

Religie & Samenleving

Jaargang 5, nummer 2

September 2010

Inhoud

Redactioneel	101
Homogeniteit versus diversiteit – schuivende verhoudingen <i>Wibren van der Burg</i>	103
Islam in Nederland en de politieke omzwervingen van het neutraliteitsprincipe: drie stellingen <i>Thijl Sunier</i>	124
Islam in Europa of ‘Europese islam’: Sarajevo <i>Mieke van Dijk en Edien Bartels</i>	145
Boekbesprekingen	169
Ontvangen boeken	190

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

Nadia Fadil
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Rein Nauta
Erik Sengers
Hetty Zock

Vormgeving

Textcetera, Den Haag

Abonnementenadministratie

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

Redactieadres

Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Potgieterstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementsprijzen

Standaard: € 20,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 15,-
Leden NSV: € 10,- / € 15,-
Losse nummers: € 9,-

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

ISSN 1872-3497

© 2010 *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

Terwijl de redactie dit nummer van *Religie & Samenleving* voorbereidt, is men in Den Haag bezig een nieuwe regering tot stand te brengen. Tijdens de eerste fase van de gesprekken was er een discussiepunt dat interessant genoeg is om vanuit godsdienstsociologisch oogpunt te signaleren: CDA en PVV hadden afgesproken dat laatstgenoemde mocht blijven zeggen dat de islam geen religie is maar een politieke ideologie. Zo'n statement roept op zich interessante wetenschappelijke vragen op, zelfs opnieuw op, want wat is het verschil tussen religie en ideologie, wanneer wordt een religie ideologie en heeft elke religie ideologische elementen? Maar er zijn ook praktische vragen. Als religie politiek wordt, of is, dan wordt bijvoorbeeld de verhouding tussen georganiseerde religie en georganiseerde samenleving weer opnieuw bevraagd. En moet je radicale vormen van religie op dezelfde manier bestrijden als radicale vormen van politiek, zoals die van dierenactivisten? Ook in vergelijkende zin komen interessante vragen op. Zo kan de legitieme vraag gesteld worden of, als religie een politieke ideologie is of kan zijn, het katholiek sociaal denken de politiek-ideologische uitingsvorm van de katholieke kerk is. En of dat op eenzelfde manier bestreden moet worden als de islam. Wilders haalt met zijn opmerking een heel scala aan vragen overhoop, waarschijnlijk meer dan hij wil en kan beantwoorden. Want hij zou – als hij consequent is – met zijn kritiek op de islam het hele door hem zo gewaardeerde joods-christelijke gedachtegoed door het slijk halen. Als politicus is het beter om maar niet consequent te zijn en beperkte vragen met beperkte antwoorden voortdurend te herhalen en zo je gelijk te halen bij de kiezer.

De drie bijdragen in dit nummer van *Religie & Samenleving* hebben, gewild of ongewild, volop betrekking op de boven beschreven actualiteit. Er zijn twee bijdragen die het resultaat zijn van de *R&S* symposia van dit en van vorig jaar. De openingsbijdrage van prof. Wibren van der Burg (Leiden) werd op de bijeenkomst van dit jaar uitgesproken. Het stelt kritische vragen bij het seculier-politieke discours dat achter het huidige politieke beleid ligt. Van der Burg beschrijft eerst de inhoud van deze politieke opvattingen, vervolgens schetst hij de gevolgen voor politiek en recht. Hij ziet een verminderde acceptatie van pluriformiteit en een grotere dwang tot uniformiteit. Hoe hierop vanuit vrijzinnige hoek te reageren is iets waar hij al vaker over geschreven heeft. Vorig jaar hield prof. Thijl Sunier (VU) een lezing over de domesticatie van de islam. Zijn bijdrage sluit direct aan op die van Van der Burg. Sunier wil laten zien dat overheden zich steeds meer gaan bemoeien met religie, allereerst de islam, vervolgens ook met andere godsdiensten. Het principe van

neutraliteit raakt verloren, de staat wordt steeds meer sturend. Godsdiensten passen zich daardoor in hun vorm en leer meer aan aan de nationale context en raken juist geïntegreerd in de nationale politieke en culturele context in plaats van, zoals vaak gedacht wordt, dat ze zich afzonderen. De derde bijdrage is van de hand van Van Dijk en Bartels. Zij beschrijven de uitkomsten van een onderzoek naar de belevingswereld van moslims in Sarajevo/Bosnië en Herzegovina. Nu er veel gediscussieerd wordt over de parameters van een Europese islam onderzochten zij hoe moslims die van oudsher in Europa wonen, denken over seculariteit, kerk en staat en andere heikele thema's die het debat in West-Europa bepalen. Het blijkt dat hun opvattingen helemaal niet zo afwijken en juist tamelijk westers, Europees zijn. Een aantal boekrecensies sluit zoals gebruikelijk het nummer af.

Tenslotte werken we als redactie de komende tijd aan een aantal veranderingen en aanvullingen. Zo is er het plan om regelmatig verslag te doen van beleidsonderzoek naar religie en levensbeschouwing, zoals bijvoorbeeld het KASKI maar ook FORUM doet. Dit vergt een eigen manier van bespreken. Verder wil de redactie door middel van interviews verslag doen van opmerkelijke publicaties en hun even opmerkelijke auteurs. Op deze manier willen we meer de mens achter de auteur tot spreken laten komen, en zo de publicatie meer profiel geven. Tenslotte zijn we begonnen met het inschakelen van externe referenten voor de beoordeling van de artikelen. Daarmee hopen we de kwaliteit van de bijdragen beter te garanderen en aantrekkelijker te worden voor scribenten. Andere ideeën waardoor het blad beter kan aansluiten bij de wensen van de lezer worden graag ontvangen.

Homogeniteit versus diversiteit – schuivende verhoudingen

Wibren van der Burg*

Summary

This paper starts from the thesis, recently suggested by various sociologists and historians, that the Netherlands are no longer a country of minorities, but a country with a dominant liberal majority. The aim of this paper is to reconstruct this majority ideology. This ideology can be characterized as partly liberal and partly republican (in the French tradition of republicanism). We may discern seven characteristics of this ideology: 1. a strong emphasis on liberty in the private sphere; 2. a privatization of identities; 3. a voluntaristic understanding of identities; 4. an understanding of equality as conformity with the average or standard citizen; 5. a French republican view on citizenship; 6. rising moral expectations; 7. a Protestant understanding of religion (e.g. a focus on religious texts and on orthodoxy).

In this contribution the argument is put forward that the rise of this new moral majority leads to a diminishing understanding and a diminishing empathy not only for religion, but for everyone who is not similar to the standard of a white, Dutch-speaking, secular and straight male. This has implications for liberal politics, for democratic minority rights and for liberal Protestantism: their bases of support are vulnerable.

1. Inleiding

Een wezenlijk aspect van het zelfbeeld van Nederland is dat het (sinds de Reformatie) een pluralistisch land is. Het is een land van minderheden. Ook de Nederlandse Hervormde Kerk omvatte nooit meer dan een vrij kleine meerderheid van de Nederlanders.² Door de ontzuiling en de secularisering en door de komst van migranten is die diversiteit alleen maar groter geworden. De jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw hebben daarbij geleid tot een grote vrijheid om anders te zijn.

Recent hebben enkele sociologen vraagtekens gezet bij dit beeld. Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp zien juist een “uniformering

* Wibren van der Burg is rechtsfilosoof en ethicus. Hij is hoogleraar rechtsfilosofie en rechtstheorie aan de Erasmus School of Law (EUR).

van (autochtoon) Nederland in opvattingen en gedrag”.³ Er is sprake van een prudent-progressieve consensus onder een meerderheid van de bevolking. Voor het eerst heeft Nederland een dominante meerderheid met daarnaast een aantal kleinere minderheden (in het bijzonder migrantengroepen (Kennedy 2009, 20 en 227.) Deze these van een relatief homogene meerderheid zal het uitgangspunt zijn van mijn betoog. Zij lijkt mij plausibel en biedt een goede verklaring voor sommige verschijnselen die mij opvallen in het publieke debat, maar ook bij reacties van studenten en van publiek bij lezingen.

Het gaat mij hier niet primair om het gedrag van de Nederlanders, maar alleen om de opvattingen. Ik richt mij op de in het publieke debat heersende ideologie, in de zin van een samenhangend – maar niet noodzakelijk consistent – stelsel van opvattingen over de inrichting van het eigen leven en van de samenleving. Het is een ideologie, want de praktijk is vaak anders. Het idee van principiële gelijkheid van man en vrouw wordt vermoedelijk door een overgrote meerderheid gedeeld, maar gelijke kansen voor vrouwen zijn zeker geen werkelijkheid, getuige bijvoorbeeld het geringe aantal vrouwen in de top van de wetenschap en het bedrijfsleven. Het beeld van de werkelijkheid uit die ideologie hoeft, zoals dit voorbeeld laat zien, niet te corresponderen met de werkelijkheid zelf.

Of feitelijk op elk van de door mij hieronder te noemen punten sprake is van een meerderheid of slechts van een grote minderheid, is voor mijn analyse in dit artikel overigens minder belangrijk. Ik richt mij op een ideologie die in het publieke debat, in het juridisch denken en onder de bevolking sterk aanwezig is, en die een sterke invloed heeft op het denken over de multireligieuze samenleving. Daarom zal ik hierna vooral over een dominante ideologie spreken. De centrale vraag van dit artikel is die naar de inhoud van die ideologie; het doel is een filosofische reconstructie van enkele kenmerken en van de spanningen daartussen. Als filosoof die dat debat bestudeert en er ook zelf in participeert, is mijn methode een hermeneutische.⁴ Mijn tweede vraag is wat de implicaties zijn van de dominantie van deze ideologie.

Ik begin met een filosofische reconstructie van die ideologie, door zes kenmerken te onderscheiden (§ 2). Daarna ga ik uitgebreider in op een zevende kenmerk, namelijk het in het publieke debat gangbare en eenzijdige beeld van godsdienst (§ 3). Daarmee heb ik de bouwstenen gelegd voor de beantwoording van de tweede vraag: wat zijn de gevolgen van het ontstaan van die dominante ideologie? Die hoofdvraag kan op meerdere manieren uitgesplitst worden aan de hand van de vraag: gevolgen voor wat? Ik begin met de gevolgen voor de samenleving als geheel (§ 4), ga daarna over naar de gevolgen voor politiek en recht (§§ 5 en 6), en rond af met enkele mogelijke gevolgen voor

religie in het algemeen en vrijzinnigheid in het bijzonder (§ 7). Wat betreft de bespreking van de gevolgen is zeker geen uitpuittendheid beoogd, het tweede deel heeft meer een verkennend karakter.

2. Homogenisering in de meerderheidscultuur

In verschillende publicaties heeft Jan Willem Duyvendak de these ontwikkeld dat Nederland sinds de jaren zestig qua morele opvattingen relatief uniform is geworden (Duyvendak & Hurenkamp 2004, 218; Duyvendak 2006, 19 e.v.). Dit heeft geleid tot het ontstaan van een vrijzinnige *moral majority*. Hij noemt enkele elementen die typisch vrijzinnig of progressief zijn zoals de gelijkheid van mannen en vrouwen en de acceptatie van homoseksualiteit. De vraag is of er meer elementen zijn die breed gedeeld worden, en of die karakterisering als progressief of vrijzinnig wel houdbaar is als we de dominante ideologie beter bestuderen. Mijn stelling is dat in de dominante ideologie zeker elementen van vrijzinnigheid te vinden zijn, maar dat republikeinse kenmerken in de zin van het Franse republikeinse denken evenzeer deze ideologie kenmerken en vaak op gespannen voet staan met de vrijzinnige uitgangspunten. Ik noem zes kenmerken.

1. *Vrijheid in de privésfeer*. Ten eerste is de ideologie vrijzinnig in de zin dat vrijheid in de privésfeer voorop staat. Iedereen mag in de privésfeer doen wat hij wil qua seks, drugs, alcohol of godsdienst. De grens daarbij is het schadebeginsel van John Stuart Mill (1859/2002). Zolang iemand geen schade toebrengt aan een ander, is zijn gedrag zijn eigen vrije keuze en daar heeft niemand zich mee te bemoeien – de staat niet, maar ook andere burgers niet.
2. *Privatisering van identiteiten*. De privésfeer wordt echter wel beperkt opgevat, namelijk in ruimtelijke zin.⁵ Alles wat voor anderen zichtbaar is, valt daarbuiten. Voor uitingen van identiteiten buiten die privésfeer is minder begrip. Voorbeelden zijn de beperkte tolerantie voor hoofddoeken en moskeeën, voor ontmoetingsplaatsen van homo's, of zelfs maar voor het feit dat mensen op straat met hun familie en vrienden een andere taal spreken dan Nederlands.⁶ Ook de recente trend om in gemeentelijke verordeningen blowen in de publieke ruimte (of delen daarvan) te verbieden, is een goed voorbeeld van het verbannen van afwijkend gedrag uit de publieke ruimte. Drugsgebruik mag, maar alleen als anderen het niet zien.⁷

3. *Voluntaristische visie op identiteiten.* Er is een sterke nadruk op vrijheid als keuzevrijheid, in combinatie met verantwoordelijkheid. Identiteiten worden gezien als een keuze. Godsdienst, relaties, seksuele voorkeuren, cultuur, het krijgen van kinderen – het wordt allemaal gezien als een voorwerp van vrije keuze. Iedereen die dergelijke keuzes maakt, moet dan ook maar bereid zijn zelf de eventuele gevolgen en nadelen te dragen. Dat het voor iemand met een andere moedertaal dan Nederlands lastig kan zijn om perfect Nederlands te spreken, wil er bij velen niet in. Voor de nadelige gevolgen van zwangerschap en ouderschap moeten de ouders zelf maar opdraaien, daar hoeven anderen geen last van te hebben. En je kiest zelf voor een godsdienst, dus moet je niet zeuren als je vanwege die hoofddoek wordt afgewezen voor een baan. Identiteit wordt puur als een persoonlijke keuze gezien.
4. *Gelijkheid als gelijkvormigheid aan de gemiddelde Nederlander.* Vanuit onder meer de SGP-hoek wordt vaak geklaagd over een dwingende gelijkheidsideologie – overigens een klacht die ook al in de jaren tachtig van de vorige eeuw was te horen over het toenmalige voorontwerp voor een wet gelijke behandeling.⁸ Gelijkheid is inderdaad steeds meer geaccepteerd als fundamentele norm van onze democratische samenleving. Op zich is dat toe te juichen, want een democratie is gebaseerd op de fundamentele gelijkwaardigheid van alle burgers (Van der Burg 1991). De SGP heeft echter wel een wezenlijk punt in die zin dat gelijkheid steeds meer inhoudelijk wordt ingevuld, aan de hand van gelijkheid met een soort standaardpersoon. Die standaardpersoon is de doorsnee Nederlander en dat is tegenwoordig een seculiere, witte heteroseksuele persoon – en gezien de dominantie van mannen natuurlijk ook een man. Gelijkheid wordt steeds meer gezien als gelijkheid aan de standaard. Homo's moeten gewoon trouwen, gelovigen moeten gewoon hun geloof thuis houden, anderstaligen moeten gewoon Nederlands leren, en vrouwen moeten gewoon meedoen in de ratrace en anders niet zeuren. In samenhang met het vorige punt: in de publieke sfeer mag je best anders zijn, maar dan is dat jouw eigen keuze en moet je alle gevolgen daarvan zelf maar dragen.
5. *Republikeinse visie op burgerschap.* Er wordt steeds meer van de burgers geëist. Burgerschapsideeën en participatie in de publieke sfeer (scholen, verenigingen) worden tegenwoordig als onderdeel van het burgerschap gezien. De burger is niet slechts kiezer, maar dient zich te houden aan burgerlijke fatsoensnormen en moet zich inzetten voor gemeenschappelijke activiteiten. In het verlengde van het vorige kenmerk geldt dan wel dat die inzet gemeenschappelijke, door alle burgers gewaardeerde activiteiten

dient te betreffen. Burgers die vooral actief zijn in kerk of moskee of in hun eigen etnische groepen en organisaties worden juist gezien als sektarisch en separatistisch en zijn dus geen goede burgers.⁹ We hebben steeds meer een Franse visie op burgerschap gekregen: iedereen is gelijk in de publieke sfeer en dient zich daar op een gemeenschappelijke republikeinse identiteit te organiseren.

6. *Hogere morele eisen*. De gedachte dat er een grotere vrijheid zou zijn, wordt weersproken door de stelling van Gabriël van den Brink dat we juist steeds hogere eisen aan elkaar stellen. Hij spreekt over normatieve ophoging: “bepaalde gedragingen die vroeger vrij normaal waren, worden vandaag de dag als kwetsend opgevat”.¹⁰ Daardoor wordt de meerderheidsmoraal ook steeds meer een knellende moraal: burgers moeten zich op veel meer terreinen conformeren aan de meerderheid. Ruimte voor afwijkend gedrag is er steeds minder.

In het licht van deze zes kenmerken van de heersende ideologie moet de vraag worden gesteld of die wel zonder meer als progressief of vrijzinnig kan worden betiteld. Het eerste kenmerk, dat van de grote nadruk op vrijheid in de privésfeer, is inderdaad een vrijzinnig kenmerk. Maar enkele andere kenmerken, zoals de privatisering van identiteiten en vooral de opvatting van gelijkheid als gelijkvormigheid aan de standaard, zijn dat juist niet – zij staan op gespannen voet met de vrijzinnige traditie en zijn eerder republikeins te noemen (in de zin van de Franse traditie).¹¹ Mensen worden burgers zodra ze zich in de publieke ruimte begeven (en niet eerst wanneer ze zich met politiek bemoeien), en als burgers dienen zij alle kenmerkende verschillen thuis te laten. De heersende ideologie is dus niet zonder meer vrijzinnig, maar vrijzinnig èn republikeins. Tussen deze beide karakteristieken bestaat een spanning.

3. Een protestants denkraam (frame) rond godsdienst

Een opvallend onderdeel van die dominante ideologie is hoe men tegen godsdienst aankijkt. In het publieke debat over godsdienst overheerst een heel specifiek frame, in het Nederlands ook als denkraam te vertalen.¹² Het is een denkraam dat in stand wordt gehouden door extreme groepen, enerzijds orthodoxe protestanten en orthodoxe moslims en anderzijds antigodsdienstige publicisten als Paul Cliteur en Herman Philipse.¹³ Omdat dit een simpel en helder beeld van godsdienst biedt, overheerst het in de media, ook al doet het geen recht aan de grote meerderheid van gelovigen van allerlei snit – van

Ietsisten, New Agers en Alevieten tot vrijzinnige en *mainstream* christenen en gematigde moslims.

Dat denkraam noem ik protestants omdat het godsdienst ziet als iets waarin geloofsinhouden of dogma's centraal staan die gebaseerd zijn op heilige teksten.¹⁴ De daaruit voortvloeiende normen zijn categorisch van aard, en voor de uitleg ervan zijn hiërarchische instituties van groot belang. Ik noem een aantal kenmerken van dit heersende beeld van godsdienst.

i. De veronderstelling van het belang van heilige teksten: Sola scriptura

In het orthodox protestantisme staat de Heilige Schrift centraal en gaan veel discussies over de juiste interpretaties ervan. In het Nederlandse publieke debat en ook in het recht gaat men er soms van uit dat dit voor alle godsdiensten geldt. Bovendien gaat men ervan uit dat de ware godsdienst de tekst van Koran of Bijbel letterlijk neemt – alle andere interpretaties zijn niet serieus te nemen.¹⁵

Een klassiek juridisch voorbeeld is een uitspraak van de kantonrechter van Zevenbergen. Een hindoe had in strijd met de milieuvorschriften de as van een crematie uitgestrooid over een Brabants riviertje. Het beroep op de godsdienstvrijheid werd afgewezen, omdat in de hindoeïstische heilige geschriften voor een dergelijke religieuze plicht geen basis te vinden was.¹⁶ Hindoes kennen wel geschriften met een bijzondere status, maar die vormen niet de grondslag voor hun geloofspraktijken.

ii. De veronderstelling van het centrale belang van de inhoud van geloofsovertuigingen: Sola fide

In het dagelijks spraakgebruik is geloven het voor waar houden van overtuigingen (in het bijzonder van niet rationeel te bewijzen overtuigingen). In het publieke beeld is godsdienst primair een doctrine, een verzameling dogma's. Binnen een doctrinemodel van godsdienst is orthodox geloof het paradigma van godsdienst.¹⁷ Godsdiensten die meer nadruk leggen op de praxis, op mystiek en ethiek, vallen buiten dit kader.¹⁸

In het recht overheerst een doctrinemodel van religie. Het bevat ongelukkige formuleringen zoals 'religieuze uitingen' en 'levensovertuigingen'. Dergelijke formuleringen suggereren ten onrechte dat de vrijheid van godsdienst, als variant van de vrijheid van meningsuiting, alleen het uiten van een religieuze mening (en dus niet het in de praktijk beleven van een geloof) zou beschermen. Die misvatting speelt ook in de discussie rond hoofdoeken. Hoofdoeken worden vaak gezien als een expressie van een religieuze overtuiging, vergelijkbaar met een kruisje.¹⁹ Maar daar gaat het veel

hoofddoekdraagsters niet om.²⁰ Het bedekken van hun haren is voor hen een religieuze plicht, een kruisje is een religieus symbool. De betekenis van een kruisje kan daarom juridisch goed geanalyseerd worden in termen van de vrijheid van meningsuiting; een hoofddoek daarentegen valt onder de vrijheid om naar godsdienstige normen te leven. Maar als men de praxis niet meer als zelfstandig onderdeel van godsdienst erkent, wordt de vrijheid van godsdienst eigenlijk overbodig. In dat licht is het ook begrijpelijk waarom sommige auteurs pleiten voor het afschaffen ervan (Cliteur 2004, 38).

iii. De veronderstelling dat religieuze normen categorisch van aard zijn

In het orthodox protestantisme draait het om religieuze normen met een categorisch karakter: ze gelden altijd en overal. Er zijn echter ook godsdiensten en levensovertuigingen die spirituele groei centraal stellen. Voorbeelden zijn het boeddhisme en de vrijmetselarij met zijn fasen van persoonlijke ontwikkeling. Het dragen van een hoofddoek doen moslima's doorgaans pas vanaf een bepaald moment. Ze groeien er in hun geloofsbeleving geleidelijk naar toe. Vanuit een protestants denkraam ligt dan de gedachte voor de hand dat als een hoofddoeknorm niet categorisch geldt, ze blijkbaar niet wezenlijk is.

iv. De veronderstelling dat religieuze normen dezelfde grondslag hebben als in het christendom²¹

In Nederland wordt de islam vaak begrepen in termen van de Bijbel en van de Nederlandse cultuur van de jaren vijftig. Volgens de Bijbel moet een vrouw bij het gebed het hoofd bedekken omdat zij ondergeschikt is aan de man; daarom dragen in orthodoxe kerken vrouwen nog steeds een hoed.²² In de Koran daarentegen is de bedekking van delen van het lichaam een bescherming tegen seksuele verleiding – zowel voor mannen als voor vrouwen.²³ Dat is dus geen vrouwonderdrukkend motief²⁴, maar een seksuele moraal.²⁵

Men meet hierbij overigens vaak met twee maten. Een hoofddoek bij moslims is een teken van vrouwenonderdrukking, maar een hoed bij de hoedjesparade van Prinsjesdag (terug te voeren op de aangehaalde Bijbelse norm) niet. Aan de Universiteit van Tilburg wordt bij academische plechtigheden alleen aan de mannelijke hoogleraren gevraagd de baret af te nemen bij het gebed. Hiermee verwijst men dus – anders dan bij de islamitische hoofddoek – indirect naar de Bijbelse ondergeschiktheid van de vrouw. Een voor de hand liggende reactie is natuurlijk dat dit een onschuldig overblijfsel is van oude gebruiken – maar waarom ziet bijna iedereen dit als onschuldig, terwijl dat voor die islamitische hoofddoek niet geldt?

v. De veronderstelling van kerkelijke organisatie

Christelijke kerken zijn doorgaans hecht georganiseerde hiërarchische verbanden. Synodes, bisschoppen en de paus hebben een leergezag. De geschiedenis van het christendom is er een van grote conflicten tussen kerk en staat over het hoogste gezag. Uiteindelijk heeft dat in de meeste christelijke landen geleid tot een (zelden volledige) scheiding van kerk en staat. Dat beginsel van een scheiding van kerk en staat is beperkter dan vaak gedacht wordt; het is slechts een institutionele scheiding tussen de religieuze instellingen en de politieke instellingen (Van Bijsterveld 2009; Nickolson 2008; Van der Burg 2007). In het Nederlandse staatsrecht benadrukt men beide kanten van die scheiding: de staat mag geen macht uitoefenen over religieuze organisaties en omgekeerd mag ook de kerk geen macht uitoefenen over de politiek. In andere landen is de scheiding slechts eenzijdig; zo bemoeit in een land als Turkije dat zich op de *laïcité* baseert, de staat zich wel degelijk intensief met moskeeën en kerken. Bij moslims (maar ook bij de meeste andere godsdiensten zoals boeddhisten en hindoes) ontbreekt een dergelijke hiërarchische structuur. Religieuze leiders hebben doorgaans een spiritueel gezag maar slechts een zeer beperkt wereldlijk gezag, met name over familierechtelijke zaken.²⁶ Bij afwezigheid van een met onze kerken vergelijkbare institutie is het dan ook onzin om te klagen dat de islam geen scheiding van kerk en staat kent.²⁷ Wel kent de islam geen strikte scheiding van religie en politiek, maar dat is in het Westen niet anders – getuige het bestaan van confessionele partijen.

