cohen 2002, 2).

Om welke angstbeelden, of in termen van Cohen, om welke *folk devils* gaat het? Werbner (2005) onderscheidt drie archetypes van racisme die we volgens haar bij islamofobie kunnen terugvinden. Als eerste de slaaf: een primitieve wilde die gedomesticeerd moet worden om de ongebreidelde agressie en seksuele activiteit te onderdrukken en om de arbeidskracht te kunnen benutten (denk hier bijvoorbeeld aan de Marokkaans-Nederlandse loverboys en 'straatterroristen'). Als tweede de heks: het gevaar van binnenuit (de al eerder genoemde vijfde colonne, maar bijvoorbeeld ook de joodse middenstand in de jaren dertig van de vorige eeuw). Belangrijker is hier de derde: de inquisiteur. Bij dit angstbeeld gaat het om projectie. Angstbeelden met betrekking tot religie uit het Nederlandse verleden (sektarisme, oorlogen, inquisitie en vervolging, benauwende seksuele moraal, intolerantie) worden geprojecteerd op een groep moslims die niet direct overlast veroorzaakt zoals Marokkaans-Nederlandse hangjongeren en ook niet geïnteresseerd is om zich te integreren, zoals veel succesvolle moslims, en hun religie op een terughoudende wijze belijden (als ze dat al doen).

In het geval van de salafisten is vooral de laatste *folk devil* van belang. Er is angst voor het ongebreidelde geweld dat salafisten zouden kunnen gebruiken, hun pogingen om te participeren in de samenleving worden gewantrouwd (en ook wel uitgelegd als façadepolitiek, zie hierboven) en er bestaat de angst dat salafisten met hun geloofsovertuiging grote druk uitoefenen op anderen, in het bijzonder vrouwen.<sup>7</sup> Het gaat daarbij niet (meer) zozeer om het feit dat er een dreiging van geweld uitgaat van de salafisten, maar om de salafisten als bedreiging voor de morele gemeenschap, in het bijzonder de vrijheid die bedreigd zou worden door de vermeende afkeer (haat) van salafisten tegen het Westen.<sup>8</sup> Hoewel dergelijke beelden ook vrij breed betrokken worden op de islam als geheel (bijvoorbeeld door de PVV), lijkt het specifiek toegepast te worden op wat Vellenga (2011) en De Graaf (2011) 'orthodoxe' religie noemen. Wat beiden echter negeren is dat het onderscheid tussen 'orthodoxe' (of gematigde, extreme, fundamentalistische) religie en 'gematigde' (of liberale) religie een onderscheid is dat gemaakt is door politieke elites. We kunnen dus in onze analyses niet zomaar uitgaan van een scheiding tussen liberale en radicale religie, maar dienen juist te bekijken hoe deze scheiding tot stand komt en wat de consequenties ervan zijn.

De hedendaagse scheiding die wordt gemaakt in politiek, beleid en debat tussen een 'goede' en 'slechte' islam is een motief dat voortdurend terugkeert in de geschiedenis. De splitsing tussen liberale (of gematigde) islam en radicale islam kunnen we al terug vinden in de tijd van de Europese kolonisaties (Moors 2011), onder meer in Nederlands-Indië (Kennedy & Valenta 2006).

Destijds maakte een dergelijk onderscheid deel uit van pogingen om transnationale invloeden vanuit het Midden-Oosten op de lokale islam in de kolonies tegen te gaan en om de domesticatie van lokale vormen van islam (die als minder politiek en minder fanatiek werden gezien) te bevorderen. Daarbij gingen de koloniale autoriteiten vaak allianties aan met bepaalde lokale etnische en religieuze groepen en probeerden zij soms het islamitisch onderwijs onder staatscontrole te brengen (Bader, Maussen & Moors 2011).

Ook in de vorige paragraaf hebben we al vastgesteld dat de Nederlandse overheid al lange tijd een voorkeur had voor een 'liberale' islam. Met betrekking tot het label 'radicaal' gaat het hedentendage vooral om allerlei islamitische ideologieën die als bedreigend voor de democratische orde onder het label radicaal worden geschaard. Het idee daarbij is dat de 'gewenste islam' zich houdt aan de grenzen die voor haar gesteld zijn in de publieke ruimte, maar wanneer de islam die publieke ruimte binnentreedt op een assertieve of zelfs agressieve manier, kan het gelabeld worden als 'ongewenste islam' die de moslimgemeenschap verdeelt en tolerante en liberale moslims in een kwaad daglicht stelt (cf. Birt 2006, 294; Mamdani 2004). Zo wordt het weigeren van het handenschudden, maar ook het dragen van de niqab, door onder meer de VVD en de PVV gezien als symbool van een vorm van islam die niet in Nederland thuis hoort (Moors 2009, 401). Waar het hier om gaat is niet slechts een verwerping van een publieke uiting van religie of een vorm van islam die mensen als vreemd ervaren. Het gaat om het verwerpen van wat wordt gezien als een assertieve, opdringerige vorm van islamitische religiositeit en als een opzichtige, provocatieve verwerping van de Nederlandse morele gemeenschap.

## **Conclusie: het is een salafist!**

Vanaf het begin hebben alle natiestaten in Europa programma's om de bevolking op hun grondgebied te homogeniseren op het gebied van taal en cultuur. Iedere staat dient daarvoor insiders en outsiders aan te wijzen en deze vervolgens te reguleren. Deze categorisering en regularisering heeft met betrekking tot moslims een sterke islamofobische logica zo heb ik laten zien. Islamofobie is een structureel verschijnsel dat leidt tot het categoriseren en hiërarchiseren van groepen mensen die vervolgens de toegang tot de morele gemeenschap wordt gegund of juist onttrokken. Deze logica komt voort uit een drietal paradigmawisselingen. Als eerste het classificeren van migranten op basis van culturele (in plaats van sociaaleconomische) kenmerken die aan hen

toegeschreven worden in debat en beleid. Ten tweede de verschuiving in het idee van een morele gemeenschap. Waar dat idee voorheen gebaseerd was op het behoren bij een zuil, is er in de laatste dertig jaar een gemeenschapsidee opgekomen dat gebaseerd is op een ideaalbeeld van seculiere en seksuele vrijheden. Als derde en laatste de opkomst van het veiligheidsdenken: securitisering. Hierbij is islam tot veiligheidsissue verklaard. Die veiligheid heeft niet alleen betrekking op bescherming tegen mogelijke gewelddaden, maar richt zich ook op bescherming van het idee van de morele gemeenschap en op sociale cohesie.

Hoewel sommige groepen in deze samenleving die zich baseren op het idee dat de Westerse beschaving beschermd moet worden tegen de islam er een inferioriseringslogica op na houden (nativisten zoals de PVV), proberen de meesten toch de nadruk te leggen op het beschermen van de sociale cohesie van de gehele samenleving. De sociale cohesie zou het meest bedreigd worden door de salafisten die hier fungeren als symbolische en zichtbare verwijzing van hoe wij zeker niet zijn en als concrete manifestatie van die dreiging.

De logica van islamofobie heeft een voorspelbaar verloop omdat daarin ten eerste wordt verwezen naar incidenten waarin moslims een rol hebben gespeeld (zoals 9/11) en ten tweede omdat daarin wordt uitgegaan van een essentialistisch beeld van islam dat wijdverbreid is onder intellectuelen, politici en in beleid. Het is natuurlijk niet verwonderlijk dat er geschokt wordt gereageerd op de verschrikkelijke daden van mensen als Mohammed Merah en Mohammed Bouyeri. Juist dat 'natuurlijk' zorgt ervoor dat deze beelden uitstekend geschikt zijn voor politieke manipulatie: ze geven gezag en een vanzelfsprekendheid aan een islamofobisch vertoog en een legitimering voor vergaande maatregelen tegen moslims in het algemeen en salafisten in het bijzonder. Als radicale moslims zouden salafisten bij uitstek de tolerantie en seculiere en seksuele vrijheden bedreigen. In beleid, media en politieke discussies zijn zij als het ware de verpersoonlijking van vrees, dreiging en wantrouwen doordat zij appelleren aan abstracte gevoelens van angst die te maken hebben met migratie, etnische diversiteit en religie. Naar moslims toe zendt dit de boodschap uit dat hun juridische en politieke insluiting afhangt van hun religieuze of culturele anderszijn. Hoe meer men als anders (radicaler) gezien wordt, hoe duidelijker de boodschap van uitsluiting is.

## Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld Nu.nl: <http://www.nu.nl/buitenland/2761955/extreme-salafist-achter-aanslag-moskee-brussel.html> 1 april 2012
- 2 Voor een uitgebreidere inleiding zie (Meijer 2009).
- 3 Hirsi Ali, Fitna is een blamage voor het kabinet. *De Volkskrant* 29 maart 2008. <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2844/Archief/archief/article/detail/904291/2008/03/29/Fitna-is-een-blamage-voor-kabinet.dhtml> Bezocht: 2 april 2012
- 4 Deze onderwerping door middel van vernedering vindt plaats onder meer in zogenaamde rap-battles waar Guimarães (2003) over schrijft.
- 5 Dit wantrouwen zien we ook terug bij anti-semitisme in het verleden. We kunnen hierbij denken aan de joodse middenstand in de jaren dertig van de vorige eeuw,
- 6 Strikt genomen moet morele paniek betrekking hebben op een *overdreven* reactie op verschijnselen of gebeurtenissen of zoals Cohen (2002) zelf aangeeft in de laatste druk van zijn boek, een disproportionele reactie. Dat is echter moeilijk objectief te bepalen en dat is ook niet noodzakelijk hier.
- 7 Zie bijvoorbeeld de Amsterdamse politica Van Es in *Het Parool* over salafisme: 'Treurig lot voor veel moslima's'. <http://www.parool.nl/parool/nl/5/POLITIEK/article/detail/1016352/2010/09/25/Treurig-lot-voor-veel-moslima-s.dhtml>. Laatst bezocht 10-4-2012.
- 8 Er is inmiddels een heel scala aan boeken hierover verschenen die dit idee vrij klakkeloos herhalen. Zie onder meer (Van Amerongen 2008; Pouw 2008). Voor een meer genuanceerde benadering onder meer (Roex, Van Stiphout & Tillie 2010; Wagemakers 2009).

## Literatuur

- Amerongen, Arthur van (2008),  
*Brussel Eurabia*, Amsterdam: Uitgeverij Atlas.
- Appadurai, A. (2006),  
*Fear of small numbers*, Durham and London: Duke University Press.
- Bader, Veit, Marcel Maussen & Annelies Moors (2011),  
*Colonial and Post-Colonial Governance of Islam Continuities and Ruptures*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Balibar, Etienne (1991),  
 Is There a 'Neo-Racism'?, in: Balibar, Etienne & Immanuel Wallerstein (eds), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londen: Verso, 17–28.

