



Voorwaarden voor vrede

**DE KOMST VAN DE ISLAM, DE INTEGRATIE VAN MOSLIMS
EN DE IDENTITEIT VAN NEDERLAND**

Gert-Jan Segers

Voorwaarden voor vrede

Voorwaarden voor vrede

de komst van de islam, de integratie van moslims en
de identiteit van Nederland

Gert-Jan Segers

Tweede druk



G. Groen van Prinstererstichting
Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie



Buijten & Schipperheijn *Motief* - Amsterdam

Colofon

Eerste druk: oktober 2009

Tweede druk: januari 2010

© oktober 2009, Gert-Jan Segers

Niets uit deze uitgave mag worden openbaar gemaakt en/of verveelvoudigd door middel van druk, fotokopie of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteursrechthebbende en de uitgever.

ISBN 978-90-5881-440-1

Omslagillustratie: Nationale Beeldbank

Inhoud

Woord vooraf	7
Samenvatting	9
1. Inleiding – de noodzaak van een zorgvuldig debat	14
1.1 een levendig, maar verwarrend debat	14
1.2 het islamdebat op drie niveaus – weten wanneer je wat moet zeggen	17
1.3 soms moeten politiek en theologie tegen elkaar beschermd worden	19
1.4 de noodzaak van een islamdebat	21
1.5 vragen en opzet van deze studie	25
2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde	27
2.1 het einde van een multiculturele droom	27
2.2 een identiteitscrisis in Nederland	29
2.3 een Nederlandse identiteitscrisis	32
2.4 de uitdaging van Scheffer	33
2.5 tussen relativisme en verabsolutering	36
2.6 het christelijke verlies	38
2.7 het seculiere verlies	40
2.8 het seculiere chagrijn	42
2.9 de gewenste bekering der secularisten	43
2.10 van de Boulevard of broken dreams naar een ander debat	45
3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context	47
3.1 ondertussen in het Midden-Oosten	47
3.2 culturele botsingen	50
3.3 de kantelende verhoudingen tussen Oost en West	52
3.4 de crisis van de islamitische wereld	54
3.5 de ‘maar-zeggers’	56
3.6 Tariq Ramadan als ‘maar-zegger’	58
3.7 een gebrek aan vrijheid en gelijkheid	61
3.8 godsdienstvrijheid als testcase	64
3.9 de casus Saoedi-Arabië en de export van onvrijheid	68
3.10 Turkije als brug tussen twee werelden?	72
3.11 een nieuw hoofdstuk	75

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?	78
4.1 integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders	78
4.2 assimilatie of integratie?	79
4.3 harde en zachte criteria	80
4.4 onderwijs	81
4.5 werk en inkomen	86
4.6 criminaliteit	91
4.7 taal	92
4.8 sociale interactie	93
4.9 een overzicht.	95
4.10 integratie van moslims – belonging en believing	98
4.11 verschil in geloofsovertuiging – what do they believe?	98
4.12 identificatie – where do they belong to?	100
4.13 conclusie	105
5. Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage	107
5.1 de afstand van christenen tot hun cultuur	107
5.2 christelijke verantwoordelijkheid in een multiculturele samenleving	109
5.3 christelijke inzet voor een onchristelijke cultuur	114
5.4 de samenleving als een sociaal-politiek verbond	117
5.5 een verbond en de islam	119
5.6 de noodzaak van een cultureel minimum	122
5.7 contouren van vrede	127
6. Een agenda voor vrede	129
6.1 een eigen inzet	129
6.2 werken aan vrede	131
Over de schrijver	137

Woord vooraf

De relatie tussen christenen en moslims is door de eeuwen heen moeizaam geweest. Beide groepen stonden regelmatig gewapend tegenover elkaar: de Moren in het katholieke Spanje, de kruisvaarders die de moslims bedreigden in Palestina en de veldslagen die op de Balkan werden uitgevochten. De grote tegenstellingen tussen de bevolkingsgroepen zijn tot op de dag van vandaag terug te vinden. Bestaande haat wordt levend gehouden. Ook in Nederland wordt het debat over de islam en de integratie van moslims in alle heftigheid gevoerd. Het debat kent hoogoplopende emoties. Met die actuele context heeft de ChristenUnie te maken. Tijdens de islamtour, georganiseerd door het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, werden er door aanwezigen stevige uitspraken gedaan, waarin uiting werd gegeven aan zorg, angst en hoop. Een eenvoudige oplossing voor het integratievraagstuk van moslims die deel uitmaken van de Nederlandse samenleving, is er niet. Ook de ChristenUnie heeft deze niet. De debatten in de partij hebben wel duidelijk gemaakt, dat een studie en een plaatsbepaling van de ChristenUnie in het integratiedebat daarom bijzonder belangwekkend is. Een van de grootste sociale kwesties van onze tijd, is de integratie van burgers met een islamitische achtergrond in de Nederlandse samenleving.

Sinds ruim een jaar is Gert-Jan Segers directeur van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. Van meet af aan heeft hij zich sterk gemaakt voor deze studie. Dat heeft te maken met de politieke actualiteit en relevantie van het thema, maar ook met persoonlijke affiniteit. Gert-Jan Segers heeft een aantal jaren in Egypte gewoond en daar leerde hij de islam en moslims kennen. Vanuit die positie heeft hij ook het debat in Nederland gevolgd. Zo is het fundament voor deze studie gelegd.

Het dilemma waarvoor de ChristenUnie zich telkens weer gesteld ziet, is het doordenken van de betekenis van de grondwettelijke vrijheid van godsdienst in de actuele politiek-culturele context. De vraag die daarmee samenhangt is 'wat betekent dit voor de scheiding van kerk en staat, of moskee en staat?' In de weg van vrede tussen bevolkingsgroepen, geldt dit recht immers ook de islam. Binnen het kader van de acceptatie van onze grondwet en de daarop gebaseerde democratische rechtsstaat, zoekt de ChristenUnie naar vrede in de samenleving en wil zij de integratie van moslims bevorderen. Het streven naar vrede neemt niet weg dat er fundamentele religieuze verschillen zijn. Deze zijn niet zo maar te overbruggen, zo heeft de geschiedenis ons bij herhaling geleerd. Theologische verschillen tussen het christelijk geloof en de islam worden in deze studie niet weggenomen. Dat is ook niet de taak van een politieke organisatie. De verschillen worden echter

ook niet uit de weg gegaan. Gelijktijdig staat de ChristenUnie voor de opdracht een weg te zoeken om in het publieke domein de integratie tussen bevolkingsgroepen te bevorderen. Het gaat om de weg die nodig is om in de Nederlandse samenleving en binnen de grenzen van ons rechtsbestel met respect voor ieders levensovertuiging in vrede en vrijheid te leven. Segers zoekt in deze studie naar de voorwaarden voor die vrede. Daartoe maakt hij onderscheid naar drie niveaus in het debat: *behaving*, *believing* en *belonging*. Dat onderscheid helpt bij het vinden van de richting. Eenzelfde onderscheid maakt hij ook tussen godsdienst en culturele verschillen. Segers levert in deze studie een belangwekkende bijdrage aan de visie van de ChristenUnie in het integratiedebat. De ChristenUnie moet zich vergewissen van haar eigen lijn en positie in het debat. De weg naar vrede verloopt niet glad, maar het zoeken naar vrede tussen bevolkingsgroepen, die in religieus opzicht fundamenteel van mening verschillen, is een blijvende opdracht voor een partij die de vrijheid van godsdienst en de verankering daarvan in onze rechtsstaat liefheeft.

Bij het tot stand komen van deze publicatie, heeft Gert-Jan Segers velen geraadpleegd. Hun inspiratie was nodig om tot de publicatie te komen. In het bijzonder betreft dat de groep van kritische meelezers. Wij bedanken daarom in het bijzonder Marije Boer, Adriaan Hoogendoorn, Pieter van Kampen, James Kennedy, Wilhelm Kolkman, Reinier Koppelaar, Roel Kuiper, Cees Rentier, Monique Samuel-de Bruin, Jan van der Stoep, Rien van der Toorn, Frank Visser en Marten de Vries.

Het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie hoopt met het uitbrengen van deze studie een eigen bijdrage te leveren aan het actuele debat over integratie en islam.

Jan Westert, voorzitter curatorium Wetenschappelijk Instituut

Samenvatting

Het inleidende **hoofdstuk 1** probeert helderheid te verschaffen in een vaak verwarrend islamdebat. Meer helderheid kan komen door onderscheid te maken tussen het *politieke* debat, dat gaat over de samenleving en de rechtsstaat, de *theologische* dialoog over God en waarheid, en de *persoonlijke* ontmoeting. Met dit onderscheid wordt voorkomen dat de goede dingen op het verkeerde moment worden gezegd. Zo kunnen we de diepgaande onderlinge levensbeschouwelijke verschillen erkennen – die in een theologische dialoog en persoonlijke ontmoeting bespreken – en tegelijk ons als burgers in de samenleving verenigen rond de centrale waarden van de democratische rechtsstaat. Deze studie is een *politiek-culturele* studie en geen *theologische*. De vrede waar het hier over gaat, is een aardse, uiterlijke vrede, niet de innerlijke vrede met God.

Hetzelfde eerste hoofdstuk onderstreept ook de noodzaak van het debat over de komst van de islam en de integratie van moslims. Nederlandse moslims zijn vooral geconcentreerd in bepaalde wijken van grotere steden. Daarin hebben ze te maken met specifieke problemen, zoals achterstanden op het gebied van taal, onderwijs, werk en inkomen, en hebben ze ook te kampen met meer criminaliteit onder jongeren. Daar komt bij dat de islam “a social project” (Rodinson) is met een sterke publieke dimensie. Dat leidt tot een soms gecompliceerde verhouding met de niet-islamitische, westerse samenleving. Beide beschavingen hebben een lange geschiedenis van moeizame verhoudingen. Dat heeft ook alles te maken met het feit dat de islam zich vanaf het allereerste begin heeft ontwikkeld naast en tegenover het christendom – dat ontegenzeggelijk een stempel op het Westen heeft gezet. Bovendien raken nieuwe ontwikkelingen in de islamitische wereld, zoals groeiend fundamentalisme, de binnenlandse verhoudingen in een land als het onze. Tot slot legt het islamdebat ook een Nederlandse identiteitscrisis bloot, het laat zien dat we op zoek moeten naar een ‘nieuw wij’ (Scheffer). Dit alles plaatst ons voor de grote vraag hoe in onze multiculturele en multireligieuze samenleving opnieuw een welverbonden en vreedzame samenleving tot stand kan komen en het toont de noodzaak van het islamdebat.

In **hoofdstuk 2** wordt aan de hand van de moord op Theo van Gogh beschreven hoe er sprake is van een ‘dubbele identiteitscrisis’. Veel moslimjongeren zijn klem te komen zitten tussen twee werelden waar ze nooit echt bij lijken te horen. Ze zijn vervreemd van de conservatieve plattelandscultuur van hun ouders, terwijl ze zich nog altijd niet thuis voelen in de westerse cultuur. Ondertussen is de multiculturele samenleving als ideaal uit de gratie. Er is in de Nederlandse samenleving een groeiend sentiment dat van nieuwkomers aanpassing eist, maar

ook een groeiende onzekerheid over datgene waaraan die nieuwkomers zich eigenlijk moeten aanpassen. De grote vraag voor zowel moslimjongeren als voor 'autochtoon Nederland' is: 'Wie zijn wij?'

Dit hoofdstuk gaat dan ook over de zoektocht naar een 'nieuw wij'. Daarbij dreigt een massieve cultuurvisie – "het Westen is de beste" – te leiden tot 'een seculiere meerderheidscultuur' (Kennedy) die geen culturele afwijking meer duldt. Aan de andere kant dreigt een cultuurrelativisme dat geen morele grenzen meer kan trekken. Hier breekt ons op dat er geen algemeen-christelijke eenheidscultuur meer is die ons allen samenbindt. Dit is het christelijke verlies. Deze culturele leegte kan worden opgevuld door 'iets nieuws' of iemand die wél ergens voor staat. Maar op de lange termijn dreigt vooral het uiteen vallen van onze samenleving, omdat er geen bezielend verband meer is (Bolkestein).