Het hierboven geschetste denkraam wordt vooral gebruikt door tegenstanders van godsdienst in het publieke debat. Het is een bruikbaar kader om godsdienst negatief te framen, omdat een op die manier begrepen godsdienst voor de moderne mens eigenlijk al bij voorbaat onzinnig en achterlijk is. Want het is natuurlijk volstrekt irrationeel om een absoluut gezag toe te kennen aan teksten van meer dan duizend jaar oud, en die teksten ook nog te laten uitleggen door theologen die door hun kleding, hun celibaat en hun buitenlandse achtergrond laten blijken dat ze volstrekt niet midden in de moderne samenleving staan. En als ze dan ook nog onzinnige standpunten innemen over de evolutieleer en over seksualiteit is het bewijs geleverd: godsdienst is achterlijk.²⁸

Voor meer vrijzinnige, praxisgerichte godsdiensten is in dit frame geen plaats.²⁹ Voor dynamiek en pluralisme in interpretaties al evenmin, laat staan voor postmoderne bricolages of pogingen om godsdienst en liberale democratie te verenigen. Daarmee wordt het ook bij voorbaat onmogelijk geacht om een liberale of Europese islam te ontwikkelen – laat staan dat men kan erkennen dat de meerderheid van de Europese moslims de waarden van de liberale

democratie al onderschrijft.³⁰ Ook voor Alevieten, Boeddhisten, New Agers en Ietsisten is in deze benadering eigenlijk geen plaats.

4. Verminderend inlevingsvermogen in mensen die afwijken van de standaard

Voorals de opvatting van de dominante cultuur dat gelijkheid moet worden gezien als gelijkheid aan de standaard heeft belangrijke implicaties voor het maatschappelijk debat. Wie de discussies over een wet gelijke behandeling in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw³¹ vergelijkt met de discussies nu rond de orthodox-protestantse school in Emst die een homoseksuele leerkracht wilde ontslaan, vallen twee veranderingen op.³² De eerste is een sterk toegenomen acceptatie van homoseksualiteit. De tweede is dat een groot deel van het publiek geen enkel begrip meer heeft voor godsdienst (zie ook Kennedy 2009, 42-52). Ik bedoel niet begrip in de zin van acceptatie, maar begrip in de minimale zin van je inleven in een ander, van empathie.

Mijn indruk is dat tegenwoordig veel Nederlanders zich niet meer kunnen, laat staan willen inleven in gelovigen. Het idee dat iemand zijn geloof zo serieus neemt dat het ingrijpende consequenties heeft, lijkt voor velen niet meer invoelbaar.³³ Of het nu gaat om het dragen van een hoofddoek, het niet drinken van alcohol of het afwijzen van seks voor het huwelijk: mensen met dergelijke overtuigingen lijken voor velen van een andere, achterlijke wereld te komen. Het is voor hen onbegrijpelijk dat Luther volgens de overlevering gezegd zou kunnen hebben: “Hier sta ik, ik kan niet anders.” Zo serieus hoeft je geloof toch niet te nemen?³⁴

Dit beperkte inlevingsvermogen geldt overigens voor iedereen die van de standaard afwijkt, bijvoorbeeld rond seksualiteit of taal. Homo's en lesbiennes moeten niet meer zeuren, want homoseksualiteit is toch volledig geaccepteerd? Maar vooroordelen zijn echt niet verdwenen. Dat blijkt bijvoorbeeld wanneer homo's te horen krijgen dat ze niet zo met hun homoseksualiteit te koop moeten lopen, of wanneer ze de als compliment bedoelde opmerking krijgen: “Je kunt het aan jou niet zien.”³⁵ Veel Nederlanders kunnen zich ook niet voorstellen hoe sterk de band met een moedertaal is voor mensen met een andere achtergrond – zij kunnen immers zelf toch ook probleemloos op (in hun ogen goed) Engels overstappen?

Het geldt zelfs voor de achterstandspositie die vrouwen hebben in onze samenleving – die wordt in toenemende mate gezien als gevolg van hun vrije keuze.³⁶ Structurele oorzaken voor de achterstand blijven als gevolg

van het voluntarisme buiten beeld. Glazen plafonds en subtiële uitsluitingsmechanismen en stereotypen, oneerlijk verdeelde zorgtaken, onvoldoende kinderopvang – het lijkt voor veel mensen tegenwoordig onzichtbaar. Iemand kiest toch zelf voor kinderen? Als identiteiten geheel voluntaristisch en geprivatiseerd worden begrepen, moet iedereen zelf in de privésfeer maar voor oplossingen zoeken – in de publieke sfeer moet ieder zich aanpassen aan de standaard.

Maar de norm is die van de standaardman: de witte, Nederlandssprekende, seculiere, heteroseksuele man binnen een seculiere door het christendom gestempelde samenleving. In het licht van die norm wordt verder iedereen in de publieke sfeer gelijk geacht. Wanneer mensen daarvan afwijken, is dat hun eigen keuze en krijgen ze daarvoor in de privésfeer alle ruimte. Maar wanneer ze van hun keuze voor die afwijkende identiteit nadelen ondervinden, dan moeten ze zelf maar de gevolgen dragen.

Het probleem van dit beperkte inlevingsvermogen is dat de meerderheid niet in staat is de problemen van minderheden te onderkennen, laat staan dat men bereid is er iets aan te doen. Assimilatie aan de standaard en aan de dominante moraal is het uitgangspunt, en is de keerzijde van de homogenisering van de *moral majority* (Duyvendak 2006, 21). Doordat men in de publieke sfeer steeds meer uitgaat van de standaard, leren burgers minder om te gaan met verschillen die tot conflicten aanleiding geven. Privatisering van identiteiten is een simpele en vaak effectieve manier om conflicten buiten de orde te plaatsen, maar niet alle conflicten laten zich op die manier behandelen (Kennedy 2009, 227). Juist rond religie, cultuur en sekse zijn de conflicten vaak ingrijpender, en voor dergelijke conflicten lijkt tegenwoordig nog slechts één paradigma te bestaan: de minderheid moet zich aanpassen aan de meerderheid. Maar die benadering leidt vaak juist tot verscherping van de conflicten.

5. Implicaties voor de politiek

Wat betekent dit alles voor de politiek? Ik heb eerder verdedigd dat er in de Nederlandse samenleving een vrijzinnige, Erasmiaanse onderstroom is die zich onder meer manifesteert in een politieke en in een religieuze vrijzinnigheid. De vrijzinnige politieke traditie staat voor kenmerken als principiële gelijkwaardigheid van alle burgers, tolerantie, respect voor minderheden, en een inclusieve democratie waarin polderen en het zoeken naar een zo breed mogelijk gedragen consensus of compromis centraal staan (Van der Burg 2005, 126).

Daarin wordt verscheidenheid positief gewaardeerd en worden paternalisme en moralisme afgewezen. Het recht van burgers om anders te zijn – om de frase van Femke Halsema uit haar artikel ‘Vrijzinnig links’ te gebruiken – wordt gerespecteerd (Halsema 2004).

Op het eerste gezicht lijkt de dominante ideologie goed te passen bij dit vrijzinnig denken. Dat klopt inderdaad voor zover het gaat om het aanvaarden van principiële gelijkwaardigheid en het afwijzen van iedere vorm van discriminatie. Maar het ontstaan van een dominante cultuur waaraan minderheden zich moeten aanpassen, staat juist haaks op de vrijzinnige politieke traditie. Als alle levensbeschouwelijke conflicten buiten de publieke orde worden geplaatst, is de noodzaak van levensbeschouwelijk polderen verdwenen.³⁷ Wanneer de politiek zich richt op het versterken van de Nederlandse identiteit en de gemeenschappelijke normen en waarden – lees: de meerderheidsopvatting daarvan – dan zijn minderheidsrechten een sta-in-de-weg. Bovendien is er daarvoor ook geen draagvlak als de meerderheid niet geleerd heeft met verschillen om te gaan op een manier die minderheden tot hun recht laat komen. Wanneer men zich niet meer kan inleven, laat staan begrip wil tonen voor afwijkende groepen, zal de bereidheid gering zijn om hen tegemoet te komen door compromissen te sluiten of uitzonderingsregelingen te maken. Kortom: vrijzinnigheid is niet meer nodig, niet wenselijk en niet meer gewenst.

Natuurlijk generaliseer ik hier te sterk. De republikeinse opvatting is vermoedelijk die van een kleine meerderheid, en staat mogelijk op sommige punten ook open voor verandering en variatie. Naast de meerderheidsopvatting zijn er ook substantiële minderheden die anders denken. Bij de Europese Verkiezingen in 2009 wonnen de partijen die zich profileerden rond de tegenstelling conservatief-vrijzinnig. Dat waren enerzijds de populistische conservatieven van de PVV en de christelijke conservatieven van CU-SGP, en anderzijds de vrijzinnigen van D66 en GroenLinks. De vrijzinnige onderstroom (waarvan ook de nieuwe PvdA-leider Cohen een representant is) laat zich momenteel in reactie op de PVV sterk gelden.

Dit alles neemt niet weg dat in het huidige politieke klimaat het lastig is voor de meeste partijen om af te wijken van de dominante republikeinse opvatting. Alleen partijen zoals D66 en GroenLinks enerzijds en CU en SGP anderzijds, die zich expliciet positioneren door elementen van die ideologie af te wijzen (waarbij de SGP en in mindere mate de CU dat juist doen in niet-vrijzinnige zin), trekken kiezers die buiten die consensus vallen. Voor andere partijen zoals VVD en CDA is het gevaarlijk om voor een vrijzinnige agenda op de barricaden te gaan. In de huidige situatie is het voor die partijen bijna politieke zelfmoord om op te komen voor minderheidsrechten of voor

minderhedenbeleid, laat staan voor zeer controversiële instrumenten als een voorkeursbeleid. Juist nu er behoefte is aan een sterke vrijzinnige benadering in de politiek, lijkt het draagvlak daarvoor geringer.

6. Implicaties voor het recht

In het verlengde van deze sociale druk op de politieke vrijzinnigheid ligt ook de democratische rechtsstaat met zijn grondrechten onder vuur. Het draagvlak voor grondrechten – althans voor zover ze toekomen aan mensen die afwijken van de standaard – is in het huidige klimaat gering. Dat geldt voor rechten van verdachten, maar ook voor culturele, religieuze en seksuele minderheden.

Hierbij wordt in veel landen overigens met twee maten gemeten. Wilders claimt het recht om te zeggen wat hij wil, maar wil de Koran verbieden. Hoofd-doeken in het onderwijs moeten worden verboden, maar in veel Duitse deelstaten, in het Franse Elzas-Lotharingen en in Italië is op openbare scholen het kloosterhabijt en het crucifix toegestaan. Voor veel juristen is dit onverteerbaar, want het staat op gespannen voet met het juridische gelijkheidsbeginsel. Maar het past in de dominante ideologie, die uitgaat van een door het christendom gestempelde standaardcultuur; minderheden moeten zich immers maar aan de meerderheid aanpassen. Binnen een dergelijke benadering is een instelling als de Commissie Gelijke Behandeling steen des aanstoots, omdat die uit de aard van haar taak nu juist vaak minderheden in het gelijk dient te stellen die afwijken van de meerderheidscultuur.³⁸

Het recht heeft overigens ook een meer technisch inhoudelijk probleem met de nieuwe minderheden. Het recht gaat namelijk uit van scherpe categorische normen. Daarop zijn wel uitzonderingen te maken, maar alleen als die op hun beurt categorisch zijn en gelden voor scherp af te bakenen deelgroepen. Regelingen voor gewetensbezwaren zijn gemakkelijk te maken wanneer ze voor herkenbare groepen gelden zoals doopsgezinden, quakers of orthodox-gereformeerden. Maar het wordt lastiger om uitzonderingen te maken wanneer het gaat om puur individuele geloofsopvattingen of vormen van hybride identificaties waarbij mensen niet goed in hokjes passen.

In de verzuilde samenleving was godsdienst sterk verbonden met hechte organisaties. Door de ontzuiling zijn kerkelijke verbanden en religieuze leiders minder belangrijk geworden. De meeste gelovigen bepalen zelf hoe ze hun geloof en hun leven inrichten en trekken zich weinig aan van de katholieke hiërarchie of van dominees en synodes. Dat geldt ook voor moslims.

Omdat imams en ouders vaak onvoldoende geworteld zijn in de Nederlandse samenleving, gaan jonge moslims op zoek naar hun eigen invulling van de islam (bijvoorbeeld op het internet, De Koning 2008). Individuele gelovigen ontwikkelen daardoor soms nieuwe en radicale opvattingen die binnen de *mainstream* van hun geloofstradities onbekend zijn. Een illustratie hiervan is de opvatting van de Rotterdamse advocaat mr. Enait met zijn binnen de islamitische wereld ongebruikelijke opvatting dat een moslim nooit voor iemand anders mag opstaan (Huls 2009).

Dergelijke hybride of idiosyncratische godsdienstige identiteiten stellen het recht voor problemen. Als er geen scherp afgebakende godsdienstige groepen meer zijn, is de vraag hoe de rechter of wetgever moet bepalen wat in redelijkheid als godsdienstige plicht kan worden gezien. De juridische doctrine van de interpretatieve terughoudendheid – dat wil zeggen: de rechter mag zich niet inhoudelijk uitspreken over de geloofsleer – werkt goed bij herkenbare godsdienstige stromingen, maar stuit op problemen als burgers zich beroepen op hoogst persoonlijke geloofsopvattingen. Hier dreigt het probleem dat Ben Vermeulen al in zijn proefschrift signaleerde; dat van de oeverloosheid van het begrip geweten en in het verlengde daarvan van het begrip godsdienst (Vermeulen 1989). Er is dus niet alleen minder draagvlak, maar het wordt ook lastiger om uitzonderingsregelingen voor gewetensbezwaren te construeren.

7. Implicaties voor de godsdienst

Tot slot: welke gevolgen heeft het ontstaan van die dominante ideologie voor de godsdienst? We kunnen daarvoor onderscheiden tussen enerzijds godsdienstige groepen wier opvattingen haaks staan op die meerderheidscultuur en anderzijds groepen die daar in grote lijnen goed op aansluiten. Bij de eerstgenoemde groepen is de te verwachten reactie een gevoel van isolement, van niet meer serieus genomen worden en uitsluiting. Dat kan leiden tot een zich verder afkeren van de Nederlandse samenleving, waarbij men in het isolement zijn kracht zoekt. Die reactie is te zien onder orthodoxe moslims (waar het gevoel van uitsluiting vaak versterkt wordt door culturele verschillen en discriminatie) en onder orthodoxe en evangelische christenen. Vooral in de hoek van de SGP zijn, zoals gezegd, de klachten groot over het toegenomen onbegrip – en niet ten onrechte.³⁹ De mogelijke ontwikkelingen onder deze groepen laat ik hier echter verder buiten beschouwing.

Ik wil hier alleen op één specifieke traditie verder ingaan, namelijk de vrijzinnig-christelijke traditie. In een eerdere publicatie heb ik zeven kenmerken van vrijzinnig christendom onderscheiden (Van der Burg 2005, 93-100):

1. Nadruk op vrijheid en verantwoordelijkheid;
2. Persoonlijk doorleefd geloof;
3. Openheid voor kritiek en voorlopigheid van (geloofs)uitspraken;
4. Praktische spiritualiteit;
5. Openheid voor cultuur, wetenschap en samenleving;
6. Gelijwaardigheid van iedereen: mannen en vrouwen, homo's en hetero's;
7. Staand in de christelijke traditie maar open voor andere tradities.

Deze kenmerken lijken op het eerste gezicht goed te passen bij de huidige samenleving en bij de dominante ideologie waarin vrijheid en gelijkheid zulke centrale uitgangspunten zijn. Heeft de vrijzinnigheid dus de toekomst, zoals de titel van het symposium in Leiden suggereerde?

Enkele kanttekeningen zijn hier op hun plaats. Ten eerste dat er tussen de vrijzinnig-christelijke traditie en de dominante, vrijzinnige én republikeinse ideologie wel degelijk spanningen bestaan. Die lopen parallel met de spanningen die eerder gesignaleerd zijn bij de politieke vrijzinnigheid. De meeste vrijzinnige christenen zullen geen probleem hebben met de privatisering van hun eigen religieuze identiteit, omdat zij ook in de tijd van de verzuiling al huiverig waren om zich in de publieke sfeer te organiseren op basis van hun religieuze identiteit. Anders ligt dat echter op het punt van de gelijkheid gezien als gelijkvormigheid. Voor vrijzinnigen is gelijkheid juist verbonden aan het gelijke recht van iedereen om zelf keuzes te maken, dus ook om een eigen invulling te geven aan een persoonlijk doorleefd geloof. Sterker nog, de positieve waardering van verscheidenheid is een kernwaarde van de vrijzinnigheid. Daarom meen ik dat de vrijzinnige traditie zich niet verdraagt met het republikeinse gelijkvormigheidsdenken. Op andere punten kan het vrijzinnig christendom een brug slaan tussen de christelijke traditie en de heersende opvattingen, maar op dit punt is er sprake van een fundamentele botsing.

De tweede kanttekening is dat door de privatisering van religieuze identiteiten er minder feitelijk ervaren pluralisme is. De kans bestaat dat de verschillende religieuze stromingen zich op het eigen erf terugtrekken. Maar godsdienstige vrijzinnigheid bloeit juist door de oecumenische en interreligieuze dialoog, door de ontmoeting met de ander die verrijkend werkt en de eigen opvattingen onder kritiek stelt. De marginalisering van godsdienst maakt godsdiensten immuun voor kritiek, omdat men alleen nog in eigen kring met gelijkgestemden over religieuze overtuigingen spreekt. Hierdoor wordt de voedingsbodem voor kritische discussie en dus voor vrijzinnigheid aangetast.

Een derde kanttekening is dat de vrijzinnige traditie op twee paradoxen stuit, die een revitalisering, althans binnen de huidige organisatorische kaders, lastig zullen maken.

1. Omdat vrijzinnigen niet willen evangeliseren en bekeren, zijn ze aantrekkelijk voor zoekenden, voor ‘spirituele nomaden’. Maar juist omdat ze dat niet doen, weten die spirituele nomaden hen niet te vinden.
2. Vrijzinnige, open geloofsgemeenschappen passen goed bij postmoderne mensen die zich niet willen binden. Maar juist die postmoderne mensen wensen zich niet te binden, lid of vriend te worden en zich in te zetten voor de geloofsgemeenschap. Het gevolg voor deze geloofsgemeenschappen is te weinig geld, leden en kader.

Een mogelijk antwoord op de eerste paradox zou kunnen zijn dat vrijzinnigen leren zelfbewust, zichtbaar en herkenbaar te zijn zonder te evangeliseren. Dat is lastig, want het lijkt voor veel vrijzinnigen – overigens m.i. ten onrechte – op gespannen voet te staan met de gedachte dat iedereen de vrijheid moet hebben op eigen wijze het leven en het geloof in te vullen. Het project van de nieuwe remonstrantse geloofsbelijdenis – waarbij ik zowel verwijs naar het bezinningsproces eromheen als naar het product – lijkt me echter een goed voorbeeld hoe het toch kan.⁴⁰

Het tweede probleem is lastiger, zeker omdat de vrijzinnige geloofsgemeenschappen al zo sterk uitgedund en vergrijsd zijn. Zij zullen de komende jaren al hun creativiteit moeten inzetten om hiervoor oplossingen te vinden. Daartoe moeten ze m.i. ook hun kerkelijke organisaties en praktijken bij de tijd brengen. Projecten als Zinweb zijn in dit verband interessante experimenten. Zonder een proces van vernieuwing en revitalisering zou de gesuggereerde opbloei voor de vrijzinnige organisaties wel eens bij een toekomstdroom kunnen blijven.

Noten

- 1 Dit artikel is de bewerking van een voordracht gehouden op het symposium *Vrijzinnigheid heeft de toekomst* op 28 mei 2010 in Leiden. Met dank aan Yasmine el-Messaoudi voor haar ondersteuning bij het onderzoek voor dit artikel. Het onderzoek voor dit artikel werd mede mogelijk gemaakt door een subsidie in het kader van het NWO-programma Conflict en Veiligheid.
- 2 Tussen 1809 en 1879 was het aandeel in de Nederlandse bevolking ongeveer 55 %; daarna nam het percentage geleidelijk af tot 12,6 % in 1986; Knippenberg 1992, 268.
- 3 Duyvendak & Hurenkamp 2004, 218. Instemmend onder meer Van Stokkom 2008.

- 4 Deze filosofische reconstructie zal ik proberen aannemelijk te maken door verwijzingen naar bronnen als bijdragen aan publieke debatten en juridische en politieke uitspraken.
- 5 Illustratief is de titel van Bolkestein 2002, 'Alleen achter de voordeur moet de multiculturaliteit zich afspelen'.
- 6 Vgl. Van Stokkom 2008, 23 e.v., die spreekt van seculiere intolerantie.
- 7 Vgl. bijv. het verbod op openlijk drugsgebruik op bepaalde wegen en openbare plaatsen in art. 2.46 sub 2 APV Capelle aan den IJssel 2009; en art. 2.17 sub 5 APV Amsterdam 2008. Opmerkelijk is dat deze verboden ook gelden zonder dat er sprake is van overlast.
- 8 Groen van Prinsterer Stichting 1982; Van der Staaij & Van Berkum 2010; hierover Oomen 2010.
- 9 Vgl. Duyvendak 2006, 22: "Een groepsverschil (een bijzondere school, een etnische sport- of studentenvereniging) is voor sommige politici, publicisten en wetenschappers al snel een vorm van apartheid."
- 10 Van den Brink 2004, 31. Deze algemene these wordt bevestigd t.a.v. de eisen die gesteld worden aan allochtone jongeren (in Entzinger & Dourleijn 2008).
- 11 Dit Franse type republicanisme moet onderscheiden worden van het politiek-filosofische republicanisme dat meer in algemene zin burgerschap in de publieke sfeer bepleit. In Frankrijk is er een specifieke republikeinse ideologie die identiteitsgebonden verschillen geheel buiten de publieke sfeer houdt. Dat geldt niet alleen voor religie, maar ook voor cultuur; dat ging jarenlang zelfs zover dat bijvoorbeeld voornamen in minderheidstalen als Bretons niet toegestaan waren.
- 12 De vertaling van frame als denkraam is ontleend aan Hertogh, Raat & Witteveen 1998.
- 13 Cliteur 2002 en 2004, Philipse 2004. Cliteur stelt expliciet dat volgens hem de enige consistente religieuze positie de fundamentalistische is, die de heilige teksten letterlijk neemt en ziet als bevel van God of Allah. Door alleen de extremisten serieus te nemen maakt hij het zich als criticus gemakkelijk.
- 14 In het licht van de verscheidenheid binnen het hedendaagse protestantisme zou men misschien beter van een orthodox-protestants denkraam kunnen spreken. Ik verbind protestants hier echter met de klassieke vijf sola's van de Reformatie; twee ervan zijn kenmerkend voor dit denkraam.
- 15 Een voorbeeld is Hirsi Ali 2004, die in een open brief aan burgemeester Cohen voorhoudt dat hij de "ware moslim, dat wil zeggen de orthodoxe moslim" niet begrijpt.
- 16 Ktr. Zevenbergen 3 februari 1982, *NJCM-Bulletin* 1982, 418.
- 17 Vgl. Philipse 2004, 28, waarin hij zijn keuze om zich op de doctrinaire kant van religie te richten verdedigt.
- 18 Over het verschil tussen een praktijkmodel van godsdienst en een doctrinemodel van godsdienst, zie Van der Burg 2009.