- Birt, Jonathan (2006),  
 Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11, in: *Muslim World*, 96(4), 687–705.
- Bunzl, Matti (2005),  
 Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe, in: *American Ethnologist*, 32(4), 499–508.
- Butler, Judith (2008),  
 Sexual politics, torture, and secular time, in: *British Journal of Sociology*, 59(1), 1–23.
- Cohen, Stanley (2002),  
*Folk Devils and Moral Panics*, London: MacGibbon & Kee.
- Fermin, Alfons (1997),  
*Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, Amsterdam: Thesis Publishers.
- Geschiere, Peter (2009),  
*The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago: University of Chicago Press.
- Graaf, Beatrice de (2011),  
 Religion Bites: religieuze orthodoxie op de nationale veiligheidsagenda, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2(2), 62–81.
- Grillo, R.D. (2003),  
 Cultural Essentialism and Cultural Anxiety, in: *Anthropological Theory*, 3(2), 157–173.
- Guimarães, A. (2003),  
 Racial insult in Brazil, in: *Discourse & Society*, 14(2), 133–155.
- Haddad, Yvonne Yazbeck & Michael Balz (2008),  
 Taming the Imams: European Governments and Islamic Preachers since 9/11, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19, 215–235.
- Kennedy, James C. & Markha Valenta (2006),  
 Religious Pluralism and the Dutch state: Reflections on the future of article 23, in: Donk, W.B.H.J. van de e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 337–353.
- Koning, Martijn de (2009),  
 Moslimjongeren: De salafi-beweging en de vorming van een morele gemeenschap, in: *Tijdschrift voor Criminologie*, 51(4), 375–387.
- Koning, Martijn de (2010),  
 Understanding Dutch Islam: Exploring the Relationship of Muslims with the State and the Public Sphere in the Netherlands, in: Haideh, Moghissi & Halleh Ghorashi (eds.), *Muslim Diaspora in the West Negotiating Gender, Home and Belonging*, Burlington: Ashgate Publishing, 181–197.

- Koning, Martijn de, Edien Bartels & Oka Storms (2011),  
Schadelijke traditionele praktijken en cultureel burgerschap. Integratie, seksualiteit en gender, in: *Tijdschrift voor genderstudies*, 14(1), 35-52.
- Mamdani, Mahmood (2004),  
*Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, New York: Pantheon.
- Meijer, Roel (2009),  
Introduction: Genealogies of Salafism, in: Meijer, Roel (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 1-32.
- Mepschen, Paul, Jan-Willem Duyvendak & Evelien Tonkens (2010),  
Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands, in: *Sociology*, 44(5), 962-979.
- Moors, Annelies (2009),  
The Dutch and the face-veil: The politics of discomfort, in: *Social Anthropology*, 17(4), 393-408.
- Moors, Annelies (2011),  
Colonial traces? The (post-)colonial governance of Islamic dress: gender and the public presence of Islam, in: Bader, Veit, Marcel Maussen & Annelies Moors (red.), *The colonial and post-colonial governance of Islam*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 135-155.
- Nieuwkerk, Karin van (2004),  
Veils and wooden clogs don't go together, in: *Ethnos*, 69(2), 229-246.
- Özyürek, Esra (2009),  
Convert Alert: German Muslims and Turkish Christians as Threats to Security in the New Europe, in: *Comparative Studies in Society and History*, 51(01), 91-116.
- Özyürek, Esra (2005),  
The politics of cultural unification, secularism, and the place of Islam in the new Europe, in: *American Ethnologist*, 32(4), 509-512.
- Pouw, Patrick (2008),  
*Salaam! Een jaar onder orthodoxe moslims*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam. <http://www.bol.com/nl/p/nederlandse-boeken/salaam/1001004005769241/index.html> (Bezocht april 14, 2012).
- Prins, Baukje (2002),  
Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme, in: *Migrantenstudies*, 18(4), 241-254.
- Rana, Junaid (2007),  
The Story of Islamophobia, in: *Souls*, 9(2), 148-161.

- Rath, J. e.a. (1999),  
The politics of Recognition of Religious Diversity in Europe. Social Reactions to the Institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Britain, in: *The Netherlands' Journal of Social Sciences*, 35(1), 53–68.
- Roex, Ineke, Sef van Stiphout, & Jean Tillie (2010),  
*Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*, Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, Universiteit van Amsterdam.
- Roggeband, Conny & Rens Vliegenthart (2007),  
Divergent framing: The public debate on migration in the Dutch parliament and media, 1995–2004, in: *West European Politics*, 30(3), 524–548.
- Runnymede Trust (1997),  
*Islamophobia, Its Features and Dangers*, London: Runnymede Trust.
- Schiller, Nina Glick (2005),  
Racialized nations, evangelizing Christianity, police states, and imperial power: Missing in action in Bunzl's new Europe, in: *American Ethnologist*, 32(4), 526–532.
- Stolcke, Verena (1995),  
Talking Culture: New Boundaries, New Rhetoric of Exclusion in Europe, in: *Current Anthropology*, 36(1), 1–24.
- Sunier, Thijs (2009),  
*Beyond the Domestication of Islam. A Reflection on Research on Islam in European Societies*, Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Vellenga, Sipco (2011),  
Religieuze orthodoxie als bedreiging. Verschuivingen in het publieke debat, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2(2), 7–23.
- Vliegenthart, Rens (2007),  
*Framing Immigration and Integration. Facts, Parliament, Media and Anti-Immigrant Party Support in the Netherlands*, Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Wagemakers, Joas (2009),  
The Transformation of a Radical Concept: al-wala wa-l-bara in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi, in: Meijer, Roel (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 49–73.
- Werbner, Pnina (2005),  
Islamophobia. Incitement to religious hatred – legislating for a new fear?, in: *Anthropology Today*, 21(1): 5–9.



# Tanend appèl

## De bijdrage van ontkerkelijking en ontzuiling aan het aantal CDA-zetels in de Tweede Kamer, 1970-2010

Manfred te Grotenhuis, Rob Eisinga, Tom van der Meer & Ben Pelzer\*

### Summary

*In this article we raise the research question to what extent the declining number of church members and the changing voting behavior among church members and non-members explain the longitudinal trend in voter turnout of the largest Christian political party in the Netherlands, the Christian Democratic Appeal (CDA). In a counterfactual analysis we simulated no disaffiliation since 1970 and found a more or less constant loss of 9 seats in the Dutch House of Representatives throughout the whole period. Next, we simulated no change in voting behavior of both church members and non-members since 1970 and this resulted in a substantial loss of 10 to 14 seats, concentrated in 1994-2010. We also estimated the contribution of church members' and non-members' voting behavior separately. It turned out that until 1994 the effects were opposite to each other. As a result the net effect of voting behavior was close to zero for a long time. This changed dramatically from the 1994 elections onwards as many church members did not vote for the CDA anymore and tipped the balance. This was especially so in the 2010 elections, where the CDA faced unprecedented losses.*

### 1. Inleiding en onderzoeksvraag

Het Christen-Democratisch Appèl werd officieel opgericht in 1980. Het is een fusie van de drie grootste confessionele politieke partijen uit die tijd: de Anti-Revolutionaire Partij (ARP), de Christelijk-Historische Unie (CHU) en de Katholieke Volkspartij (KVP). Vooral de laatste partij verloor veel zetels bij de Tweede Kamerverkiezingen van 1971 en 1972 en zocht hechtere samen-

---

\* Manfred te Grotenhuis, Rob Eisinga en Ben Pelzer zijn als statistici verbonden aan de sectie sociologie van de Radboud Universiteit Nijmegen. Tom van der Meer is politicooloog, afdeling politicologie, Universiteit van Amsterdam.

werking met de andere twee confessionele partijen. Bestuurlijk is het CDA zeer succesvol gebleken: het maakte met uitzondering van de periode 1994-2002 deel uit van de regering. Vooral onder de lijsttrekkers Lubbers (1982-1994) en Balkenende (2002-2010) was het aantal CDA-Tweede Kamerleden relatief groot. Ondanks deze successen is er echter een dalende lange termijn trend te ontdekken in het aantal CDA-Tweede Kamerzetels (Andeweg & Thomassen 2011). Daar komt bovenop dat het CDA in 2010 de grootste nederlaag leed uit zijn geschiedenis: van de 41 zetels in de Tweede Kamer bleven er slechts 21 over. In de wekelijkse peilingen uit de eerste vier maanden van 2012 lag het aantal zelfs rond 13 zetels en net na de val van het kabinet daalde het naar 11 zetels (<http://www.noties.nl/>).

De duiding van het zetelverloop is tweeledig. Enerzijds zijn er de pieken en dalen die vermoedelijk verband houden met partijpolitiek en leiderschap, twee factoren die belangrijker werden naarmate Nederland meer ontzuilde. Zo slaagde Lubbers erin om leiding te geven aan een solide economische ('no-nonsense') politiek die zowel de traditionele kerkelijke achterban als het groeiend aantal onkerkelijken aansprak. Balkenende voegde daar het 'normen en waarden' debat aan toe, dat ook onkerkelijken ongeacht de economische situatie al jarenlang het belangrijkste maatschappelijke probleem vinden (Dekker & Den Ridder 2011).

Anderzijds is er zoals gezegd de trage maar gestage lange termijn daling van het aantal CDA-zetels en dit houdt mogelijk verband met ontkerkelijking. Aangezien het loyale kernelectoraat van het CDA vooral uit kerkelijke Nederlanders bestaat, kan de forse daling van het aantal kerkleden – volgens gegevens van het Sociaal en Cultureel Planbureau van ruim 60 procent in 1970 naar 30 procent in 2010 – tot een structurele verzwakking hebben geleid. Het aantal CDA-zetels kan dus gedaald zijn doordat eenvoudigweg het potentiële electoraat in omvang afnam, zonder dat kerkleden en onkerkelijken van stemgedrag veranderden.

In een eerdere studie naar het lange termijn verloop van het aantal zetels van het CDA en zijn voorlopers ARP, CHU en KVP, werd geconcludeerd dat tussen 1965 en 1994 niet zozeer ontkerkelijking bepalend was, maar ontzuiling, dat wil zeggen het dalend aantal kerkleden dat op het CDA stemde (Eisinga, Felling & Franses 1995). De auteurs spraken deze conclusie wel met enige voorzichtigheid uit, omdat het kerklidmaatschap werd vastgesteld door rechtstreeks te vragen naar het kerkgenootschap. Als er eerst gevraagd wordt of men zich als kerklid beschouwt en daarna naar het kerkgenootschap (een zogenaamde *tweetrapsvraag*), dan levert dat een lager aantal kerkleden op (Becker & De Hart 2006; Eisinga & Felling 1990). Dit verschil ontstaat

doordat personen die als kerklid staan ingeschreven maar niet meer naar de kerk gaan, de neiging hebben om zich nog wel kerklid te noemen op de rechtstreekse vraag. Omdat steeds meer kerkleden alleen in naam nog kerklid zijn en niet of nauwelijks naar de kerk gaan, lijkt het of minder kerkleden op het CDA zijn gaan stemmen als men de rechtstreekse vraag naar kerklidmaatschap gebruikt. In een tweede studie (Te Grotenhuis, Eisinga, & Scheepers 1998) werd met behulp van de tweetrapsvraag vastgesteld dat in de periode 1970-1995 ontkerkelijking wèl electoraal verlies veroorzaakte voor het CDA. De vraag in hoeverre het CDA zetels verloor doordat kerkleden op een andere partij gingen stemmen, werd niet eenduidig beantwoord omdat alleen werd gekeken naar het (geringe) effect van kerkleden en onkerkelijken samen en niet naar de afzonderlijke effecten. Andeweg (1995) toonde aan dat dit onderscheid juist nuttig is, zeker voor de periode 1989-1994 waarin het aantal CDA-zetels mede daalde omdat er minder kerkleden op stemden, maar ook omdat de onkerkelijken zich van de partij afkeerden in 1994 terwijl de ontkerkelijking weinig effect had. Deze conclusies baseerde Andeweg op gegevens van het Nationaal Kiezersonderzoek (NKO) waarin de rechtstreekse (ééntraps-)vraag naar kerklidmaatschap werd gebruikt.