Ondertussen is religie weer terug van weggeweest. Wereldwijd zijn vragen naar identiteit centraal komen te staan en veel mensen vinden hun identiteit opnieuw in religie. Ook in Nederland zijn religie en religieuze organisaties weer terug in het hart van het publieke domein en het culturele debat. Dat leidt tot 'seculier chagrijn' en vrees voor verlies van seculiere verworvenheden. Verschillende opinieleiders voeren daarom het pleidooi voor een religievrij publiek domein. Maar daarmee wordt van gelovigen iets gevraagd wat seculier-liberalen niet hoeven te doen en dat is je diepste overtuiging achterlaten zodra je het publieke domein betreedt. Dat is niet alleen teveel gevraagd, maar miskent ook de onvermijdelijke ideologische beladenheid van elke politieke richting. Iedereen heeft een mens- en wereldvisie, en het komt het politiek en culturele debat alleen maar ten goede als elke deelnemer zijn ideologische kaarten op tafel legt.

Zo hebben we allemaal – moslims, christenen en seculiere liberalen – gevoelens van verlies en vervreemding. We zijn aanbeland op de *Boulevard of broken dreams*. Daar zullen we ons tot elkaar moeten wenden, niet langer met de rug naar elkaar blijven staan, maar het fundamentele gesprek aangaan over onze vrijheden en onze verantwoordelijkheden.

Hoofdstuk 3 laat zien dat de culturele spanningen in onze samenleving alles te maken hebben met ontwikkelingen in het Midden-Oosten en met de beladen geschiedenis tussen de islamitische beschaving en die van het Westen. Frustratie over de eigen zwakte en Westers succes, teleurstelling over falend nationalisme en zorgen over secularisering van de islamitische wereld leidden tot islamitisch fundamentalisme. Hassan Al-Banna en Sayyid Qutb waren in de vorige eeuw toonaangevende predikers van een gewelddadige jihad en kunnen worden beschouwd als de grootvaders van Al-Qaeda.

Het probleem in de islamitische wereld is echter niet zozeer dat er aanhangers van een radicale, gewelddadige versie van de islam zijn, maar is vooral de kleinere geworden afstand tussen die extremisten en *mainstream* islam. Het zijn de ‘maar-zeggers’ van de mainstream die de afstand te klein houden en extremisten relevant maken. Het is aan een ‘maar-zegger’ als Tariq Ramadan om de afstand tot de theologie van zijn opa, Hassan Al-Banna, weer te vergroten. Zo kan *mainstream* islam zich van gewelddadig extremisme verwijderen.

Een structureel probleem in de islamitische wereld is het gebrek aan politieke vrijheid en godsdienstvrijheid. Geloofsafval is soms zelfs voor moslims in Nederland een levensgevaarlijke keuze. Toch zijn de politieke en religieuze vrijheden fundamenteel voor onze samenleving en is het voor een duurzame vrede cruciaal dat ook moslims deze vrijheden omarmen. Daarvoor is een voortdurend debat over die vrijheden nodig, net zoals een importverbod van onvrijheid gewenst is. Een land als Saoedi-Arabië blijkt een exporteur te zijn van het wahabisme en die stroming binnen de islam is niet bevorderlijk voor vreedzame verhoudingen.

In het debat over de internationale verhoudingen wordt Turkije genoemd als mogelijke bruggenbouwer. Er zijn echter aanwijsbare, grote culturele verschillen tussen Turkije en Europa. Met de uitdaging waar Europese samenlevingen al voor staan op het gebied van de integratie van moslims, is toetreding tot de EU van een zo groot en ander land als Turkije een brug te ver. Een geprivilegieerd partnerschap, zoals eerder voorgesteld door Duitsland en Oostenrijk, combineert het beste van twee werelden. Het verbindt Europa en Turkije door economische, politieke en culturele samenwerking, zonder dat zowel Europeanen als Turken zich door elkaar bedreigd voelen.

De historische en internationale context maakt duidelijk dat de integratie van moslims in Nederland een grote uitdaging is. Dat zal alleen iets worden als we gezamenlijk de schouders eronder zetten. Geen fatsoenlijke, autochtone Nederlander zal een islamitische medeburger enig burgerrecht willen ontzeggen of ontnemen vanwege zijn religieuze achtergrond en geen fatsoenlijke, Nederlandse moslim zal de godsdienstvrijheid die hij zelf geniet een ander willen ontzeggen.

Hoofdstuk 4 geeft een tussenstand met betrekking tot de integratie van de twee grootste groepen moslims, de Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Op het gebied taal en onderwijs worden achterstanden ingelopen, terwijl qua werk, inkomen en criminaliteit de cijfers nog niet goed zijn. In dit hoofdstuk is er aandacht voor de gelaagdheid van integratie. Het gaat namelijk niet alleen om *behavior* (gedrag), maar ook om *believing* (overtuigingen, waarden) en *belonging* (identificatie, je thuis voelen). Lang is er in het integratiebeleid voornamelijk aandacht geweest

Voorwaarden voor vrede

voor *behavior* (taal, werk, onderwijs), maar het is cruciaal dat ook de andere twee lagen in het beleid worden betrokken. De hele mens is in het geding, met hoofd, hart en handen.

In **hoofdstuk 5** worden ‘bouwstenen voor vrede’ aangedragen en de christelijke verantwoordelijkheid in een multiculturele samenleving besproken. In gesprek met verschillende christelijke denkers wordt duidelijk dat deze studie geen uiterlijke herkerstening van Nederland nastreeft, maar wel zeer begaan is met de toekomst van Nederland. Christelijke betrokkenheid heeft in het verleden geleid tot christelijke gemeenschappen, die weer leidden tot een *civil society* waarin ons huidige sociaal kapitaal mede is gevormd. Een belangrijke christelijke bijdrage nu is de notie van de samenleving als een sociaal-politiek verbond (*‘the power of promises’*, Hannah Arendt). Waar het contractdenken heeft geleid tot calculerende burgers, daar leidt het verbondsdenken tot de belofte van trouw en dienstbaarheid in goede en slechte dagen. Deze belofte kan de basis zijn voor een opnieuw wel-verbonden samenleving, zoals ooit op de *Mayflower*, halverwege Europa en Amerika, de *pilgrims* met een verbond de basis legden voor de toekomstige samenleving in ‘de nieuwe wereld’.

In de dialoog met de islam dient duidelijk te worden dat de samenleving als verbond iets anders is dan een tijdelijk contract of een bestand. Bovendien is er geen sprake van een exclusief islamitisch-christelijk verbond, maar van een verbondenheid die alle burgers van alle richtingen omvat. Daarbij is het van belang om opnieuw aan te geven wat het culturele minimum is en wat de basis voor onze publieke moraal is. Met de komst van de islam en na het proces van secularisatie is een gemeenschappelijke, levensbeschouwelijke basis vrijwel weggefallen. Wat daarom nodig is, is ‘constitutioneel patriottisme’ (Kinneking) en verbondenheid rond centrale waarden als onze politieke en religieuze vrijheden. Kruispunten in onze geschiedenis (ontstaan van Nederland, einde van de Schoolstrijd en het einde van de Tweede Wereldoorlog) laten zien waar het hart van onze cultuur klopt.

De voorwaarden voor vrede in onze samenleving zijn dus een overtuigde keuze van burgers voor elkaar, een belofte van trouw en ondersteuning, ook in moeilijke tijden, en een verbondenheid aan centrale waarden. Zo’n sociaal-politieke verbond heeft onze samenleving nodig. Iedereen die daarvoor kiest, hoort er helemaal bij, heeft recht op ondersteuning en de plicht tot zorg. Iedereen die daar niet voor kiest, zal eerder en duidelijker de gevolgen van die keuze merken. De rechtsstaat biedt alle burgers, zonder onderscheid, ruimte en vrijheid, maar dan moeten de grenzen van die rechtsstaat wel worden bewaakt.

In **hoofdstuk 6** wordt aangegeven hoe de inzet van deze studie verschilt van andere inzetten. Daarna wordt met praktische voorstellen (rond onderwijs, vrouwenemancipatie, criminaliteit, vrijheid van meningsuiting, radicalisering en internationale betrekkingen) duidelijk hoe op ieder van de drie genoemde niveaus (*behaving*, *believing* en *belonging*) keuzes kunnen worden gemaakt en richting kan worden gekozen. Het fundamentele uitgangspunt is steeds dat de hand dient te worden uitgestoken naar iedereen die mee wil doen, terwijl scherper wordt opgetreden tegen mensen die willens en wetens met de rug naar de samenleving toe gaan staan.

Deze studie zoekt een weg vanaf de *Boulevard of broken dreams*, via de *Mayflower* van onze multiculturele en multireligieuze samenleving, naar 'een nieuw wij'.

1. Inleiding – de noodzaak van een zorgvuldig debat

1.1 een levendig, maar verwarrend debat

In het voorjaar van 2009 organiseerde het Wetenschappelijk Instituut (WI) van de ChristenUnie een viertal bijeenkomsten over de integratie van moslims en de positie van de islam in Nederland. Deze zogenaamde islamdebatten lieten zien hoezeer dit onderwerp veel Nederlanders aan het hart gaat. De bijeenkomsten in Amersfoort, Rotterdam, Utrecht en Groningen waren druk bezocht, soms verhit, vaak gepassioneerd en boden de honderden bezoekers de gelegenheid om uiting te geven aan zorg, angst en hoop. En dat deden veel bezoekers. Sommigen lieten merken niet zozeer een probleem met individuele moslims te hebben, maar wel de islam te beschouwen als een imperialistische en onderdrukkende godsdienst. Anderen vonden juist dat er tijdens de discussie om de hete brij werd heen gedraaid en dat de islam veel te veel buiten schot bleef en weer anderen dat sociaal-culturele integratieproblemen juist veel te veel op het conto van de islam werden geschreven. Een oudere Marokkaans-Nederlandse man zei tijdens een van de debatten op een gegeven moment “te koken van woede”, een jonge vrouw met hoofddoek vroeg zich hardop af of zij alleen maar als een probleem werd beschouwd, terwijl een jonge christen stelde dat we allemaal moesten aanvaarden dat “het christendom superieur was” en een groep Koerdische ex-moslims (nu christen) hartgrondig applaudisseerde voor iedere kritische opmerking aan het adres van de islam. Weinig mensen zullen de bijeenkomsten hebben verlaten met het idee dat die avond een oplossing voor het integratieprobleem van moslims was gevonden en dat blijvende vrede tussen de verschillende culturen in Nederland binnenkort zal worden getekend. Des te sterker onderstreepten de debatten het feit dat er weinig maatschappelijke onderwerpen zijn die ons zozeer beroeren als de positie van de islam en moslims in de Nederlandse samenleving. Dit is een van de grote sociale kwesties van onze tijd.

De debatten die het WI organiseerde, maken deel uit van het maatschappelijke debat dat wel het ‘islamdebat’ wordt genoemd. Maar als de WI-bijeenkomsten nog iets duidelijk maakten, dan is het wel hoe verwarrend dat islamdebat is. Want gaat het in dat debat over integratieproblemen, over crimineel gedrag van sommige Marokkaans-Nederlandse jongeren? Of gaat het over een *clash of civilizations*, over haatprekende imams, een boerka, radicaliserende moslims en de vermeende onverenigbaarheid van westerse en islamitische waarden? Tijdens de gevoerde debatten kwam alles aan bod, terwijl het maar de vraag is of crimineel gedrag

zoveel met een godsdienst heeft te maken en het moeilijk vol te houden is dat de islam altijd en overal tot hetzelfde gedrag leidt. Maar ondertussen is het wel de *potpourri* aan problemen, die de politieke en maatschappelijke verhoudingen op scherp zet. De bedreiging van Goudse buschauffeurs door losgeslagen Marokkaans-Nederlandse jongeren, het verbale en fysieke geweld tegen homo's in Amsterdam en de misdragingen van in Nederland wonende Marokkaanse 'supporters' bij een interland tussen Nederland en Marokko, het is allemaal koren op de molen van islamcritici. Maar hoe terecht is dat? Het is in dit verband nogal curieus dat Amsterdamse agenten met korting een koran konden kopen, alsof het lezen van het heilige boek van de moslims het zicht op de motieven van raddraaiers verheldert. De korting op de koran was voor Geert Wilders een bewijs van de dreigende islamisering van Nederland, maar legt goed beschouwd juist een discussieerbare relatie tussen islam en overlast. Aan de andere kant missen we ook weer een deel van het probleem als we cultuur, religie en internationale verhoudingen buiten beschouwing laten. Zoals later in deze studie duidelijk zal worden gemaakt, is integratie een gelaagd proces waarbij het niet alleen aankomt op gedrag – *behaving* – maar ook op *believing* en *belonging*. Anders gezegd, bij integratie gaat het dus niet alleen om wat je doet, maar ook wat je denkt en voelt. De hele mens is er bij betrokken, met hoofd, hart en handen. Want waar in het integratieproces lang werd gedacht dat inburgering een kwestie van taal, werk en opleiding was, merken we nu hoezeer cultuur, overtuigingen, gevoelens van vervreemding en 'je thuis voelen' een rol spelen. De islam kan nooit als de enige factor van belang worden beschouwd bij de integratie van moslims, maar het is ondertussen wel een belangrijke. Religie en cultuur bepalen niet alles, maar doen er wel toe. Deze studie gaat er vanuit dat als religie en cultuur niet bij de integratieproblematiek worden betrokken, we niet het volledige zicht hebben op het probleem en dus niet zullen toekomen aan een adequate oplossing van dat probleem.