- 19 Vgl. Alexander von Schmid geciteerd door Nickolson 2008, 44, noot 22.
- 20 Over verschillende betekenissen van de hoofddoek, zie Nickolson 2008, 42-44.
- 21 De laatste twee kenmerken zijn overigens niet als specifiek protestants te karakteriseren, maar zijn wel onderdeel van het heersende denkraam.
- 22 Vgl. 1 Korintiërs 11: 7-9 (Statenvertaling): “Want de man moet het hoofd niet dekken, overmits hij het beeld en de heerlijkheid Gods is; maar de vrouw is de heerlijkheid des mans. Want de man is uit de vrouw niet, maar de vrouw is uit den man. Want ook is de man niet geschapen om de vrouw, maar de vrouw om den man.”
- 23 Vgl. Soera 24 vers 30-31 (Het licht): “Zeg tot de gelovige mannen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamdelen kuis bedekt houden. En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamdelen kuis bedekt houden en dat zij hun sieraden niet openlijk tonen, behalve wat gewoon al zichtbaar is. En zij moeten sluiers over hun boezem dragen en hun sieraad niet openlijk tonen (...)”
- 24 In de geloofsbeleving van sommige moslims is deze norm uit de Koran overigens wel vermengd met traditionele culturele opvattingen over de rol van de vrouw. Maar dan is het dus niet de islam die vrouwenvriendelijk is, maar een specifieke invulling ervan.
- 25 Die seksuele moraal past overigens ook niet bij de dominante ideologie. Dat geldt voor de afwijzing van seks buiten het huwelijk (de vrijzinnige meerderheid heeft de vroeger dominante opvatting verlaten dat seks alleen binnen het huwelijk mag) en vooral voor het feit dat het in de praktijk erop neer komt dat vrouwen niet uitdagend gekleed mogen zijn om mannen niet in verleiding te brengen, terwijl het omgekeerde niet geldt.
- 26 De islamistische variant die nu in Iran aan de macht is, is een uitzondering. Vgl. Berger 2006, 251.
- 27 Zoals bijvoorbeeld Scheffer 2000 doet.
- 28 Mikkers & Tillema 2010, 34 resp. 35 concluderen uit een analyse van drie jaar Pauw & Witteman dat het beeld dat zij van christenen hanteren slechts aansluit bij een “kleine, zeer streng gelovige groep christenen”; gelovigen “staan buiten de werkelijkheid – ze verabsoluteren irrationele denkbeelden en omarmen gedateerde gebruiken.”
- 29 Een illustratie hiervan is Cliteurs kritiek op vrijzinnigheid als hypocriet, vgl. Cliteur 2004, 195, vgl. ook de titel van deze bundel: *God houdt niet van vrijzinnigheid*.
- 30 Voor een zorgvuldige analyse van de verschillen tussen de feitelijke opvattingen van Europese moslims en de beeldvorming daarover, zie Klausen 2005.
- 31 Voor een overzicht van de oudere discussie, zie Van der Burg 1991, hoofdstuk 8.
- 32 *NRC Handelsblad* 20 mei 2009. Vgl. Salm 2009.
- 33 Vgl. Jansma 2006, 39: “Enigszins gechargeerd zou gesteld kunnen worden dat in de ogen van de dorpsbewoners, van de kerkleden, en van de media een normaal kerklid soms zondags naar de kerk gaat en dat zijn geloof een marginaal en geen centraal aspect dient te zijn van zijn dagelijks leven.”
- 34 Ook binnen de rechterlijke macht bestaat soms een zeker onbegrip voor afwijkende groepen. Een voorbeeld is de merkwaardige uitspraak van de Rechtbank Zwolle uit

- 2003 die een vrouw met een niqaab niet wilde horen inzake een omgangsregeling. In die uitspraak ontbrak ieder begrip dat die vrouw de niqaab zag als een zwaarwegende religieuze plicht. Rb. Zwolle 10 oktober 2003, *NJB* 2003, p. 2078. Kritisch hierover Van der Burg 2003.
- 35 Overigens zijn ook de expliciete vooroordelen zeker niet voorbij, getuige het feit dat het woord homo een veelgebruikt scheldwoord onder middelbare scholieren is, en natuurlijk ook getuige incidenten van geweld tegen homo's.
- 36 Die opvatting leeft ook bij vrouwen; vgl. powerfeministen als Heleen Mees.
- 37 Levensbeschouwelijk polderen moet worden onderscheiden van sociaal-economisch polderen. Bij het laatste gaat het primair om het overbruggen van belangentegenstellingen; een compromis waarbij beide partijen water in de wijn doen is dan vaak een goede oplossing. Bij levensbeschouwelijke en culturele tegenstellingen is een dergelijke uitweg niet altijd mogelijk, omdat de overtuigingen of praktijken vaak te zeer met de identiteit van sommige partijen te maken hebben en een oplossing gezocht dient te worden in het tegemoet komen aan iedere minderheidsgroep rond die punten die voor haar nu juist wezenlijk zijn. Maar voor dat laatste moeten alle partijen zich kunnen inleven in alle anderen en kunnen inschatten wat wezenlijk voor hen is en waarom.
- 38 De toenmalige minister Verdonk stelde zelfs voor om de Commissie Gelijke Behandeling af te schaffen, nadat deze met een voor haar onaanvaardbaar advies was gekomen over een docente die weigerde om mannen een hand te geven. 'Verdonk wil commissie kwijt na uitspraak', *NRC-Handelsblad* 10 november 2006.
- 39 In feite versterkt het onbegrip van de meerderheid de opvatting onder godsdienstige minderheden dat de heersende instituties (inclusief de *mainstream* kerken en moskeeën) 'geperverteerd' en 'onecht' zijn. Vgl. Roeland et al., forthcoming; Oomen 2010.
- 40 Hierover Goud en Holtzapffel 2004; Bosman-Huizinga, Goud & Van Leeuwen 2006. De auteur van dit artikel was voorzitter van het landelijk bestuur van de Remonstrantse Broederschap tijdens de discussie over deze belijdenis.

Literatuur

- Berger, Maurits (2006),
Sharia. Islam tussen recht en politiek, Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Bolkestein, Frits (2002),
 Alleen achter de voordeur moet de multiculturaliteit zich afspeelen, in: *Trouw* 5 oktober 2002.
- Bosman-Huizinga, Mijnke, Johan Goud & Marius van Leeuwen (red.) (2006),
Een weg van vrijheid. Reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis, Zoetermeer: Meinema.

Brink, G. van den (2004),

Hoger, harder, sneller... en de prijs die men daarvoor betaalt, in: Beer, P.T. de, C.J.M. Schuyt (red.), *Bijdragen aan waarden en normen* (WRR-verkenning 2), Amsterdam: Amsterdam University Press, 15-38.

Burg, Wibren van der (1991),

Het democratisch perspectief. Een verkenning van de normatieve grondslagen der democratie (dissertatie Utrecht), Arnhem: Gouda Quint.

Burg, Wibren van der (2003),

De privatisering van de godsdienstvrijheid, in: *Nederlands Juristenblad*, 78 44, 2296.

Burg, Wibren van der (2005),

Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief, Kampen: Ten Have.

Burg, Wibren van der (2007),

Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets, in: Hert, Paul de & Karen Meerschaut (red.), *Scheiding van Kerk en Staat of Actief Pluralisme?*, Antwerpen: Intersentia, 187-204.

Burg, Wibren van der (2009),

Developing a Liberal Protestant Ethics in a Pluralist and Dynamic World, in: Volker Küster (ed.), *Reshaping Protestantism in a Global Context*, Münster: LIT 2009, 145-153.

Bijsterveld, Sophie van (2009),

Scheiding van kerk en staat: terug naar de bron voor een visie op de toekomst, in: Oldenhuis, F.T. (red.), *Een neutrale staat: kreet of credo?*, Heerenveen: Protestantse Pers 2009, 13-26.

Cliteur, Paul (2002),

Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving, Amsterdam: Arbeiderspers.

Cliteur, Paul (2004),

God houdt niet van vrijzinnigheid, Amsterdam: Bert Bakker.

Duyvendak, Jan Willem & Menno Hurenkamp (red.) (2004),

Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid, Amsterdam: Van Gennep.

Duyvendak, Jan Willem (2006),

De staat en de straat. Beleid, wetenschap en de multiculturele samenleving, Amsterdam: Boom.

Entzinger, Han & Edith Dourleijn (2008),

De lat steeds hoger. De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad, Assen: Van Gorcum.

Goud, Johan & Koen Holtzapffel (red.) (2004),

Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu, Zoetermeer: Meinema.

- Groen van Prinsterer Stichting (1982),
Het Voorontwerp van een wet gelijke behandeling. Een commentaar, Amersfoort.
- Halsema, Femke (2004),
 Vrijzinnig links, in: *de Helling*, zomer 2004, 4-9.
- Hertogh, Marc, Caroline Raat & Willem Witteveen (1998),
 Tussen rechtmatigheid en doelmatigheid. Proeve van een idealenperspectief, in: Burg, Wibren van der & Frans W.A. Brom (red.), *Over idealen. Het belang van idealen in recht, moraal en politiek*, Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink, 101-130.
- Hirsi Ali, Ayaan (2004),
 Open brief aan burgemeester Job Cohen, in: *Trouw* 6 maart 2004.
- Huls, N.J.H. (red.) (2009),
Enait: Wegwijzer of valse profheet? Over grote woorden en kleine daden, Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Jansma, Lammert Gosse (2006),
 Beweging en omgeving: de receptie van een profetische beweging in een dorp in Friesland, in: *Religie & Samenleving*, jrg.1, nr. 1, 26-41.
- Kennedy, James C. (2009),
Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland, Amsterdam: Bert Bakker.
- Klausen, Jytte (2005),
The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe, Oxford: Oxford University Press.
- Knippenberg, Hans (1992),
De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden, Assen: Van Gorcum.
- Koning, Martijn de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam: Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Mikkers, Tom & Erik Jan Tillema (2010),
 Het ware geloof van Pauw & Witteman, in: *Arminius* (2010)1, 32-34.
- Mill, John Stuart (1859/2002),
Over Vrijheid, Meppel: Boom.
- Nickolson, Lars (2008),
Met recht geloven. Religie en maatschappij in wet en debat, Amsterdam: Aksant.
- Oomen, B.M. et al. (2010),
 CEDAW, the Bible and the state of the Netherlands: the struggle over orthodox women's political participation and their responses, in: *Utrecht Law Review*, Volume 6, Issue 2 (www.utrechtlawreview.org).
- Philipse, Herman (2004),
Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie, Amsterdam: Bert Bakker.

- Roeland, Johan, S. Aupers, D. Houtman, M. de Koning, I. Noomen (forthcoming),
Zoeken naar zuiverheid: Religieuze purificatie onder jonge new agers, evangelicals en moslims, in: *Sociologie*.
- Salm, H. (2009),
School mag homoleraar niet wegsturen, in: *Trouw* 19 mei 2009.
- Scheffer, Paul (2000),
Het multiculturele drama, in: *NRC-Handelsblad* 29 januari 2000.
- Staaïj, Kees van der & Johan van Berkum, (2010),
Bestrijd het monster van gelijkheid, in: *de Volkskrant* 6 februari 2010.
- Stokkom, Bas van (2008),
Mondig tegen elke prijs. Het vrije woord als fetisj, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2008.
- Vermeulen, B.P. (1989),
Vrijheid van geweten, een fundamenteel rechtsprobleem (diss. Rotterdam), Arnhem: Gouda Quint.

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

Thijl Sunier*

Summary

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

Inleiding

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

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

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

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

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

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

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

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

Islam in Nederland

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

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

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

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

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

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

Religie en staatsneutraliteit in Nederland

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

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

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

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

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

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

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

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

De ‘verbuitenlandsing’ van de islam

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

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

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

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

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

Drie stellingen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tot slot

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

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

Noten

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

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

Literatuur

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

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

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

Sunier, T. (2010b),

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

Sunier, T. (2010c),

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

Sunier, T. (in druk),

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

Velde, H. te (1999),

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

Islam in Europa of 'Europese islam': Sarajevo

Mieke van Dijk en Edien Bartels*

Summary

In order to contribute to the ongoing, often theoretical debate about Islam in Western Europe the study of actual European Muslim societies becomes relevant. The authors of this article chose to study the way Muslims in Bosnian Sarajevo, people who have been European from the outset and Muslims for centuries, think and behave in relation to several key-characteristics of European identity and society. From this study the researchers conclude that Muslims in Sarajevo have little trouble thriving in a modern and secular society in which headscarves, mixed marriages and ethnic plurality are self evidently integrated into daily life.

Inleiding

In heel Europa zijn discussies gaande over een 'Europese islam'. Deze discussies zijn direct gekoppeld aan de toename in Europa van moslims met een niet-Europese achtergrond. In 2010 wonen er in West-Europa naar schatting ongeveer 13 tot 15 miljoen moslims.¹ Er zijn – en worden nog meer – moskeeën gebouwd, die door een deel van deze moslims worden bezocht. De aanwezigheid van de islam en moslims wordt door sommigen als een probleem gezien omdat het gaat om de verbreiding van een niet-westerse religie, die bovendien als *'the ultimate Other'* wordt gezien. Omdat processen van identiteitsvorming altijd dual zijn, – er moet een Ander aanwezig zijn waartegen de eigen identiteit geformuleerd wordt – levert dat spanningen op (Bartels 2008). Ervan uitgaande dat moslims onderdeel van de Europese samenleving zullen blijven uitmaken, stellen we daarom hier de vraag of zich in Europa een eigen vorm van islam ontwikkelt, anders dan in andere delen van de wereld, en of we

* Edien Bartels werkt als senior onderzoeker aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, afdeling Sociale en Culturele Antropologie. Mieke van Dijk MSc (1980) is antropoloog en studeerde in 2008 af aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Zij is bezig met de voorbereiding van een onderzoek naar moslim Bosniërs in Nederland, Bosnië en Oostenrijk.

dit een 'Europese islam' kunnen noemen. Zo ja: welke kenmerken zijn dan typerend voor deze Europese islam en kan deze vorm van islam getypeerd worden als in lijn of als strijdig met wat wel als 'Europese kernwaarden' wordt aangeduid?

De thema's die spelen in het islamdebat, worden vooral aangedragen vanuit de samenleving. De wetenschap probeert op deze thema's in te spelen en ze van achtergronden te voorzien. Een eerste belangrijke zorg die naar voren komt uit het publieke debat is de toekomst van de westerse democratie en de vrees dat islamitische burgers hier op grond van hun religieuze overtuigingen afbreuk aan willen doen. De reden voor deze vrees heeft te maken met de islamitische wet, de Sharia, die voor moslims boven de menselijke wet en de stem van het volk zou staan. Democratie vereist een scheiding van kerk en staat, waarbij de staat centraal staat als de wetgevende macht, en een onafhankelijke rechtspraak. Mensen die een dergelijke scheiding niet erkennen, zouden ook geen democratie kunnen accepteren. Het probleem met democratie is daarom terug te voeren op een probleem met seculariteit. Als islam en seculariteit echt principiële tegengestelden zijn, zouden moslims niet kunnen leven in een seculier land. Een tweede zorg betreft het bredere probleem van inburgering en de achterliggende vraag of moslims zich wel aan kunnen passen aan 'onze manier van leven'. Bij dit laatste punt spelen vooral zaken als de hoofddoek en daaraan verbonden opvattingen over de ongelijkheid tussen man en vrouw en endogame huwelijken. Endogame huwelijken kunnen enerzijds de versmelting met de Nederlandse samenleving vertragen en anderzijds aanleiding vormen tot gezinsvorming met iemand uit het land van afkomst. De vraag is of de hoofddoek ongelijkheid markeert die niet valt te rijmen met de rechten van het individu, zoals in het Westen wordt hooggehouden en of endogaam huwen in verband staat met islam. Een derde zorg is religieuze radicalisering ofwel de gedachte dat radicaliteit inherent is aan de islam.

Omdat het islamdiscours in West-Europa bijna samenvalt met het migratiediscours is het soms onmogelijk om migratie en islam gescheiden te bestuderen (Peters 2006). We oriënteren ons daarom op een Europees gebied waar de islam al eeuwenlang aanwezig is en niet meteen in relatie wordt gebracht met migratie: Bosnië en Herzegovina.² De hoofdstad van Bosnië is Sarajevo, een stad met een Europees karakter, maar gelijktijdig met een islamitische bevolkingsmeerderheid van ongeveer tachtig procent. Hier hebben wij onderzoek verricht naar de beleving van de islam in het dagelijks leven en de manier waarop er gesproken en gedacht wordt over de Europese kernwaarden, democratie, seculariteit en de scheiding van kerk en staat en het recht op individuele zelfbeschikking. Daarnaast is aandacht besteed aan radicalisering

en fundamentalisme in Bosnië en de reactie van de bevolking op 'radicale' moslims. Deze onderwerpen zijn gekozen op basis van de huidige discussies over de islam in West-Europa en niet omdat de bevolking in Sarajevo de nadruk hierop legt. Voor de mensen daar ligt het accent eerder op de recente oorlog, de rol van moslims in deze oorlog en de ontwikkeling van Bosnië als staat binnen Europa. Islam is eerder een vanzelfsprekend gegeven.

In dit artikel zal, na een korte toelichting op de uitvoering van het onderzoek en op de geschiedenis van het onderzoeksgebied en de Europese kernwaarden, worden ingegaan op de thema's scheiding van kerk en staat, democratie, het dragen van de hoofddoek en het gemengde huwelijk in Sarajevo. Omdat er wel een groeiend religieus bewustzijn is geconstateerd, komt dit vervolgens aan de orde, samen met de vraag naar de samenhang daarvan met radicalisering. Deze aandachtspunten zullen in het theoretisch kader nader worden toegelicht.

Uitvoering van het onderzoek

Eén van de onderzoekers heeft drie maanden (januari – april 2008) gewoond in de wijk Velešići in Sarajevo. Op diverse plaatsen in de stad heeft zij interviews en groepsdiscussies gehouden, deelgenomen aan studiebijeenkomsten, of gewoon mensen in de stad gesproken en geobserveerd. Informanten werden vaak op straat gevonden, in het centrum van de stad, rond de Markale markt (bekend van de granaataanslag in 1994 waarbij veel doden vielen), en in de buurt van de grote moskeeën Careva Džamija en Gazi Husrev Begova Džamija. Andere bronnen van informatie waren de faculteit voor Islamitische theologie en de postdoctorale opleiding 'Religie en Gender'. Vooral bij de laatste opleiding is geparticipeerd tijdens de lessen en zijn interviews gehouden met studenten en docenten. Er zijn ruim twintig diepte-interviews gehouden, met evenveel mannen als vrouwen, waarvan ongeveer 60 procent hoogopgeleid was en 40 procent middelbaar of nog in opleiding. Onder hen bevonden zich zowel praktiserende als niet praktiserende moslims als ook atheïsten uit moslimfamilies. De economische positie van de respondenten varieerde sterk: van een universitair opgeleide marktverkoopster tot een tweeverdienend gezin met eigen bedrijven en twee dure auto's voor de deur. Hoewel het merendeel van de respondenten zich in de arbeidsactieve leeftijdscategorie bevond, is er ook gesproken met scholieren en gepensioneerden. De meeste gesprekken hebben in informele setting plaatsvonden, met uitzondering van die met docenten aan de universiteit. Bij alle interviews werd gewerkt met een

topiclijst. Met enkele studenten is een speciale relatie opgebouwd, zijn thuisbezoeken gebracht en is contact met familie opgenomen. Gezamenlijk uitgaan en het bijwonen van culturele activiteiten waren daardoor mogelijk. Een andere bijzondere informatiebron was een groepsdiscussie op een *medresa* (islamitische middelbare school), waar leerlingen van 16 à 17 jaar discussieerden over thema's als gemengde huwelijken en Europese integratie. De tweede onderzoeker is tweemaal voor kortere tijd in Sarajevo geweest, in 2006 om het onderzoek van onderzoeker 1 voor te bereiden en in 2008 voor gesprekken en participatie in activiteiten aan de universiteit.

Historische achtergrond van de islam in Bosnië en Sarajevo

Balkanspecialisten zijn het er onderling grofweg over eens dat de Bosnische moslims afstammen van zuidelijke Slaven die zich hebben bekeerd tijdens de 500 jaar durende Ottomaanse overheersing die tot het einde van de negentiende eeuw heeft bestaan. Om onduidelijke redenen ging de bevolking in Bosnië op veel grotere schaal over tot de islam dan in andere regio's waar de Turken in dezelfde tijd heersten. Er zijn Serviërs en Kroaten die claimen dat de moslims oorspronkelijk tot hun eigen respectieve volken behoorden, maar dat zij zich om hun landerijen veilig te stellen bekeerden tot de religie van de Ottomaanse overheersers. De Servische noch de Kroatische claim wordt echter ondubbelzinnig gestaafd door bewijsmateriaal (Bringa 1995). De beste verklaring lijkt volgens Bringa dat de bekeerdingen het gevolg waren van een samenspel van omstandigheden. Om te beginnen bestond er in het Bosnië van voor de Ottomanen geen krachtig kerkelijk instituut dat de gelovigen aan zich bond, waardoor er in dat deel van Joegoslavië van oudsher over en weer werd veranderd van religie. Daar komt bij dat de geschiedschrijving sinds de komst van de Ottomanen geen melding meer maakt van het bestaan van twee voordien verguisde en vervolgde Christelijke stromingen, de Bogomiënen en de daaraan verwante Bosnische kerk. Mogelijk dat aanhangers van deze stromingen op grote schaal bescherming zochten bij de nieuwe overheersers door zich tot het islamitische geloof te bekeren.³

De Ottomanen hebben een administratief systeem ingevoerd dat heeft bijgedragen tot de vorming van de verschillende nationaliteiten die later een cruciale rol hebben gespeeld in de Balkanoorlog. Dit systeem was gebaseerd op zogenaamde *millets*: groepen waarvan het lidmaatschap bepaald werd op grond van religieuze overtuiging, en niet op basis van een gemeenschappelijke taal of achtergrond. De *millets* waren verdeeld in subgroepen met aan het

hoofd een spiritueel leider. Omdat het centrale leger en de ambtenarij hoofdzakelijk rekruteerden onder moslims vormde zich juist onder de islamitische *milletts* een soort maatschappelijk middenveld van goed opgeleide individuen, met een breder referentiekader dan alleen de gebruiken van de eigen gemeenschap. Juist binnen de moslim*milletts* kwam vervolgens ook een seculariseringsproces op gang, anders dan in de Christelijke *milletts* waar de invulling van bestuurlijke functies de kerkelijke hiërarchie volgde (ibid., 20-21). Op deze manier had het Moslimimperium van de Ottomanen een specifieke seculariserende invloed op de Bosnische moslimgemeenschap.