Inmiddels zijn we meer dan 15 jaar verder en zijn er tal van spectaculaire en onvoorziene politieke ontwikkelingen geweest in Nederland. Bovendien blijkt uit een recente studie dat religie in Nederland nog steeds een belangrijke rol speelt in de partijkeuze en belangrijker is dan sociale klasse (Jansen, 2010), ondanks dat religie minder relevant is geworden voor de partijkeuze in Nederland (Aarts & Thomassen 2008; Irwin & Van Holsteyn 1989; Van der Meer, Van Elsas, Lubbe & Van der Brug 2012). We stellen daarom in deze bijdrage de volgende onderzoeksvraag:

*In hoeverre is het aantal CDA-zetels in de Tweede Kamer in de periode 1970-2010 gerelateerd aan:*

- *het aantal kerkleden*
- *het stemgedrag onder kerkleden en het stemgedrag onder onkerkelijken?*

Het onderscheid tussen ontkerkelijking (minder kerkleden) en ontzuiling (minder kerkleden stemmen CDA) is niet alleen vanuit wetenschappelijk oogpunt interessant. Als namelijk zou blijken dat het CDA om welke reden dan ook, een minder aantrekkelijk alternatief is geworden voor kerkelijke kiezers, dan is het wellicht mogelijk door een politieke koerswijziging het verloren electoraat weer terug te winnen. Mocht ontkerkelijking de zwaarder wegende factor zijn dan zijn de mogelijkheden waarschijnlijk beperkter, omdat herkerkelijking in Nederland weinig voorkomt (Need & De Graaf 2005). In dat geval

zou een meer radicale politieke koerswijziging nodig zijn om juist een nieuw (onkerkelijk) kernelectoraat aan te boren.

## 2. De gegevens en de analyse-methode

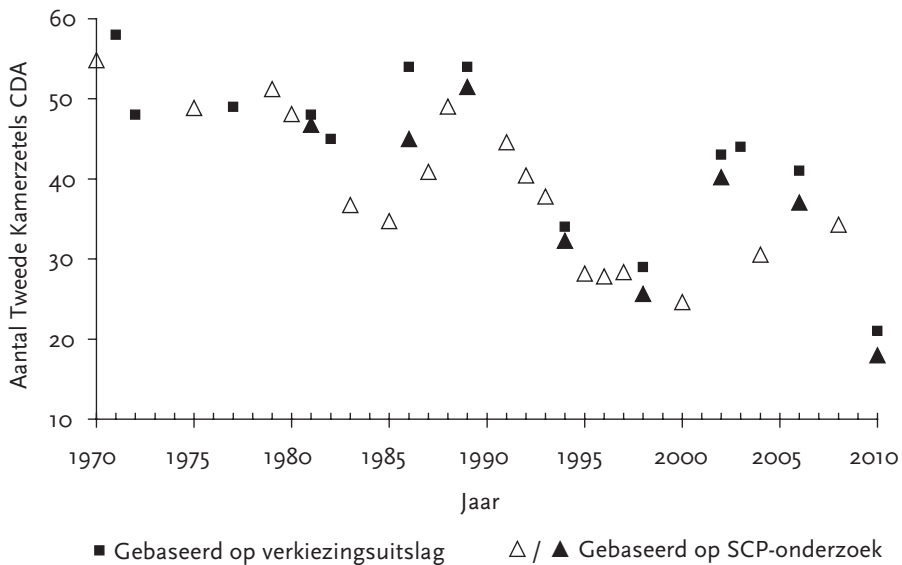
### *Culturele veranderingen in Nederland*

Om de onderzoeksvraag te beantwoorden, maken we gebruik van gegevens uit het longitudinale onderzoek 'Culturele Veranderingen' van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP). In dit onderzoek wordt sinds 1970 de Nederlandssprekende bevolking tussen 16 en 75 jaar gevraagd naar een grote verscheidenheid aan opvattingen en gedragingen, waaronder religie en politiek. Doordat veel vragen hetzelfde zijn gebleven door de jaren heen, biedt dit onderzoek een goede gelegenheid om veranderingen door de tijd te meten. De personen in het onderzoek zijn door middel van een adressensteekproef aselekt uit een postcodebestand gekozen. De steekproefomvang ligt steeds rond de 2000 respondenten. We maken gebruik van voldoende representatieve steekproeven uit de jaren 1975, 1979, 1980, 1981, 1983, 1985, 1986, 1987, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008 en 2010.<sup>1</sup> Uit deze omvangrijke set steekproeven hebben we twee variabelen geselecteerd: kerklidmaatschap en stemintentie. Om te achterhalen of iemand zich beschouwt als kerklid is de tweetrapsvraag gebruikt. Door deze vraagstelling beschouwen respondenten die slechts in naam kerklid zijn zich vaak als onkerkelijk (Eisinga & Felling, 1990). Dit vinden wij een beter uitgangspunt aangezien deze individuen niet of nauwelijks naar de kerk gaan en de christelijke levensbeschouwing niet of slechts in zwakke mate onderschrijven (Becker 2003). Zij zullen daarom ook veel minder geneigd zijn om op het CDA te stemmen dan kerkleden die regelmatig de kerk bezoeken en wel religieus zijn.

Om het politiek stemgedrag te meten, is gevraagd naar de stemintentie, dat wil zeggen de partij waarop men zou stemmen indien er op dat moment Tweede Kamerverkiezingen zouden zijn. De antwoorden zijn vertaald naar het aantal zetels dat het CDA zou behalen, waarbij we ons baseren op de respondenten die wisten waar zij op zouden gaan stemmen (inclusief de 'blanco' stemmen).<sup>2</sup> Zoals in elk steekproefonderzoek zit er een onbetrouwbaarheid in de schatting van het aantal zetels. Informatie hierover is nodig om vast te kunnen stellen of relatief kleine verschuivingen van 2 of 3 zetels zich daadwerkelijk voordoen in de populatie. In de media worden dergelijke verschuivingen echter vaak (onterecht) als reële veranderingen gepresenteerd. De onbetrouwbaarheid in het SCP-onderzoek is gemiddeld +/- 3 zetels. Dat

betekent dat het werkelijk aantal virtuele Tweede Kamerzetels – er is immers gevraagd naar de stemintentie – naar alle waarschijnlijkheid te vinden is in een bandbreedte van 6 zetels rond de steekproefuitkomst.<sup>3</sup> Waarschijnlijk is deze onbetrouwbaarheid echter lager omdat de steekproeven van het SCP zijn gestratificeerd naar gemeentegrootte, waardoor de toevalsfluctuaties enigszins ingeperkt zijn.<sup>4</sup> Naast de betrouwbaarheid valt er ook iets te zeggen over de geldigheid. Daartoe is een vergelijking gemaakt tussen de virtuele CDA-zetels volgens het SCP-onderzoek en de echte stembusuitslag. Van de acht jaren waarin zowel een verkiezing als een SCP-onderzoek plaatsvond, liggen de virtuele uitslagen steeds *onder* de werkelijke uitslag en de afwijking is gemiddeld 3,5 zetels. In 1986 was het verschil het grootst (9 zetels), in alle andere jaren was het verschil tussen de 2 en 4 zetels. Afgezien van dit verschil, volgen de SCP-resultaten goed het werkelijke verloop (zie figuur 1).

**Figuur 1: Het aantal Tweede Kamerzetels voor het CDA tussen 1970 en 2010, gebaseerd op verkiezingsuitslag (■) en gebaseerd op SCP-onderzoek (△ = geen verkiezingsjaar, ▲ = verkiezingsjaar). Databronnen: SCP CV1970-2010 en Parlementair Documentatie Centrum (<http://www.parlement.com/9291000/modulesf/ggch7kv1?key=g2wnmy86>)**



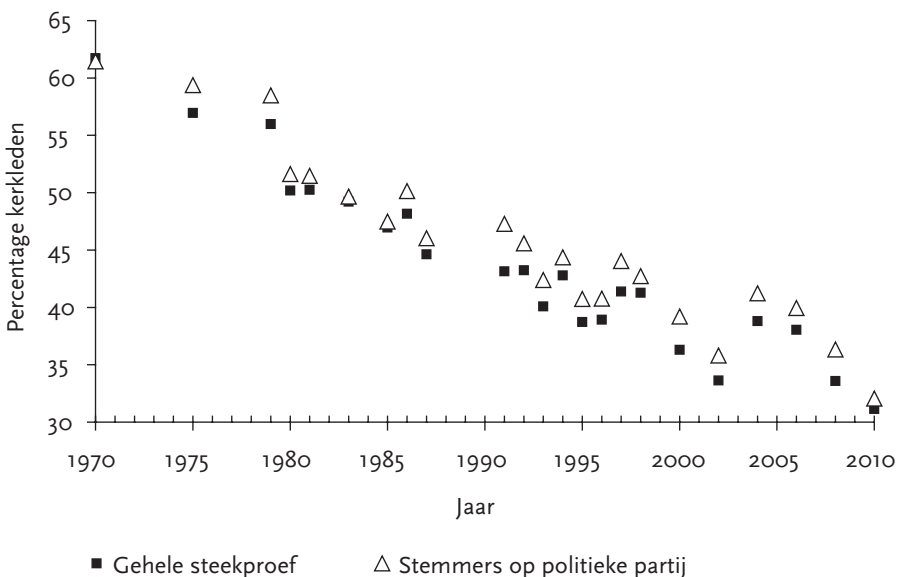
Dat betekent dat de virtuele Tweede Kamerzetels voor het CDA een vrij betrouwbare en geldige graadmeter zijn voor de populariteit van de partij, zij

het dat die structureel iets onderschat wordt. Men moet daarbij echter niet vergeten dat het in de SCP-onderzoeken gaat om een stem*intentie*, gemeten voor of na de verkiezingen. Verder is er een relatief grote groep respondenten (10 tot 15 procent) die niet weet waarop ze zou stemmen indien er verkiezingen zouden worden gehouden. In deze groep zijn de kerkleden licht ondervertegenwoordigd. Dat zegt echter niet veel, omdat onbekend is wie er uiteindelijk toch gaat stemmen en wie niet. Als we aannemen dat relatief veel kerkleden uit deze groep op het CDA stemmen bij echte verkiezingen en als naar verhouding veel onkerkelijken niet gaan stemmen, dan is de onderschatting in de SCP-steekproeven verklaard.