Het zal in dit boek erop aan komen de juiste vragen te stellen, de probleemstelling zo helder mogelijk te omschrijven en te voorkomen dat de goede antwoorden op de verkeerde vragen worden gegeven. In paragraaf 1.5 worden de centrale vragen van deze studie gesteld, maar hier al moet duidelijk zijn dat deze studie met onderscheidingsvermogen wil spreken. Allereerst moet duidelijk zijn dat dit een *politiek-culturele* studie is. Theologische vragen en achtergronden zijn daarbij van belang en kunnen niet worden vermeden, maar het is niet het doel van deze studie om bijvoorbeeld het theologische verschil tussen het christelijk geloof en de islam uitputtend te bespreken. In een interview naar aanleiding van de WI-debatten zei André Rouvoet, politiek leider van de ChristenUnie, terecht: "Het is een politieke discussie van een politieke partij over een maatschappelijk relevant onderwerp. (...) Als partij hebben wij ons te verstaan met onderwerpen die relevant zijn. Eén van die onderwerpen is de islam en de moslimgemeenschap, in-

burgering en de rechtsstaat.”¹ De focus van deze studie ligt dus op de culturele, maatschappelijke en politieke problemen bij de ontmoeting tussen westerse en islamitische culturen en de integratie van moslims in Nederland. Het is dus een politieke discussie met religieuze aspecten. PvdA-leider Wouter Bos noemt het “de oude fout” als gesteld wordt dat cultuur en religie geen rol spelen in het proces van integratie.²

De vraag is dus hoe we op een vruchtbare manier een politieke discussie kunnen voeren over een onderwerp waarbij religie en theologie relevant zijn. Hoe houden we zo’n politieke discussie politiek? Want het gevaar is niet denkbeeldig dat de politiek over de schreef gaat en in dit geval moslims gaat voorschrijven hoe de koran geïnterpreteerd moet worden en welke vorm van islam bevorderd moet worden en welke niet. Zo subsidieerde de gemeente Amsterdam, in haar strijd tegen radicalisering van moslimjongeren, in 2006 het ‘Huis voor de Islam’ van de stichting Marhaba. die stichting stelde zich tot doel om een Europese moslim-identiteit te ontwikkelen. Daarmee matigt de Amsterdamse overheid zich in feite een theologisch oordeel aan, wat ze helemaal niet mag vellen. Een politieke discussie mag gaan over politiek en maatschappelijk relevante uitingen van een religie en in zo’n discussie is het goed om zicht te hebben op de religieuze achtergronden van een maatschappelijk probleem, maar de politiek zal halt moeten houden aan de buitengrenzen van religie. Suggesties voor nieuwe interpretaties van de Koran en de islamitische traditie zullen van moslims zelf moeten komen, niet-moslims zijn daartoe niet bevoegd. Bij de presentatie van *Crossing Bridges*, een publicatie van het WI voor het CDA, stelt voormalig Europarlementariër Arie Oostlander dat ‘de islam een bron kan zijn voor de bevordering van de democratische rechtsstaat’ en ‘dat de islam verenigbaar is met de democratie.’³ Hier gaat een niet-islamitische politicus op de stoel van een gelovige moslim zitten. Niet-moslims kunnen moslims de uitgangspunten van de democratische rechtsstaat voorhouden, moslims houden aan eigen uitgangspunten, wijzen op de voordelen van de democratie en het belang van mensenrechten. Maar hoe die zich verhouden tot de islam en wat de juiste interpretatie van de islam is, is uiteindelijk een zaak van islamitische gelovigen zelf.

¹ Janssen R (2009). *In een democratie bestaat geen verbod op orthodoxie*, interview met André Rouvoet. NRC Handelsblad, 27 juni.

² Wouter Bos (2009). *Pechtold vervalt in oude fouten*. De Volkskrant, 17 juni.

³ Redactie politiek (2008). *CDA: positieve rol islam in het Midden-Oosten*. Nederlands Dagblad, 5 november.

1. Inleiding – de noodzaak van een zorgvuldig debat

1.2. het islamdebat op drie niveaus – weten wanneer je wat moet zeggen

Willen we het islamdebat verder brengen en de politieke en religieuze aspecten zorgvuldig onderscheiden, dan doen we er goed aan drie niveaus in het debat aan te brengen. Dan weten we namelijk wanneer we wat moeten zeggen. Er is allereerst het *politieke* debat, waar deze studie dus deel van uit maakt en dat primair over de samenleving en de rechtsstaat gaat. Vervolgens is er het *theologische* debat over het kennen van God en omgang met de Schriften, waarin het dus primair om de waarheidsvraag gaat en waarbij het christendom en de islam een fundamenteel verschil van geloof hebben. Op een derde niveau is er de *persoonlijke* ontmoeting tussen burgers.⁴ Het debat raakt verward als de drie niveaus niet worden onderscheiden en dus goede dingen op het verkeerde moment worden gezegd. Als bijvoorbeeld theologische bezwaren tegen de islam bepalend worden in een politieke discussie en op grond van een geloofsbezwaar tegen de islam moslims de vrijheid van onderwijs en godsdienst wordt ontnomen. Dat geldt ook als mensen van hun persoonlijke afkeer van een hoofddoek een politiek punt maken, of als persoonlijke sympathie voor een medeburger de betrokkenen het zicht beneemt op de theologische verschillen tussen islam en christendom. 'De' islam is alleen politiek relevant als die de rechtsstaat en het publieke leven raakt, als er bijvoorbeeld een theocratische claim op de samenleving wordt gelegd. Maar ook dan is het beter te spreken over een bepaalde *theologie* die daartoe aanzet dan over 'de' islam. Het is zaak om het politieke debat zo zuiver mogelijk te houden.

Als je geen rekening houdt met de eigen aard van het politieke debat⁵, loopt het snel uit de hand. Als je als politicus zegt dat Mohammed naar de huidige maatstaven een perverse man was omdat hij, met een zesjarig meisje trouwde, dan dien je geen enkel politiek doel.⁶ Het seksuele gedrag van een Arabier uit de zevende eeuw is politiek niet relevant, tenzij zijn volgelingen pleitbezorgers van pedofilie zijn. Dat is echter niet het geval. Maar in een persoonlijk gesprek en in een theologische discussie kunnen moeilijk verteerbare aspecten van Mohammeds leven wel degelijk worden besproken.

4 Dit onderscheid gaat onder meer terug tot het onderscheid wat onder andere Calvijn maakt tussen de burgerlijke ordening en het Rijk van Christus (*Institutie*, boek IV, hoofdstuk XX, 1 e.v.). Er is volgens 1 Timoteüs 2:2 een uiterlijke ordening (onder leiding van 'koningen en gezagsdragers') die nodig is voor een 'rustig en ongestoord leven', waardoor we in 'vroomheid' kunnen leven. En het was Jezus Christus zelf die opdroeg om 'de keizer te geven wat van de keizer is, en aan God wat God toebehoort' (Matteüs 22:21). Met andere woorden, er is een verschil tussen het politieke gesprek waarin het om de uiterlijke ordening gaat, en het theologische gesprek, waarin het om het kennen en dienen van God gaat. Daarnaast staat de 'persoonlijke ontmoeting' vooral in het kader van de grote opdracht die Jezus zijn volgelingen meegaf, namelijk om zijn getuigen te zijn, waar en hoe dan ook (Handelingen 1:8).

5 Ook al kunnen geloof en politiek moeilijk van elkaar worden gescheiden, 'kerk' en 'staat' kunnen dat wel. Het politieke gesprek gaat daarom naar 'de eigen aard' meer over publieke gerechtigheid dan over private geloofsopvattingen waar je al dan niet in kunt geloven. Zie bijvoorbeeld: Rouvoet A (1992). *Reformatische Staatsvisie*. Nunspeet: Marnix van St. Aldegonde Stichting.

6 De uitspraak is van het toenmalige VVD-kamerlid Ayaan Hirsi Ali, in: *Trouw*, 25 januari 2003.

Toen in juli 2005 in Londen zelfmoordaanslagen werden gepleegd, kwamen er commentaren van verschillende kanten die duidelijk maakten hoe snel dit debat ontspoorde als het genoemde onderscheid niet zorgvuldig wordt gehanteerd. Aan de ene kant schreef bijvoorbeeld Geert Wilders dat de aanslagen bewezen dat 'de islam het grootste gevaar van deze tijd is'.⁷ Dat is een onzinnige stelling, want er loopt nooit een rechte lijn tussen een heilige tekst en een onheilige daad. Bovendien valt een religie niet samen met de daden van enkele van haar volgelingen. Wilders' analyse is daarnaast ook nog eens contraproductief. Je plaatst zo alle moslims in de beklagdenbank, terwijl de meeste moslims daar niet thuishoren. En je plaatst ze eigenlijk voor de keuze tussen ongeloof en fundamentalisme. Als de islam het grootste gevaar is, is er dus geen redelijke tussenweg. Wilders had het beter kunnen laten bij een veroordeling van de misdaden van de zelfmoordenaars en zijn pijlen kunnen richten op de theologie die dat soort aanslagen rechtvaardigt.

Aan de andere kant waren er ook commentaren die religie er helemaal buiten lieten. De aanslagen zouden het gevolg zijn van frustratie van moslimjongeren, van de onderdrukking van Palestijnen en westers wanbeleid in het Midden-Oosten. De toenmalige burgermeester van Londen, Ken Livingstone, zei het met zoveel woorden: "We hebben als westerlingen de aanslagen aan onszelf te danken."⁸ Met de terreur van moslimextremisten, krijgt het Westen zijn interventie in islamitische landen en het door koloniale politiek veroorzaakte onrecht, terugbetaald. Ook dit is een merkwaardige analyse. Juist toen religie en theologie uiterst relevant bleken te zijn, werden die er op een krampachtige manier buiten gehouden. Er zijn namelijk ook veel wanhopige mensen in de niet-islamitische wereld, er is veel onrecht in Sub-Sahara Afrika en Latijns-Amerika, veel westers wanbeleid in verschillende delen van de wereld, maar alleen sommige moslims komen op het idee om zich in een bus, een vliegtuig, een trein, een metro op te blazen, in de hoop zo veel mogelijk westerlingen te doden. Het is aannemelijker dat daar een bepaalde theologie achter zit, die volgelingen met een hemelse beloning aanmoedigt te doden, dan dat daar alleen maar politieke woede en persoonlijke wanhoop achter schuil zouden gaan. Bovendien wordt zelfmoord uit wanhoop door de meeste moslims als een onvergeeflijke zonde beschouwd. Kortom, het is belangrijk om in het politieke debat steeds met onderscheidingsvermogen over 'de' islam en zijn politieke en maatschappelijke rol te spreken. Daar waar religie de publieke samenleving en de rechtsstaat raakt, is ze relevant. Maar waar religie relevant is, heeft een politicus geen vrijbrief voor grove generalisaties en bemoeienis met interne theologische aangelegenheden.

⁷ In: NRC Handelsblad, 22 juli 2005.

⁸ Hij deed zijn uitspraken in een BBC radio-uitzending, 20 juli 2005.