Met toestemming van het Berlijnse congres viel het Oostenrijks-Hongaarse leger in 1878 Bosnië binnen, verdreef de Ottomaanse troepen en maakte het gebied onderdeel van de Oostenrijks-Hongaarse monarchie. Tegen die tijd bestond de Bosnische bevolking voor 35 procent uit moslims. Toen Bosnië na de Tweede Wereldoorlog onderdeel werd van de Federale Socialistische Republiek onder maarschalk Tito, werd de nadruk op de religieuze basis voor nationaliteit voortgezet zoals die bestond onder de Ottomanen. Iedereen was daarvoor Joegoslavisch burger, maar een Joegoslavische nationaliteit bestond niet. Er werd een afzonderlijke natie van Moslims gevormd naast die van Serviërs en Kroaten. Deze verdeling diende een seculier doel, namelijk een gelijke representatie in overheidsorganen, maar in de praktijk betekende dit beleid dat mensen een nationaliteit toegeschreven kregen op basis van religieuze overtuiging. Katholieken waren Kroaten, Orthodoxen waren Serviërs en Moslims Bošniaks of Moslims met de hoofdletter 'M' (Bringa 1993, 25).

Er is in Bosnië geen officiële volkstelling meer uitgevoerd sinds 1991, maar naar schatting is ongeveer 44 procent van de Bosniërs Moslim, 31 procent Serviër en 17 procent Kroaat. Moslims vertegenwoordigen de meerderheid in het gedeelte van de Federatie van Bosnië en Herzegovina, en Serviërs vormen de meerderheid van de Servische Republiek in Bosnië. Vandaag de dag blijft de relatie tussen religie en etniciteit in Bosnië van belang, ondanks het feit dat de definiëring van deze termen lastig is in de Bosnische context. Het blijft van belang omdat religie het enige kenmerk is dat de verschillende etnische groepen van elkaar onderscheidt en categoriseren mogelijk maakt. Men kan zich afvragen of er dan nog wel etnische groepen te onderscheiden zijn; de meeste mensen maken immers geen onderscheid tussen etnische en religieuze identiteit. De twee zijn volledig met elkaar vergroeid geraakt. Toch zou dit onderscheid volgens de Bosnische socioloog Dino Abazović, die ten tijde van ons onderzoek werkte aan een proefschrift over processen van secularisatie en desecularisatie, wel gemaakt moeten worden. Anders is het ook onmogelijk om het onderscheid te maken tussen een etnisch en een religieus conflict, terwijl

de oorlog in Bosnië strikt genomen volgens hem geen religieus conflict was. Er was in ieder geval geen sprake van controverses rondom religieuze rituelen of tradities, ondanks het feit dat de strijdende partijen zich soms wel bedienden van religieuze retoriek. Aan de andere kant zou het spreken over een etnisch conflict ook misleidend zijn, omdat er geen echte etnische verschillen zijn. Een etnische identiteit zou ook elementen als een te onderscheiden afkomst, verwantschap, levensstijl, taal en/of territorium moeten omvatten. Maar al deze zaken ontbreken in de Bosnische context waarin iedereen Slaaf is, dezelfde taal spreekt, en waarin zelfs geen mythe van een gemeenschappelijke afstamming bestaat. In een poging de situatie zo duidelijk mogelijk weer te geven, is er sprake van een religieuze inhoud, die bij het toebedelen van bevolkingsgroelabels een etnische werking krijgt.

De stad Sarajevo werd in 1461 gesticht door de eerste Ottomaanse gouverneur, die daartoe een aantal dorpen bij elkaar bracht en er een belangrijke stad van maakte. In de 16^e eeuw was Sarajevo uitgegroeid tot één van Europa's modernste steden. Met de geleidelijke teloorgang van het Ottomaanse rijk in de 17^e eeuw verloor de stad haar vooraanstaande positie echter weer en dit verval duurde voort onder de Oostenrijks-Hongaarse monarchie, totdat de Socialistische Republiek na de Tweede Wereldoorlog weer in de opbouw van de stad investeerde. De stad is in de Balkan-burgeroorlog die begon in 1992, 5 jaar lang omsingeld geweest en veelvuldig beschoten met granaten. Ook werd de bevolking herhaaldelijk door sluipschutters onder vuur genomen. Ondanks de verwoestingen en dankzij de reconstructie van de stad oogt de stad modern en zijn de mensen die door de winkelstraten van het moderne Oostenrijkse centrum lopen of door de oude Turkse bazaar, nauwelijks te onderscheiden van het publiek in andere Europese hoofdsteden. Als hoofdstad van Bosnië en Herzegovina telt Sarajevo bij benadering 400.000 inwoners, kent zij een rijk cultureel leven en herbergt ze de oudste en grootste universiteit van het land. De gevels van een groot aantal gebouwen zijn nog vol met beschadigingen en kogelgaten. Daaroverheen zijn vele aanplakbiljetten geplakt die concerten, debatten en festivals aankondigen.

Theoretisch Kader

Om de thema's van onderzoek te kunnen plaatsen, zullen in het theoretisch kader de term seculariteit, de relatie islam en democratie en de relatie religieus dogma en menselijk gedrag centraal staan.

Seculariteit, scheiding kerk en staat

Eén van de meest genoemde bezwaren tegen de aanwezigheid van moslims in Europese landen, of het nu gaat om moslimmigranten of de toelating van moslimlanden als Turkije en Bosnië tot de EU, is de Sharia. De voorschriften van deze islamitische wet zouden het voor moslims onmogelijk maken om te leven onder een niet-islamitisch regime, samen met mensen van andere (geloofs)overtuigingen. Omdat sommige voorschriften van de Sharia in hun handhaving vragen om de tussenkomst van de staat, leeft bovendien de veronderstelling dat moslims altijd theocratische ambities hebben, omdat zij de ambivalentie willen opheffen die eigen is aan het leven in een plurale en seculiere samenleving. Vanwege deze (veronderstelde) bezwaren van moslims tegen seculariteit, komt dit concept in het hart van het islam-debat te staan. Bij het onderzoeken van de vraag of Bosnische islam ook Europese islam is, komt de vraag of Bosnische moslims ook seculier zijn daarom centraal aan de orde.

Seculariteit is geen eenduidig concept; het wordt gebruikt in verschillende betekenissen, afhankelijk van de discipline en het doel waarvoor het wordt aangehaald. De veelgebruikte betekenis in relatie tot staatsvorming is ongeveer gelijk aan 'scheiding van kerk en staat'. Dit lijkt duidelijk maar is dat niet; de uitwerking van de scheiding van kerk en staat loopt tussen de verschillende Europese landen sterk uiteen. Dit komt onder andere tot uiting in de praktische uitvoering van dit beginsel (Roy 2005). Zo kennen landen als Frankrijk en Turkije, met de door de staat opgelegde *laïcité*⁵ en het weren van religieuze symbolen uit de publieke ruimte, een veel strakkere scheiding van kerk en staat dan bijvoorbeeld Engeland, waar het dragen van religieuze symbolen is toegestaan, zelfs bij de politie, en waar grote ruimte wordt geboden voor het toepassen van religieuze wetten bij geschillen tussen geloofsgenoten. Nederland zit hier tussenin met zijn verzuilde politieke en sociale stromingen en schoolsysteem enerzijds, maar met een terughoudende opstelling waar het uiterlijke kenmerken betreft anderzijds.⁶

Hoewel de scheiding van kerk en staat niet overall even ver gaat in haar invloed op het vrije handelen van gelovige onderdanen, is enige vorm van scheiding wel een voorwaarde voor seculariteit. Maar seculariteit lijkt verder te gaan. In de sociale wetenschappen wordt seculariteit vooral beschouwd als een sfeer waarin religie geen belangrijke rol speelt. Deze religievrije sfeer wordt niet alleen door de politiek of de kerk bewerkstelligd, maar is aanwezig in alle publieke sociale verhoudingen zonder te hoeven worden afgedwongen. De betekenis van deze sfeer en de relatie ervan met ontkerkelijking worden in de literatuur ook op verschillende wijzen geduid. Volgens Olivier Roy (ibid.) is seculariteit onderdeel van een gestaag proces van ontkerkelijking, terwijl het

voor anderen, onder wie academici in Sarajevo (Alibašić en Karčić in persoonlijke communicatie), verwijst naar een vorm van neutraliteit, die maakt dat een vrij en open debat mogelijk is, zonder dat daarmee de waarde van religie voor een religieus individu of een religieuze gemeenschap hoeft af te nemen. Voor het individu betekent seculariteit dat geloven één van de vele opties geworden is, en dat ieder mens, ongeacht diens eigen levensovertuiging, zich er op de één of andere manier van bewust is dat er ook redelijke alternatieven mogelijk zijn (Taylor 2007).

Seculariteit wordt onderscheiden van secularisme. Waar seculariteit een zijnsvorm is, een gegeven toestand van een samenleving of individu op een bepaald moment, is secularisme een ideologie over wat zou moeten zijn. En als over seculariteit al zou kunnen worden geclaimd dat het religieusneutraal is, is dit voor secularisme zeker niet het geval (Asad 2003, Gray 2007). Talal Asad (2003) omschrijft secularisme als een duidelijk politiek project. Een seculiere republiek behoudt zich het recht voor te bepalen welke symbolen al dan niet religieus geassocieerd worden. Het roept daarmee zelf het onderscheid in het leven tussen een publieke en een private sfeer, wenst het religieuze leven daarbij tot die laatste sfeer te beperken en bepaalt de structuur van politieke vrijheden: het recht van de staat om eigenmachtig op te treden tegen publieke religieuze uitingen en zo zijn eigen seculiere identiteit en de daarmee gepaard gaande zeggenschap over de publieke sfeer te verdedigen. Omdat de staat ingrijpt in de religieuze sfeer terwijl het omgekeerde niet gebeurt, is het niveau waarop de staat kan ingrijpen in religie een graadmeter voor de reikwijdte van de soevereine macht, en is het verbannen van bijvoorbeeld de islamitische sluier een daad van soeverein machtsvertoon (Asad 2006, 507).

Islam en democratie

Democratie is één van de belangrijkste onderwerpen van debat in de moslim-wereld.

El-Affendi (2004, 189) neemt een brede consensus waar onder moslims over de praktische acceptatie van democratische procedures, maar wijst ook op de moeizame relatie tussen het traditionele islamitische denken en democratie. Hij onderscheidt drie hoofdstromingen in de houding van moslims tegenover democratie: zij die het idee enthousiast omarmen, promoten, en de compatibiliteit ervan met de islam proberen aan te tonen, zij die ertoe neigen democratische procedures te accepteren maar conceptuele en filosofische bezwaren hebben tegen democratie en er paal en perk aan willen stellen om conformiteit met de Sharia te waarborgen, en tot slot zij die democratie categoriaal afwijzen. In algemene zin stelt El-Affendi vast dat degenen die democratie

categoriaal afwijzen zich meestal concentreren op de ideologische en filosofische rechtvaardiging van democratie, terwijl degenen die de democratie zowel praktisch als principieel steunen, procedurele aspecten benadrukken. Ook al constateert El-Affendi weerstand tegen democratie, zijn bevindingen tonen wel aan dat het debat over democratie in de moslimwereld breed gevoerd wordt.⁶

Dogma en religieus-maatschappelijk handelen

Een ander thema dat van belang is zodra de betekenis van religie voor maatschappelijk handelen wordt onderzocht, is de verhouding tussen religieuze dogma's en menselijk gedrag. Over dit onderwerp is in relatie tot islam al het nodige geschreven. Er zijn in hoofdlijn twee benaderingen van waaruit de mogelijkheid voor moslims om te gedijen in de seculiere westerse democratieën wordt bestudeerd. De eerste benadering is een essentialistische benadering die tracht via studie van de Koran te analyseren op welke punten de tekst hiervan strijdig of juist overeenstemmend is met westerse waarden. Islam wordt daarmee een statische en monolithische religie, waarin geen ruimte lijkt voor verandering. De tweede benadering is meer situationalistisch, ze vertrekt bij het daadwerkelijke gedrag van moslims en verbindt daar conclusies aan. De mogelijkheid tot verandering en variatie is daarmee ook ingebouwd. In dit onderzoek gaan we uit van deze tweede benadering, omdat we geloven dat het feitelijke gedrag van mensen bepaalt of hun handelen wel of niet past in een bepaalde samenleving.

Roy (2004) concludeert dat de islam zich verspreid heeft over heel uiteenlopende geografische gebieden, wat een grote diversificatie van moslimsamenlevingen tot gevolg heeft gehad. Deze diversiteit bewijst op zichzelf al hoe groot het aanpassingsvermogen van de islam is aan verschillende culturen en politieke systemen, maar ook dat de islam op zich nooit een afdoende verklaring is voor welke sociale werkelijkheid dan ook. Dit geldt dus ook voor fundamentalisme en radicalisering, twee verschijnselen die we vanwege hun discursieve verbondenheid met ons onderwerp kort zullen moeten toelichten. Fundamentalisme en radicalisme kunnen met elkaar samenhangen maar betekenen niet hetzelfde. Fundamentalisme ontstaat gewoonlijk in reactie op modernisering van de samenleving die in sociaal en moreel opzicht als ontwrichtend ervaren wordt. Het kan gezien worden als een zoektocht naar spiritueel en moreel houvast. Dit houvast wordt gevonden in het strikt verstaan en navolgen van de bronteksten van de religie, zoals de Bijbel of de Koran. Daarmee streven fundamentalisten er ook naar het geloof los te weken van de culturele inbedding en/of familietraditie, om zo toegang te krijgen tot dat

‘zuivere’ geloof (Roy 2005, Marty & Scott Appleby 1991). Fundamentalisme komt overal ter wereld en in alle religies voor en is als zodanig niet gebonden aan een bepaalde context. Fundamentalisten hebben meestal weinig belangstelling voor de staat, anders dan erdoor met rust gelaten te willen worden en zich ervan te kunnen terugtrekken.⁷ In het streven om religie van haar culturele inbedding te scheiden ligt echter wel een belangrijke kiem voor mogelijke radicalisering, waarbij het gaat om omverwerping van de bestaande situatie en het scheppen van een nieuwe orde die meer in lijn is met de als zuivere religie ervaren situatie. Variatie in een specifieke situatie wordt categoriaal verworpen en geprobeerd op te heffen (Van den Bos e.a. 2009).

Onderzoekresultaten

De thema’s die in het voorgaande zijn besproken zijn thema’s die in het Westen steeds opkomen wanneer er discussie over de islam in Europa plaatsvindt. Deze thema’s hebben we besproken met onze informanten in Sarajevo, om te ontdekken hoe zij over deze zaken dachten. In het hiernavolgende zal daarom worden ingegaan op de onderzoekresultaten ten aanzien van de thema’s scheiding van kerk en staat, democratie, hoofddoeken, gemengde huwelijken en radicalisering.

Scheiding van kerk en staat in Sarajevo/Bosnië

Bosnië is geen theocratie, maar een seculiere staat. Of er desalniettemin tendensen bestaan in de Bosnische samenleving die het seculiere stelsel willen omverwerpen is een onderwerp waarover de academische meningen verdeeld lijken te zijn. Xavier Bougarel (2008) probeert in zijn analyse van de situatie in Bosnië aan te tonen dat er een paar hoofdstromingen zijn in het politieke denken van Bosnische moslims, die deels strijdig zijn met elkaar. Voorman van één van de twee stromingen die we hier zullen bespreken was Adnan Jahić. Jahić was een overtuigd tegenstander van secularisme en van de westerse democratie, omdat deze er volgens hem op gericht zijn de islam volledig uit te wissen. Hij streefde kort na de burgeroorlog naar een Bosnië waarin moslims de bevolkingsmeerderheid zouden vormen, en waarin via democratische weg gekozen zou worden voor een islamitische heerschappij. De democratische route was overigens zelfs voor hem essentieel, omdat islamitische macht zonder de steun van het volk niet legitiem kan zijn. Zijn standpunten lijken inderdaad tamelijk extreem. Wanneer deze ideeën veel aanhang zouden kennen, zou een serieuze tegenbeweging kunnen ontstaan tegen de opvattingen

over de scheiding van kerk en staat die nu richtinggevend zijn voor het staatsbestel. Uit de interviews bleek echter duidelijk dat geen van de respondenten het met zijn ideeën eens was, of er een vergelijkbare opvatting opnaahield.

De opvattingen van een woordvoerder van een andere stroming die door Bougarel wordt aangehaald, en met wie een van de onderzoeksters ook gesproken heeft, ontvingen meer bijval onder respondenten. Zijn naam is dr. Fikret Karčić, en hij is als geleerde en docent in de rechtswetenschap en de Sharia verbonden aan de rechtenfaculteit en de faculteit voor islamitische theologie van Sarajevo. Karčić was zelf betrokken bij het opstellen van de beginselverklaring van de *Islamska Zajednica*, het Islamitisch Genootschap⁸, een grote officiële organisatie die opkomt voor de belangen van Bosnische moslims. Deze beginselverklaring bevat onder andere principiële uitgangspunten voor de manier waarop deze organisatie zich verhoudt tot de politiek. Karčić stelt dat er voor, ten tijde van en na de oorlog nooit een serieus streven is geweest naar de installatie van een islamitische staat. Zelf heeft hij in zijn werk geschreven over de manier waarop de Sharia een plaats kan hebben – en betekenis kan behouden – binnen de grenzen van een seculiere staat. Dit is een centraal punt in zijn denken omdat hij vindt dat de Sharia ook in een dergelijke staat van belang moet blijven voor moslims. In zijn analyse komt hij tot de twee door de traditionele islamitische rechtswetenschap gedefinieerde terreinen van het menselijk leven waar de Sharia richtinggevend kan zijn: de relatie tussen het individu en god, en intermenselijke verhoudingen. Regels die het eerste terrein betreffen kunnen zonder enig probleem nageleefd worden binnen de religieuze vrijheid van een seculiere staat. De regels die zich op het tweede terrein bewegen kunnen juridische implicaties hebben die niet in een seculiere staat kunnen worden geïmplementeerd. Van deze regels vindt Karčić dat ze geen juridische status moeten krijgen, maar naar het terrein van de ethiek moeten worden getransformeerd, om op die manier betekenis te kunnen hebben voor de gelovige moslim in een seculiere staat. Karčić wordt in Sarajevo beschouwd als een autoriteit op het gebied van seculariteit en de Sharia, en de meeste hoger opgeleide respondenten verwezen daarom naar hem als ze stelden dat Bosnische moslims onomkeerbaar geseculariseerd zijn. Ook de overige respondenten voelden in hun dagelijks leven geen of nauwelijks een spanningsveld tussen hun religieuze overtuiging en de seculiere maatschappij waarin ze leefden. Ze hadden bovendien het gevoel dat ze genoeg vrijheid genoten om zelf hun religieuze principes in de praktijk te brengen.

Maar de neutrale seculiere ruimte hangt niet alleen af van de mate waarin religie zich bemoeit met de staatsinrichting, maar ook van de mate waarin

de staat zich bemoeit met religie. Zoals in het theoretisch kader al werd aangestipt, bestaan er binnen Europa verschillende modellen in de omgang met uitingen van religiositeit. Zo gaat er van de Franse laïciteit een actieve ontmoedigende neiging uit ten opzichte van religieuze uitingen, terwijl er in de Duitse en de Scandinavische seculariteit veel duidelijker gekozen wordt voor een neutrale houding die religieuze uitingen aan- noch ontmoedigt. Professor Alibašić⁹ wees er tijdens een interview op dat het niet zo zeer de vraag is óf seculariteit wenselijk is, maar wélke vorm van seculariteit het meest wenselijk is. Op de Bosnische situatie is de neutrale vorm het meest van toepassing: religie staat niet onder druk om onzichtbaar te zijn of zich te beperken tot de persoonlijke leefsfeer, maar er is wel heel duidelijk voor gekozen om het geen plaats te geven in de openbare ordening, politieke organisatie en wetgeving. Het merendeel van onze informanten onderstreepte het belang van neutraliteit van zowel de zijde van de staat als die van religie. Voor het laatste werd als voornaamste reden gegeven dat mensen van alle overtuigingen evenveel mogelijkheden zouden moeten hebben en vrij moeten kunnen zijn van discriminatie. Bij deze laatste opmerking werd vaak verwezen naar de ervaring die Bosnische moslims hebben met vijandelijkheid jegens hen vanwege hun religie.

Democratie

In het dagelijks leven van Sarajevo is democratie geen onderwerp van discussie. Alle respondenten met wie dit onderwerp werd besproken beschouwden het als vanzelfsprekend dat democratie wenselijk is en sommigen reageerden zelfs beledigd wanneer we ernaar vroegen. Temeer daar ze zich er vaak van bewust waren dat moslims door de Westerse wereld als fundamenteel ondemocratisch worden beschouwd. Daardoor bracht het ons weleens in verlegenheid om het onderwerp in te brengen. Zonder het onderwerp direct aan te snijden kwam het overigens wel regelmatig spontaan ter sprake. Daarbij werd democratie vaak gewaardeerd als het enige staatsstelsel dat een stem geeft aan minderheidsgroepen, hen voor de wet gelijk behandelt en ruimte biedt voor diversiteit. Deze punten zijn essentieel voor veel Bosnische moslims. Zo zei een achttien jaar oude leerling van de islamitische middelbare school dat hij voor de toekomst wenste:

Meer tolerantie, meer democratie, dat mensen beter met elkaar overeen komen.

Dat er meer compromissen worden gesloten tussen onze burgers voor een betere toekomst. Gezamenlijke oplossingen, dat is wat ik hoop voor de toekomst van Bosnië.

En een moslima die als lerares maatschappijleer, burgerschap en democratie les geeft aan een rooms-katholieke basisschool (waar ook moslimkinderen naar school gaan) verklaarde:

Tegenwoordig wil niemand meer leven zonder democratie, want niemand wenst achteruitgang. De meesten willen alleen maar méér democratie.

Wellicht vanwege de bijzondere context van Bosnië, waarin moslims evenals Kroaten en Serviërs minderheidsgroepen zijn, vanwege de relatieve onafhankelijkheid van de Bosnische moslims van de rest van de moslimwereld door de taal (Turks noch Arabisch), en vanwege het leed van de recente oorlog, past democratie ook bij de idealen van gezaghebbende religieuze deskundigen als Karčić en Alibašić, die ook seculariteit als gewenst zien en de scheiding van kerk en staat als vanzelfsprekend beschouwen. Geconcludeerd kan worden dat het onderwerp democratie weinig discussie opriep onder onze informanten, die vonden dat islam en democratie zonder problemen samen kunnen gaan.

Hoofddoeken

Een ander terugkerend onderwerp als het gaat over moslims in Europa, is de hoofddoek. Tegenstanders zien de hoofddoek als teken van vrouwenonderdrukking en religieus fanatisme. Geen van deze betekenissen klopt voor Sarajevo. Uit interviews en observaties bleek dat de realiteit in Sarajevo eerder het omgekeerde hiervan is: vrouwen die hoofddoeken dragen, een kleine minderheid, zijn meestal sterke, vaak hoger opgeleide, zelfbewuste vrouwen. Informanten die een hoofddoek droegen, maar ook anderen die dit zelf niet deden maar wel mensen kenden die dit deden, stelden nadrukkelijk dat er in Sarajevo zelden of nooit tot het dragen van een hoofddoek wordt overgegaan als gevolg van sociale druk, uitgeoefend door vaders, partners of andere mannelijke betrokkenen. De hoofddoek wordt in het sociaal verkeer ook niet gezien als een reden om bij de draagster weg te blijven, of door de draagster gebruikt als een excuus om afzijdig te blijven. Vrienden worden niet geselecteerd op basis van het kenmerk hoofddoek en tijdens de zomer zijn hoofddoekdraagsters op terrassen te zien tussen niet hoofddoekdragende vrouwen en jonge mannen.

De hoofddoek is in Sarajevo meestal een bewuste, individuele keuze. Motieven om een hoofddoek te gaan dragen zijn meestal van feministische of spirituele aard. Soms is er de wens een goed voorbeeld te geven aan anderen. Het eerste, het feministische motief, wordt ook door andere wetenschappers in andere regio's gesignaleerd (Bartels 2005). Het motief werd treffend

uitgedrukt door een zesentwintigjarige studente 'Religie en Gender'. Zij vond dat vrouwen veel te vaak beoordeeld worden op hun uiterlijk. Ook in hun professionele omgeving wordt het feit dat ze aantrekkelijk of onaantrekkelijk zijn, vaker aangehaald dan of ze op een deskundige manier hun vak uitoefenen. Deze studente was een ambitieuze vrouw, met een eigen vertaalbedrijf waarmee ze op internationale conferenties werkte. Ze gaf aan beoordeeld te willen worden op haar verdiensten als mens en als professional en haar hoofddoek zag ze als blijk hiervan.