### Ontkerkelijkheid

De lange termijn trend in figuur 1 kan het resultaat zijn van de ontkerkelijkheid, het proces waarin steeds minder mensen zich beschouwen als kerklid. Om een eerste indruk hiervan te krijgen, is nagegaan hoe het verloop is van de onkerkelijkheid tussen 1970 en 2010 volgens het SCP-onderzoek. Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen het verloop onder alle ondervraagde Nederlanders en onder iedereen die aangaf te weten op welke partij hij/zij zou gaan stemmen als er dan Tweede Kamerverkiezingen zouden zijn (inclusief het 'blanco' stemmen), zie figuur 2.

**Figuur 2: Het percentage kerkleden in de gehele steekproef (■) en onder respondenten die aangaven op bepaalde partij te gaan stemmen bij verkiezingen (△). Databron: SCP, CV1970-2010**

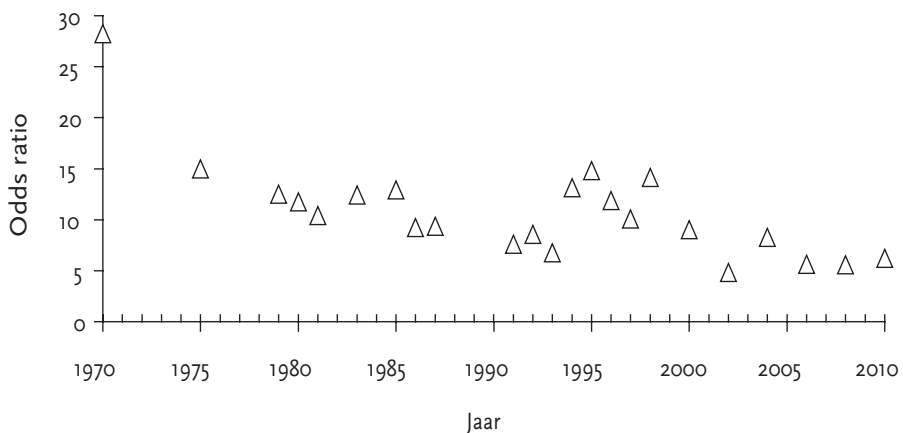


In de figuur is te zien dat tussen 1970 en 2010 de ontkerkelijking vrijwel lineair verloopt. In 1970 was het percentage kerkleden onder alle respondenten 62 en daalde het grofweg met 3,5 procentpunten per 5 jaar naar 31 in 2010. Onder de mensen die wisten op welke partij ze zouden stemmen, is het percentage kerkleden structureel iets hoger ( $\pm 2$  procentpunten) maar de neerwaartse trend is gelijk.

### Ontzuiling

In de inleiding werd geopperd dat het verlies aan CDA-zetels wellicht ook komt doordat kerkleden de partij minder aantrekkelijk zijn gaan vinden. Deze verminderde aantrekkelijkheid kan voortkomen uit ontzuiling, een veelomvattend proces waarin ondermeer individuen zich steeds minder laten leiden door religieuze of andere ideologische motieven binnen de groep (zuil) waartoe ze behoren, maar eigen afwegingen maken. Het kan echter ook voortkomen uit wijzigingen binnen de partijpolitiek en partijleiding. We kunnen met onze gegevens deze twee verklaringen niet scheiden omdat er waarschijnlijk een wisselwerking bestaat: wijzigingen van de politieke koers zijn vaak een antwoord op electoraal verlies en kiezers reageren weer op wijzigingen in de partijpolitiek. De implicatie is wel dat de voorkeur voor het CDA onder kerkleden en onder onkerkelijken geen constante hoeft te zijn, maar meedeint op de golven van de ontzuiling en het politieke klimaat. Om hiervan een eerste indruk te krijgen is in figuur 3a per jaar de zogenaamde *odds ratio* berekend voor de relatie kerklidmaatschap/CDA.<sup>5</sup> Met deze statistische maat kunnen we aangeven in hoeverre het behoren tot een kerkgenootschap bepalend is voor het stemmen op het CDA.

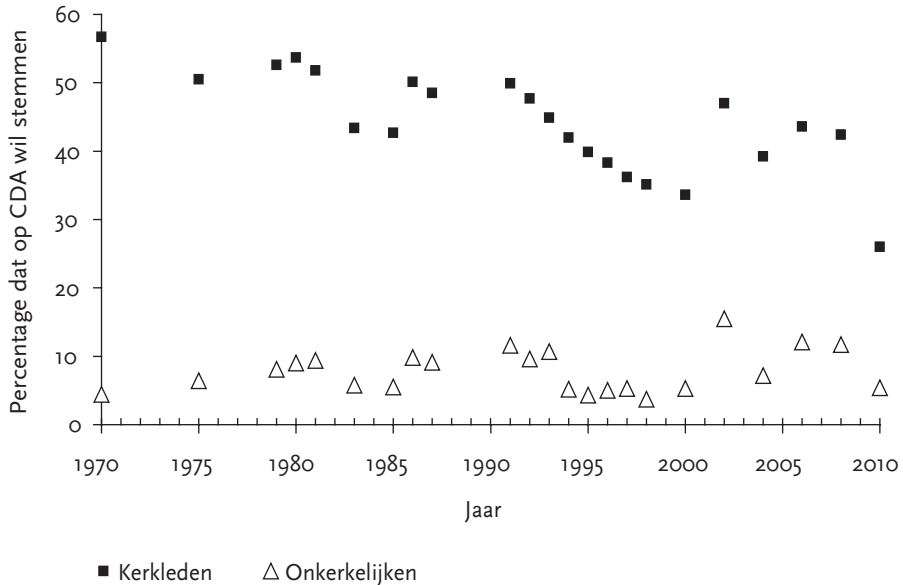
**Figuur 3a: Odds ratio kerklidmaatschap/CDA, 1970-2010**  
(databron: SCP, CV1970-2010)



Uit deze figuur komt naar voren dat het effect van kerklidmaatschap in 1970 het sterkst was, snel daalde tussen 1975 en 1980, maar daarna vrij stabiel bleef en zelfs steeg tussen 1995 en 1998. Het is dus niet zo dat over de *gehele* onderzochte periode de kiezer steeds minder voorspelbaar is geworden als het gaat om de voorkeur voor het CDA. Met de *odds ratio* is het echter niet mogelijk om aan te geven in hoeverre de kerkleden en de onkerkelijken zijn veranderd in hun voorkeur voor het CDA.<sup>5</sup> Daarom is per jaar uitgerekend welk percentage van de kerkleden en welk percentage van de onkerkelijken bij verkiezingen op het CDA zou gaan stemmen (zie figuur 3b). Hieruit blijkt dat met uitzondering van 1983 en 1985, tot en met 1990 ongeveer de helft van de kerkleden wilde stemmen op het CDA. Opvallend is verder dat tussen 1970 en 1990 onder onkerkelijken het aandeel CDA-stemmers weliswaar klein is, maar wel licht stijgt en 12 procent bereikt rond 1990. We zien hierin wat wel aangeduid wordt met het 'Lubbers-effect' (Elsinga & Voerman 2002). Onder aanvoering van deze lijsttrekker is het CDA zeer populair onder kerkleden, maar ook onder onkerkelijken is er naar verhouding veel sympathie voor de ingezette politieke koers om de economische problemen op te lossen. Na 1990 ziet dat er echter anders uit; het CDA verliest veel van haar aanhang onder de kerkleden en ook onder de onkerkelijken verdwijnt het animo. Dit resulteert in de ongekend zware verkiezingsnederlaag van 1994 (20 zetels verlies) en verder verlies in 1998 (-5 zetels), zie figuur 1. De mensen die de partij dan hebben afgeschreven, worden verrast door de opstanding onder Jan-Peter Balkenende: in 2002 behaalt de partij de grootste verkiezingswinst en gaat het aantal zetels van 29 naar 43. Deze overwinning is te danken aan de vele kerkelijke stemmers (47 procent van alle kerkleden zou volgens het SCP-onderzoek in 2002 op het CDA stemmen) maar ook een relatief hoog percentage onkerkelijke kiezers (15,5) draagt hieraan bij (zie figuur 3b). Tussen 2002 en 2008 ligt het percentage CDA-stemmers onder kerkleden en onkerkelijken wat lager, maar vrijwel niets wijst op het onverwachte (voorlopige) slotakkoord in 2010 waarin de CDA-fractie gehalveerd wordt. Volgens het SCP-onderzoek komt deze terugloop doordat er ongekend weinig kerkleden op het CDA stemmen (26 procent). Als men voor het CDA wil spreken van onvoorspelbare kiezers, dan is dat vooral in 2010 het geval. Voor die tijd is het kerklidmaatschap een goede voorspeller voor het CDA-stemgedrag. De correlatie tussen kerklidmaatschap en CDA ligt namelijk tussen 0,5 en 0,4 in de periode 1970-2004, op 0,35 in 2006/2008 en ten slotte op 0,3 in 2010.<sup>6</sup>



**Figuur 3b:** Het percentage kerkleden (■) en onkerkelijken (△) dat zegt op het CDA te stemmen tussen 1970 en 2010 (databron: SCP, CV1970-2010)



Uit figuur 3b blijkt ook dat de trend onder de kerkleden en onkerkelijken veelal synchroon verloopt. Als er meer kerkleden op het CDA zouden stemmen, dan is onder onkerkelijken het animo vaak ook groter en als omgekeerd het aantal CDA-stemmers onder kerkleden daalde, dan gebeurde bijna altijd hetzelfde onder de onkerkelijken.

Samenvattend kan gesteld worden dat de trend in CDA-zetels (figuur 1), naast ontkerkelijking (figuur 2), ook verband lijkt te houden met het wisselend stemgedrag onder kerkleden en onkerkelijken (figuur 3b). De exacte bijdrage van ontkerkelijking en ontzuiling is echter niet uit de figuren af te leiden. Om hierover uitspraken te doen zijn analyses uitgevoerd waarin wordt gesimuleerd dat er sinds 1970 geen verdere ontkerkelijking plaatsvond en waarin gesimuleerd wordt dat het stemgedrag sinds 1970 niet veranderde. Het verschil tussen het aantal CDA-zetels volgens het SCP-onderzoek en het aantal zetels volgens beide simulaties geeft dan aan hoe sterk ontkerkelijking en ontzuiling afzonderlijk bijdroegen aan de CDA-zetelverdeling sinds 1970. In de volgende paragraaf geven we daarvan een voorbeeld.