1.3 soms moeten politiek en theologie tegen elkaar beschermd worden

Het verlangen naar het vreedzaam samenleven van moslims en christenen wordt ook nogal eens onderbouwd met de stelling dat moslims en christenen toch allemaal in God geloven. Alsof je alleen maar vreedzaam kunt samenleven wanneer je een vorm van godsgeloof deelt. Alsof je alleen een politieke dialoog kunt aangaan als je een soort inclusieve, allesomvattende waarheid deelt. Een voorbeeld daarvan is het boek *When religion becomes evil* van de Amerikaanse theoloog Charles A. Kimball.⁹ Hij is al decennia lang betrokken bij de dialoog tussen moslims en christenen en schreef het boek na 11 september 2001. Hij omschrijft religie als ons anker en als datgene wat ons een plaats geeft in deze wereld.¹⁰ De kern van alle “authentieke, gezonde, duurzame religies” is het gebod om God lief te hebben boven alles en de naaste als onszelf. Het probleem tussen islam en christendom is volgens hem dat sommige volgelingen er absolute waarheidsclaims op na houden. Als een bepaalde traditie tot absolute en enige waarheid wordt verheven, gaat de deur open voor extremisme.¹¹ Religie kan ons helpen bij het vreedzaam samenleven van verschillende tradities, als we maar aanvaarden dat onze ‘verschillende kompassen’ allemaal uiteindelijk naar het ‘ware Noorden’ wijzen. En dat ‘Noorden’ is volgens Kimball het geheel aan waarheden over God. Zo’n inclusief verstaan van God helpt ons om elkaar te aanvaarden en samen in vrede te leven.¹²

Dit is een problematische suggestie. Allereerst bestrijdt deze redenatie namelijk de gewraakte ‘absolute waarheidsclaims’ met een nieuwe waarheidsclaim, te weten dat de ware God de grootste gemene deler is van de verschillende religies. De inclusieve waarheid waar mensen als Kimball voor staan – “we hebben allemaal een beetje gelijk en God is van ons allemaal” – wordt zo vanzelf een nieuwe exclusieve waarheid. Een waarheid waarbij God zich blijkbaar op verschillende en vaak tegenstrijdige manieren openbaart. Daarnaast geeft Kimballs suggestie ook weinig hoop. Als we alleen maar vrede kunnen hebben als we allemaal aanvaarden dat we allemaal een beetje gelijk hebben, dan moet eerst het grootste deel van de mensheid van zijn exclusieve geloof worden afgebracht en bekeerd worden tot dit nieuwe ‘inclusieve’ geloof. In een wereld met miljarden gelovigen is dat een *mission impossible*.

Een islamitische versie van hetzelfde misverstand, dat je alleen maar in vrede kunt leven als je een gezamenlijke geestelijke noemer hebt, valt te lezen in een essay van Abdelwahab Meddeb, een Parijse wetenschapper van Tunesische afkomst. In *Islam and its Discontents* beschrijft hij hoe de islam vanaf ongeveer de

9 Kimball CA (2002). *When Religion Becomes Evil*. New York: Harper San Fransisco.

10 Ibid., 33.

11 Ibid., 44.

12 Ibid., 191.

dertiende eeuw is veranderd van een creatieve en verlichte beschaving die 'ja' zegt, in een beschaving die alleen maar 'nee' zegt, die weigert, reactionair is en voornamelijk haat opkropt en wacht tot het moment waarop ze sterk genoeg is om zich te kunnen wreken. Meddeb is uiterst kritisch over de theologie die vanaf de dertiende eeuw aan kracht won via Ibn Taymiyya uit Syrië, Abd El-Wahab van het Arabische schiereiland in de achttiende eeuw en de Saoedische Wahabieten. Hij noemt Osama Bin Laden ook geen toevallige extremist, geen islamitisch ongelukje, maar het logische product van een zieke theologie, die vanuit Saoedi-Arabië de hele islamitische wereld beïnvloedt.¹³ Meddeb hoopt daarentegen op een islam die opnieuw openstaat voor de antieke filosofie, christendom, Jodendom en zelfs voor vormen van Hindoeïsme. Meddeb hoopt dan dat 'het universele zal schijnen in de verschillende uitdrukkingen ervan'.¹⁴ Dat zou er ook toe moeten leiden dat christenen Mohammed erkennen als een heilige persoon.¹⁵ Kortom, het komt goed als de verschillende religies elkaar respecteren als heilige, goddelijke religies, die alleen maar samen en met elkaar de universele waarheid reflecteren.

Het is dezelfde merkwaardige voorwaarde voor tolerantie, namelijk dat je eerst een vorm van geestelijke en theologische eenheid moet hebben bereikt, voordat je met de ander kunt samenleven en andermans geloof kunt tolereren. Dat is een misvatting. Christelijke tolerantie verdraagt namelijk ook dat wat haaks op het christelijk geloof staat. Jezus leert dat God het kruid en het onkruid samen laat opgroeien en dat het laatste oordeel God toekomt.¹⁶ Je hoeft niet eerst 'onkruid' als 'kruid' te beschouwen voordat je met elkaar kunt leven en laten leven.

Als we het politieke debat, het theologische gesprek en de persoonlijke ontmoeting niet weten te onderscheiden, maken we brokken. De politieke discussie raakt vervuild en de theologie verward. Soms kunnen politiek en theologie maar beter tegen elkaar in bescherming worden genomen. Deze studie maakt deel uit van het politieke debat en wil alles behalve de islam en het christelijk geloof onder eenzelfde religieuze noemer brengen. Er is een geloofskloof tussen de islam en het christendom, die niet eerst overbrugd zou moeten worden voordat we kunnen streven naar vrede met elkaar. Integendeel. Het is voor leden van de ChristenUnie juist het evangelie dat ons vraagt om alle naasten lief te hebben, vredestichters¹⁷ en bruggenbouwers¹⁸ te zijn en het is Jezus' leven dat ons laat zien dat

¹³ Meddeb A (2003). *Islam and its Discontents*. Londen: William Heinemann. p 189

¹⁴ Ibid., 180.

¹⁵ Ibid., 179.

¹⁶ Volgens Matteüs 13:30. In heel dit rapport is de Nieuwe Bijbel Vertaling gebruikt.

¹⁷ Volgens Jezus in de Bergrede, Matteüs 5:9, "Gelukkig de vredestichters, want zij zullen kinderen van God genoemd worden."

¹⁸ Romeinen 12:11, 18, "laat u aanvuren door de Geest en dien de Heer. (...) Stel, voor zover het in uw macht ligt, alles in het werk om met alle mensen in vrede te leven."

1. Inleiding – de noodzaak van een zorgvuldig debat

compassie met mensen kan samengaan met een dialoog waarin fundamentele verschillen openlijk worden uitgesproken.¹⁹ In de persoonlijke ontmoeting en de theologische dialoog met moslims is er veel meer over Jezus Christus te zeggen, maar in deze studie gaat het om de politieke dialoog en het streven naar een vreedzame samenleving. Als deze studie een voorstel voor vrede doet en aangeeft wat daar de voorwaarden voor zijn, dan gaat het niet om vrede met God door Jezus Christus, maar om uiterlijke vrede, vrede met elkaar. Het gaat om de aardse vrede, waarvan Augustinus al heeft geschreven dat die de hoogst haalbare vorm is van harmonie tussen verschillende gemeenschappen. Deze vrede is beperkt, perkt het kwaad hoogstens in, maar is er niet de overwinning op zoals de ware vrede die kan bewerkstelligen.²⁰ Tegelijkertijd is die maatschappelijke vrede wel noodzakelijk, zodat “we rustig en ongestoord kunnen leven.”²¹

1.4 de noodzaak van een islamdebat

Het in Nederland intensief gevoerde islamdebat en ook deze bijdrage daaraan, vereist nog wel een extra legitimatie. Want waarom spreken we zo veel over de islam en waarom zijn we zo begaan met de integratie van speciaal moslims? Er zijn in Nederland ongeveer evenveel christenmigranten als moslims, ruim 800.000²², terwijl we zelden of nooit spreken over de integratie van christenmigranten of – om andere minderheden te noemen – over de hier gearriveerde hindoes en boeddhisten. Moslims vormen een kleine minderheid van zo’n 5%, waarbij slechts een minderheid van die Nederlandse moslims religieus actief is²³ en een nog veel kleinere minderheid van de moslims religie met geweld verbindt. Is het daarom wel gerechtvaardigd dat er überhaupt een islamdebat is en dat een Wetenschappelijk Instituut van een politieke partij er een studie aan wijdt?

Deze studie is geschreven in de overtuiging dat een debat over de integratie van moslims en de positie van de islam in Nederland inderdaad nodig is. Daar zijn verschillende redenen voor. Allereerst is er het feit dat de genoemde 5% weliswaar een kleine minderheid is, maar dat die minderheid wel in bepaalde wijken van de grote steden geconcentreerd is. In die wijken vormen moslimmigranten

19 Zie bijvoorbeeld Jezus’ ontmoeting met de Samaritaanse vrouw, zoals die beschreven is in Johannes 4.

20 Augustinus, *De civitate Dei*, 19.17, 20, 27.

21 1 Timoteüs 2:2.

22 Volgens het CBS (oktober 2007) zijn er 850.000 moslims in Nederland, dat is minder dan de eerdere schattingen van 1 miljoen. Volgens schattingen van SKIN (Samen Kerken In Nederland, koepel voor migrantenkerken) zijn er 650.000 gedocumenteerde christenmigranten en tussen de 100.000 en 200.000 ongedocumenteerde christenmigranten, bron: Visser R, Van der Sar J (2006). *Gratis en waardevol*. Utrecht: Stichting Oikos. p 6.

23 Volgens onderzoek van het Centraal Bureau voor de Statistiek gingen in 1999 nog 47% van de moslims minstens een keer per maand naar de moskee, in 2008 is dat percentage gedaald naar 35%. Bron: CBS (2009). *Religie aan het begin van de 21e eeuw*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.

een grote, zichtbare groep. Bovendien komen de Turkse en Marokkaanse migrantengemeenschappen voornamelijk uit de plattelandsregio's van de landen van herkomst. Daarin verschillen moslims in Nederland van islamitische migranten in bijvoorbeeld de Verenigde Staten, waar moslims hoger zijn opgeleid en meer verdienen dan de gemiddelde Amerikaan.²⁴ De specifieke achtergrond van moslimmigranten in Nederland heeft geleid tot een aantal specifieke problemen die met deze gemeenschappen verband houden, zoals een lager opleidingsniveau, lagere arbeidsparticipatie, hoge werkloosheid, grotere afhankelijkheid van uitkeringen, lager inkomen, hoge criminaliteit en segregatie.²⁵ In hoofdstuk 3 wordt daar nader op ingegaan.

De sociaal-culturele positie van moslims in Nederland is in vergelijking met landen als de VS en Frankrijk extra problematisch. Nederlandse moslims kunnen zich beroepen op de vrijheden en privileges die stammen uit ons verzuilde verleden en doen dat ook volop. Er zijn islamitische scholen, een islamitische omroep, welzijnsorganisaties en de meeste moskeeën zijn als culturele vereniging van overheidswege gesubsidieerd. Zo heeft de verzuiling de segregatie langs etnische, culturele, religieuze en linguïstische lijnen gefaciliteerd en het maatschappelijke isolement van islamitische nieuwkomers eerder versterkt dan afgebroken. Waar onze samenleving in het verzuilde verleden echter bij elkaar werd gehouden door een gemeenschappelijke taal, geschiedenis en grondwet, daar heeft de islamitische 'zuil' en de rest van Nederland momenteel veel minder gedeelde referentiepunten. Bovendien werkten ten tijde van de verzuiling de verschillende elites nauw samen en was die samenwerking ook een voorwaarde voor vreedzame verhoudingen tussen de verschillende minderheden. Waar bijvoorbeeld katholieken en protestanten in de praktijk in hun eigen zuil leefden, daar werkten voormannen als Kuyper en Schaepman in de politiek nauw samen. In de huidige situatie is er in de islamitische gemeenschap nog nauwelijks sprake van elitevorming en kan er dus ook moeilijk met gezaghebbende leiders worden samengewerkt en kunnen er moeilijk effectieve afspraken worden gemaakt.

Bij de specifieke sociale, economische en culturele problemen van moslims speelt de islam een speciale rol. De islam is voor de meeste moslims niet alleen maar een private overtuiging, maar is ook verbonden met taal, cultuur, recht en politiek. In de islamitische traditie is het onderscheid tussen 'kerk' en 'staat' veel minder ontwikkeld dan in het door het christendom gestempelde Westen. Of om het anders te zeggen, de islam raakt de publieke sfeer eerder en vaker dan veel andere godsdiensten. Het christendom is begonnen als apolitieke gemeenschap

²⁴ Volgens een onderzoek van Zogby International Survey, aangehaald in: Stephens B, Rago J (2005). *Stars, Stripes and Crescent, a reassuring portrait of America's Muslims*. The Wall Street Journal, 24 augustus.

²⁵ Gebaseerd op: Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: SCP.