Bij veel van de jongere hoofddoekdraagsters was de keuze voor een hoofddoek een gevolg van een zoektocht naar hun identiteit of wat door henzelf beschreven werd als 'een persoonlijke zoektocht naar mijn eigen ik'. Daarmee lijkt de beslissing om de hoofddoek te dragen op vergelijkbare gronden te worden genomen als door moslimjongeren in West-Europa. Processen van individualisering, in de betekenis van het losraken van individuen uit collectieve verbanden en het zich als individu proberen te verhouden tot de omringende samenleving (Bartels 2005, De Koning 2008) spelen ook hier. Maar voor deze jongeren in Sarajevo is de context wel anders dan in West-Europa. Vanuit een atheïstisch-socialistisch Joegoslavië zijn ze terecht gekomen in een burgeroorlog waarin vooral moslims aangevallen werden en slachtoffers zijn geworden. Ze vragen zich af wat het betekent om als individu binnen deze groep zin te geven aan hun leven, tegen de achtergrond van het leed hun aangedaan in deze oorlog. Een tweeëntwintigjarige studente met wie we spraken, vertelde:

Ik begon me te interesseren voor de islam in de tijd dat ik ging studeren. Ik begon boeken te lezen en te zoeken naar mensen met wie ik dezelfde overtuiging deelde. Omdat ik ook veel nadacht over de betekenis van al het geweld dat moslims is aangedaan hier, heb ik me ingeschreven bij een organisatie die "Helen" heette, en waar ik meer kennis over de islam opdeed tijdens een twee jaar durende opleiding. Daar begon ik me pas echt met de islam te verbinden en heb ik ook besloten om een hoofddoek te gaan dragen.

Een derde motief voor de hoofddoek is dat het als een religieus symbool wordt gezien dat de draagster moet aanzetten tot het praktiseren van religieuze deugden. De draagster ziet zich verplicht om zelf het goede te doen en ook anderen daartoe te inspireren. Verschillende informanten vertelden dat deze voorbeeldfunctie ook echt effectief is: dat zodra zij bijvoorbeeld geld aan een bedelaar geven, anderen om hen heen geneigd zijn hun voorbeeld te volgen. De hoofddoek staat symbool voor de belangrijke religieuze idealen en

waarden, en geeft daarmee de boodschap af dat mensen zich goed moeten gedragen.

Gemengde huwelijken

Een ander verwijt aan moslims in het Westen is hun voorkeur voor endogame huwelijken: moslims trouwen alleen met moslims en willen zich niet mengen met niet-moslims. Deze stelling wordt vaak ondersteund met het argument dat het moslimvrouwen in de islam niet is toegestaan te trouwen met niet-moslimmannen. Mannen mogen daarentegen wel met niet-moslimvrouwen trouwen, maar doen dat vaak niet omdat hun familie dat afkeurt. De vraag is of de keuze voor een partner binnen de eigen groep terug te voeren is op een religieus verbod en vervolgens hoe daarmee wordt omgegaan.

Ook in Sarajevo vertelden veel mensen dat vrouwen niet met een niet-moslim mogen trouwen en mannen wel. Toch bleek de praktijk anders. Voor de oorlog was het percentage bi-confessionele of 'gemende' huwelijken in Bosnië bijna twintig procent (Paul 2007), en in Sarajevo zelfs tegen de veertig procent (Bringa 1995). Dit percentage is na de oorlog weliswaar gedaald, maar niet zodanig dat gemengde huwelijken zeldzaam zijn geworden. Bovendien wonen er tegenwoordig ook minder niet-moslims in Sarajevo dan voor de oorlog, dus de keuze voor een niet-moslim huwelijkspartner wordt minder waarschijnlijk (Paul 2007). Daarnaast werd duidelijk dat een gemengd huwelijk niet wordt afgekeurd of een negatief oordeel oproept. De verklaring voor het verbod was meestal pragmatisch. Het is onpraktisch voor de opvoeding van kinderen. Welke religie moeten zij meekrijgen, en wat betekent dit voor hun loyaliteit ten opzichte van de ouder met de andere religie? Zo vertelde een meisje op de islamitische middelbare school:

De moeder heeft de plicht haar kinderen als moslims op te voeden, en dat kan ze niet doen als ze de enige moslim in de familie is. Als de vader de leider is in het gezin, en hij een andere religie heeft, zal hij bepalen dat de kinderen geen moslims worden.

De formele religieuze verklaring wordt hier dus gebruikt bij de veroordeling van het gemengde huwelijk, maar opvallend is dat de rollen worden omgedraaid: het formele argument is dat de vader de religie overdraagt op zijn kinderen, maar hier krijgt juist de vrouw er een belangrijke rol in toegekend.

Zo stellig als de leerlingen van een islamitische middelbare school in hun uitspraken waren over de gewenstheid van endogame huwelijken, zo genuanceerd waren veel volwassenen over dit onderwerp. Zo vertelden twee vrouwelijke studenten van de opleiding 'Religie en Gender', dat zij de

veronderstelling dat mannen de religie van hun kinderen bepalen, onnozel vonden. Ze wisten dat onderzoek had aangetoond dat de moeder aanzienlijk meer invloed heeft op de ontwikkeling van een geloofsovertuiging bij kinderen dan de vader. De docente van deze opleiding, die een hoofddoek droeg en probeerde de invloed van vrouwen binnen theologie te vergroten, deed hier nog een schepje bovenop. Ze meldde dat nog geen tien procent van de mannen hun kinderen een islamitische opvoeding meegeeft. Ook de theologische interpretatie met betrekking tot gemengde huwelijken was volgens haar onjuist. Zij stelde dat de *sura* in de Koran die dit onderwerp bespreekt binnen een perspectief van tijd en context geplaatst moet worden. Het ging om een tijd waarin moslims reden hadden om zich zorgen te maken over het voortbestaan van hun religie. Vrouwen hadden in die tijd bovendien niet dezelfde vrijheid en zelfbeschikking als vrouwen in het Sarajevo van vandaag. In die tijd kon een niet-moslimman zijn vrouw verbieden om haar religieuze verplichtingen, zoals bidden, te vervullen. Maar als een vrouw de gelegenheid heeft om aan haar verplichtingen te voldoen, vervalt de grond waarop deze regel is gefundeerd. Dan hoeven vrouwen niet per se met een moslim te trouwen. Zij voegde eraan toe dat de Koran helemaal niet zo duidelijk is in het verbod op een gemengd huwelijk voor een moslima. Volgens haar staat er voornamelijk dat 'een goede man voor een goede vrouw is, en een gelovige voor een gelovige'. Deze tekst laat ruimte voor veel bredere interpretatie dan de interpretatie die nu het meest gangbaar is.

Los van de interpretatie van religieuze geboden en verboden, en de daaruit volgende conclusie dat een gemengd huwelijk formeel gezien wel of niet wenselijk is, waren alle informanten het erover eens dat de basis van een huwelijk liefde en respect moet zijn. Als deze twee zaken in orde zijn, is een algemene religieuze regel van ondergeschikt belang. Het is interessant om te vermelden dat dit laatste standpunt zelfs onafhankelijk van elkaar en heel expliciet werd vertolkt door twee medewerkers van de officiële islamitische organisatie 'Islamska Zajednica', terwijl deze organisatie formeel een negatief standpunt inneemt ten aanzien van gemengde huwelijken.

Op basis van het voorgaande wordt duidelijk dat de in het theoretisch kader onderscheiden tweede benadering, die vertrekt bij het daadwerkelijke gedrag van moslims, analyse mogelijk maakt. De conclusie van Roy (2005) dat het morele imperatief van de praktische realiteit sterker is dan dat van het theoretische woord is hier van toepassing. Wat mensen in hun dagelijks leven normaal leren vinden bepaalt in eerste instantie hun opvattingen van wat goed is, en de formele verantwoording volgt uiteindelijk deze praktijk. Linksom

of rechtsom, via het recht der gewoonte, of via duiding van de tekst van de Koran, gemengde huwelijken blijven dus een dagelijkse praktijk.

Religieus bewustzijn en radicalisering

De recente burgeroorlog en de periode van herstel daarna heeft strijders, humanitaire hulpverleners en investeerders aangetrokken uit met name Saudi-Arabië. Met hun middelen werden (vernielde) moskeeën her- en gebouwd, en initiatieven ontplooid om andere islamitische stromingen in Bosnië te verspreiden (Cetin 2008). Hoewel islamitische liefdadigheidsorganisaties wellicht vaak ten onrechte in verband worden gebracht met extremistische ambities (Benthall 2007) roept deze buitenlandse aanwezigheid impliciet de vraag op naar radicalisering. In Sarajevo lijkt het religieus bewustzijn te groeien maar van radicalisering is nauwelijks sprake. Dat het religieus bewustzijn vrij groot is, sprak ten eerste uit de veelheid aan religieuze literatuur en lectuur die in boekhandels werd aangeboden. Daarnaast vertelden mensen ook dat er meer religieus besef leefde dan voorheen. Jonge moslims stelden vaak dat ze serieuzer met hun religie bezig waren dan hun ouders. Zo werden er vaker hoofddoeken gedragen, werd de moskee vaker bezocht op vrijdagen en werden er meer boeken over de islam gelezen. De behoefte aan kennis over de islam werd door de jongeren uit het onderzoek meestal gekoppeld aan de oorlog in Bosnië. Ze zoeken naar de betekenis van het geweld dat tijdens deze burgeroorlog vooral tegen moslims gericht was. In de tijd dat zij op school zaten, was de ideologie van de staat en de boodschap van hun ouders dat iedereen gelijk was in Joegoslavië, ongeacht geloof. Tijdens de burgeroorlog echter was juist geloof de reden waarom ze werden aangevallen. Daarnaast werd de toename van religiositeit ook verklaard als een opleving na het communistisch tijdperk waarin religie van staatswege werd tegengegaan.

De toenemende belangstelling voor religie was ook merkbaar door een groot aanbod aan cursussen. Zo vertelde een twintigjarige farmaciëstudente dat haar vader een overtuigd atheïstische communist was en haar moeder een gelovende maar niet praktiserende moslima. Thuis kreeg zij dus geen religie mee, hoogstens dat ze van huis uit moslim was en dat moest invullen op formele registraties. Toen ze in haar studententijd de behoefte voelde om meer over de islam te leren, en er ook meer over begon te lezen, is ze er uiteindelijk ook een cursus over gaan volgen. Het gold voor meer studenten uit het onderzoek dat ze zich, ondanks dat ze thuis weinig van hun religie hadden meegekregen, pas in hun studententijd, bij het ontmoeten van anderen die zich ook met de islam bezig waren gaan houden, voor de islam gingen interesseren.

Hoe krijgt de toegenomen religiositeit vorm? We hebben waargenomen dat er breed islamitische gedragscodes werden aangenomen, zoals de genoemde hoofddoek, moskeebezoek en een enkele studente vertelde ook dat ze mannen bij voorkeur niet de hand schudde. Maar deze acceptatie leek voort te vloeien uit een bewuste en persoonlijke keuze, vaak samenhangend met een spirituele zoektocht naar verklaringen en betekenisgeving van het menselijk bestaan. Deze zoektocht lijkt vergelijkbaar met het zoeken naar spiritualiteit en innerlijke waardigheid in de Westerse wereld. De precieze invulling van het religieus handelen en de interpretatie van de Koran werden in Sarajevo gedaan in een persoonlijke verhouding tot de tekst. Als zodanig is dit vergelijkbaar met het proces van religionisering en individualisering dat zich onder zowel islamitische als christelijke jongeren in West-Europa voltrekt. Het gevolg is dat dit religieus bewustzijn (en de expressie ervan) in diverse richtingen gaat en dit gaf ook in Sarajevo een grote religieuze variatie onder jongeren te zien. Opmerkelijk is dat deze variatie door de meesten als waardevol werd gezien. Door deze als individuele ontwikkeling ervaren religionisering, waarbij het accent gelegd werd op de persoonlijke verhouding van het individu tot de religieuze tekst van de Koran, werd door de meerderheid van de informanten benadrukt dat de eigen keuze om voorschriften te volgen, geen grond geeft om anderen als ongelovigen of minder goede gelovigen af te doen. Hier werd vaak aan toegevoegd dat uiteindelijk alleen god zal beslissen of je een goed leven hebt geleid. Daarnaast was voor de meeste ondervraagde moslims hun religie een spiritueel kompas en een bron van motivatie om moreel juist te handelen. Door sommige respondenten werd dit individuele karakter van hun geloof beschouwd als typerend voor de islam in Bosnië, ter onderscheiding van andere moslims uit bijvoorbeeld Noord-Afrika. Maar Professor Ahmed Alibašić noemde het verwerpen van één bepaalde autoriteit typerend voor de islam: in de islam bestaat geen centraal exegetisch gezag. Geen mens kan claimen dat hij de enige échte lezing van de Koran kent. Een individu kan wel te rade gaan bij een *moefiti*, maar wat als deze niet geloofwaardig over komt? Dan zal hij verder moeten zoeken naar een andere verklaring. Alibašić, in een interview:

In de islam bestaat er geen kerkelijke autoriteit. Zelfs als iemand een representatief orgaan zou oprichten van moslims, zou dit alleen zijn om hen te vertegenwoordigen maar nooit om enige autoriteit te hebben over het geweten van mensen. Een moslim kan zich tot een moefiti wenden en naar hem luisteren, maar als hij niet overtuigd is, is hij genoodzaakt verder te zoeken naar antwoorden.

In het kader van religieuze bewustwording en radicalisering moet de islamitische beweging van de Salafi's worden genoemd. Leden van deze beweging worden in Bosnië meestal Wahabija's genoemd (Cetin 2008), en zijn gerelateerd aan het Wahabisme uit Saudi-Arabië, een orthodox fundamentalistische stroming binnen de islam. Deze groep, momenteel grotendeels bestaand uit bekeerlingen, is ontstaan in het kielzog van strijdkrachten die tijdens de belegering van Sarajevo en de oorlog in Bosnië vanuit het Midden-Oosten zijn gekomen om te strijden aan de zijde van het leger van Bosnië en Herzegovina (voornamelijk bestaand uit Bošniaks – Bosnische moslims – en vechtend tegen de Servische paramilitairen). Een deel van deze strijders (Mujahedin) is na de oorlog in Bosnië gebleven en getrouwd met Bosnische vrouwen. Deze ex-strijders en hun Bosnische bekeerlingen hebben zich grotendeels in elkaars nabijheid gevestigd in Bocinja (een plaats tussen Zenica en Tuzla) en hebben daar een gemeenschap gesticht die in ieder geval uiterlijk geen Europese indruk maakt. Deze mensen hebben gekozen voor de zuivere islamitische leefwijze in de voetsporen van de profeet, iets wat ze zo letterlijk nemen dat ze, in de ogen van de meeste Bosniërs in Sarajevo, terug willen in de tijd. Hun leefstijl werd wel vergeleken met die van de Amish in Amerika. Mannen met baarden en hoogwaterbroeken, en vrouwen in zwarte, bedekkende gewaden bepalen er het straatbeeld. De aanblik die deze gemeenschap biedt is duidelijk anders dan de rest van het land, of het nu wordt vergeleken met anderen steden of met het platteland. Het gaat hier om een concentratie van orthodoxe moslims die volgens interne en externe toeschouwers overigens een piek kende vlak na de oorlog maar die sinds die tijd aan het afnemen is. De Bosnische overheid heeft namelijk onder druk van het Westen al veel van de afgegeven verblijfsvergunningen aan Mujahedin ingetrokken, waardoor het aantal niet-Bosnische moslims aanzienlijk is teruggebracht. Hoewel de beweging een uitdaging vormt voor de *Islamska Zajednica*, die haar best doet om een representatief orgaan te zijn voor alle moslims in Bosnië, werd ze door de Bosniërs in het onderzoek als een rariteit ter zijde geschoven. Erg populair is de beweging dus niet. En ook al is de groep er vaak door politieke tegenstanders van beschuldigd, ze vertoont nauwelijks politieke aspiraties. De leden van de groep nemen zo min mogelijk deel aan het moderne leven, maar proberen het ook niet daadwerkelijk te bestrijden. Ze trekken zich terug en leiden zoveel mogelijk hun eigen bestaan. Met deze omschrijving passen ze in het profiel dat in het theoretisch kader geschetst werd van fundamentalisten, maar niet in dat van radicalen.

Conclusie

Dit onderzoek poogt een antwoord te vinden op de vraag hoe islam in Europa vorm gegeven wordt en of een vorm van 'Europese' islam mogelijk is. Om deze antwoorden te vinden hebben we geen aselechte steekproef genomen, en we kunnen dus niet claimen dat de resultaten van dit onderzoek representatief zijn voor de gehele bevolking van Sarajevo. Dit was ook niet de pretentie van dit onderzoek. Toch menen we wel dat we dankzij de breedte van de onderzoeksgroep, de diversiteit van de respondenten en de combinatie van onderzoeksmethoden een hoge mate van representativiteit hebben bereikt.

Er is in dit onderzoek bekeken of Europese waarden, die in de discussie over de islam in West-Europa centraal staan, terug te vinden zijn in de constellatie van Sarajevo. Met andere woorden: zijn waarden die Europa zich heeft toegeëigend verenigbaar met de islam? In dat verband werden vragen gesteld als: hoe verhouden zich islam en seculariteit tot elkaar, hoe gaan vrouwen om met het dragen van de hoofddoek, hoe staat het met gemengde huwelijken en binnen welke context is er sprake van religieuze ervaring en mogelijk van radicalisering.

Islam en seculariteit zijn in Bosnië geen inzet van discussie maar wel van reflectie. De vorm van seculariteit die zich in Bosnië heeft ontwikkeld is er één van neutraliteit. Moslims hebben de vrijheid om zich zowel in hun persoonlijke als publieke leven te houden aan religieuze regels die zij belangrijk vinden. Daarbij kunnen zij zich volgens religieuze voorschriften kleden en gedragen, en kan de Sharia dienen als morele richtlijn, zonder dat ze de wens hebben om de staat of het recht vorm te geven aan de hand van religieuze principes. Zo blijft de Sharia van waarde zonder de seculiere staat en de onafhankelijke rechtspraak te veranderen. Tegelijkertijd kunnen ook atheïsten of niet-praktiserende moslims zich bewegen onder gelovigen zonder veroordeeld te worden en discussies te hoeven aan te gaan. Veel moslims in Sarajevo beschouwen het geloof als een zaak tussen het individu en god, waar geen religieuze doctrine of instantie tussen hoort te komen. Hun religie speelt in hun persoonlijk leven vaak de rol van spirituele gids en morele inspiratiebron. Zo worden voor het dragen van de hoofddoek vaak motieven opgegeven van feministische, spirituele of anders geëngageerde aard. Ook het gemengd huwelijk wordt niet tegengegaan. De dagelijkse realiteit waarin mensen van verschillende geloofsovertuigingen in Sarajevo met elkaar samen leven, heeft er waarschijnlijk ook toe geleid dat variatie als vanzelfsprekend wordt beleefd.

Er is een religieuze ervaring waar te nemen onder moslims in Sarajevo en die ervaring toont veel variatie. De meeste verklaringen voor de religieuze

opleving werden door respondenten in verband gebracht met de terugkeer van religie na het communisme. Daarnaast wordt ook het leed genoemd dat moslims tijdens de recente burgeroorlog is overkomen. Een kleine groep van meer fundamentalistisch georiënteerden zijn geconcentreerd rond Zenica. Volgens onze informanten van Sarajevo neemt hun aantal af.

Roy stelt dat het de dagelijkse praktijk is die bepaalt of moslims kunnen opgaan in een seculiere maatschappij. In Sarajevo wordt duidelijk dat dit het geval kan zijn. Een volgende conclusie die getrokken kan worden is dat een toename van religieus bewustzijn geen bedreiging hoeft te zijn, maar juist een kans kan bieden bij het overwegen van de waarden die belangrijk zijn voor geslaagd samenleven binnen diversiteit. Ook secularisten worden hierbij uitgedaagd kritisch te kijken naar de mate waarin hun eigen standpunten levensbeschouwingsneutraal zijn, zoals dat ook al door wetenschappers als Talal Asad en John Gray wordt aangeraden.

Noten

- 1 In 2000 zijn er ongeveer 10.000.000 moslims in West Europa (Jenkins 2007: 117) In 2010 ongeveer 15.000.000 http://www.refdag.nl/media/2010/20100128_europa_moslims.html. (Frankrijk, Duitsland, United Kingdom, Italië, Spanje, Nederland, België, Zweden, Oostenrijk, Zwitserland, Denemarken).
- 2 Gelegd in het hart van Europa, en als territorium betrokken bij alle grote gebeurtenissen en rijken (de Oude Grieken, Romeinen, Byzantijnen, Germanen, Slaven, Ottomanen, Austro-Hongaren, en het derde Rijk) die Europa en de Europese identiteit hebben gevormd, is Bosnië onmiskenbaar Europees. Het discours waarin de Balkan weleens wordt weggezet als de periferie van Europa heeft meer te maken met een academisch conceptueel probleem tussen de gescheiden werelden van de islamitische Oriënt en het Christelijke Europa, dat moeilijk te overbruggen blijkt (Balić 1992, Bringa 1995).
Hoewel er soms gesproken wordt van Bosnisch, Servisch of Kroatisch zijn deze drie in wezen éénzelfde taal waarnaar verwezen wordt met de term Servo-Kroatisch. Het is een Slavische taal verwant aan het Sloveens, Macedonisch, Bulgaars, Tsjecho-Slowaaks en Pools. Dat er toch gesproken wordt van drie verschillende talen heeft te maken met etno-politieke motieven. Er zijn wel twee alfabetten in omloop, het cyrillische alfabet waar de Serviërs gebruik van maken en het Latijnse alfabet dat door alle anderen wordt gebruikt.
- 3 Was de islam aanvankelijk vooral een Turkse islam, heden ten dage stellen Bošniaks –Bosnische moslims – dat hun islam een ander karakter heeft dan die in Turkije. Dit verschil in karakter heeft vooral te maken met de eeuwenlange interactie met andere religies. In het werk van Bringa (1995) is te lezen hoe deze interactie ertoe geleid heeft dat men onderling gebruiken van elkaar

- overnam. Dit droeg ertoe bij dat men behalve door de naam vrijwel niet meer van elkaar te onderscheiden was. Een bekende uitspraak die dit typeert is 'do podne Ilija, od podne Alija' (tot het middaguur Elijah, vanaf het middaguur Ali). Deze uitdrukking verwijst naar een feest dat zowel door moslims (Alidun) als orthodoxen (Ilindan) op 2 augustus wordt gevierd. Informanten vertellen ook dat meisjes die trouwen met een echtgenoot uit het Midden-Oosten erg veel aanpassingsproblemen ondervinden, niet alleen met het leven in een ander land maar ook met de islam zoals die daar gepraktiseerd wordt. Dat geldt eveneens voor meisjes die huwen met een Turkse echtgenoot en naar Turkije verhuizen. Zeker in Sarajevo zijn meisjes niet gewend zich bijvoorbeeld erg onderdanig en schuchter te gedragen.
- 4 In Frankrijk wordt met de term *laïcité* verwezen naar de expliciete vorm van seculariteit die daar op autoritaire en juridische wijze de plaats van geloof in de samenleving bepaalt. Door Roy (2005) wordt *laïcité* conceptueel geplaatst tegenover de 'gewone' vorm van seculariteit die door hem wordt uitgelegd als een maatschappelijk verschijnsel dat niet door de politiek aangestuurd hoeft te worden.
 - 5 Zie Kennedy en Valenta in het WRR rapport *Geloven in het publieke domein* (2006) voor een bespreking van de relatie tussen een opkomende kritiek op verzuild onderwijs en de verzwakking van de ooit sterke Nederlandse staatsinvloed op de publieke rol van religie.
 - 6 In *Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility* (2004) vergelijkt Hofmann de compatibiliteit van islam met democratie van Azerbeidjaan, Bangladesh, Bosnië, Kroatië, Georgië, Macedonië, Rusland en Turkije. Met behulp van gegevens uit het World Values Survey van 1996 tot 1997 vergelijkt hij deze landen op hun niveaus van burgerparticipatie, politiek vertrouwen, waardering van het politieke verleden en verwachtingen van de politieke toekomst (zaken die verondersteld worden bij te dragen aan democratie).
 - 7 De term fundamentalisme is afkomstig uit de USA waar het gebruikt werd om ontwikkelingen in het protestantisme te duiden. Islamitisch fundamentalisme is verbonden geraakt met politiek sinds de revolutie in Iran in 1979 en staat sindsdien voor religieus fanatisme en extremisme (Tibi 2002, 2)
 - 8 De Islamska Zajednica (Islamitisch Genootschap) streeft ernaar dat zijn leden (moslims in Bosnië, Bośniaks buiten Bosnië en anderen die zich erbij aansluiten) leven volgens islamitische principes. De organisatie verzorgt een belangrijk deel van het islamitisch onderwijs, en zet zich in voor de verdediging van de religieuze rechten van moslims in met name Bosnië en Servië. Ook onderhoudt het contacten met islamitische instituten, organisaties en gemeenschappen in de rest van de wereld en het houdt zich bezig met islamitische giften en liefdadigheid.
 - 9 Alibašić is docent Religie en politiek aan de faculteit voor islamitische theologie, en hij was één van de informanten voor dit onderzoek in Sarajevo. Hij beschreef het ontwikkelingsproces van de Bosnische islam in zijn paper *The profile of Bosnian Islam and what West European Muslims could benefit from it*.