### *De analyse-methode: simulatie*

Om de bijdrage van ontkerkelijking in de trend te berekenen, wordt gesimuleerd dat ontkerkelijking in de periode 1970-2010 niet plaatsvond maar dat de ontzuiling wel voortschreed. Onder deze condities wordt het percentage CDA-stemmers berekend en vertaald naar Tweede Kamerzetels (zie noot 2). Het verschil tussen het gesimuleerde aantal zetels en het waargenomen aantal zetels – volgens SCP-onderzoek – geeft dan de bijdrage van ontkerkelijking aan. Om de bijdrage van ontzuiling vast te stellen, wordt op soortgelijke wijze gesimuleerd dat in de periode 1970-2010 het stemgedrag onder kerkleden en onkerkelijken niet veranderde, terwijl er wel ontkerkelijking plaatsvond. Deze simulaties staan in de Engelstalige literatuur bekend als ‘purging’ (= uitzuiveren). We gaan hier niet te diep in op de onderliggende principes (zie daartoe Te Grotenhuis, Eisinga & Scheepers 1995; Clogg 1978; Xie 1989), maar zullen de techniek uitleggen aan de hand van een voorbeeld uit 1991. We kozen voor dit jaar als illustratie van de methode, omdat in dit jaar naar verhouding veel onkerkelijken zouden stemmen op het CDA. In de gehele periode 1970-2010 was het gemiddeld 4 tot 5 procent, maar er zijn uitschieters naar 12 procent en zelfs 15 procent in 2002 (zie figuur 3b). Hieruit blijkt, dat het succes van het CDA voor een deel afhangt van de wijze waarop de partij ook voor onkerkelijken aantrekkelijk is.

In tabel 1a zijn de steekproefgegevens uit 1991 weergegeven. De variabele *kerklidmaatschap* (categorieën: geen kerklid en kerklid) staat in de kolommen en de variabele *stemmen op het CDA* (categorieën: stemt op andere partij en stemt CDA) staat in de rijen. Per combinatie van categorieën zijn in de cellen de absolute aantallen en de kolompercentages vermeld. In de rij- en kolomtotalen staan de absolute aantallen en is er gepercentageerd op het steekproeftotaal (1360).

**Tabel 1a: De relatie tussen kerklidmaatschap en het stemmen op het CDA in 1991 in absolute aantallen en percentages**

	Geen kerklid	Kerklid	Rijtotalen
Stemt op andere partij	634 88,4%	322 50,1%	956 70,3%
Stemt op CDA	83 11,6%	321 49,9%	404 29,7%
Kolomtotalen	717 52,7%	643 47,3%	1360 100%

Databron: Sociaal en Cultureel Planbureau CV91 (p1108, DANS)

Uit de getallen in tabel 1a blijkt, dat van elke 100 onkerkelijken er in 1991 ongeveer 12 (11,6 procent) op het CDA willen stemmen als er dan verkiezingen zouden zijn. Bij de kerkleden zegt vrijwel de helft (49,9 procent) op het CDA te stemmen in 1991. Dat laatste is overigens niet uniek voor dit jaar: in de periode 1970-1992 ligt het percentage vrijwel steeds rond 50 procent om daarna te dalen (zie figuur 3b). Verder toont de tabel dat van alle respondenten die zeggen te gaan stemmen, ongeveer de helft onkerkelijk is (52,7 procent), zie ook figuur 2. Het totaalpercentage dat zegt te stemmen op het CDA is 29,7 en dat staat gelijk aan 45 zetels (berekening:  $0,297 * 150$ ) in de Tweede Kamer.

### *De bijdrage van ontkerkelijking in 1991*

Om de consequenties van de ontkerkelijking te bepalen, worden de gegevens uit 1991 (tabel 1a) gecombineerd met gegevens uit een eerdere periode. In dit geval startte het onderzoek in 1970, dus dit jaar wordt het referentiepunt. In 1970 bleek 61,4 procent van alle respondenten uit de steekproef kerklid en 38,6 procent onkerkelijk. Het percentage dat toen op het CDA zou stemmen bedraagt 36,6 en dat is omgerekend 55 zetels, 10 zetels meer dan in 1991. In tabel 1b zijn de cijfers voor onkerkelijkheid uit 1970 ingevuld en zijn de absolute kolomaantallen berekend op basis van de omvang van de steekproef uit 1991. Het totaal aantal onkerkelijken is dan 525 ( $0,386 * 1360$ ) en het aantal kerkleden bedraagt 835 ( $1360 - 525$ ). Vervolgens nemen we het stemgedrag uit 1991 over: 11,6 procent van alle onkerkelijken en 49,9 procent van alle kerkleden zou dan CDA stemmen. Uitgaande van de ontkerkelijkheid in 1970, levert dit stemgedrag de volgende absolute aantallen CDA-stemmers op: 61 onkerkelijken ( $0,116 * 525$ ) en 417 kerkleden ( $0,499 * 835$ ), zie tabel 1b.

**Tabel 1b: De relatie tussen kerklidmaatschap en het stemmen op het CDA in 1991 terwijl gesimuleerd is dat er geen ontkerkelijking sinds 1970 plaatsvond**

	Geen kerklid	Kerklid	Rijtotalen
Stemt op andere partij	464 88,4%	418 50,1%	882 64,9%
Stemt op CDA	61 11,6%	417 49,9%	478 35,1%
Kolomtotalen	525 38,6%	835 61,4%	1360 100%

Databron: Sociaal en Cultureel Planbureau CV91 en CV70 (p1108, p0998 DANS)

Dit levert opgeteld 478 CDA-stemmers op. Als de ontkerkelijking op het niveau van 1970 was gebleven, dan was 35,1 procent ( $478 / 1360$ ) van alle respondenten

op het CDA gaan stemmen. In werkelijkheid werd dat geschat op 29,7 procent (zie tabel 1a). De afzonderlijke bijdrage van ontkerkelijking is dus  $29,7 - 35,1 = -5,4$  procent en betekent een verlies van 8 zetels. De conclusie is daarmee dat van het totale geschatte zetelverlies van 10 tussen 1970 en 1991, er 8 kunnen worden toegeschreven aan ontkerkelijking.

Dit verlies van 8 Tweede Kamerzetels als gevolg van ontkerkelijking, is berekend met steekproefgegevens die een zekere mate van onbetrouwbaarheid hebben. Zo zal het percentage kerkleden in Nederland in 1970 niet precies 61,4 zijn geweest en in 1991 was het niet precies 47,3. Ook de schattingen van de percentages kerkleden en onkerkelijken die op het CDA zouden stemmen in 1991 (respectievelijk 49,9 en 11,6) staan niet precies vast. Al deze onbetrouwbaarheden zorgen ervoor dat het aantal zetels verlies ten gevolge van ontkerkelijking hoger of lager kan liggen dan 8. Het kan zelfs zo zijn dat het verschil in de gehele populatie, dat wil zeggen alle kiezers in Nederland in 1991 met een stemintentie, nul is. Om hierover meer zekerheid te krijgen is een statistische toets uitgevoerd en daaruit blijkt dat het verlies als gevolg van ontkerkelijking zeer waarschijnlijk niet lager is dan 6.<sup>7</sup> Daarmee is een ondersteuning gevonden voor de hypothese dat met de ontkerkelijking een substantiële verlaging van het aantal CDA-zetels gepaard ging tussen 1970 en 1991.

### *De bijdrage van ontzuiling in 1991*

Naast het uitzuiveren van het effect van ontkerkelijking, kan men ook het ontzuilingseffect uitschakelen, dat wil zeggen de veranderingen in het stemgedrag onder kerkleden en onkerkelijken. Daarvoor zijn opnieuw de steekproefgegevens uit 1970 gebruikt. In dat jaar was 56,7 procent van alle kerkleden van plan op het CDA te stemmen. Onder de onkerkelijken was dat percentage toen veel lager, namelijk 4,4 (zie ook figuur 3b). Deze percentages zijn ingevuld in tabel 1c samen met de aantallen kerkleden (643) en onkerkelijken (717) in 1991.

**Tabel 1c: De relatie tussen kerklidmaatschap en het stemmen op het CDA in 1991 terwijl gesimuleerd wordt dat er geen verandering in stemgedrag onder (on)kerkelijken sinds 1970 plaatsvond**

	Geen kerklid	Kerklid	Rijtotalen
Stemt op andere partij	685 95,6%	279 43,3%	964 70,9%
Stemt op CDA	32 4,4%	364 56,7%	396 29,1%
Kolomtotalen	717 52,5%	643 47,5%	1360 100%

Databron: Sociaal en Cultureel Planbureau CV91 en CV70 (p1108, p0998 DANS)

Met de gegevens uit tabel 1c is uit te rekenen hoeveel mensen onder de genoemde condities op het CDA zouden stemmen, namelijk  $396 (0,044 * 717 + 0,567 * 643)$ . Dat is 29,1 procent van het totaal en goed voor 44 zetels. Dit betekent dat als er tussen 1970 en 1991 zowel kerkleden als onkerkelijken niet zouden zijn veranderd van stemgedrag, dat het CDA dan 1 zetel minder zou hebben gekregen. Uit een statistische toets (noot 7) blijkt echter, dat dit verschil zo klein is dat we niet kunnen uitsluiten dat het door een steekproef-toevalligheid tot stand is gekomen en daarmee geen echt verlies aangeeft.

Uit deze uitkomst moet men niet concluderen dat veranderingen in stemgedrag onder kerkleden en onkerkelijken weinig tot niets bijdragen aan het aantal CDA-zetels. De totale bijdrage is namelijk zo gering, omdat in vergelijking met 1970 naar verhouding *meer* onkerkelijken aangaven op het CDA te zullen stemmen (4,4 procent in 1970 tegen 11,6 procent in 1991). Bij de kerkleden was dit juist andersom: daar wilden juist *minder* mensen gaan stemmen op het CDA (56,7 procent in 1970 tegen 49,9 procent in 1991). Deze twee tegengestelde tendensen heffen elkaar vrijwel op. Om nu te bepalen hoe sterk de bijdrage van de kerkelijke stemmers is, werd gesimuleerd dat tussen 1970 en 1991 onkerkelijken wel van stemgedrag veranderden maar de kerkleden niet. In dat geval zou het percentage 32,9 zijn geweest ( $83$  (tabel 1a) +  $364$  (tabel 1c) /  $1360$ ). Het verschil met het geobserveerde aantal zetels (45) is daarmee afgerond -5 ( $(0,297 - 0,329) * 150$ ).

Om de bijdrage te meten van de onkerkelijke stemmers, werd gesimuleerd dat het stemgedrag onder kerkleden wel zou zijn veranderd maar onder onkerkelijken niet. Het zo berekende percentage is 26 ( $32$  (tabel 1c) +  $321$  (tabel 1a) /  $1360$ ). Dit verschil is afgerond 6 ( $(0,297 - 0,26) * 150$ ). Er is dus in 1991 zetelverlies (-5) geleden omdat er minder kerkleden op het CDA stemden maar dit werd meer dan gecompenseerd (6) door de bijdrage van de onkerkelijken, die juist meer op het CDA gingen stemmen. Hieruit volgt dat de onkerkelijken door hun stemgedrag het CDA in 1991 behoed hebben voor een nog groter verlies. In de volgende paragraaf presenteren we via een aantal figuren en een tabel de uitkomsten van de simulatie methode voor alle jaren vanaf 1975 tot en met 2010.