1. Inleiding – de noodzaak van een zorgvuldig debat

zonder wereldlijke pretenties. Met de groei van het christendom hebben kerk en staat weliswaar vaak gevochten om de dominantie, maar nooit heeft de kerk de staat willen vervangen. Bij het ontstaan van de islam vielen religie en staat samen. Mohammed combineerde religieuze, politieke en militaire verantwoordelijkheden, waarbij het onderscheid tussen de religieuze gemeenschap en de staat verdween. Zoals Maxime Rodinson in de inleiding op zijn biografie van Mohammed schreef:

“It should be emphasized that the Muslim religion offers its members a social project, a program to realize on earth. (...) Christianity was born as a little sect in an outlying province of an immense empire. The founder of Christianity did not have the least intention of founding a state and always insisted that existing state structures should be respected. He wanted to teach men to achieve their salvation and nothing else. In the course of its development, Christianity’s community of the faithful, the Church, sought first to be recognized by the state, then to influence and even dominate it. But it rarely attempted to replace it. (...) In contrast, (...) [t]he Muslim community of the faithful was at the same time a political structure, a state. By becoming a Muslim, one joined both a religion (din), that is, a set of dogmas that one pledged to affirm and of practices that one pledged to observe, and a political organization (dawla).”²⁶

De sociaal-politieke, ethische en juridische dimensie van de islam maakt de positie van moslims buiten de islamitische wereld extra precair. Het is daarom niet verwonderlijk dat er in onze multiculturele samenleving, waarin moslims als minderheid functioneren, juist vooral in de relatie tussen hen en de rest van de samenleving sprake is van culturele en politieke ongemakkelijkheden. Het is vanwege de publieke dimensie en soms ook publieke pretentie van de islam dat sommige moslims problemen hebben met de rechtsstaat (niet opstaan voor een rechter, de rechtbank niet erkennen, verlangen naar shariarechtbanken), problemen hebben met acceptatie van hun kleding (boerka, niqab of hoofddoek voor vrouwen, jurkachtige ‘djallaba’ voor mannen) en met sommige sociale codes (handen schudden, samenwerken van mannen en vrouwen in dezelfde ruimte). Bovendien verbindt de islam moslims met de islamitische wereld en de religieuze, culturele en politieke ontwikkelingen daar. En als geen andere godsdienst heeft de islam in deze tijd te maken met radicaliserende volgelingen, die hun doelen met alle geweld willen bereiken. Er is een wereldwijd probleem met radicale moslims, voor wie het doel alle middelen lijkt te heiligen. Via schotel en internet bereikt de radicale interpretatie van de islam ook moslims in Nederland en inspireert ze jongeren als Mohammed Bouyeri. Daarnaast identificeren moslimjongeren zich

²⁶ Rodinson M (2002). *Muhammad*. London, New York: u.p. XVI, XVII.

sterk met Palestijnen in hun strijd tegen Israël, dat bleek maar weer eens ten tijde van de Gaza-oorlog eind 2008 en begin 2009. Het waren voornamelijk moslimjongeren die demonstreerden tegen de inval van Israël in de Gazastrook, welke was bedoeld om een einde te maken aan de raketaanvallen van Hamas. Dat laat zien dat de islam en ontwikkelingen binnen de wereld van de islam belangrijke factoren zijn als het gaat om de positie van moslims in Nederland. Als de islam een niet-politieke, meer esoterische godsdienst zou zijn, dan zouden we ons alleen nog kunnen concentreren op de sociaal-economische problemen van moslims. Maar juist door het karakter van de islam en de manier waarop die godsdienst de identiteit van moslims bepaalt, kunnen we de islam er niet buiten houden en is een islamdebat in Nederland van groot belang.

Extra problematisch bij de integratie van moslims in Nederland is de lange geschiedenis van confrontaties tussen het 'christelijke' Europa en de wereld van de islam. Aan beide zijden kan naar hartenlust gewinkeld worden in de geschiedenis om aan de hand daarvan aan te tonen dat 'gene zijde' van kwade wil is. Met een verwijzing naar de islamitische veroveringen van Egypte, Syrië, Noord-Afrika, Spanje en de aanvalen op Wenen en Frankrijk kan worden beweerd dat de islam het op het christendom gemunt heeft. Andersom dienen de kruistochten, de herovering van Spanje, de kolonisatie van het Midden Oosten en de westerse steun aan Israël als illustratie voor de kwade bedoelingen van Europa. Kortom, de beladen geschiedenis van confrontaties tussen islam en christendom bemoeilijkt de integratie van moslims in het Westen.

Een bijkomend aspect dat hierbij genoemd moet worden, is het feit dat de islam niet een niet-christelijke godsdienst is, zoals het boeddhisme en hindoeïsme. In tegenstelling tot andere godsdiensten is de islam opgekomen naast en tegenover het christendom. In het hart van haar geloofsbelijdenis staat de ontkenning van het hart van het christendom, namelijk dat Jezus Christus Gods Zoon is, om onze zonden aan het kruis is gestorven en daarna is opgestaan. Waar Europa's landschap wordt bepaald door kerken en haar cultuur door de invloed van het christelijk geloof, daar is de komst van grote groepen moslims met het geloof dat het hart van het christelijk geloof een 'misverstand' is²⁷, een ontwikkeling met culturele complicaties.

Daar komt nog iets belangrijks bij. Het zogenaamde islamdebat gaat namelijk niet alleen over 'zij', islamitische nieuwkomers, maar minstens zozeer over 'wij', autochtone Nederlanders. Dit debat raakt het grotere debat over de verhouding

²⁷ Volgens Soera 4:157-158 waar staat dat niet Jezus aan het kruis werd gedood, maar (volgens de islamitische traditie) iemand die opeens op Jezus leek: "157. En om hun zeggen: "Wij hebben de Messias, Jezus, zoon van Maria, de boodschapper van Allah gedood", - maar zij doodden hem niet, noch kruisigden zij hem (ten dode), - doch het werd hun verward, en zij, die hierover van mening verschilden zijn zeker in twijfel, zij hebben er geen kennis van doch volgen slechts een vermoeden en zij doodden hem gewis niet, 158. Integendeel, Allah verhief hem tot Zich en Allah is Almachtig, Alwijs."

1. Inleiding – de noodzaak van een zorgvuldig debat

tussen religie en cultuur, de zoektocht naar de Nederlandse identiteit, de discussie over de kernwaarden van onze samenleving, de manier waarop wij allemaal in ons land willen samenleven. Het islamdebat is in dat licht een ongelukkige benaming, maar het raakt dus uiteindelijk ons allemaal. In dit debat zijn er geen subjecten en objecten, maar gaat het ons allemaal aan en is de toekomst van Nederland in het geding. Wie zijn wij, wat voor soort samenleving willen we, wat zijn de grenzen van de rechtsstaat, wie bepaalt dat en op grond waarvan? Het zijn ook juist deze vragen die verklaren waarom het islamdebat zoveel mensen raakt en vaak zo emotioneel gevoerd wordt. Het gaat namelijk over onszelf.

Kortom, de specifieke sociaal-economische problemen van de islamitische minderheden, de concentratie van die problemen in de grotere steden, het karakter van de islam, de problematische geschiedenis van de islamitisch-westerse verhoudingen en de – wat wel genoemd kan worden – identiteitscrisis van Nederland zelf rechtvaardigen een islamdebat en onderstrepen de noodzaak van deze studie.

1.5 vragen en opzet van deze studie

De centrale vraag in deze studie is: hoe kunnen islamitische nieuwkomers verder integreren en hoe kan er in ons multiculturele en multireligieuze land opnieuw een welverbonden en vreedzame samenleving tot stand komen? Daarbij zal ook worden gezocht naar antwoorden op vragen als:

- Wat zijn de historische, culturele en internationale achtergronden van het islamdebat?
- In welke mate is de integratie van moslims in Nederland een probleem en wat is de achtergrond daarvan?
- Wat is een christelijk-sociale inzet in het huidige politieke islamdebat?

Nadat in dit hoofdstuk nut, noodzaak en de aard van het islamdebat zijn geschetst, zal het in het tweede hoofdstuk gaan over de identiteitscrisis van ‘autochtoon’ Nederland en die van jonge moslims. Dan gaat het om de vraag hoe we daarin terecht zijn gekomen en hoe we gevoelens van verlies en vervreemding te boven kunnen komen.

In het derde hoofdstuk zal worden betoogd dat de zogenaamde ‘dubbele identiteitscrisis’ niet op zichzelf staat. De positie van moslims in ons land heeft alles te maken met de verhouding tussen de islamitische wereld en het Westen, met hun lange en vaak problematische geschiedenis, en met ontwikkelingen binnen de wereld van de islam.

In het vierde hoofdstuk wordt de integratie van de twee grootste moslimgroepen in ons land, Marokkaanse en Turkse Nederlanders, nader bekeken. Hoe gaat het

Voorwaarden voor vrede

eigenlijk met die integratie? Het vierde hoofdstuk is samengesteld op basis van onderzoek dat Monique Samuel-de Bruin heeft verricht.²⁸

In het vijfde hoofdstuk wordt gekeken naar de verhouding van christenen tot de Nederlandse cultuur, worden vervolgens bouwstenen voor maatschappelijke vrede aangereikt en gezocht naar een manier waarop we als Nederlanders ons opnieuw om die cultuur kunnen verenigen. In het laatste, zesde hoofdstuk, staan beleidsaanbevelingen in de vorm van een agenda voor vrede.

²⁸ Monique Samuel-de Bruin is een Egyptisch-Nederlandse studente politicologie in Leiden en heeft in januari 2009 stage gelopen bij het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

2.1 het einde van een multiculturele droom

Toen op 2 november 2004 Theo van Gogh met acht kogels van zijn fiets werd geschoten en met een mes in zijn lichaam aan zijn einde kwam, stierf niet alleen een luidruchtige filmmaker en columnist. Die dag knapte er iets in de Nederlandse samenleving. De moord, die werd gepleegd door Mohammed Bouyeri, een ogenschijnlijk goed geïntegreerde Marokkaanse Nederlander, was ook het einde van een multiculturele droom. Het was het einde van de droom van een samenleving waarin culturele verschillen alleen maar een verrijking zijn, waarin de Nederlandse identiteit wordt gerelativeerd om het nieuwkomers zo makkelijk mogelijk te maken en waarin de islam vooral een exotische aanwinst voor onze veelkleurige samenleving is. Nieuwkomers mochten 'integreren met behoud van eigen cultuur' en weinig Nederlanders zagen daar iets tegenstrijdigs in. Kritiek op de multiculturele samenleving was lang iets voor politieke randfiguren als wijlen Hans Janmaat. Welkenkende Nederlanders haalden het niet in hun hoofd om problemen rond criminele allochtone jongeren bij de naam te noemen of om de spanning tussen islamitische en westerse waarden onder ogen te zien. En voorzover we al iets in ons hoofd haalden, spraken we er in ieder geval nauwelijks over en dachten we dat de integratie van moslims in het Westen een kwestie van tijd was. Maar 2 november 2004 was een keerpunt. De man die stond voor het vrijgevochten en tabeloze Nederland werd vermoord door een jonge, in Nederland geboren en getogen moslim zonder taal- en onderwijsachterstand en met een Marokkaanse achtergrond. Deze moord legde een probleem bloot dat niet met geld of mooie woorden kon worden opgelost.

Al in de jaren tachtig was het Midden-Oostendeskundige Leonard Biegel, die waarschuwde voor de gevolgen van een *laissez faire*-houding ten aanzien van immigratie. Hij voorzag grote maatschappelijke problemen als gevolg van gezinshereniging, waarschuwde al voor radicalisering van moslimjongeren en riep op tot grotere betrokkenheid bij de integratie van moslimmigranten. Het was VVD-leider Frits Bolkestein, die in de jaren negentig als een van de eersten van de gevestigde politieke elite het gesprek aanging over de spanning tussen de islam en het Westen.²⁹ Zijn pleidooi voor een "niet-vrijblijvend en tabeloos" debat "over wat mag en wat kan, wat moet en wat anders dreigt"³⁰ kwam hem op veel kritiek

29 Bolkestein F, Arkoun M (1994). *Islam en de Democratie, een Ontmoeting*. Amsterdam; Antwerpen: Contact. En: Bolkestein F (1997). *Moslim in de Polder*. Amsterdam: Contact.