Literatuur

- Alibašić, A. (2007),
The profile of Bosnian Islam and what West European Muslims could benefit from it, Draft paper, Sarajevo: University of Sarajevo.
- El Affendi, A. (2004),
 On the State, Democracy and Pluralism, in: Suha Taji-Farouki & Basheer M. Nafi (red.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London/New York: I.B.Tauris, 172-195.
- Asad, T. (2003),
Formations of the secular, Stanford CA: Stanford University Press.
- Asad, T. (2006),
 Trying to understand French secularism, in: Vries H. de & L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, 494-526.
- Balic, S. (1992),
Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt, Wien: Böhlau Verlag.
- Bartels, E. (2005),
 Wearing a headscarf is my personal choice, in: *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, nr. 1, 15-29.
- Bartels, E. (2008),
Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam, Talmalezing, Vrije Universiteit, Amsterdam. Te raadplegen op: http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Talmalezing%202008%20Bartels_tcm30-56361.pdf.
- Benthall, J. (2007),
 The overreaction against Islamic charities, in: *Isim Review*, nr. 20, herfst, 6-8.
- Bos, K. van den e.a. (2009),
Waarom jongeren radicaliseren en sympathie krijgen voor terrorisme: onrechtvaardigheid, onzekerheid en bedreigde groepen, Utrecht: WODC, Ministerie van Justitie.
- Bougarel, X. (2008),
 Bosnian Islam as 'European Islam': limits and shifts of a concept, in: Al-Azmeh Aziz (ed.), *Islam in Europe: Diversity, identity and influence*, New York: Cambridge University press, 96-124.
- Bringa, T. (1995),
Being Muslim the Bosnian way: Identity and community in a central Bosnian village, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cetin, O. (2008),
 Mujahidin in Bosnia, from ally to challenger, in: *Isim Review*, nr. 21, voorjaar, 14-16.
- Gray, J. (2007),
Black Mass, London: Penguin Books Ltd. London.

- Hofmann, S. (2004),
Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility, in: *Comparative Political Studies*, Vol. 37, nr. 6, 652-676.
- Jenkins, Ph. (2007),
God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis, New York: Oxford University Press.
- Karčić, F. (2008),
Islam u sekularnoj državi: primjer Bosne I Hercegovine, Draft paper, Sarajevo: University of Sarajevo.
- Kennedy, J. & Valenta, M. (2006),
Religious Pluralism and the Dutch state: reflections on the future of article 23, in: Donk, W. van den (red.), *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 337-351.
- Koning, M. de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Marty, E. & R. Scott Appleby (1991),
Fundamentalisms observed, Chicago: The University of Chicago Press.
- Paul, J. (2007),
Twee geloven op één kussen, slaapt daar de duivel tussen? Etnisch/religieus gemengde huwelijken in Sarajevo, Master-thesis, Culturele antropologie, Amsterdam: VU University.
- Peters, R. (2006),
A dangerous book. Dutch Public Intellectuals and the Koran, (Robert Schuman Centre for Advanced Studies). Te raadplegen op: <http://home.medewerker.uva.nl/r.peters/bestanden/Dangerous%20book.pdf>
- Roy, O. (2004),
Globalised Islam, London: C. Hurst & Co Publishers.
- Roy, O. (2005),
La Laïcité face à l'islam, Parijs: Editions Stock.
- Taylor, C. (2007),
A secular age, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tibi, B. (2002),
The challenge of fundamentalism: political islam and the new world disorder, Berkely/London: University of California Press.

Boekbesprekingen

Arkel, Dik van (2009), *The drawing of the mark of Cain. A social-historical analysis of the growth of anti-jewish stereotypes*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 592, ISBN 9789089640413, € 49,50.

Weinig wetenschapsbeoefenaren publiceren op hoge leeftijd nog een omvangrijk boek. Dik van Arkel, emeritus hoogleraar voor sociale geschiedenis aan de Leidse universiteit, heeft in 2009 op zijn 85-ste een omvangrijke studie over het antisemitisme het licht doen zien. De auteur is lang met dit onderwerp bezig geweest, in de jaren zestig van de vorige eeuw gaf hij er al college over. Nu Van Arkel kort na de publicatie overleden is, geldt zijn boek als het sluitstuk van een levenslange preoccupatie.

Van Arkel behandelt het antisemitisme niet alleen als een onderdeel van de ideeëngeschiedenis, die als een lopend verhaal kan worden verteld. Hij probeert ook een verklarend model te ontwerpen, dat kan worden toegepast op andere gevallen van negatieve stereotypering van groepen, gepaard gaande met discriminatie, met onderdrukking en met agressie. Daartoe heeft hij gebruik gemaakt van de positivistische werkwijze uit de natuurwetenschappen, zoals we die kennen uit onder andere het werk van Karl Popper. Er worden veronderstellingen ontleend aan historisch materiaal en waar mogelijk getoetst om zo tot een overzicht van noodzakelijke en voldoende voorwaarden te komen. Doordat Van Arkel deze hypothetisch-deductieve methode toepast, verschilt zijn benadering van de historische aanpak pur sang.

De studie bevat een weelde aan details, de structuur van het verhaal is ingewikkeld. Om het voor de lezer wat gemakkelijker te maken, begint het boek met een afzonderlijke samenvatting en leeswijzer, geschreven door Chris Quispel. Het werkstuk is bovendien gedurende een lange periode ontstaan. Daarom heeft Quispel eveneens een nawoord verzorgd, waarin hij nagaat of Van Arkels conclusies nog sporen met de literatuur, die in het verhaal niet meer kon worden behandeld.

Volgens Van Arkel is er om een aantal redenen behoefte aan een nadere verklaring van het antisemitisme. De systematische belasting van de jood en agressie jegens joden komt niet in alle Europese landen in even sterke mate voor. In de 20ste eeuw bijvoorbeeld kenden Engeland, Nederland, Zweden, Bulgarije, Griekenland en Italië geen krachtige antisemitische organisaties, terwijl die Duitsland, Frankrijk, Oostenrijk, Polen en Rusland wel bestonden. Verder verschillen perioden van elkaar. Volgens Van Arkel behoorden de joden in de oudheid zeker niet tot de geziene medeburgers, maar ontbrak het systematisch antisemitisme van latere eeuwen. Dat ontstond pas na de opkomst van het christendom. Tenslotte blijken voor de hand liggende verklaringen, zoals het aantal joden in een land, het antisemitisme niet afdoende te verklaren.

Van Arkel beschouwt negatieve beeldvorming of stigmatisering als de eerste voorwaarde voor het ontstaan van het antisemitisme. Deze voorwaarde kwam aanvankelijk voort uit de afscheiding van het christendom uit het jodendom. Het is bij een afscheiding gebruikelijk dat beide betrokken partijen elkaar beschuldigingen naar het hoofd slingeren, de zogenaamde *secession stress*. Gewoonlijk neemt deze in de loop van de tijd af. In het geval van de verhouding tussen christendom en jodendom is dit echter niet gebeurd, doordat de kerk de strijd met het jodendom aanging. Beide concurreerden namelijk met elkaar om de trouw van de volgelingen. Aanvankelijk maakten de christenen weinig verschil tussen hun eigen geloof en dat van de joden. Het kwam voor dat christenen en joden ook op zondag gezamenlijk de akkers bewerkten en op zaterdag eveneens gezamenlijk de synagoge bezochten. De kerk reageerde met de oude beschuldiging dat de joden Christus hadden gekruisigd. De kerkelijke organisatie leverde dus een institutioneel draagvlak voor het antisemitisme en droeg in belangrijke mate bij tot de vorming ervan. De kerkelijke autoriteiten werden daarbij geconfronteerd met de moeilijkheid dat de joden volgens de bijbel het uitverkoren volk waren. Augustinus vond hier een oplossing voor. De joden waren schuldig aan de moord op Christus en moesten daarom een ellendig leven leiden, maar zij hadden hun plaats in Gods heilsplan toch niet volledig verspeeld. Zij konden zich tot Christus bekeren, alleen zou Hij pas op aarde wederkeren als de laatste jood Christus als verlosser had erkend. Sommige christenen meenden de wederkomst te bespoedigen door de joden uit te moorden. Veel kerkelijke autoriteiten zagen deze handelwijze echter als een schijnoplossing, vandaar dat zij de neiging hadden om de joden in bescherming te nemen, althans tegen agressie. Zo zouden de joden in het Byzantijnse rijk en later in Rome betrekkelijk ongehinderd hebben kunnen leven. De kerkelijke leiders konden echter niet verhinderen dat nieuwe beschuldigingen de kop opstaken, als zij daar zelf al niet de hand in hadden. Niet alle kerkelijke functionarissen waren namelijk terughoudend. Uit nijd zouden de joden de hostie – het lichaam van Christus – ontwijden. Verder zouden zij als straf voor hun vergrijp geslagen zijn met vreselijke, slepende ziekten, die zij slechts met christelijk bloed min of meer konden genezen. Hier ligt de oorsprong van de mythe van de rituele moord. De joden zouden bovendien het drinkwater vergiftigen, hetgeen de uitbraak van de pest moest verklaren. Van Arkel werkt deze thema's nauwkeurig uit en concludeert dat het theologisch fundament van het stereotype, de moord op Christus, tot in de tiende eeuw in de verwijten de boventoon voerde en dat andere elementen – de rituele moord en het gebruik van gif – vooral tussen ongeveer 1000 en de 13-de eeuw naar voren kwamen.

Aan het eind van de eerste tien eeuwen van onze jaartelling deed zich een maatschappelijke ontwikkeling voor, die het antisemitisme heeft verscherpt. De sociale contacten tussen joden en christenen werden beperkt, waarbij het van belang was dat de meeste beroepen voor joden werden gesloten. De opkomst van het feodale leenstelsel betekende dat joden geen land meer konden bezitten, omdat zij de christelijke eed van trouw aan de

leenheer niet konden afleggen. Zij konden dus geen agrarische ondernemer meer worden. Dezelfde uitsluiting gold voor het lidmaatschap van de gilden, waarvoor de christelijke eed eveneens noodzakelijk was, zodat de joden ook uit andere beroepen werden geweerd. Zij raakten aangewezen op activiteiten, die maatschappelijk noodzakelijk, maar voor christenen onaanvaardbaar waren, vooral het uitlenen van geld tegen rente en met onderpand. De inning van de belastingen en de verantwoordelijkheid voor de financiële administratie van de adel en de heersers lagen in het verlengde daarvan. Deze bezigheden hebben de populariteit van de joden natuurlijk niet verhoogd. De beschuldigingen van uitzuigen, van geldzucht en van listig zakendoen voegden zich bij de andere. De toewijzing van afzonderlijke woonplaatsen aan de joden in straten of wijken, later de officiële getto's, versterkte het sociale isolement van de joden nog verder. Van Arkel hecht groot belang aan de sociale marginalisering van de joden, omdat dagelijkse omgang niet langer een correctie kon vormen op de negatieve beeldvorming. Het was voor een christen niet meer mogelijk om te redeneren dat er weliswaar allerlei slechts van de joden werd gezegd, maar dat hij daarvan niets terugzag bij zijn joodse burens en dat het dus met de joden zo erg niet kon zijn. Al met al beschouwt de auteur de sociale isolatie naast negatieve stereotypering als de tweede belangrijke voorwaarde voor het ontstaan van antisemitisme. De genoemde ontwikkelingen op de lange termijn mondden uit in uitbarstingen van geweld, waarvan de massamoord op joden in het Rijnland in 1096 aan de vooravond van de eerste kruistocht het eerste incident op grote schaal was.

Er trad een derde belangrijke voorwaarde op, namelijk terrorisering. Degenen, die het voor de joden wilden opnemen, werden zelf tot slachtoffer van vervolging gemaakt. Overheden waren ertoe geneigd daadwerkelijke agressie te verhinderen, maar op den duur konden zij dat alleen nog maar doen als zij uitgesproken sterk waren. In het verlengde van de terrorisering lag de algemeen menselijke neiging tot dissonantiereductie. Degenen die aanvankelijk tegen hun zin aan vervolging meededen, hervonden hun psychisch evenwicht door aan te nemen dat zij uiteindelijk terecht hadden gehandeld.

Behalve op de voorwaarden van stigmatisering, sociale isolatie en terrorisering was er volgens van Arkel ook nog sprake van zogenaamde *labelled interaction* of geëtiketteerde interactie. De dominantie legt de minderheid het gedrag op dat met de eigen visie in overeenstemming is. Een strijdbare jood was bijvoorbeeld een onmogelijkheid, want joden waren immers laf.

De ontwikkeling van het antisemitisme is hiermee nog niet ten einde. Het oude stereotype bleef voortbestaan. Het werd in onderscheiden perioden steeds opnieuw bevestigd, onder anderen door Maarten Luther, die zich heftig tegen de joden heeft uitgelaten. De beeldvorming werd bovendien uitgebreid. Bijvoorbeeld in de Verlichting werd het racisme in het antisemitisme opgenomen. Onder invloed van de ontdekkingsreizen uit die periode raakte men gefascineerd door de verscheidenheid van de volkeren en nam men aan dat hun eigenschappen aangeboren waren. Toegepast op de joden nam men aan dat het

kwaad, zoals we tegenwoordig zouden zeggen, 'in de genen zat'. In de 19de eeuw vertoonde het antisemitisme een wending naar de conspiratietheorie. De joden waren erop uit de wereldheerschappij te veroveren. Dat deden zij volgens totaal tegengestelde veronderstellingen met behulp van het communisme en met behulp van kapitalisme en plutocratie. Hiermee had het antisemitisme zijn voorlopig meest uitgebreide vorm bereikt. Het is natuurlijk overbodig om op het irrationele karakter ervan te wijzen.

Het is Van Arkels verdienste dat hij een zeer lange periode – van het Byzantijnse rijk tot Nazi-Duitsland – in één greep probeert te vatten. Daarbij brengt hij het antisemitisme consequent in verband met andere maatschappelijke verschijnselen. Er is een institutioneel draagvlak, aanvankelijk alleen de christelijke kerken. In latere fasen van de ontwikkeling komen er andere organisaties naar voren. Er doet zich een sociaal-economisch proces voor dat de joden aanvankelijk onbedoeld maatschappelijk uitsluit. Nieuwe intellectuele stromingen geven nieuw voedsel aan het antisemitisme. Het betoog wint hierdoor aan rijkdom, maar wordt ook moeilijk te volgen. Hier en daar bekruipt de lezer het gevoel dat hij alles heel moeilijk kan overzien. De inleiding van Quispel is dan ook een goede handreiking aan de lezer. Er zijn meer opmerkingen over het boek te maken.

Het beoogde hypotetisch-deductieve karakter van de studie komt niet duidelijk uit de verf. De lezer, die aan dergelijke studies gewend is, verwacht een strakke opzet, waarbij de te toetsen veronderstellingen vroeg in het betoog worden geformuleerd. Deze opzet is overigens wel terug te vinden in een afzonderlijke studie over de Apartheid in Zuid-Afrika (Van Arkel, Quispel & Ross 1983). In de voorliggende studie is er sprake van toetsing, maar die gebeurt menigmaal terloops. Er zijn hoofdstukken opgenomen over het antisemitisme in afzonderlijke landen, zodat een vergelijking mogelijk is, maar wat daar precies de resultaten van zijn, valt moeilijk uit te maken. Waarschijnlijk leent de historische beschrijving zich niet altijd voor de strakke toetsing van hypothesen. Om contaminatie te vermijden moeten veronderstellingen, die aan een bepaalde set van gegevens zijn ontleend, aan nieuwe gegevens worden getoetst. Hier is het historisch onderzoek in het nadeel, omdat men nu eenmaal niet ad libitum nieuwe gegevens kan verzamelen. Van Arkel geeft wel een aanzet tot deze werkwijze doordat hij de discriminatie in de Verenigde Staten en Zuid-Afrika bij zijn beschouwingen betreft, maar echt uitgewerkt zijn deze beschouwingen niet. In de studie keren menigmaal dan ook dezelfde gebeurtenissen terug, die soms lijken te zijn gebruikt om een veronderstelling te formuleren en soms benut lijken te zijn om een hypothese te toetsen. Van Arkel is zich van deze moeilijkheid bewust. Hij is dan ook voorzichtig. Het woord hypothese gebruikt hij bijna niet. Liever spreekt hij over een *dead reckoning*, een term die aan de scheepvaart is ontleend en zoveel als 'gegist bestek' of 'voorlopige koers' betekent. Van Arkel betoont zich dus tegelijkertijd ambitieus en terughoudend.

Dan is er nog het punt van de juiste chronologie, een probleem dat in historisch onderzoek nogal eens terugkeert. Volgens het nawoord van Quispel zijn recente studies over

het antisemitisme doorgaans met Van Arkels visie te verzoenen. In tenminste één geval is dat niet zo. Deskundigen zien de massamoord op joden in het Rijnland van 1096 tegenwoordig als het begin van de ontwikkeling van het antisemitisme, terwijl het volgens Van Arkel om de culminatie van voorafgaande ontwikkelingen gaat. Dit meningsverschil is wellicht vooral een zaak voor deskundigen en 'fijnproevers'.

Bij het belang dat Van Arkel aan de beperking van sociale contacten hecht, bekriipt de lezer een gevoel van twijfel. Mensen kunnen gunstig oordelen over de individuele leden van een minderheidsgroep, die zij persoonlijk kennen, maar tegelijkertijd minachting koesteren voor de categorie als geheel met alle gevolgen van dien. De mensen denken nu eenmaal sterk in compartimenten. Zelfs al zou men goede ervaringen met joodse burens en bekenden hebben gehad, dan nog zou het antisemitisme als geheel daar waarschijnlijk weinig hinder van hebben ondervonden. Men zie overigens voor de verschillende toepassing van dezelfde opvatting op de verschillende niveaus van beleving het oude artikel van Herman Turk over dit verschijnsel (Turk 1965).

Ondanks deze kanttekeningen vormt Van Arkels studie een waardevolle bijdrage tot de kennis van het antisemitisme. Het beeld dat hij schetst is geloofwaardig, of hij er nu aangekomen is door de toetsing van hypothesen of door een nauwkeurige historische beschrijving. Het is wel echt een boek voor vakmensen geworden. De geïnteresseerde leek doet er wellicht goed aan om zijn toevlucht vooral te zoeken bij de inleiding van Quispel of bij minder gespecialiseerde en kortere overzichten, zoals dat van Walter Laqueur (Laqueur 2006). Hij moet dan wel veel informatie en verdieping missen.

Jos Becker
(’s-Gravenhage)

Literatuur

- Arkel, D. van, G.C. Quispel & R.J. Ross (1983), *'De wijngaard des Heeren?'. Een onderzoek naar de wortels van 'die blanke baasskap' in Zuid-Afrika*, Cahiers Sociale Geschiedenis 4, Leiden: Martinus Nijhoff.
- Turk, Herman (1965), An inquiry into the undersocialised conception of man, in: *Social Forces* 53, 4, 518-521.
- Laqueur, Walter (2006). *The changing face of antisemitism. From ancient times to the present day*, Oxford: Oxford University Press.

Koster, Edwin & Wessel Stoker (red.), (2009), *Roman en religie. Bespiegelingen over godsdienst in 'Knielen op een bed violen'*, Zoetermeer: Meinema, pp. 229, ISBN 9789021142456, Euro 19,90.

In de studie *Roman en religie* behandelen acht auteurs het religieuze aspect van Jan Siebelinks succesvolle roman *Knielen op een bed violen*. In deze roman geeft deze schrijver een beeld van zijn ouderlijk milieu, waarbij hij de levensloop en de godsdienstige opvattingen van zijn vader reconstrueert. De vader heet in het boek Hans Sievez en is tuinder in Gelderland. De redacteurs van de hier besproken bundel vragen zich af in hoeverre de analyse van Siebelinks roman bij kan dragen aan groter inzicht in de aard van religieuze beleving. Het feit dat het Siebelinks relaas natuurlijk ten dele fictie is, zou daarbij niet ter zake doen. Schrijvers kunnen verschijnselen zo goed en levendig typeren, dat een wetenschapsbeoefenaar ook uit een roman inzicht op kan doen.

Het geloof van Hans Sievez hoort thuis in de stroming van de protestantse bevindelijkheid of piëtisme. We treffen haar aan in kerkgenootschappen waarvan de Gereformeerde Gemeenten met ruim 100.000 leden in 2004/2005 de belangrijkste is. Bevindelijkheid bestaat van oudsher ook buiten de kerken. Sievez hoort in de laatste stroming thuis. De volgelingen huldigen onverkort de predestinatieleer. Volgens deze opvatting is de erfzonde voor God aanleiding geweest om de mensheid in haar geheel te verdoemen. De mens is geneigd tot alle kwaad en onbekwaam tot enig goed. Enkele individuen heft Hij in Zijn goedheid echter op uit de verdoemenis: zij zijn uitverkoren. God heeft geen reden om een bepaald individu uit te verkiezen. Hij handelt in wezen willekeurig, het is Zijn 'ondoorgroendelijk raadsbesluit'. Deze gedachte stelt de gelovige voor het probleem of hij tot die kleine groep uitverkorenen behoort. Hij kan daar alleen maar zekerheid over verkrijgen door systematisch bij zichzelf na te gaan of God hem het teken heeft gegeven. Eventueel helpen visioenen of 'gezichten' hem daarbij. Gelovigen zijn er afkerig van kerkelijke organisaties. Liever beleven zij hun godsdienst in huiselijke kring en lezen zij daar in de bijbel en in het werk van 'oude schrijvers', zoals de preken van de 17de eeuwse dominee Smytegelt. Zij zijn zogenaamde 'thuislezers'. De voorgangers van deze stroming zijn rondreizende, zelf benoemde predikers, de oefenaars. Zij spelen een belangrijke rol bij de verwerving van innerlijke zekerheid. De bevindelijkheid dateert in Nederland uit de 17de eeuw. Sinds haar ontstaan heeft zij doorlopend een beperkt aantal aanhangers gehad. Zij vormde de achtergrond van de Afscheiding van 1834. Het geloof gaat samen met een doorgaans pijnlijk zelfonderzoek, dat zich tot op het sterfbed voort kan zetten, en met zelfvernedering. Het besef van de eigen nietswaardigheid vormt namelijk het uitgangspunt van het besef van uitverkiezing. Hans Sievez vertoont alle kenmerken van deze soort bevindelijken. Hij is gefixeerd op zijn eigen verlossing, leest in oude preken en hij voelt zich niet thuis in deze wereld. In hun bijdragen confronteren verschillende auteurs Siebelinks relaas met inzichten van enkele filosofen en van de godsdienstpsychologen.