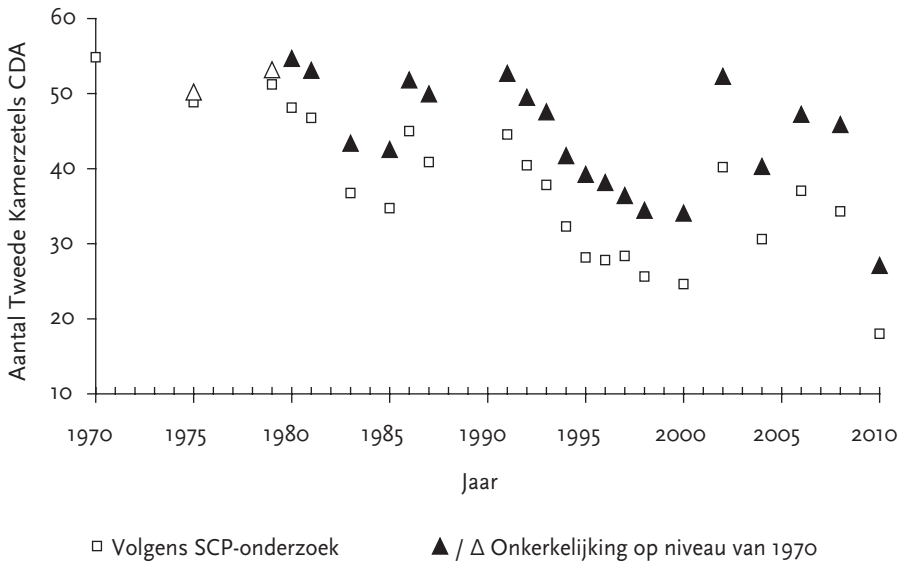
### 3. De resultaten

#### *De bijdrage van ontkerkelijking*

Allereerst is gesimuleerd dat in alle jaren uit de periode 1975-2010 de ontkerkelijking op het niveau van 1970 bleef, dat wil zeggen 61,4 procent kerkleden

en 38,4 procent onkerkelijken. Het stemgedrag onder onkerkelijken en kerkleden veranderde wel. De daaruit resulterende CDA-Tweede Kamerzetels zijn samen met de geobserveerde zetels volgens SCP-onderzoek afgebeeld in figuur 4.

**Figuur 4: Het geobserveerde aantal Tweede Kamerzetels voor het CDA tussen 1970 volgens het SCP (□) en het aantal zetels als de ontkerkelijking sinds 1970 niet had plaatsgevonden (▲ = significant, △ = niet significant)**



Als de onkerkelijkheid op het niveau van 1970 was gebleven, dan zou het aantal CDA-zetels structureel hoger zijn uitgevallen vanaf 1980 (in 1975 en 1979 is het verlies nog verwaarloosbaar en niet significant). Gemiddeld genomen is het verschil steeds 9 zetels in die periode. Het maximale effect wordt bereikt in de periode 1993-1996 (verlies 10) en in 2002-2008 (verlies 11). Grofweg geldt dus dat als er vanaf 1970 geen verdere ontkerkelijking was geweest, dat dan de CDA-fractie tussen 1980 en 2010 structureel ongeveer 9 zetels groter zou zijn geweest. Aangezien onkerkelijken in Nederland zelden weer kerklid worden (Need & De Graaf, 2005) moeten deze zetels als verloren worden beschouwd. We komen in de laatste paragraaf hier nog op terug, als een toekomstprognose wordt gegeven. Voor de volledigheid hebben we in tabel 2 voor elk jaar het afgeronde zetelverlies vermeld en de uitslag van de bijbehorende statistische toets.

**Tabel 2: Aantal geobserveerde CDA-zetels en verschillen tussen aantal geobserveerde zetels en gesimuleerde aantal zetels bij geen ontkerkelijking en bij geen ontzuiling (afgeronde aantallen, 1970 als referentie)<sup>8</sup>**

jaar	geobserveerde aantal zetels	ontkerkelijking†	ontzuiling (stemgedrag totaal)*	stemgedrag kerkleden	stemgedrag onkerkelijken
1970	55	ref.	ref.	ref.	ref.
1975	49	-1 ns	-4	-6	1 ns
1979	51	-2 ns	-1 ns	-4	2
1980	48	-7	1 ns	-2 ns	3
1981	47	-6	0 ns	-4	4
1983	37	-7	-9	-10	1 ns
1985	35	-8	-9	-10	1 ns
1986	45	-7	-1 ns	-5	4
1987	41	-9	-2 ns	-6	4
1991	45	-8	1 ns	-5	6
1992	40	-9	-2 ns	-6	4
1993	38	-10	-2 ns	-8	5
1994	32	-9	-9	-10	1 ns
1995	28	-11	-10	-10	0 ns
1996	28	-10	-11	-11	1 ns
1997	28	-8	-13	-14	1 ns
1998	26	-9	-14	-14	1 ns
2000	25	-9	-13	-14	1 ns
2002	40	-12	5	-5	11
2004	31	-10	-8	-11	2
2006	37	-10	-1 ns	-8	7
2008	34	-12	-1 ns	-8	7
2010	18	-9	-14	-15	1 ns

ns: niet significant bij  $\alpha=5\%$  (enkelzijdig) en getoetst op niet afgeronde aantallen (zie ook noot 7)

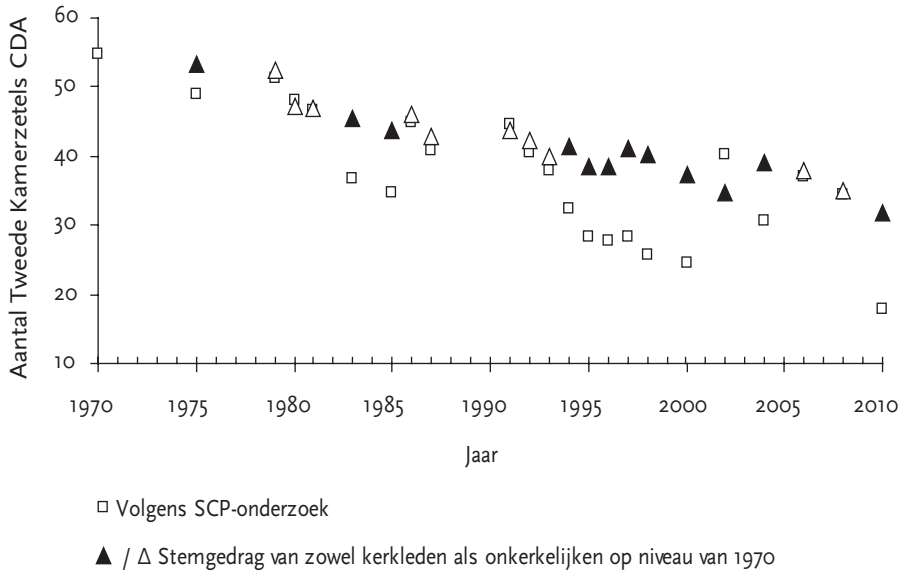
†: Een negatief verschil in de tabel betekent zetelverlies ten opzichte van 1970 door ontkerkelijking/ontzuiling, een positief verschil is zetelwinst ten opzichte van 1970.

\*: het verschil in zetels door ontzuiling (stemgedrag totaal) is de optelsom van de bijdrage van het stemgedrag onder kerkleden en van het stemgedrag onder onkerkelijken. Door afronding kan er echter een fout van 1 zetel in de optelsom ontstaan.

### *De bijdrage van ontzuiling*

Naast ontkerkelijking, die steeds tot een substantieel zetelverlies leidde, is er mogelijk ook een effect van ontzuiling op het aantal CDA-zetels. Als we simuleren dat zowel kerkleden als onkerkelijken niet veranderden in hun stemgedrag, dan krijgen we zicht op de bijdrage van dit proces. Hierbij wordt onderscheid gemaakt tussen het totale effect van het stemgedrag onder kerkleden en onkerkelijken samen en de bijdrage van beiden afzonderlijk. Uit de vorige paragraaf bleek immers dat beide veranderingen elkaar kunnen tegenwerken en zelfs kunnen opheffen.

**Figuur 5: Het geobserveerde aantal Tweede Kamerzetels voor het CDA tussen 1970 en 2010 volgens het SCP (□) en het aantal zetels als het stemgedrag sinds 1970 niet was veranderd (▲ = significant, △ = niet significant)**



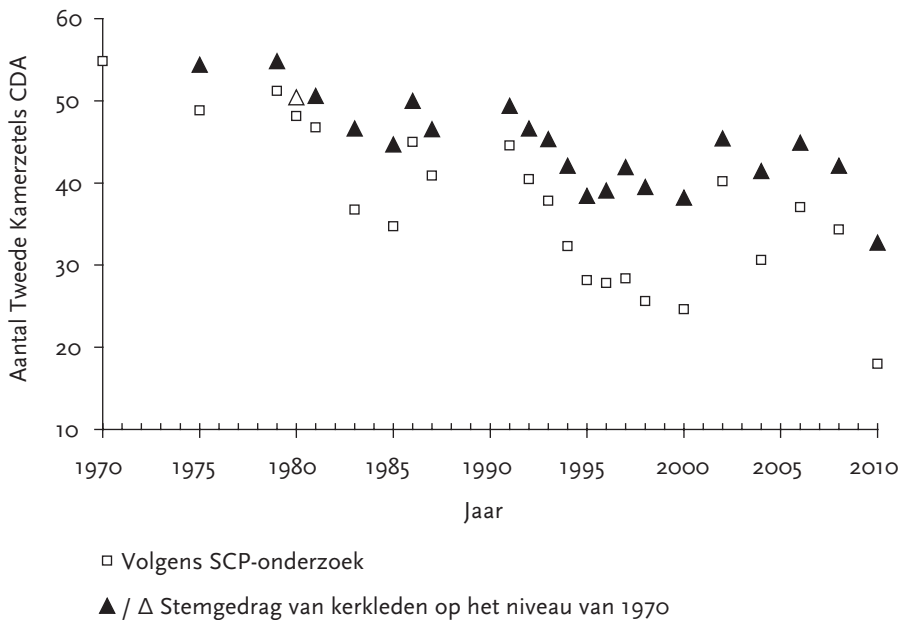
De totale bijdrage van ontzuiling ziet er wezenlijk anders uit dan die van ontkerkelijking. Allereerst valt op dat voor veel jaren deze bijdrage nagenoeg afwezig is, namelijk in 1979-1981, 1986-1993, 2006 en 2008. In de jaren 1983 en 1985, de periode 1994 tot en met 2000 (geen regeringsdeelname) en de jaren 2004 en 2010 is de bijdrage echter behoorlijk sterk (minimaal -9) met uitschieters van -14 in 1998 en 2010 (zie ook tabel 2). Een eenmalige uitzondering is het succesvolle verkiezingsjaar 2002 waarin de bijdrage niet negatief, maar positief is met 5 zetels. We zullen nog laten zien dat dit niet komt omdat kerkleden massaler op het CDA stemden dan in 1970 maar omdat juist onkerkelijken dat veel meer deden dan in 1970. Wel is het zo dat de grote zetelwinst ten opzichte van het verkiezingsjaar daarvoor (1998) vooral komt doordat naar verhouding veel kerkleden weer stemden op het CDA en in mindere mate doordat ook relatief veel onkerkelijken stemden op het CDA (zie figuur 3b). Samenvattend kan geconcludeerd worden dat de bijdrage van ontzuiling, dat wil zeggen het veranderde stemgedrag van kerkleden en onkerkelijken pas goed zichtbaar wordt na 1993, daarvoor is het vooral de ontkerkelijking die de neergang bepaalt (zie ook tabel 2).