30 Bolkestein F (1991). *Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt*. De Volkskrant, 12 september.

te staan. De meeste politici en opinieleiders wilden er nog niet aan. Maar Bolkestein was een van de weinigen die toen al zag dat de integratie van moslims een nieuwe sociale en culturele kwestie van formaat aan het worden was. Weer later, begin 2000, was het Paul Scheffer, die met zijn artikel over het multiculturele drama de kat de bel aanbond.³¹ Ook dat artikel leidde tot een lawine aan reacties. Daarna was het Pim Fortuyn die in zijn heftige en kortstondige politieke carrière taboes doorbrak over de positie van de islam in Nederland. In 1997 keerde hij zich al tegen de ‘islamisering’ van Nederland³² en als politiek leider van Leefbaar Nederland en later Lijst Pim Fortuyn pleitte hij in 2001 voor een ‘koude oorlog’ tegen de islam. Zijn uitspraken, zoals “islam is een achterlijke cultuur”, leverden heftige reacties op. Fortuyns moordenaar was een blanke Nederlander zonder godsdienstig motief en die antecedenten bespaarden ons land in 2002 nog een openlijke *clash of civilizations*. Maar de groeiende scepsis over de integratie van moslims en de steeds meer langs elkaar heen schurende overtuigingen en culturen leidden na de moord op Theo van Gogh tot confrontaties. Theo van Gogh’s beledigingen aan het adres van Allah, zijn profeet en hun volgelingen bleken voor een kleine groep radicale moslims onverdraaglijk. Het feit dat hem daarom de keel werd doorgesneden, was voor niet-islamitische Nederlanders weer onverdraaglijk. En het feit dat sommige moslims niet treurden om het einde van Van Gogh, voedde het wantrouwen bij veel autochtonen. Zo bleek de imam van de Haagse As-Soennah moskee Theo van Gogh – en ook Ayaan Hirsi Ali – een paar weken voor de moord op Van Gogh de meest verschrikkelijke ziektes te hebben toegebeden. Daar kwam nog bij dat in die periode de Hofstadgroep, waar ook Mohammed Bouyeri deel van uitmaakte, op het toneel verscheen. Het was een clubje radicale moslimjongeren dat aanslagen zou voorbereiden en waarvan – een week na de moord op Van Gogh – in het Haagse Laakkwartier twee leden alleen met geweld gearresteerd konden worden. De gebeurtenissen verleidden sommige politici tot uitspraken over ‘een oorlog met moslimterroristen’³³ en zetten groepen jongeren aan tot brandstichting in een islamitische school, enkele moskeeën en – wat waarschijnlijk als wraakactie was bedoeld – een kerk. Politiek en media debatteerden gepassioneerd over de grenzen van de vrijheid van meningsuiting, handhaving van het verbod op smalende godslastering en beveiliging van bedreigde politici en opinieleiders. Het land van gematigdheid, eindeloos polderoverleg, consensus en van politici die zich rond het Binnenhof lopend en fietsend konden voortbewegen, had zijn onschuld verloren. Er was opeens sprake van een culturele strijd in Nederland waarbij zelfs een dode was gevallen en waarbij deelnemers tegen elkaar beschermd moesten worden.

De spanningen rond het uitkomen van Geert Wilders’ film *Fitna* in 2008, zijn

31 NRC Handelsblad, 29 januari 2000.

32 Fortuyn P (1997). *Tegen de Islamisering van onze Cultuur*. Utrecht: A.W. Bruna.

33 Zoals de toenmalige VVD-minister Gerrit Zalm zei.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

pleidooien om de Koran te verbieden en de immigratie van moslims te stoppen, hebben de verhoudingen er niet beter op gemaakt. Wat het einde van een multiculturele droom was, was het begin van een gespannen cultureel klimaat met verscherpte tegenstellingen tussen autochtoon en allochtoon, moslim en niet moslim, religieus en seculier.

2.2 een identiteitscrisis in Nederland

De dodelijke ontmoeting tussen Mohammed Bouyeri en Theo van Gogh was meer dan een steekpartij. Voor Theo van Gogh was die het voortijdige einde van een carrière van sarren en jennen, van zeggen wat gezegd zou moeten kunnen worden. De Holocaust, Joden, God, christenen, moslims; niets en niemand was voor hem heilig. Hij was daarmee het symbool van Nederlandse vrijgevochtenheid waarbij het belangrijker leek *dat* alles gezegd moet kunnen worden dan dat het er om ging *wat* gezegd moet worden. Het mes dat in het lichaam van Van Gogh werd gezet, maakte op wrede wijze duidelijk dat er voor sommige moslims grenzen zijn. Tijdens de lawaaidemonstratie op de avond van de moord, werd Theo van Gogh door de 20.000 demonstranten en ook in de toespraak van de toenmalige minister Rita Verdonk, geëerd als een martelaar van het vrije woord. Vrijwel alle Nederlanders verafschuwden de moord, de meeste Nederlanders zagen er een aanslag in op de vrijheid van meningsuiting, veel Nederlanders voelden aan dat de multiculturele samenleving hier op zijn grenzen was gestuit en vonden dat nieuwkomers zich moesten voegen in de Nederlandse cultuur, maar weinig Nederlanders wisten meer wat ook alweer precies het hart van die Nederlandse cultuur was. Het was alleen maar tegenover een jonge, extremistische en gewelddadige moslim dat 'de westerse vrijheid' een gezicht kreeg. Namelijk dat van Theo van Gogh.

Voor Mohammed Bouyeri was de fatale ontmoeting met Theo van Gogh de climax van een proces van radicalisering. De in Nederland geboren zoon van Marokkaanse immigranten was lange tijd alleen maar een 'nominale' moslim en een ogenschijnlijk goed ingeburgerde allochtoon. Hij vastte wel tijdens de Ramadan, maar ging niet naar de moskee, dronk alcohol en gebruikte softdrugs. Hij nam het voortouw bij pogingen om een jongerencentrum in Amsterdam West te starten. Het overleg met de gemeente ging moeizaam en frustreerde Bouyeri. Het jongerencentrum zou later zelfs gesloten worden. Tijdens zijn niet afgemaakte studies informatica en sociaalpedagogische zorg, omarmde hij langzaam maar zeker een radicalere vorm van de islam. Rond de zomer van 2001 vond een aantal gebeurtenissen plaats die een keerpunt in Mohammeds leven zou worden. Hij zat eerst 12 weken in de gevangenis na een vechtpartij met de vriend van zijn zus, daarna werd zijn vader arbeidsongeschikt, stierf zijn moeder aan borstkanker en

vonden in september de aanslagen in de VS plaats. Toen opnieuw een plan voor een jeugdcentrum door de gemeente werd afgewezen, begon Mohammed zijn toevlucht te zoeken tot het Salafisme waarover hij vooral via internet veel te weten kwam. Zelfs de Tawheed-moskee, de moskee waar in 2006 het beruchte boek *De weg van de moslim*³⁴ werd verkocht, was voor Bouyeri niet streng genoeg in de leer. Tijdens de rechtszaak na de moord op Theo van Gogh analyseerde de islamoloog dr. Ruud Peters het proces van radicalisering van Bouyeri.³⁵ Eerst wees Bouyeri westerse waarden af (februari 2003), daarna verwierp hij de democratie en de rechtsstaat (oktober 2003) en vervolgens propageerde hij een jihad tegen de democratie (maart 2004). In maart 2004 schreef Bouyeri een 'gedicht' over zijn islamitisch Utopia waarbij de dienaren van Allah de Tweede Kamer zouden binnen marcheren, waarna vanaf het Torentje van de minister-president te horen was dat 'er geen God dan Allah was en dat Mohammed zijn profeet was'. In de zomer van 2004 propageerde Bouyeri de dood van iedereen die de islam of zijn profeet beledigde. Het was de zomer waarin Theo van Gogh zijn film *Submission* liet verschijnen, naar het script van Ayaan Hirsi Ali die hem tijdens het programma Zomergasten op tv liet zien.

Hoe meer Bouyeri wegdreef van de Nederlandse samenleving, hoe sterker hij werd aangetrokken door een radicale en gewelddadige vorm van de islam en hoe meer hij zijn plaats vond in de kleine groep van gelijkgezinden. Het was de groep die door het Openbaar Ministerie de Hofstadgroep zou worden genoemd. Mohammed Bouyeri is een extremist en in zijn gewelddadigheid niet representatief voor moslims in Nederland. Maar het is wel een extreme uitwas van een dieperliggend probleem, namelijk de zoektocht van jonge moslims in Nederland naar hun identiteit, naar iets of iemand die hen werkelijk aanvaardt. Gelukkig zijn het maar enkelen van hen die hun identiteit vinden in de aanvaarding van de meest gewelddadige versie van de islam, maar in hun zoektocht naar identiteit staan de jongens van de Hofstadgroep niet alleen.

In de *Seymour Martin Lipset Lecture on Democracy in the World* van 2005 spreekt Francis Fukuyama over de identiteitscrisis van jonge Europese moslims.³⁶ Hij citeert dan de Franse schrijver Olivier Roy, die gelooft dat radicalisering van moslims te maken heeft met de 'deterritorialization' van de islam. De islamitische identiteit van moslims staat in Europa buiten de context van een traditionele islamitische samenleving, waarbij Europese moslims de druk voelen om zich te con-

34 Zie 2.6.3.

35 Buruma I (2006). *Murder in Amsterdam, The death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*. New York: The Penguin Press. p 193-195.

36 Fukuyama F (2006). Identity, Immigration, and Liberal Democracy (The 2005 Seymour Martin Lipset Lecture). *Journal of Democracy*, 17(2), p 5-20.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

formeren aan de westerse culturele normen. Er ontstaat dan een conflict tussen de innerlijke overtuiging en het uiterlijke gedrag. Bij dat conflict zijn jonge moslims aan zichzelf overgeleverd en zoeken velen daarom hun heil bij 'web imams' die precies kunnen vertellen wat goed ('*halal*') en wat fout ('*haram*') is en alle gradaties die daar tussenin zitten. Ondertussen voelen ze bijna dagelijks dat ze in de westerse samenleving buitenstaanders zijn en als zodanig bekeken worden. 'Zij', moslims, kunnen nooit helemaal 'wij', westerlingen, worden. En als ze tijdens een zomervakantie terug zijn in Marokko zijn ze opeens die Nederlanders, die het lokale Arabische dialect niet helemaal machtig zijn of met een Nederlands accent spreken. "Wie ben ik eigenlijk?" is de vraag die zich opdringt. Het is een vraag die door de virtuele salafistische gemeenschap beantwoord kan worden: 'Jij bent lid van de *umma*, de wereldwijde gemeenschap van aanhangers van de universele 'ware islam' die ontdaan is van lokale gewoonten, heiligen en tradities'. Roy noemt dit de 'Protestantization' van de islam, "where salvation lies in a subjective state that is at odds with one's outward behaviour."

Soms wordt alcoholgebruik of buitenhuwelijkse seksuele activiteiten van jonge moslims gezien als een teken van secularisatie, in de zin dat 'zij' in hun gedrag net zo worden als 'wij'. Maar in werkelijkheid is het in veel gevallen veel meer een illustratie van de spanning tussen het innerlijke verlangen om de islamitische geboden te gehoorzamen en het uiterlijke en tijdelijke toegeven aan zondige verleidingen. Op de computer van Mohammed Bouyeri vond de politie filmpjes met bizar seksueel gedrag en ook de kapers van 11 september gingen vlak voor de fatale aanslagen naar een stripclub en huurden pornovideo's. Deze merkwaardige contradicties hebben in deze gevallen eerder bijgedragen aan de kortsluiting tussen botsende culturen en normen, dan dat ze ooit de opmaat zouden kunnen zijn geweest voor secularisatie en aanpassing aan het Westen. Het is een tragische illustratie van jonge moslims die vastlopen in het niemandsland tussen twee werelden waartoe ze nooit echt zullen kunnen behoren. Veel jonge moslims in het Westen zitten ingeklemd tussen enerzijds de islamitische, conservatieve plattelandscultuur van hun ouders met voorgeschreven gedrag en anderzijds de moderne, permissieve westerse cultuur waarin het iedereen vrij staat zijn eigen identiteit te vormen. Het is in dit licht niet verwonderlijk dat de eerste generatie Marokkaanse Nederlanders vier keer zoveel kans heeft op schizofrenie dan autochtonen, terwijl de tweede generatie Marokkaanse Nederlanders daar maar liefst zeven keer zoveel kans op heeft.³⁷

³⁷ Volgens een onderzoek van de 'Parnassia Bavo Groep' in Den Haag. Zie: Veling W et al (2008). *Ethnic Density of Neighborhoods and Incidence of Psychotic Disorders among Immigrants*. The American Journal of Psychiatry, January, p 66.

In het verband van de spanning tussen de westerse moderniteit en de islamitische cultuur stelt Fukuyama in zijn lezing dat het veelgehoorde advies om het Midden-Oosten te democratiseren en te moderniseren ons misschien nog wel verder van huis brengt. Democratisering en modernisering zouden onder Arabische moslims een vergelijkbaar conflict creëren als waar jonge moslims in Europa nu al mee kampen.