Anton van Harskamp, Bart Voorsluis en Edwin Koster leggen een relatie tussen de bevindelijkheid enerzijds en de moderne samenleving en de rol van de kerken anderzijds. Volgens Harskamp en Koster is het optreden van bevindelijkheid te midden van secularisatie minder vreemd dan men denken zou. In de moderne samenleving is het kerkelijk

kader zo verzwakt dat mensen met aanleg voor religie die zelf moeten uitvinden. Zowel in de bevindelijkheid als in moderne religieuze stromingen ligt de nadruk op verinnerlijking en op persoonlijke beleving, die in de bevindelijkheid centraal staan. Koster legt een iets ander accent. Hij beschouwt het kerkelijk kader, vooral dat van het rooms-katholicisme, nog wel als levensvatbaar. Sievez is aangetrokken door God, maar ook beangst door Zijn verborgenheden en strengheid. Kerkelijke rituelen en symbolen – Koster gaat in op de verering van relieken – hebben de functie om die angst weg te nemen. Zij zijn geplaatst tussen God en de gelovigen en sluiten een al te direct contact uit. De gelovige delegeert als het ware het riskante deel van de godsdienst aan de kerk.

Van Riessen en Hetteema hebben het over de betekenis, die het sociale en de liefde in de religie hebben. De religie dient zich te uiten in naastenliefde. Als de openbaring verder niet aan anderen wordt gebracht, wordt de religie destructief in het leven van het individu. Lemmens geeft een meer specifieke wending aan het thema van de liefde. Sievez vindt geen balans tussen de liefde voor God en die voor zijn echtgenote en het gezin. Hij verwaarloost deze affectief omdat hij voortdurend met de godsdienst en met zijn eigen verlossing bezig is. Kortom, de religie van Sievez is liefdeloos.

Is Sievez een voorbeeld van een pathologisch geval? Maakt geloof de mensen ook ziek? Van Saane en Stoker houden zich met deze vragen bezig. Van Saane is van mening dat het geloof in zichzelf niet ziekmakend is, maar dat mensen met een pathologische aanleg er elementen uit selecteren, die bij hun aberratie passen. Het gevoelsleven van Sievez is Freudiaans geconditioneerd door het verlangen naar de liefde van zijn vroeg gestorven moeder en door het ontzag en de angst voor zijn gelovige, autoritaire vader. Sievez slaagt er niet in dit interne conflict op te lossen. Stoker houdt een in wezen kentheoretisch betoog over de visioenen van Hans Sievez. Visioenen zijn er vele, maar komen zij altijd van God of brengt de mens ze ook uit zichzelf voort? Als zij duidelijk ontleend zijn aan de gebruikelijke motieven uit de bekeringsliteratuur en stereotiep worden, is de kans op het laatste groot. We mogen ze dan niet als authentiek beschouwen. Volgens Stoker is dat bij Hans Sievez het geval. De auteur herkent zoveel uit de gebruikelijke bekeringsverhalen, dat hij er toe neigt Siebelinks hoofdpersoon als een fantast en een hystericus te beschouwen. Zowel Van Saane als Stoker spreken het geloof dus vrij van ziekmakende tendensen. De religie is niet ziek, sommige gelovigen zijn het wel.

De bijdragen aan de bundel *Roman en religie* zijn overzichtelijk. Zij zijn ook voor niet-specialisten goed leesbaar. De verwijzingen geven bovendien aanwijzingen voor andere publicaties, waarin Siebelinks boek eveneens besproken wordt. De geïnteresseerde lezer zal dus veel van zijn gading vinden. Het blijft echter de vraag of de oorspronkelijke bedoeling om een nieuw licht te werpen op aspecten van de religieuze beleving is waar gemaakt. Dat de mystiek zich kenmerkt door de angst voor en het verlangen naar het overwezen, dat de belangstelling voor religie het gevolg kan zijn van onopgeloste interne psychologische conflicten, dat mystici zich weinig gelegen laten liggen aan hun sociale

omgeving en dat de kerk op gespannen voet staat met de mystiek, hebben we vaker gelezen. Het gebrek aan originaliteit komt wellicht voort uit de smalle empirische basis van de bundel. Zij bevat in wezen de behandeling van één casestudie, het geval Sievez, dat een in hoge mate specifiek onderdeel van het piëtisme representeert. Andere varianten van godsdienstige preoccupatie blijven buiten beschouwing. De bijdragen gaan over bijkans obsessief beleefde mystiek, die een beperkt onderdeel van de religie uitmaakt. Over de doorsnee-gelovige vernemen we niets. Er is dan ook sprake van vertekening. Die komt tot uiting in de rol van de kerken. De lezer krijgt daar de indruk dat die de gelovige vooral moeten beschermen tegen Gods oneindigheid en Zijn mysteriën, maar de functie van de kerken is vanzelfsprekend veel ruimer.

Een ander punt van kritiek vormt de relatie tussen de moderne samenleving en de bevindelijkheid. Het valt te betwijfelen of de verzwakking van de kerken de bevindelijkheid stimuleert. Het gegeven dat veel piëtisten weinig met de kerk ophebben, bestaat al zo lang als er bevindelijkheid is. Het feit dat Siebelinks verhaal zich vooral in de jaren vijftig afspeelt, toch het hoogtepunt van de verzuiling met sterk ontwikkelde kerken, helpt de onderbouwing van de stelling niet verder. De bevindelijkheid is eerder een oude traditie, die in Nederland bestaat ongeacht de maatschappelijke context.

Dan is er wellicht wat te weinig aandacht voor het economische aspect. Het bedrijf van Sievez rendeert niet. Dat ligt niet aan de godsdienst, maar aan de hoofdpersoon zelf. Sievez is eenvoudig een slechte ondernemer. Het is de vraag of Sievez zo aan de mystiek verslingerd was geraakt als het ondermaanse hem meer te bieden had gehad.

Tenslotte zijn de auteurs geïntrigeerd door het succes van Siebelinks boek dat ondanks de religieuze strekking in een geseclariseerde samenleving veel is verkocht. Dat lijkt vreemd, maar de worsteling met het geloof wordt regelmatig aangetroffen in populaire Nederlandse romans, zoals in het werk van Wolkers en van 't Hart. Deze belangstelling gaat verder terug dan het werk van deze beide auteurs. Bijvoorbeeld de roman van Van Limburg Brouwer uit 1853, *Het leesgezelschap van Diepenbeek*, gaat over de benoeming van een nieuwe predikant in een kleine plaats. Het boek bevat een minutieuze en overigens amusante beschrijving van 'lichte' en 'zwarte' preken, gehouden door de proponenten. In de Nederlandse literatuur bestaat er reeds lang belangstelling voor bevindelijkheid, waarbij de lezers deze stroming vooral 'exotisch' lijken te vinden. Dat mensen zoiets kunnen geloven, prikkelt de nieuwsgierigheid en vormt bijna altijd aanleiding tot kritiek op overdreven religiositeit. Zo gezien is het hedendaagse succes van Siebelinks roman heel goed te verklaren.

Jos Becker
(s-Gravenhage)

Imtoul, Alia & Basia Spalek (eds.) (2008), *Religion, spirituality and the social sciences. Challenging marginalization*, Bristol: Policy Press, pp. 214 + x blzdn, ISBN 9781847420411, UK£ 57.

Het is even zoeken waar deze prestigieus uitgevoerde bundel nu precies over gaat en vanuit welk perspectief deze geschreven is. Het (islamitische) dankwoord aan 'de Schep- per, de Barmhartige, de Alwetende' zet de lezer gemakkelijk op het verkeerde been. Volgt nu een verdediging van het geloof tegen de sociale wetenschappen? Of een pleidooi voor meer onderzoek? De inhoudsopgave brengt niet veel duidelijkheid: een studie naar het geboorteniveau van Australische gelovigen staat gezusterlijk naast een onderzoek naar moslims en misdaad en een oproep voor een meer spirituele wetenschapsbeoefening. Toch is deze bundel de moeite waard en er valt zelfs een structuur in te ontdekken, on- danks de redactionele indeling. De grootste gemene deler is de boodschap dat de sociale wetenschappen religie serieuzer zouden moeten nemen, een oproep die gesteund wordt door uiteenlopende *case studies*. Twee onderwerpen krijgen hierbij de aandacht: ten eerste de relatie tussen religie en politiek, ten tweede spiritualiteit. Tussen de bedrijven door wordt een overstijgende kwestie behandeld: wat betekent deze hernieuwde interesse voor de sociale wetenschappen zelf?

De relatie tussen religie en politiek staat in het teken van een genuanceerde kritiek op het secularisme: de overtuiging dat de inrichting van het mundane bestaan gevrijwaard dient te blijven van inmenging door religieuze regimes. John D'Arcy May wijst erop dat de sociale wetenschappen sinds hun grondlegging secularistische trekken hebben, waar- door de feitelijke rol van religie in de samenleving wordt onderschat. Hij wil zowel ver- blijven van deze ideologische vertekening als van de vertekening door religieuze voorin- genomenheid. Daarom pleit hij voor een geëngageerde studie naar de rol van religies in de mondiale *civil society*, zowel in het belang van goede wetenschap als van een leefbare wereld. Een handvol essays sluit hierbij aan. De religieuze factor blijkt volop te worden miskend, hetgeen, zo blijkt uit deze essays, de bevolkingspolitiek in Australië, de maat- schappelijke erkenning van moslims in Groot-Brittannië en de bestrijding van HIV/AIDS in sub-Sahara Afrika geen goed doet.

Het tweede onderwerp is spiritualiteit. Miguel Farias en Elisabeth Hense scheppen duidelijkheid over de (on)bruikbaarheid van dit concept in psychologisch empirisch onder- zoek. Voor zover het begrip over iets concreets, iets meetbaars, gaat, blijkt dat de ontvanke- lijkheid voor buitengewone vormen van bewustzijn te zijn, vergelijkbaar met de vatbaar- heid voor psychosen en schizofrenie. Wat in het dagelijks leven en in de media spiritualiteit wordt genoemd, moet naar hun inschatting begrepen worden tegen de achtergrond van de erosie van religieuze tradities ten gunste van een individu-vriendelijk ietsisme, waar- door buitengewone persoonlijke ervaringen niet meer worden bekritiseerd en ingebed in een interpretatief verband. Ze zien twee perspectieven voor wetenschappelijk onderzoek:

ten eerste om te kijken naar specifieke vormen van spiritualiteit (zoals Franciscaanse of verwesterd-boeddhistische) en ten tweede om analyses te maken van het verschijnsel van belangstelling voor spiritualiteit. Geloof, gedrag en gemeenschap moeten dan in onderlinge samenhang bestudeerd worden. Deze ‘cleane’ benadering contrasteert nogal met meer sympathiserende benaderingen in dezelfde bundel, en zo verschijnt direct het debat over de consequenties voor theorie en methodiek van de sociale wetenschappen.

Caroline Humphrey biedt hiervoor een aardig hulpmiddel. Ze onderscheidt vier wereldbeelden: het seculiere, het wetenschappelijke, het spirituele en het religieuze. Wat haar betreft is het de kunst om even bij zo’n wereldbeeld te gast te kunnen zijn (*sojourning*), en ze illustreert die houding met voorbeelden uit de hulpverlening. Deze heeft religieuze (christelijke) wortels, maar wordt nu gedomineerd door een seculier wereldbeeld. Ondertussen dienen de religieuze en spirituele dimensies van de hulpverlening zich niet-temin aan, zeker in een multireligieuze samenleving. Vrijgevestigde therapeuten gaan volop het spirituele pad op. De auteur ziet de gevaren daarvan, maar vraagt zich toch af of de reguliere hulpverlening hier niet van kan leren.

Ook de bundel als geheel is een veelzijdig verzet tegen de verabsolutering van eigen standpunten, juist omdat de bijdragen uit zulke diverse hoeken komen. Protesten tegen secularisme, sciëntisme, religionisme en spiritualisme zijn erin verenigd – tegen de, toch wel, apologetische agenda van de redacteurs in. Een pleidooi voor meer onderzoek naar religie zou zorgvuldiger moeten worden onderscheiden van een pleidooi voor meer sympathie ervoor. Wat dit betreft leidt deze Brits-Australische bundel aan hetzelfde euvel als ons WRR-rapport over religie in het publieke domein.

Kees de Groot

(Universiteit van Tilburg)

Bremmer, Jan N. (2010), *The rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*, Groningen: Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap RUG, pp. 69, ISBN 9789036742191.

Eind jaren negentig toen we over Rodney Starks boek *The Rise of Christianity* (1996) spraken, zei de classicus en godsdienstwetenschapper Jan Bremmer dat hij het een intrigerend boek vond, maar dat het geen kwaad had gekund als de auteur het manuscript door een classicus had laten lezen. In januari 2010 toen Bremmer afscheid nam van de RUG was het onderwerp van zijn openbare les de opkomst van het christendom zoals dat werd gezien door Edward Gibbon (1737-1794), Adolf von Harnack (1851-1930) en Rodney Stark.

Bremmer constateert met Theodor Mommsen (1817-1903), de grootste 19e eeuwse classicus, dat Gibbons meesterwerk, *The History of the decline and fall of the Roman Empire*

(6 dln; 1776-1788) – waarvan het eerste deel ‘twee boosaardige en aanstootgevende’ (invidious) hoofdstukken bevat waarin de opkomst van het christendom wordt beschreven – altijd ‘met voorzichtigheid’ moet worden gebruikt, omdat Gibbons waarnemingen over het Christendom door de Verlichting, waarvan hij immers een kind was, waren gekleurd. Von Harnack was een ‘historiserende theoloog’ en de grootste kenner van het vroege christendom ooit, die vooral bekend is geworden door *Das Wesen des Christentums* (1900). Harnacks argumenten in *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902) blijken veel theologischer te zijn dan Harnack zelf dacht, en bovendien veronachtzaamde hij de sociaal-culturele context waarin de vroege christenen leefden. Bremmer legt beide werken ondanks de grote eruditie die er uit spreekt met ambivalente gevoelens terzijde.

Rodney Stark is de meest uitdagende contemporaine godsdienstsocioloog volgens Bremmer; al zal de Nijmeegse hoogleraar sociologie Ultee dat niet direct vinden. De nadruk op persoonlijke netwerken, de rol van de hogere strata, het idee van de niche op de religieuze markt en zijn kennis van nieuwe religieuze bewegingen, en de rationaliteit van het martelaarschap maken *The rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History* (1996) tot een interessant boek, maar het vormt volgens mij geen partij voor de boeken van Gibbon en Harnack.

Starks gedachten over de aard van het bekeringsproces, zoals verwoord in het zogenoemde Lofland-Stark model uit 1965, vindt Bremmer overtuigend. Alleen is het jammer dat Stark daar niet wat meer mee heeft gedaan. Starks aannames over de (lineaire?) groei van het vroege christendom zijn voor Bremmer eigenlijk niet aanvaardbaar. Een aantal van duizend christenen rond het jaar 40 AD en ook de aantallen rond het jaar 300 waar Stark op komt, vormen een slag in de lucht: ‘not based on any certain ancient evidence’ (p. 47). Was het voor Stark duidelijk dat de vroege christenen tot de bovenlaag behoorden, volgens Bremmer weten we pas rond 200 wat meer over de grootste steden van het Romeinse Rijk; en toen zouden de joden die onder het gehoor van de christelijke predikers zaten inderdaad niet tot de armsten hebben behoord. Starks stelling dat joden ook nog tot in de vijfde eeuw een belangrijk deel uitmaakten van de vroege Kerk, omdat de joden zich tot het christendom hadden bekeerd om te kunnen overleven (integratie, geen assimilatie) kan niet kloppen: joden waren al snel een kleine minderheid in het christendom, en de christenvervolgung maakte bekering een ondeugdelijke overlevingsstrategie. Starks argument dat de christenen gedurende de epidemieën elkaar hielpen en daardoor een grote kans op overleven hadden, klinkt voor Bremmer overtuigender. Ook het getalsmatig grote aandeel van vrouwen onder de vroege christenen door de tegenstand van christenen tegen abortus en infanticide was een feit.

Spannender vindt Bremmer Starks gedachte voortkomend uit diens paradigma dat martelaren bewuste, rationele, keuzes maakten. Zo’n aanname wijkt af van gangbare opvattingen dat martelaren zich irrationeel gedroegen. Wanneer Bremmer stelt dat de

rationele keuze–theorie niet alles kan verklaren, zoals bijvoorbeeld huiselijk geweld en zelfmoordaanslagen (p. 54), en ook niet altijd de keuze voor het martelaarschap, denk ik dat hij hier de plank mislaat. Stark is eerder een market–theorist dan een r(ationele) k(euze) socioloog. Voor rk-sociologen geldt dat ze alle maatschappelijke, i.e. dus niet individuele, verschijnselen kunnen verklaren. Mensen hebben behoefte aan fysiek welzijn en willen daarnaast status, en willen ook nog van andere mensen houden, en willen dat anderen ook om hen geven. Tenslotte willen ze dat ‘relevante anderen’, degenen die er voor hen toe doen, hen bevestigen in hun gedrag. Relevante anderen hoeven geen mensen van vlees en bloed te zijn, maar ook het geweten of ‘God’ kunnen als zodanig functioneren (zie ook Hak 2007). Daarmee laten ook ‘irrationele’ maatschappelijke verschijnselen zich verklaren.

Bremmer stelt dat Stark niet in de zelfde ‘league’ speelt als Gibbon en Von Harnack. Vanzelfsprekend stond deze uitslag van te voren vast. Immers een uitgesproken alfawetenschapper die de levenswerken van eveneens alfawetenschappers vergelijkt met een bijdrage van een gammawetenschapper die vanuit zijn algemene theorie hypothesen afleidt en zich waagt aan de verklaring van een probleem als de groei van het christendom zal altijd in het nadeel van de laatste uitvallen. Dat neemt niet weg dat het een genot is om deze mooi geschreven en erudiete verhandeling (298 noten op 65 pp.) te lezen.

Durk Hak

(als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen te Groningen)

Literatuur

Hak, Durk (2007), Stark and Finke or Durkheim on conversion and (re-) affiliation. An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke’, in: *Social Compass* 54/2, 295-313.

Elshof, Toke (2009), *Van huis uit katholiek. Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek naar de ontwikkeling van religiositeit in drie generaties van rooms-katholieke families*, Delft: Eburon, pp. 493, ISBN 9789059722798, € 43.00.

Voor Toke Elshof is ‘Van huis uit katholiek’ een praktisch theologische term in het religieuze vormingsproces van katholieken, die duidt op de cruciale rol van het gezin. Daarbij worden andere invloeden betrokken: de kerkelijke betrokkenheid, het deel uitmaken van een bepaalde generatie, van een sociale laag en van een gender. Haar onderzoek doet vermoeden, dat in Nederlandse katholieke kringen de huiselijke religieuze socialisatie in beweging is. Daarin onderscheidt zij processen van ont-traditionalisering, van privatisering, van subjectivering. Al deze termen krijgen een nadere uitleg. In deze bespreking maak ik

een keuze uit de overvloed van materiaal dat aangereikt wordt. Ik noem eerst 5 kenmerken waarmee deze studie zich presenteert

1. Het eerste dat opvalt: in het katholieke religieuze socialisatieproces wordt aan de ouders een cruciale rol toebedeeld. Op zich niet verwonderlijk, maar bij deze rol vallen de rol van de katholieke school of van de parochie in het niet. Daar wordt aan toegevoegd: in de laatste eeuw is deze rol vormelijk en inhoudelijk aan het veranderen. De auteur toont dit aan door drie opeenvolgende generaties in een familie met elkaar te vergelijken: de grootouders, de ouders, de kinderen.
2. De auteur hanteert een breed religiebegrip. Daardoor wordt het mogelijk naast godsdienst ook over religie te spreken, en alle aandacht te schenken aan de inbedding in het maatschappelijke en kerkelijke leven. Religieuze socialisatie is in deze studie met name opvoeden. Daarbij zijn twee partijen in het geding: de opvoeders en de opvoedelingen. Er wordt meer gezegd. Opvoedelingen moeten in het leven en denken van de opvoeders kunnen onderscheiden wat er in godsdienst relevant is en waarom.
3. Een derde kenmerk van deze studie is, dat een religiebegrip van binnenuit wordt gehanteerd. Religie wordt niet in reeds bekende patronen verondersteld, maar vormelijk en inhoudelijk gezocht. Deze benadering geeft de mogelijkheid, dat wat uiteindelijk religieus wordt genoemd, niet al op voorhand als religieus te herkennen is. Families en gezinnen in opeenvolgende generaties kunnen daarvoor hun eigen invullingen hebben. Dit dwingt de waarnemers te onderscheiden tussen objectieve en subjectieve aspecten. Dit dwingt ook voorzichtig om te gaan met het verbanden leggen met de katholieke traditie en de kerkelijke betrokkenheid van de religie in een familie. Vorm en inhoud kunnen niet bij voorbaat getekend worden, maar moeten zich in drie opeenvolgende generaties in relatie tot traditie en kerk manifesteren.
4. In het voorgaande zit het vierde kenmerk opgesloten: de gezochte religiositeit is niet per se de katholieke godsdienst. De aanwezigheid daarvan in opeenvolgende generaties wordt niet bij voorbaat verondersteld; daar wordt juist naar gezocht. De focus van waarneming is gericht op de aanwezige waardeoriëntaties in gezins- en familielevens. Het interessante van een dergelijke zoektocht is, dat allerlei soorten van religie-definities opduiken, zoals functionele en substantiële religie. Deze definities maken het mogelijk om van godsdienstige en ongodsdienstige religiositeit te spreken. In een katholiek milieu is niet alle religiositeit katholiek.
5. Als eenmaal zo je ogen voor allerlei vormen van religiositeit in het familiale leven zijn geopend, zal ook de zoektocht naar het specifiek katholieke in de familiale traditie nauwkeurig moeten zijn. De vraag naar de verhouding tussen de godsdienstige traditie in de familie en de rooms-katholieke traditie is dan op zijn plaats. Daarmee kan dan de interessante vraag gesteld worden: welke bijdrage leveren de opeenvolgende gezinnen aan de voortgang van het katholieke geloof in de loop van de tijden en door de cultuur.

Deze studie presenteert zich als een praktisch theologisch en semiotisch onderzoek. Dit is een methodologische richtingwijzing. Achteraf zeg ik: het kan ook een waarschuwing zijn. Langzamerhand raken jonge theologen vertrouwd met de empirisch kritische en hermeneutische benadering van de praktische theologie. Of alle jonge theologen geschoold zijn in de semiotiek weet ik niet. Voor mij is de semiotiek een vernieuwing geworden voor het empirisch onderzoek. Semiotisch onderzoek stelt ons in staat achter de woorden en de zinnen te kijken, niet alleen de objectieve uitingen maar ook de subjectieve belevingen en gevoelens te registreren. Religiositeit en godsdienstigheid kunnen beter onderscheiden en totaler beschreven worden. Familiale godsdienst wordt een begrip. Dit maakt beter mogelijk te weten, wat onder mensen leeft, en maakt beter mogelijk veranderingen af te stemmen. De auteur heeft met grote acribie gewerkt. Via haar boek kijk ik naar haar schrijftafel en de vele papieren van bewerking en van verzameling. Je zou zeggen: voor haar bijna ondoenlijk. Maar ik zeg ook voor de lezer: als je er serieus werk van maakt, heb je hier een stevige klus aan. Maar na herhaaldelijk lezen zeg ik: je krijgt een hoop materiaal aangereikt over de godsdienstoverdracht en overdrachtsmogelijkheden in katholieke gezinnen. Soms krijg je het gevoel: kan ik het nog wel aan en kan ik het allemaal onthouden. Maar ben je eenmaal thuis in het semiotisch taalgebruik dan leest het boek eenvoudig.

Ik markeer een paar impressies.