### *De bijdrage van de kerkleden*

De vorige figuur liet zien wat per jaar de ontzuiling bijdroeg aan het aantal CDA-zetels. Nadeel van deze weergave is dat niet duidelijk is wat de invloed van het stemgedrag van de kerkleden en van de onkerkelijken afzonderlijk is geweest. Om die reden is de bijdrage uitgesplitst door te simuleren dat alleen het stemgedrag van de kerkleden op het niveau van 1970 bleef (figuur 6/ tabel 2) en een simulatie waarin alleen het stemgedrag onder onkerkelijken onveranderd bleef (figuur 7/tabel 2).

**Figuur 6: Het geobserveerde aantal Tweede Kamerzetels voor het CDA tussen 1970 en 2010 volgens het SCP (□) en het aantal zetels als het stemgedrag onder kerkleden sinds 1970 niet was veranderd (▲ = significant, △ = niet significant)**

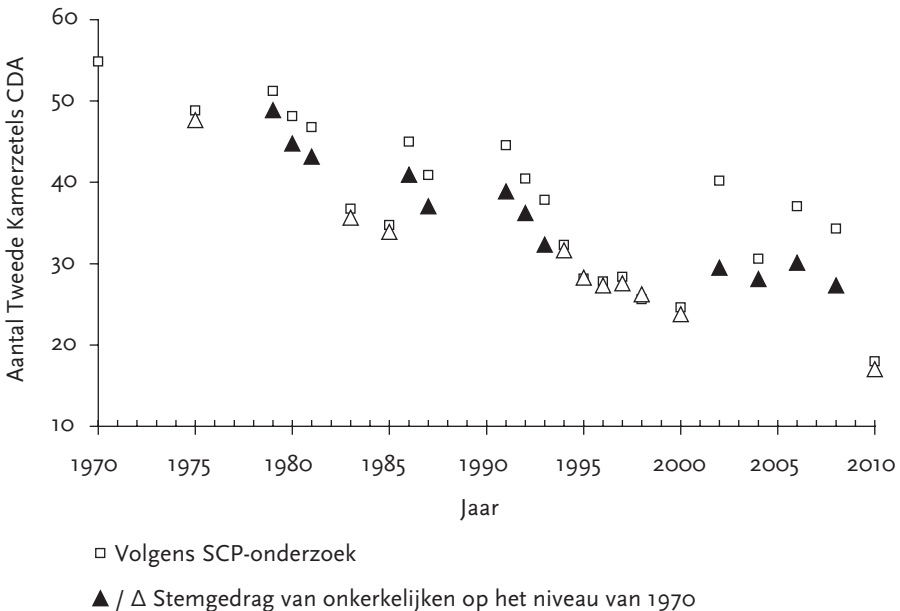


Uit figuur 6 blijkt dat tussen 1975 en 2010 het stemgedrag van de kerkleden steeds tot zetelverlies leidde ten opzichte van 1970. Dit verlies was echter niet constant, met name in 1983, 1985, 1994-2000 en 2004 lag het verlies op minimaal -10. Het laatste jaar (2010) levert echter het grootste verlies op uit de gehele periode, namelijk -15. Dat is bijna twee keer zo veel als het verlies ontstaan door ontkerkelijking (-9).

### *De bijdrage van de onkerkelijken*

Het stemgedrag van onkerkelijken heeft beduidend minder bijgedragen aan het aantal zetels; in veel jaren is de bijdrage niet significant afwijkend van nul zetels (zie figuur 7). Alleen in de jaren 1981, 1986-1993 en 2006 en 2008 is de zetelwinst redelijk (tussen 4 en 7). Er is echter één uitzondering en dat is het verkiezingsjaar 2002, dat ook al in figuur 5 opviel. Doordat meer onkerkelijken dan ooit op het CDA stemden in dat jaar, was de winst 11 zetels. Samenvattend kunnen we concluderen dat de onkerkelijken door hun stemgedrag een enigszins dempend effect hebben gehad op het zetelverlies in sommige jaren (vooral in 1986-1993 en 2006-2008). Tot slot merken we op dat het echec in 2010 veroorzaakt werd door ontkerkelijking en doordat kerkleden massaal niet meer CDA stemden. Maar het kwam ook doordat onkerkelijken nauwelijks meer op de partij stemden en niet meer een deel van het verlies opvingen.

**Figuur 7: Het geobserveerde aantal Tweede Kamerzetels voor het CDA tussen 1970 en 2010 volgens het SCP (□) en het aantal zetels als het stemgedrag onder onkerkelijken 1970 niet was veranderd (▲ = significant, △ = niet significant)**



#### 4. Conclusie en discussie

In deze bijdrage werd de vraag gesteld in hoeverre het dalend aantal CDA-Tweede Kamerzetels tussen 1970 en 2010 het resultaat is van ontkerkelijking en ontzuiling. Uit de resultaten blijkt dat het dalend aantal kerkleden geleid heeft tot een structureel zetelverlies van gemiddeld 9 zetels. Het wekt wellicht verbazing dat dit zetelverlies vrij constant is in de onderzochte periode terwijl het aantal kerkleden steeds kleiner werd. Men moet daarbij echter bedenken dat ten opzichte van 1970 steeds minder kerkleden op het CDA gingen stemmen en dit werd vooral zichtbaar na 1993. Daardoor werd het verschil tussen kerkleden en onkerkelijken in de voorkeur voor het CDA minder groot en dat had op zijn beurt als gevolg dat het dalend aantal kerkleden niet het effect had zoals dat op grond van de cijfers over ontkerkelijking verwacht mocht worden.

De veranderingen in stemgedrag (ontzuiling) zijn minder gradueel dan de gestage ontkerkelijking in Nederland. De constante factor is dat de CDA-voorkeur onder kerkleden begrijpelijkerwijs altijd boven dat van de onkerkelijken ligt. De bijdrage aan de zetelwinst/verlies door het veranderde stemgedrag onder kerkleden en onkerkelijken is, met uitzondering van 1983 en 1985, tot 1994 vrijwel 0. Dat komt omdat de bijdrage van kerkleden (zetelverlies) en de bijdrage van onkerkelijken (zetelwinst) vaak elkaar vrijwel in evenwicht hebben gehouden. Sinds 1994 stemmen echter steeds minder kerkleden op het CDA, terwijl onder onkerkelijken het animo zeer laag ligt. Dit resulteerde in sterk zetelverlies van 10 tot 15 zetels. Het is naar onze mening geen toeval dat dit zich vooral manifesteerde in de periode na Lubbers. De keuze voor de opvolgende fractievoorzitters (Brinkman (1989-1994), Heerma (1994-1997) en De Hoop Scheffer (1997-2001)) ging met strubbelingen gepaard en leidde tot problemen doordat het CDA voor het eerst in de oppositiebanken terecht kwam en het moest opnemen tegen de succesvolle paarse kabinetten onder leiding van Wim Kok.

Ons antwoord op de onderzoeksvraag luidt samengevat als volgt: het dalend aantal CDA-Tweede Kamerzetels houdt tussen 1970-1993 vooral verband met ontkerkelijking. Daarna werd het veranderde stemgedrag van vooral de kerkleden zeer relevant en daardoor was de bijdrage van ontzuiling in het zetelverlies vaak gelijk, of zelfs sterker, dan de bijdrage van ontkerkelijking.

Een retrospectief onderzoek is vanuit wetenschappelijk oogpunt interessant, maar politiek gezien is de toekomst van meer belang. Naar alle waarschijnlijkheid zijn er september aanstaande Tweede Kamerverkiezingen, terwijl op dit moment ongeveer 30 to 35 procent van de kiezers kerklid is. Er blijven dan nog twee onbekende factoren over: het stemgedrag onder kerkleden

en dat onder onkerkelijken. Als we binnen de bandbreedtes van het verleden blijven, kunnen we twee toekomstscenario's schetsen. In een slecht scenario (uit 2010) stemt 5 procent van de onkerkelijken op het CDA en 25 procent van de kerkleden. Dat levert 17 zetels op en dat is nog altijd hoger dan de peilingen uit de eerste vier maanden van 2012. In een zeer gunstig scenario stemt 10 procent van de onkerkelijken en 50 procent van de kerkleden op het CDA. Dat zou dan 33 zetels opleveren.<sup>9</sup> Dit laatste scenario is echter zeer rooskleurig omdat we dan percentages uit hoogtijdagen nemen, maar niettemin lukte dat in 2002 ook met 47% stemmen onder kerkleden en 15% onder onkerkelijken. Het CDA-beleidsstuk 'Kiezen en verbinden' uit 2012 laat echter nog niet veel zien van pogingen om het christelijke deel van Nederland weer aan zich te binden. Uit onze analyses komt naar voren dat daar juist, ondanks ontkerkelijking, nog steeds een groot potentieel CDA-electoraat is te vinden. Het is ook niet aannemelijk dat het tempo van ontkerkelijking op de wat langere duur nog steeds circa 3,5 procentpunten per 5 jaar zal zijn. Er blijft vermoedelijk nog lang een harde kern van kerkleden over, die vermoedelijk door cohortvervanging verder krimpt maar wel in een lager tempo. Mocht dit juist zijn, dan zijn er ook op de middellange termijn mogelijkheden om het tanend appèl aan de (kerkelijke) kiezer om te buigen. Gelet op de resultaten van deze studie vereist dat echter eerst en vooral een politieke koers die zichtbaar gebaseerd is op christelijke beginselen.

## Noten

- 1 Wij bedanken Paul Dekker, hoofd van de onderzoeksgroep *Participatie & Bestuur* binnen het SCP, voor de hulp om alle afzonderlijke bestanden te koppelen en voor de bereidheid de meest recente steekproef uit 2010 beschikbaar te stellen voor dit onderzoek. Verder een woord van dank aan de deelnemers van het maandelijks vakgroepseminar van de sectie Sociologie, Radboud Universiteit Nijmegen, voor hun opbouwende commentaar op een eerdere versie van dit artikel.
- 2 Voor het bepalen van het aantal zetels hebben we het percentage respondenten dat op het CDA zou gaan stemmen, vermenigvuldigd met 150 en afgerond naar het dichtstbijzijnde gehele getal. Dit wijkt in geringe mate af van de berekening van het echte aantal Tweede Kamerzetels na verkiezingen, omdat dan rekening wordt gehouden met kiesdrempel, restzetels en lijstverbindingen.
- 3 We zijn uitgegaan van een 90% betrouwbaarheidsinterval en een normale verdeling. Dit betekent dat 90% van alle toevalssteekproeven met 1360 respondenten een

90%-betrouwbaarheidsinterval heeft dat het daadwerkelijke virtuele aantal CDA-Tweede Kamerzetels in de populatie bevat.