2.3 een Nederlandse identiteitscrisis

De woede en oplopende spanning na de moord op Theo van Gogh waren voor veel buitenlandse observatoren ‘on-Nederlands’.³⁸ In het land van religieuze tolerantie en multiculturele verdraagzaamheid werd iemand om religieuze redenen vermoord en werd er daarna brand gesticht in moskeeën en islamitische scholen. Hoewel Nederland een lange traditie heeft van ideologische en religieuze diversiteit, is de spanning tussen verschillende groepen in de recente geschiedenis nooit op een zo gewelddadige manier tot uiting gekomen. En al is de uitslaande brand van direct na de moord op Theo van Gogh gedoofd, de veenbrand van het multiculturele onbehagen woedt nog altijd door. Op het moment van schrijven is de Partij Voor de Vrijheid van Geert Wilders in de opiniepeilingen een van de grootste partijen van ons land. De angst voor de islam en de onvrede over de mate van integratie van moslims lijken daar veel mee te maken hebben.

De afgelopen eeuw zijn de ideologische en religieuze verschillen gepacificeerd en zelfs gefaciliteerd geweest door middel van de verzuiling waarin iedere minderheid – protestant, katholiek, socialistisch, liberaal – zijn eigen partij en krant had en de vrijheid had om door de overheid gefinancierde identiteitsgebonden omroepen en scholen op te richten. Daarboven werkten de elites van de verschillende minderheden samen, werden dempende compromissen gesloten, terwijl eronder de verscheidenheid een algemene, door het christendom gestempelde cultuur lag, met een gedeeld verleden, eenzelfde taal en algemeen gerespecteerde instituties. Met de komst van nieuwe minderheden was het de Nederlandse reflex om die minderheden op eenzelfde manier te pacificeren. Maar nu er een begin gemaakt is met islamitische verzuiling in het onderwijs, de zorg en de omroep, stuiten we niet alleen op het feit dat er nauwelijks sprake is van sterk leiderschap in de islamitische kring, maar bovenal dat er onder de verscheidenheid van de multiculturele samenleving niet langer sprake is van een gemeenschappelijke cultuur met gedeelde kernwaarden. Het was vooral na de moord op Theo van Gogh dat dit besef tot brede lagen van de bevolking doordrong. En ook autochtone Nederlan-

³⁸ “Bumping into boundaries in a land of tolerance” luidt bijvoorbeeld de titel van de bespreking van Ian Buruma’s boek *Murder in Amsterdam* door Grimes W. in de *New York Times*, 13 september 2006.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

ders stelden zichzelf de vraag: wie zijn wij? Als van nieuwkomers, zoals Turkse en Marokkaanse moslims gevraagd wordt zich aan te passen aan de Nederlandse cultuur, waar moeten zij zich precies aan aanpassen? Welke waarden zijn ononderhandelbare kernwaarden? In de discussie hierover dreigt de onverschilligheid ten aanzien van nieuwkomers om te slaan in onverdraagzaamheid. Wat dreigt – om het met theoloog Stefan Paas te zeggen – “is cultuurverlies en het heeft ons overvallen als een dief in de nacht.”³⁹

In dit opzicht is het verschil tussen het oude Europa en het nieuwe Amerika opvallend. De VS waren – na IJsland – de eerste Europese kolonie die haar onafhankelijkheid kreeg en moesten als ‘nieuw land’ zichzelf definiëren. Het leidde tot een zelfbewust land met een zelfgecreëerde cultuur van vrijheid, sterke religieuze overtuigingen zonder bemoeienis van staatskerk of sterke overheid, individualisme en laissez faire.⁴⁰ Waar Europese landen gedefinieerd worden door een gemeenschappelijke afkomst en het feit dat de inwoners op hetzelfde grondgebied zijn geboren, daar zijn de VS vanaf het allereerste begin bepaald door een ideologie van vrijheid en de keuze om die ideologie te omarmen dan wel te bevestigen. Dat betekent dat het tot de dag van vandaag mogelijk is om Amerikaan te worden zonder dat medeburgers dat Amerikaanschap in twijfel trekken, terwijl in Nederland zelfs tweede en derde generatie Marokkaanse Nederlanders nog altijd als Marokkanen te boek staan. Omdat de Amerikaanse cultuur en het Amerikaanse burgerschap zo sterk door ideologie bepaald is, is wel gezegd dat de keuze om Amerikaan te worden een ‘religieuze daad’ is.⁴¹ De keuze van veel immigranten voor Nederland is meestal een economische keuze voor een baan en een beter inkomen geweest, geen ideologische keuze voor een cultuur of de democratische rechtsstaat. Het was de aankomst in een land met een ‘verwachtingsloze’ multiculturele cultuur van leven en laten leven.⁴² Mohammed Bouyeri’s vader koos voor een land dat hem een beter leven gaf dan Marokko en een land dat moskeeën en islamitische scholen zelfs financieel mogelijk wilde maken. Totdat zijn zoon Theo van Gogh vermoordde en een dubbele identiteitscrisis – die van autochtoon Nederland en die van jonge Nederlandse moslims met een allochtone achtergrond – blootlegde.

2.4 de uitdaging van Scheffer

In de discussie van de afgelopen tien jaar heeft denker, schrijver en hoogleraar Paul Scheffer een belangrijke rol gespeeld. Als een nationaal pastoraal medewer-

39 Paas S (2007). *Vrede stichten, politieke meditatie*. Zoetermeer: Boekencentrum. p 23.

40 Lipset SM (1996) , *American Exceptionalism, a Double-Edged Sword*. New York: Norton & Co. p 19.

41 Ibid., 18.

42 Scheffer P (2007). *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij. p 59.

ker heeft hij het ‘multiculturele drama’ bespreekbaar gemaakt en zelf ook uitvoerig besproken. Toen hij anderhalf jaar voor de aanslagen van 11 september 2001 zijn kritische artikel ‘Het multiculturele drama’ in het *NRC Handelsblad* schreef, leverde dat nog veel tegenspraak op. Scheffer zou dramatiseren, zich bedienen van “hele grote, hele lege woorden” (toenmalige VVD-leider Hans Dijkstal) en de “discussie vervuilen” (Femke Halsema). Dat een redelijke sociaaldemocraat aandacht vroeg voor de schaduwzijden van de multiculturele samenleving kon twee dingen betekenen. Ofwel Scheffer deugde niet, ofwel er was echt sprake van een multicultureel drama. In 2000 lag die laatste conclusie nog gevoelig – nog afgezien van het feit dat het vooral een verontrustende conclusie is – en dus werd er soms stevig op de man gespeeld. Maar na 9/11, Fortuyns revolte, de moord op Theo van Gogh, de arrestaties van Hofstadgroepleden, de uitlatingen van Ayaan Hirsi Ali, de aanslagen in Madrid en Londen, discussies over haatzaaiende imams en veel lokaal gedoe met Marokkaans-Nederlandse straatschoffies, is een heel ander klimaat ontstaan. We zijn van veel taboes af en er is van links tot rechts het besef dat het in een multiculturele samenleving veel ingewikkelder samenleven is dan we eerder dachten. Het is veelzeggend dat de ontvangst van Scheffers boek *Het land van aankomst*, dat hij zeven jaar na zijn geruchtmakende artikel schreef, veel positiever is. Dat zal niet alleen te maken hebben gehad met zijn positievere titel, maar ook met het veranderde klimaat.

Scheffer laat in *Het land van aankomst* zien dat het multiculturele drama niet alleen het drama is van autochtonen die zich vreemden zijn gaan voelen in hun eigen ‘prachtwijk’, maar ook van allochtonen die met hooggestemde verwachtingen naar Nederland waren gekomen en met het vaste voornemen om weer terug te keren naar het land van hun herkomst. Scheffer heeft na zijn artikel in 2000 een uitgebreide ontdekkingsstocht gemaakt in eigen land. Hij ontmoette Marokkaanse jongeren, sprak met imams, dronk thee met oudere Turken en was zo in staat om hun soms pijnlijke verhaal op te schrijven. Deze migranten leefden lang met ‘hun koffers op de overloop’. Maar ze bleven in het land van aankomst, zagen hun kinderen op zwarte scholen belanden, kwamen met hun ‘rugpijnachtige klachten’ in de WAO, leefden in een samenleving die vreemd voor ze bleef en hen als vreemden bleef behandelen, maar zagen ook geen weg meer terug naar het land van herkomst.

In zijn zoektocht naar een uitweg uit het drama, legt Scheffer de vinger bij de zere plek van onze nationale identiteit. Lang waren de culturele verschillen tussen autochtone Nederlanders en gastarbeiders uit Marokko en Turkije niet relevant, net zo min als de eigen, Nederlandse identiteit relevant was. Scheffer citeert de schrijver Kossman: “Waarom zouden wij zulke pompeuze woorden als nationale identiteit, erfgoed, geesteskenmerk moeten gebruiken? Een land als het onze

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

heeft zulke retoriek niet nodig.” Scheffer laat finzinnig zien dat deze ogenschijnlijk bescheiden zelfrelativering eigenlijk een vorm van trots was. We liepen te pronken met onze afkeer van het pronken. Op een slinkse manier manoeuvreerden we onszelf toch weer in de rol van een gidsland voor al die achterlijke landen die wel schermden met hun nationale identiteit. Maar wereldwijd zijn na de Val van de Muur in Berlijn tegenstellingen steeds meer langs culturele scheidslijnen gaan lopen. Mensen zijn zich, over politieke en geografische grenzen heen, steeds meer gaan identificeren met culturele en religieuze verwanten.⁴³ Daarmee zijn culturele verschillen in onze multiculturele samenleving problematischer geworden. En het leidt logischerwijs tot de vraag ‘wie zijn we nu nog?’.

Op zoek naar een antwoord op die vraag laveert Scheffer tussen exclusiviteit en inclusiviteit. We zijn het resultaat van onze geschiedenis, worden verbonden door de Nederlandse taal en neigen naar consensus. Tegelijk is onze culturele identiteit voortdurend in beweging en wordt onze nieuwe identiteit mede vorm gegeven door de nieuwkomers en bijvoorbeeld het feit dat de islam de tweede godsdienst van ons land is geworden. “Maar is er wel een wij?”, vraagt Scheffer zich af. Je kunt moeilijk van allochtonen verwachten dat ze zich met enthousiasme spiegelen aan autochtonen die met enthousiasme hun identiteit afwijzen, zoals columnist Sylvain Ephimenco opmerkte. Hierin ligt ons grootste probleem, want zonder ‘wij’ zal het niet gaan, schrijft Scheffer. Onze natievorming mag niet voortdurend achterblijven bij onze staatsvorming.

De positie van Scheffer is interessant omdat hij geen cultuurrelativist is noch een verlichtingsabsolutist. De westerse vrijheden zijn hem dierbaar en mogen wat hem betreft geëxporteerd worden. De democratische rechtsstaat doet mensen recht en in de liberale cultuur zit een aantrekkingskracht waar geen enkele samenleving immuun voor is. Tegelijk is Nederland zo grondig veranderd dat we volgens Scheffer opnieuw op zoek moeten naar een ‘nieuw wij’. Scheffer haalt dan pleidooien aan voor een beschavingsoffensief (Gabriël van den Brink) en herstel van sociale controle (Herman Vuijsje) en onderstreept het belang van verbanden als het gezin en de school. Het zijn belangrijke noties, maar het is nog onduidelijk wat dat ‘nieuwe wij’ zou moeten inhouden. Het is zelfs de vraag of een afgebakend ‘wij’ nodig is voor de integratie van moslims in Nederland. Is er in een religieus pluriform en etnisch veelkleurig Nederland wel een inclusief ‘wij’ te formuleren waarin we ons allemaal herkennen? En is zo’n ‘wij’ voorwaarde voor een vreedzame samenleving? Scheffer schrijft terecht dat waar zo lang te weinig is gezegd, het ondoenlijk is om nu ineens alles te zeggen. In het vijfde hoofdstuk

43 Huntington SP (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. p 125 e.v.

wordt de uitdaging van Paul Scheffer aangegaan en zal het gaan over een hernieuwde vormgeving van onze multireligieuze en multiculturele samenleving.

2.5 tussen relativisme en verabsolutering

In navolging van Paul Scheffers *Het land van aankomst* kan gesteld worden dat zonder gemeenschappelijke kernwaarden de democratische rechtsstaat op drift raakt en de samenleving los zand wordt. Maar als het om de zelfwaardering van de Nederlandse cultuur gaat, lijkt het wel hollen of stilstaan. Nadat multiculturele verschillen lang zijn toegedekt en we er met betrekking tot onze nationale identiteit trots op waren dat wij er niet trots op waren, zijn de verhoudingen na 9/11 en de moorden op Pim Fortuyn en Theo van Gogh grondig veranderd. Cultuurrelativisten zijn nu de zwarte schapen geworden. Ze zijn afgeschilderd als de vijfde colonne, verraders van onze nationale identiteit, slappe mensen met een romantische kijk op vreemde culturen die bij voorbaat al capituleren voor islamitische fundamentalisten. Sinds Fortuyns 'revolutie' en Wilders' electorale opmars worden bestuurders als de Amsterdamse burgemeester Job Cohen en de 'knettergekke' voormalig minister Ella Vogelaar veelal als 'thee drinkende softies' afgeschilderd, die de westerse cultuur in de uitverkoop doen. In het debat op de opiniepagina's hebben conservatieve denkers als Paul Cliteur, Afshin Ellian en Bart Jan Spruijt het hoogste woord en houden zij de klassieke westerse waarden opnieuw als de hoogste norm voor. Nieuwkomers kunnen zich of daaraan aanpassen, of ze hebben hier niets te zoeken.