- In de geloofsoverdracht spelen familie en gezin een veel grotere rol dan de parochie en de school. In deze studie krijgt de katholieke geloofsoverdracht gestalte als een huiselijk socialisatieproces.
- De inter-generatieve benadering in familie- en gezinsverband legt bloot welke betekenis het katholicisme van binnenuit krijgt, zowel door de opvoeders als door de opvoedingen. ‘Het’ katholicisme wordt pluriform, divers, en vraagt om nieuwe indelingscategorieën.
- Hermeneuse van de gesproken en geschreven ‘alledaagse’ religieuze taal wordt een belangrijk onderdeel van de studie wil men de religie van de generaties van familieleden begrijpen.
- De auteur is vertrouwd met de sociale encyclieken die in de opeenvolgende tijden van de generaties verschenen zijn, en interpreteert religieuze gezegden tegen die achtergrond. De betrokkenen zullen zich weinig bewust geweest zijn van de theologische implicaties van hun woorden.
- Vergeleken met vroeger krijgt het gezin een andere religieuze functie. Het zwaartepunt komt te liggen op het emotionele en het affectieve. Niet wat ouders aan hun kinderen voorschrijven, maar wat ouders aan eigen godsdienstig beleven en gevoelens aan hun kinderen laten blijken, raakt hen.

- De auteur ziet in de religiositeit van individuele gezinsleden ‘katholieke’ trekken: gezinssamenhang, relativisering van religieuze kennis en het religieuze allereerst zien ingebed in het dagelijks handelen, de nieuwe nadruk op religieuze beleving, ervaring en emotie.
- Religiositeit van de individuele katholieke wordt niet alleen gevoeld in gezinsverband, maar put ook uit de religieuze cultuur van een familie, vanuit een familiaal verleden, die zich onderscheidt van andere families. Maar in die familiale cultuur zijn opeenvolgende generaties te onderscheiden, en verschillen in kerkelijke binding.
- Een dergelijke studie maakt het spreken over onkerkelijke religiositeit mogelijk die in een theologisch kader op basis van een situatieanalyse nog nauwelijks uitgewerkt is. De studie van Toke Elshof maakt duidelijk, dat deze onkerkelijke religiositeit niet in de lucht hangt, maar in een familiale plot is gevat en wordt gevormd.

Wanneer ik deze aspecten zo opsom, komt de gedachte bij mij op: pastores en pastoraal verantwoordelijken zouden erbij gediend zijn, indien de bevindingen van deze wetenschappelijke studie gepopulariseerd zouden worden. De studie is praktijkgericht. Maar ik schat dat de taal en begripsvorming op een grote afstand staat van de mensen die voor de dagelijkse pastorale praktijk staan. Achter deze opmerking staat mijn overtuiging dat Toke Elshof een rijke bron voor pastorale vernieuwing in onze moderne tijd kan leveren.

P.G. van Hooijdonk

(emeritus-hoogleraar Faculteit Katholieke Theologie)

Schilder, Aleid (2009), *Spiritueel misbruik. De gevaren van goeroes, paragnosten en sekten*, Kampen: Ten Have, pp. 145, ISBN 9789025960032, € 14,90.

Dat sommige spirituele therapeuten hun cliënten financieel uitkleden en bepaalde religieuze groeperingen hun aanhangers op allerlei manieren uitbuiten kan niet worden ontkend. Tegen dergelijke praktijken kan niet genoeg worden gewaarschuwd. Vanuit dat oogpunt is het boekje van Aleid Schilder te waarderen. Zij schrijft dat ze als therapeut en spirituele gelovige in haar praktijk de nodige gevallen van spiritueel misbruik heeft aangetroffen en met dit boek wil zij die kwalijke praktijken aan de kaak stellen. Op pp. 19-20 geeft zij haar spirituele credo, waaruit blijkt dat zij onder andere gelooft in de geestenwereld, chakra's, aura's, mediums, *channeling* en in spirituele genezing. Het schrijven van dit werk, zo geeft zij aan en dat is gezien haar geloofsstandpunt niet verwonderlijk, kan aan de geestenwereld, waarin goede en duistere machten verblijven, niet ongemerkt voorbij zijn gegaan. Zij veronderstelde dat de duistere machten haar boek niet zouden waarderen en haar bij het schrijven zouden dwars zitten, maar door te beseffen dat God

liefde is loste haar angst zich op. Het boek is niet gericht tegen spirituele therapieën of spirituele groepen, dat zou gezien haar standpunt ook niet kunnen, maar tegen schadelijke therapieën en groepen.

Onverlet welk standpunt door een schrijver wordt ingenomen, wil hij op verantwoorde wijze richting geven aan mensen die zich begeven op het pad van goeroes, sekteleiders en andere spirituele coaches, dan zal hij zijn voorbeelden zorgvuldig en afgewogen moeten kiezen, dan zal hij kritisch moeten putten uit een veelheid aan bronnen en voldoende bekend moeten zijn met de stand van het wetenschappelijk onderzoek. Aan alle drie voorwaarden voldoet de schrijfster van dit boek niet. Wanneer zij voorbeelden kiest, worden voornamelijk *atrocities* verteld: horrorverhalen, die zo evident afschuwelijk zijn dat niemand het met de verteller oneens zal zijn. Maar of het hier om uitzonderingen gaat of dat deze gruwelijkheden de regel zijn, wordt verder niet aangegeven. De lezer kan zich daardoor geen oordeel vormen over de omvang en de ernst van het probleem. De indruk die bij de lezer wordt gewekt, is dat sekten en therapeuten er voortdurend op uit zijn hun cliënten of aspirant-volgelingen in hun klauwen te krijgen, waarbij dezen worden beschreven als in hoge mate willoze, naïeve slachtoffers.

Voor haar bronnen heeft zij geput uit verhalen van ex-leden en van partners, broers, zusters, vrienden van leden. Het gaat dan om verhalen van mensen die zich zorgen maken over het feit dat een verwante of vriend zich bij een sekte heeft aangesloten en menen dat hij of zij niet uit vrije wil maar door manipulatie daarvan lid is geworden. Vaak wordt dan ook gezegd dat deze bekeerling 'niet meer zichzelf is'. Ook ex-leden wijzen op dergelijke manipulaties en op het machteloos staan tegenover sekteleiders. Aleid Schilder vraagt zich nauwelijks af of dergelijke verhalen betrouwbaar zijn. Zij neemt ze voor waar aan en gaat er daarbij van uit dat sekteleiden door hun goeroes gehersenspoeld kunnen worden.

Zij geeft geen blijk ook maar enigszins op de hoogte te zijn van de stand van het wetenschappelijk onderzoek. In het sociaalwetenschappelijk onderzoek is bijvoorbeeld bijna geen steun meer te vinden voor de theorie van het hersenspoelen van sektevolgelingen. *Exit counselors* en spirituele hulpverleners hangen haar echter nog steeds aan. Geen wonder als je bronnen voornamelijk ex-leden zijn! Schrijfster heeft ook geen enkele moeite om vast te stellen of mensen gehersenspoeld zijn (p. 33). Zij doet er pertinente uitspraken over, maar hoe zij hersenspoelen diagnosticeert, wordt in het vage gelaten.

Potentiële leden van sekten raadt zij aan steeds een kritische houding aan te nemen. Stel kritische vragen, is haar advies, en vraag je ook steeds af of jouw vrijheid en verantwoordelijkheid door goeroe en therapeut worden gerespecteerd. Probeer verder lekker in je vel te zitten, want, zo meent zij, sekten pakken je op je zwakke momenten. Alweer een pertinente uitspraak die nauwelijks steun vindt in het wetenschappelijk onderzoek. Maar

afgezien daarvan, is die uitspraak bovendien een van de vele *feel good* gemeenplaatsen die in het boek te vaak zijn aan te treffen. Ik ken de doelgroep van de schrijfster niet, maar ik kan mij niet voorstellen dat ook maar iemand enige baat zal hebben bij dit werk.

Lammert G. Jansma
(Veenwouden)

Brouwer, R. (2009), *Geloven in gemeenschap: het verhaal van een protestantse geloofsgemeenschap*, Kampen: Kok, pp. 544, ISBN 9789043516662, € 37,50.

Er is de laatste tijd veel onderzoek gepubliceerd naar de maatschappelijke betekenis van kerken. Vaak horen daar indrukwekkende cijfers bij, wanneer die maatschappelijke betekenis wordt uitgedrukt in geld of in aantal uren vrijwilligerswerk. Maar ondanks die verschillende onderzoeken, heb ik de indruk dat de nuance over die maatschappelijke betekenis nog onvoldoende is gepeild en dat aanvullende beschrijving zinvol is om te laten zien hoe de inzet van de kerken nu gestalte krijgt. Het gaat dan om vragen als: op grond van welke overwegingen wordt die inzet gedaan, hoe groot is het bereik ervan en welke rol speelt samenlevingsopbouw in het beleid van kerken.

Rein Brouwer, praktisch theoloog aan de PThU, deed een langjarige studie naar deze thematiek en levert een waardevolle bijdrage om de nodige nuance aan te brengen in de vragen over de maatschappelijke inzet van kerken. Brouwer is geïnteresseerd in het fenomeen gemeenschap en onderzoekt wat de bijdrage van een protestantse wijkgemeente is aan de gemeenschapsvorming. De studie werd nog eens extra interessant (of misschien wel pikant) toen de toenmalige wijkpredikant van Brouwers onderzoeksgemeente werd aangesteld als algemeen secretaris (scriba) van de Protestantse Kerk in Nederland. Wat als casestudy naar gemeenschap was bedoeld, werd nu ook een inkijkje in het werk van een van de 'leiders' van de Protestantse Kerk. Maar daarover wil ik het in deze bespreking niet hebben.

De vragen die Brouwer aan de orde stelt zijn: wat is de betekenis van 'gemeenschap' in en voor de praktijken van een geloofsgemeenschap? En: hoe verhoudt deze gemeenschap zich tot de maatschappelijke en politieke waarden en structuren die gericht zijn op samenhang en participatie? In twee delen van zijn boek wordt dat uitgewerkt. Het derde deel besteedt Brouwer aan methodologische bespiegelingen en verantwoordingen, en discussie met andere praktisch theologen. Rein Brouwer wil met zijn boek vooral een bijdrage aan de praktische theologie leveren. Zijn onderzoek combineert echter sociaal-

wetenschappelijk onderzoek met theologisch denk- en spuurwerk. Dat gebeurt dan in de eerste twee delen.

Het eerste deel gaat over gemeenschap. Hier wordt allereerst het nieuwtestamentische woord *koinonia* (κοινωνία) onderzocht. Het speelt een belangrijke rol in de opvattingen van de apostel Paulus als hij over de christelijke gemeentes spreekt. Dit deel van het boek is theologisch, inclusief exegese. Daarnaast onderzoekt Brouwer de termen sociaal kapitaal en community; begrippen die natuurlijk alleszins samenhangen met gemeenschap.

Het hele boek is gedegen en uitgebreid (in totaal 544 pagina's) en voor het deel over gemeenschap geldt dat ook. Het deel geeft een mooi overzicht over het verstaan van het begrip sociaal kapitaal, waarbij Brouwer vooral de posities van Putman en Coleman bespreekt. Voor Putman wordt sociaal kapitaal gevormd door de verbindingen tussen mensen, de sociale netwerken en de wederkerigheid en betrouwbaarheid die hierdoor ontstaan. Putman maakt binnen zijn begrip sociaal kapitaal een nader onderscheid tussen 'bonding' waarbij het sociaal kapitaal vergroot wordt binnen de eigen groep, en 'bridging' waarbij vooral relaties worden gelegd tussen verschillende groepen. Bij Coleman is sociaal kapitaal niet een kenmerk dat aan individuen kan worden toegerekend (men heeft veel of weinig relaties, men heeft veel of weinig vertrouwen in de samenleving, men doet veel of weinig vrijwilligerswerk), maar is het gegeven met relaties. Sociaal kapitaal faciliteert dan bepaalde acties of handelingen. Bij Coleman is sociaal kapitaal ook meer contextafhankelijk. Brouwer heeft een voorkeur voor de beschrijving van Coleman.

Deel twee bevat de beschrijving van de kerkelijke gemeente die Brouwer heeft bestudeerd. Van 2005 tot 2007 deed hij intensief mee met tal van activiteiten van de Amersfoortse wijkgemeente De Brug. Hij was daar, zegt hij ergens in zijn boek, bijna een van de meest betrokken kerkleden van de gemeente. Hij bezocht kerkdiensten, gespreksgroepen, vergaderingen, enz. enz. Al zijn ervaringen beschrijft en analyseert hij aan de hand van een vierdeling die hij overneemt van de stroming van de *congregational studies* waar Nancy Ammerlan school mee heeft gemaakt. De vier begrippen die Brouwers indelingsraster vormen zijn: context, middelen die het bestaan van de gemeente waarborgen (financiën, gemeenteleden, roeping), processen (groepsvorming, communicatie, besluitvorming) en identiteit (hoe ziet de gemeente zichzelf en welke taak ziet zij voor zichzelf). De beschrijving levert vele mooie observaties op die telkens worden afgesloten met slotbeschouwingen. We zien dan een gemeente die zichzelf open noemt, maar waarvan Brouwer opmerkt dat de term open in de loop van de geschiedenis van betekenis verandert. Van open naar de samenleving, via open confessioneel, naar open in de zin dat men graag missionair wil zijn. Dus wat is dat open nu precies dat de gemeente wil zijn?

Men belijdt een bijdrage aan de samenleving te willen leveren en daarvoor worden soms bijeenkomsten belegd om 'Gods wil uit te bidden over de stad' (p. 188), terwijl daan weinig concreet worden gemaakt. We zien een gemeente die andersoortige diensten wil organiseren met het oog op evangelisatie en om nieuwe leden aan te trekken.

Maar deze diensten hebben uiteindelijk de functie om evangelikale gemeenteleden een gedoogzone te bieden om hen zo binnenboord te houden. En vooral: de bijdrage aan gemeenschapsvorming is betrekkelijk. Die bijdrage ligt grotendeels in de termen van het genoemde *bonding*: versterking van de eigen gemeenschap. Die gemeenschap wordt zeker ervaren en wel zo dat de kerk een regio-functie begint te krijgen: confessionele protestanten vanuit de wijde omgeving gaan in de onderzoeksgemeente ter kerke. Maar de bijdrage aan *bridging*, bruggen slaan naar andere groepen en andere religies in de wijk, of actieve bijdrage aan de opbouw van de wijk, is zeer betrekkelijk.

De kracht van deze studie is dat ze de gevraagde nuance over de bijdrage van de kerk aan de samenleving aanbrengt. Die bijdrage is er wel, maar tegelijk blijkt dat de gemeente die zelf vaak grootser voorstelt dan zij in de analyse blijkt te zijn. Brouwers boek helpt dus bij eerlijke beschouwingen over dit onderwerp.

Enkele kritische kanttekeningen wil ik ook maken. Voor zover ik zie levert Brouwer veel informatie, maar zijn de conclusies summier. En voor zover hij ze trekt, lijkt hij dan toch weer terminologie van Putman te gebruiken, terwijl hij toch eerder had gezegd vooral op Coleman te steunen als het om sociaal kapitaal gaat.

Daarnaast, hoewel Brouwer regelmatig een pas op de plaats maakt om de verzamelde gegevens uit literatuurstudie en empirisch onderzoek te beschouwen, mis ik toch een hoofdstuk conclusie, waarin hij het geheel nog eens kritisch evalueert.

Wellicht volgt zo iets nog, want met zijn studie heeft Brouwer een schat aan informatie op tafel gelegd die nog veel nadere reflectie en discussie verdient.

Gert de Jong
(Kaski)

Beunder, Pieter, Willem Lock, Robert van Putten & Gert Weerheim (red.) (2009), *Postmodern gereformeerd. Naar een visie op christen-zijn in de hedendaagse belevingscultuur*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, pp. 192, ISBN 9789058144432, € 18,50.

Een artikelenbundel is een lastige publicatievorm. Althans, voor de samenstellers van de bundel. De bedoeling is natuurlijk dat verschillende auteurs hun licht laten schijnen op een onderwerp en dat zo een verzameling invalshoeken wordt gepresenteerd. Na het lezen van de bundel moeten de lezers dan het idee hebben goed geïnformeerd te zijn over het betreffende onderwerp.

De bundel *Postmodern Gereformeerd* slaagt daar niet in. Er staat weliswaar een aantal lezenswaardige artikelen in, maar de bundel wordt te weinig een geheel. Dat zal voor een deel met het onderwerp te maken hebben, want wat is postmodern en wat is gereformeerd? Maar fundamenteeler is wellicht dat het doel van de bundel niet duidelijk is. In

de inleiding formuleert de redactie als centrale vraag hoe de wereld van de postmoderne belevingscultuur zich verhoudt tot de gereformeerde wereld: “Sluit het elkaar uit of is het een actualisering van de gereformeerde traditie? De doelstelling van de bundel is om te onderzoeken *of en hoe* postmodern gereformeerd mogelijk is?” (p. 13). Op zich een interessante vraag omdat de gereformeerde traditie, zeker de bevindelijke tak, een sterke nadruk op de beleving legt. Alleen staan gereformeerden nu niet bepaald bekend als mensen die de eigen waarheid graag mogen relativeren; en dat kenmerkt nu net het postmoderne denken. Het kan dus aardig en zinvol zijn de verhouding tussen postmodern en gereformeerd te verkennen aan de hand van de genoemde vraagstelling. Maar een paar bladzijden verder lijken de redacteurs een deel van de vraag zelf al beantwoord te hebben: “Het is immers niet zinvol om te blijven hangen in verkenningen van het postmodernisme, de belevingscultuur en de toestand van het (gereformeerde) protestantisme (...) het onderzoek zetten we graag voort door de aandacht te vestigen op de vraag naar de mogelijke synthese tussen postmodern en gereformeerd” (p. 16). Dus waar is het de samenstellers van de bundel nu werkelijk om begonnen?

Dat neemt niet weg dat de bundel een aantal interessante bijdragen heeft. De opbouw van de bundel is dat allereerst analyses worden gegeven. D. Houtman (socioloog) en G. Groot (filosoof) schrijven die. Dan volgen reflecties van H.M. Vroom (godsdienstfilosoof), D. Hak (godsdienstsocioloog en redacteur van *R&S*) en C.S.L. Janse (socioloog en deskundige op het gebied van bevindelijk gereformeerden). Bij de volgende delen over spanningsvelden, resp. uitdagingen komen (vrijwel) uitsluitend theologen aan het woord, van wie de meesten uit de gereformeerde traditie. Voor bespreking in dit blad is vooral een aantal van de eerste bijdragen interessant.

Houtman beschrijft de huidige cultuur en de ontwikkelingen daarbinnen aan de hand van Webers opvatting over onttovering en toenemende rationalisering. Tegelijk moet worden geconstateerd dat wetenschap en rationaliteit de vroegere rol van religie niet over hebben kunnen nemen. In een mooie schets in grote lijnen weet Houtman de ontwikkelingen te duiden en concludeert hij tot slot dat de postmoderne cultuur een emotiecultuur is, waarin veel waarde wordt gehecht aan echtheid en authenticiteit. Overigens heeft Houtman dit verhaal ook op andere plaatsen al gehouden; sommige delen van het artikel staan letterlijk in een van de jongste nummers van *Sociologie*.

Vroom beschrijft de cultuur aan de hand van het voorvoegsel ‘post-’. Onze cultuur is niet alleen als postmodern te karakteriseren, maar ook als post-Wereldoorlog II, post-Holocaust, post-maakbaarheid, post-koloniaal, post-relativisme. Er hebben zich culturele aardverschuivingen voorgedaan, de vanzelfsprekende kaders zijn ons ontvallen. Ook Vroom constateert het ‘tekort’ van het rationalisme en ziet drie elementen die van belang zijn voor verstaan van de huidige vormen van religie: individualisering, behoefte aan gevoelsmatige beleving van het geloof en het gevoel voor mysterie. Van daaruit stelt hij: “Mensen hebben niet maar andere ‘vragen’ – dat is veel te intellectualistisch uitgedrukt

– en ook niet ‘behoefden’ – dat klinkt te veel naar klanten die bediend willen worden – maar een ander pakket opgaven in het leven en een ruimer ‘aanbod’ van ‘adviseurs’ en bewegingen die hen op weg helpen” (p. 69): een mooie constatering! Bij dat pakket aan opgaven lijkt het niet meer primair te gaan om de rechtvaardigingsvraag met de nadruk op schuld, verlossing en vergeving, maar om de zinvraag: hoe sta ik in het leven?

Die constatering is ook de inzet van de bijdrage van Hak. Hij opent met een schets van pinkstervoorganger Todd Bentley die veel belangstelling wist los te maken met zijn genezingsdiensten. Blijkbaar is genezing van ‘aardse kwalen’ van groter belang dan de vraag naar verlossing. De opvatting over wat heil is, lijkt verschoven, constateert Hak. Hij onderzoekt vervolgens hoe in de geschiedenis van het christendom die heilsvraag is beantwoord en constateert dat de christenen die het heil maatschappelijk vertaalden, de kerk hebben verlaten. De achterblijvers hebben hun verlossingsleer inmiddels postmodern bijgesteld: ze kunnen zelf het heil bewerkstelligen door hun persoonlijke keuze voor Jezus als verlosser. Daarbij zegt hij dat de gereformeerden maatschappelijk wel gemoderiseerd zijn, maar godsdienstig niet. Concludeert hij hiermee ook dat Bentley, die hij aan het begin van zijn artikel opvoert, eigenlijk een vreemde eend in de bijt is van evangelikalen en pinkstergelovigen?

Janse schetst de postmoderne invloeden op de gereformeerde gezindte. Zijn bijdrage is, denk ik, het dichtst bij de aanvankelijk geformuleerde onderzoeksvraag gebleven en geeft een mooie schets van de gereformeerden. Hij ziet de invloed van het postmodernisme vooral bij de orthodox-gereformeerden en in geringe mate bij de bevindelijk gereformeerden.

Op de voorkant van de bundel staat een tekening die geïnspireerd is op die bekende schets ‘Relativiteit’ van Esscher met mensen op trappen. Alles lijkt te kloppen op de afzonderlijke trappen, maar als je het geheel ziet, lopen sommigen naar boven en anderen ‘overdwars’: om die goed te zien lopen moet je de tekening een slag omdraaien. Een mooi beeld voor een bundel die veel afzonderlijke mooie bijdragen bevat, maar waar je niet zomaar een geheel in kunt zien.

Gert de Jong
(Kaski)

Ontvangen boeken vanaf 17-5-10 t/m 30-9-10

Bocken, Inigo, & Marin Terpstra (red.), (2010),

Religie en rede: een dialoog. Speldenprikjes tegen wederzijdse vooroordelen, Delft: Uitgeverij Eburon, pp. 200, ISBN 9789059723733, € 24,99.

Christoffersen, Lisbet, Hans R. Iversen, Hanne Petersen & Margit Waburg (eds.)(2010),

Religion in the 21st century. Challenges and transformations, Farnhem: Ashgate Publishing Ltd., pp. 234, ISBN 9781409403982, GB£ 55.

Collins – Mayo, Sylvia, & Pink Dandelion (eds.)(2010),

Religion and youth, Farnham: Ashgate Publishing Ltd (in association with the British Sociological Association), pp. 278, ISBN 9780754667681, GB£ 17.99.

Eijk, Toon van (2010),

Development and work ethic in sub-Saharan Africa. The mismatch between modern development and traditionalistic work ethic, www.lulu.com, pp. 257, ISBN 9781409288688, US\$ 23,50.

Eijk, Toon van (2010).

Civic driven change through Self-Empowerment. Societal transformation and consciousness-based development, www.lulu.com, pp. 161, ISBN 978144574839 9, US\$ 20.

Jansma, Lammert Gosse (2010),

Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaalpostmoderne, Delft: Uitgeverij Eburon, pp. 346, ISBN 9789059723672, € 27,50.

Pleizier, Theo (2010),

Religious Involvement in Hearing Sermons. A Grounded Theory Study in empirical theology and homiletics, Delft: Uitgeverij Eburon, pp. 343, ISBN 9789059723757, € 32,50.

Richtlijnen voor auteurs

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

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

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

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