Het is statistisch zuiverder om van een binomiale verdeling uit te gaan, maar gezien de steekproefgrootte is deze verdeling nagenoeg gelijk aan de normale verdeling. Ter illustratie: voor het jaar 1991 met 29,7% CDA stemmers, is het 90% betrouwbaarheidsinterval +/- 3 zetels (berekening:  $1,645 * (\sqrt{29,7 * 70,3}) / \sqrt{1360} = 2$  procent, in zetels: 3).

- 4 In grote gemeenten is het percentage CDA-stemmers lager dan in kleine gemeenten (zie CBS statline: <http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/?DM=SLNL&PA=81107NED&D1>). Door van te voren de steekproef zo te structureren ('te stratificeren') dat een goede afspiegeling van alle gemeenten gegarandeerd is, voorkomt men dat het percentage CDA-stemmers te laag (te hoog) wordt doordat door toeval te veel respondenten uit grote gemeenten (kleine gemeenten) in de steekproef terecht zijn gekomen.
- 5 De odds ratio is de factor waarmee de CDA-stemverhouding onder kerkleden verschilt van de CDA-stemverhouding onder onkerkelijken. In 1991 stemde bijvoorbeeld 49,9% van de kerkleden op het CDA en dus 50,1% niet. De stemverhouding was daarmee nagenoeg 1 (49,9 / 50,5). Voor onkerkelijken was de stemverhouding 11,6 / 88,4 = 0,13. De odds ratio is daarmee 7,7 (1 / 0,13). Het voordeel van de odds ratio is, dat de waarde niet afhangt van het percentage kerkleden en van het percentage CDA-stemmers, waardoor vergelijkingen door de tijd goed mogelijk zijn. Een nadeel is het ontbreken van een bovengrens, zodat men niet weet of de hoogte van de odds ratio een sterk dan wel zwak effect betekent. Een ander nadeel is dat het geen inzicht geeft in de veranderingen in het stemgedrag van de kerkleden en onkerkelijken, de odds ratio kan namelijk veranderen doordat kerkleden anders stemmen, maar ook doordat onkerkelijken anders stemmen.
- 6 De correlatie is berekend met de Cramer's V. Deze ligt altijd tussen 0 (geen verband) en 1 (perfect verband: alle kerkleden stemmen CDA, alle onkerkelijken stemmen niet CDA). In het geval van de hier gebruikte dichotome variabelen (kerklidmaatschap en stemmen op het CDA) is Cramer's V overigens exact gelijk is aan de bekende correlatie coëfficiënt van Karl Pearson (Te Grotenhuis & Van der Weegen 2011).
- 7 Voor de toets moet de standaardfout van het verschil tussen het geobserveerde percentage CDA-stemmers ( $p_1$ ) en het gesimuleerde percentage ( $p_2$ ) worden berekend waarbij de verdeling van  $x$  (= het percentage kerkleden) als het effect van  $x$  (de variabele kerklidmaatschap) stochastisch is. Deze standaardfout (notatie:  $\sigma_{p_1-p_2}$ ) is gelijk aan het product van twee verschillen. Het eerste verschil is dat tussen de ongecorrleerde discrete stochasten met verwachting 0,614 en 0,475 (de percentages kerkleden) in 1970 en 1991. Het tweede verschil is dat tussen de eveneens ongecorrleerde discrete stochasten met verwachting 0,116 en 0,497 (de effecten in 1991). De uitkomst hiervan is 0,0075.

Via een empirische benadering (10 miljoen trekkingen uit de 4 onafhankelijke stochasten) is de verdeling van  $\sigma_{p_1-p_2}$  gecontroleerd, deze bleek steeds nagenoeg normaal verdeeld. Omdat we weten dat onkerkelijken minder dan kerkleden geneigd zijn op het CDA te stemmen en het aantal kerkleden is gedaald, is de verwachting dat het verschil  $p_1-p_2$  negatief is. Om die reden is rechtszijdig getoetst met een  $\alpha = 5\%$ . We gaan dus uit van  $(p_1 - p_2) + 1.645 * (\sigma_{p_1-p_2})$ . Dit levert een waarde op van  $-0,041 ((0,297 - 0,351) + 1.645 * 0,0075)$ . In zetels is dat afgerond  $-8 + 2 = -6$ . De maximale waarde van het verlies is waarschijnlijk  $-10 ((0,297 - 0,351) - 1.645 * 0,0075) * 150$ . Voor de simulatie om de bijdrage van kerklidmaatschap te bepalen, wordt de standaardfout  $\sigma_{p_1-p_2}$  berekend met 6 onafhankelijke discrete stochasten met verwachtingen 0,614, 0,475 (ontkerkelijking), 0,116, 0,499, 0,044 en 0,567 (effecten kerklidmaatschap). De exacte berekeningen zijn verkrijgbaar bij de eerste auteur.

- 8 In tabel 2 staan de *afzonderlijke* bijdragen van ontkerkelijking en ontzuiling. Het *totale* effect van beide processen is gelijk aan het verschil tussen het aantal geobserveerde zetels in 1970 (55) en het betreffende jaar. Zo is in 1991 het geobserveerde aantal CDA-Tweede Kamerzetels 45. Het totale effect van ontkerkelijking en ontzuiling is daarmee  $-10 (45-55)$ . De afzonderlijke bijdrage van ontkerkelijking is  $-8$ . Van het veranderde stemgedrag onder onkerkelijken is de bijdrage 6 en van het veranderde stemgedrag onder kerkleden is de bijdrage  $-5$ . Opgeteld leveren deze drie bijdragen 7 zetels verlies op  $(-8 + 6 + -5)$ . Dit is minder dan het totale effect  $(-10)$  en dat komt omdat de gemeenschappelijke bijdrage niet is meegenomen ter hoogte van 3 zetels. Op de triviale vraag 'wat zou er zijn gebeurd als zowel de ontkerkelijking als ontzuiling op het niveau van 1970 was gebleven?' is het antwoord dat het CDA dan even groot was gebleven.
- 9 Berekening voor het slechte scenario (70% onkerkelijken, 30% kerkleden, stemgedrag 5% onder onkerkelijken, 25% onder kerkleden):  $(0,70 * 0,05) + (0,30 * 0,25) = 0,035 + 0,075 = 0,11 * 150 = 17$  zetels. Berekening beste scenario:  $(0,70 * 0,10) + (0,30 * 0,50) = 0,07 + 0,15 = 0,22 * 150 = 33$  zetels.

## Literatuur

Aarts, C.W.A.M. & J.J.A. Thomassen (2008),

Dutch Voters and the Changing Party Space 1989-2006, in: *Acta Politica*, 43, 203-234.

Andeweg, R.B. & J.J.A. Thomassen (2011),

*Van afspiegelen naar afrekenen? De toekomst van de Nederlandse democratie*, Leiden: Leiden University Press.

Andeweg, R.B. (1995),

Afscheid van de verzuiling?, in: Holsteyn, J.J.M. & B. Niemöller (red). *De Nederlandse kiezer 1994*, Rijksuniversiteit Groningen: DSWO Press.

- Becker, J. (2003),  
*De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes. 40% of 60% buitenkerkelijken?*,  
 Den Haag: SCP. Pdf via : <http://www.scp.nl/dsresource?objectid=21022&type=org>
- Becker, J. & J. de Hart, (2006),  
*Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag: SCP.
- Clogg, C.C. (1978),  
 Adjustment of rates using multiplicative models, in: *Demography*, 15, 523-539.
- Dekker, P. & J. den Ridder (2011),  
*Stemming Onbestemd. Tweede verdiepingsstudie Continu Onderzoek Burgerperspectieven*,  
 Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. Pdf via: [http://www.scp.nl/Publicaties/Alle\\_publicaties/Publicaties\\_2011/Stemming\\_onbestemd](http://www.scp.nl/Publicaties/Alle_publicaties/Publicaties_2011/Stemming_onbestemd)
- Eisinga, R. & Felling, A. (1990),  
 Church membership in the Netherlands, 1960-1987, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 108-112.
- Eisinga, R., A. Felling, & Ph.-H. Franses (1997),  
 De afbrokkeling van het electoraat van (de voorlopers van) het CDA, 1965-1994, in:  
*Sociologische Gids*, 44, 77-99.
- Elsinga, J. & G. Voerman (2002),  
*Om de stembus. Verkiezingsaffiches 1918-1998*, Den Haag: SDU.
- Grotenhuis, M. te, R. Eisinga & P. Scheepers (1998),  
 Welke gevolgen heeft ontkerkelijking? Een verkenning op het terrein van cultuur, demografie, economie, politiek en welzijn in Nederland tussen 1970 en 1995, in:  
*Tijdschrift voor Sociologie*, 19, 5-32.
- Grotenhuis, M. te & T. van der Weegen (2011),  
*Statistiek als hulpmiddel. Een overzicht van gangbare toepassingen in de sociale wetenschappen*, Assen: Van Gorcum.
- Irwin, G.A. & J.J.M. van Holsteyn (1989),  
 Towards a more open model of competition, in: *West European Politics*, 12, 112-138.
- Jansen, G. (2010),  
*Social Cleavage and Political Choices. Large-scale comparisons of social class, religion and voting behavior in Western democracies* (dissertatie), Nijmegen: Ipskamp.
- Meer, T. van der, E. van Elsas, R. Lubbe & W. van der Brug (2012),  
*Kieskeurige kiezers: een onderzoek naar de veranderlijkheid van Nederlandse kiezers, 2006-2010*, Amsterdam: UvA (pdf via: <http://home.medewerker.uva.nl/t.w.g.vandermeer/page3.html>)
- Need, A. & N.D. De Graaf (2005),  
 Zich bekeren en wisselen van kerkgenootschap in Nederland, in: *Mens en Maatschappij* 80, 288-304.

Xie, Y. (1989),

An alternative purging method: controlling the composition-dependent interaction in analysis of rates, in: *Demography*, 26, 712-716.



# Haatbaarden, kleuterneukers en een pannetje soep

## De framing van traditioneel-religieuze groepen in het publiek domein

R. Ruard Ganzevoort\*

### Summary

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

### Inleiding

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

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

---

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

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

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

## Framing

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

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

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

## Haatbaarden

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

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

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

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

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

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

## Kleuterneukers

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Een pannetje soep

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

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

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

## Kerk en staat

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

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



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

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

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

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

### Ruimte voor orthodoxen?

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

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

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

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

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

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

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

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

## Noot

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

## Literatuur

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

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

Burg, W. van den (2009),

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

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

# Religieuze tolerantie op haar retour?

## Hete discussies, kalme reacties en bedenkelijke effecten

Sipco Vellenga\*

### Summary

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

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

### Inleiding

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

---

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

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

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

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

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

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

## Typering van een trend

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

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

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



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

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

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

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

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

## Balans

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

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

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

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

## **Reacties op religiekritiek: de casus *Fitna***

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

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

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

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

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

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

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

## Wat als de druk toeneemt?

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

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

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

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

## Maatschappelijke effecten

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

## Tot besluit

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

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

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

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

## Literatuur

Boef, A.H. den (2008),

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

Bolkestein, F. (1991),

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

Borgman, E. (2008),

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

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

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

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

## Richtlijnen voor auteurs

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

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

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

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