In navolging van de Amerikaans-Nederlandse historicus James Kennedy stelt NRC-journalist Sjoerd de Jong in zijn boek *Een wereld van verschil – wat is er mis met cultuurrelativisme?* dat er in Nederland een nieuwe *Leitkultur* is ontstaan.⁴⁴ Het is niet langer zo dat de meerderheid het afwijkende gedrag van de minderheid tolereert (zoals het dragen van hoofddoekjes), maar dat de minderheid zich moet plooiën naar de meerderheid. Er vindt een "renationalisatie van normen en waarden" plaats, die leidt tot een "seculiere meerderheidscultuur", zoals historicus James Kennedy stelde. In dit klimaat vergt het enige moed om je hardop af te vragen wat er eigenlijk mis is met cultuurrelativisme en een pleidooi te voeren voor 'gematigd relativisme'. Journalist en filosoof Sjoerd de Jong deed dat toch, met de 19^e eeuwse cultureel antropoloog Franz Boas als zijn inspirator.

In ons land is de vraag 'wie zijn wij?' zowel door neoconservatieve cultuurabsolutisten als door jonge moslims beantwoord met, volgens De Jong, gedroomde zelfbeelden waarin de ene in marmer gegoten beschaving tegenover de andere

⁴⁴ De Jong S (2008). *Een wereld van verschil – wat is er mis met cultuurrelativisme?* Amsterdam: De Bezige Bij. p 92 e.v.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

staat en ze elkaar op leven en dood bevechten. De Jong wijst erop dat in beide gevallen cultuur ten onrechte als een afgesloten en helder afgebakend begrip wordt beschouwd. Daar waar de westerse cultuur wordt gereduceerd tot een handzame powerpointpresentatie en een overzicht van eeuwige kernwaarden, wordt de werkelijkheid, volgens De Jong, geweld aangedaan. ‘De Verlichting’ is namelijk geen eenduidig begrip en onze cultuurgeschiedenis staat bol van tegenstellingen en debat. De Jong stelt dat cultuur altijd *work in progress* is, steeds in beweging en zich altijd aanpassend aan nieuwe omstandigheden. Dit inzicht hoeft volgens hem niet te leiden tot moreel relativisme, alsof er nooit een moreel oordeel geveld kan worden over vrouwenonderdrukking elders, maar is vooral een relativisering van de massieve definitie van ‘de’ westerse cultuur. Waar het volgens De Jong op aan komt, is het dagelijkse samenleven en het aanvaarden van verschillen. “Dat klinkt soft, maar het is zwaar werk – zwaarder werk dan voor het raam, met uitzicht op de afgrond, een deeltje Plato openslaan.” De Jong wil maar zeggen dat het doemdenken van neoconservatieven ons niets anders te bieden heeft, dan een stichtelijk verhaal over barbaren die onze “verlichte westerse beschaving” bedreigen en verraders die al bij voorbaat met de handen in de lucht staan. Daar komen we volgens De Jong dus niet verder mee.

De Jong stelt dat niemand één vaste identiteit heeft en niemand één complete, vastomlijnde, gesloten cultuur vertegenwoordigt. Maar dat leidt in de weerbarstige praktijk ook tot segregatie en concurrentie om sociale en fysieke ruimte. We kunnen die diversiteit dus wel aanvaarden, maar het leven van een autochtoon in een volkswijk tussen schotelantennes en onverstaanbare allochtonen wordt er niet makkelijker door. In dat opzicht zijn er ook vragen te stellen bij De Jongs betoog. Een relativisering van een massieve benadering van culturen is inderdaad op zijn plaats en een massieve seculiere meerderheidscultuur is geen zegen voor de samenleving. Maar na de “robuuste onderschrijving van de menselijkheid van anderen” (Boas) en de aanvaarding van morele pluraliteit, komt de vraag wat ons als samenleving samenbindt. De Jong spreekt in navolging van de Belgische filosoof Guido Vanheeswijck weliswaar over ‘actief pluralisme’ (aanvaarding van verschillen en wederzijdse aanpassing), maar het blijft onduidelijk waar die legitieme diversiteit ophoudt en waar onverschilligheid en morele chaos begint. Hoeveel verschil van mening kunnen we aanvaarden als het gaat om godsdienstvrijheid, gelijkwaardigheid tussen man en vrouw, vrouwenbesnidenis en antisemitisme? Morele vooruitgang is volgens De Jong geen kwestie van “het steeds beter aflezen van een soort kosmisch brailleschrift, maar van verfijning van menselijke morele sensibiliteit en coördinatie.”⁴⁵ Maar dan lijkt moraal weer te zeer versmald te worden tot goede omgangsvormen, cultuur tot een procedure en lijkt de samenleving het te moeten doen zonder morele piketpalen.

45 Ibid., 245.

Honderd jaar geleden was er in ons land nog sprake van een algemeen christelijke eenheidscultuur. Met de komst van moslims en aanhangers van andere niet-christelijke religies en de secularisatie onder autochtonen, is daar nog weinig van over. De Jong schiet tekort als hij alleen maar zou stellen dat er niets anders op zit dan die diversiteit te aanvaarden. Want als we alleen maar die diversiteit als een cultureel feit aanvaarden, dan dreigt toch een moreel relativisme. Zonder een gedeeld moreel fundament onder onze samenleving, zonder een minimum van kernwaarden met betrekking tot onze onderlinge omgang, kunnen er slachtoffers vallen. Dan kunnen vrouwen het onderspit delven, homo's slachtoffer van geweld worden, afvallige moslims bedreigd worden, zou de publieke ruimte verder kunnen verloederen en mensen kunnen worden aangezet tot haat en geweld. Het is dus cruciaal om opnieuw bepaalde kernwaarden te benoemen, in te brengen in het publieke debat, vruchtbaar te maken en te verdedigen. De Jong heeft het academische gelijk dat cultuur *work in progress* is, hij heeft het procedurele gelijk dat iedereen mee mag doen bij de vormgeving van onze cultuur en hij relateert terecht de massieve cultuuropvatting van neoconservatieve opiniemakers. Maar dat betekent niet dat elke uitkomst van het proces van cultuurvorming even gewenst is. Het komt er niet op aan om terug te verlangen naar vroeger, al helemaal niet om een seculiere meerderheidscultuur als een natuurstaat te aanvaarden, maar wel om een minimum aan beschaving overeind te houden. In een variatie op een aan de Britse staatsman Burke toegeschreven uitspraak⁴⁶: "Alles wat maatschappelijke chaos nodig heeft om te triomferen, zijn goede mensen die niets doen."

2.6 het christelijke verlies

Het boek *Vrede stichten* van de theoloog Stefan Paas is een belangrijke bijdrage aan het debat over de Nederlandse culturele identiteitscrisis en staat stil bij, wat ik hier maar noem, het 'christelijke verlies'.⁴⁷ Volgens Paas dreigen we een gemeenschappelijke traditie te verliezen en staan we op het punt te vergeten waar we vandaan komen. Het christelijk geloof "druppelt weg uit de brandstoftank van onze cultuur". De grote ideologieën van de Verlichting – socialisme, liberalisme, humanisme, communisme – noemt hij de "verloren zonen van het christendom". Het christendom is voor hun vorming weliswaar niet de enige bepalende invloed, maar wel een belangrijke. Zij zijn geworteld in een cultuur die zo doordrenkt is van christelijke intuïties dat ze het alleen maar vanzelfsprekend vinden om daaruit te putten. Maar als het christelijk geloof aan kracht inboet en als deze bron van onze beschaving verstopt raakt, zullen in onze cultuur de christelijke intuïties langzaam maar zeker verdwijnen.

⁴⁶ De beroemde uitspraak van Edmund Burke – "All that is necessary for the triumph of evil is that good men do nothing" – is alleen nergens terug te vinden in zijn geschriften.

⁴⁷ Paas S (2007). *Vrede stichten, politieke meditatie*. Zoetermeer: Boekencentrum. p 33 e.v.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

“Heel veel kabaal en onzekerheid in dit land heeft te maken met de onmogelijkheid die mensen ervaren om écht ergens in te geloven,” zei columnist Bas Heijne.⁴⁸ Paas voorziet daarom – met de bekende Engelse missioloog Lesslie Newbigin – dat dit geestelijke vacuüm opgevuld zal worden door overheersing door iemand of een beweging die wél ergens in gelooft. Waar oude bronnen opdrogen, is het wachten op degene die ‘iets nieuws’ kan verwoorden of belichamen. Dat succes hoeft – gezien het succes van Fortuyn en Wilders – niet eens gebaseerd te zijn op beloften die binnen de democratische rechtsstaat te verwachten zijn. Volgelingen van Fortuyn projecteerden al hun hoop op hem en hij had die irreële verwachtingen nooit waar kunnen maken. En bij volgelingen van Wilders is het ‘anti-islamsentiment’ zo sterk, dat zelfs Wilders’ voorgestelde inperking van de rechtsstaat (namelijk inperking van godsdienstvrijheid en onderwijsvrijheid voor moslims en een verbod op de koran) een middel is dat het doel heiligt. Op langere termijn valt volgens Paas te vrezen dat bij de genoemde geestelijke leegte, de samenleving uiteen zal vallen.

Het is niet alleen een overtuigd christen als Paas, die zich zorgen maakt over het verlies aan culturele zeggingskracht van het christendom. Ook voormalig VVD-leider Bolkestein is doordrongen van de gevolgen van dit verlies.⁴⁹ Hij erkent dat het christendom onze samenleving gevormd heeft, dat de tien geboden en het christelijke liefdesgebod onze cultuur heeft gestempeld. “Ontwikkelingssamenwerking komt uit het christendom voort.” Toen het liberalisme in de achttiende eeuw werd geformuleerd, was het christendom, aldus Bolkestein, nog een algemeen aanvaarde bron van moraal. Maar dat “bezielend verband”, zoals hij dat noemt, is er niet meer. Bolkestein betwijfelt of onze samenleving ook zonder dit verband wel goed zou kunnen functioneren en denkt dat de Grondwet zo’n bezielend verband niet kan zijn. “We kunnen wel zeggen: ‘hiep hoi, we zijn geen christenen meer’. Maar houdt dat op de lange duur? Hoe staan we er over vijftig tot tachtig jaar voor? Sommige intellectuelen zijn om die reden katholiek geworden. Voor mij zou dat kunstmatig zijn, omdat ik niet godsdienstig ben. Maar ik zou me zeker een cultuurchristen willen noemen.”

Voor Stefan Paas komt het er niet op aan om het christendom als cultuurkracht en politieke factor te restaureren. Waar het wel op aan komt zijn mensen die, in een context van pluraliteit, onenigheid en conflicten, bruggen kunnen slaan naar anderen en het belang van anderen boven dat van henzelf kunnen stellen. “Christenen zouden zulke vrede stichters moeten zijn.”⁵⁰ Het zal onvermijdelijk slechts een bijdrage uit ‘de kantlijn’ zijn, omdat christenen weinig meer te verliezen heb-

⁴⁸ Aangehaald in: Paas S (2007). *Vrede stichten, politieke meditatie*. Zoetermeer: Boekencentrum. p 43.

⁴⁹ Hij sprak erover in een interview met het *Nederlands Dagblad*, 23 mei 2009.

⁵⁰ Paas S (2007). *Vrede stichten, politieke meditatie*. Zoetermeer: Boekencentrum. p 292.

ben en de christenheid niet meer de omvang heeft om iets af te dwingen. Des te sterker zal de bijdrage van christenen het karakter van dienstbaarheid hebben. Vanuit een besef van de eigen zondige natuur en die van de medemens – “solidariteit in zonde” – en in het geloof dat de verlossing daarvan afhangt van de ware onschuldige aan het kruis, zal die bijdrage niet gekenmerkt worden door morele superioriteit, maar door compassie.⁵¹

2.7 het seculiere verlies

Als het islamdebat onze culturele identiteitscrisis onthult, dan laat het ook het seculiere verlies zien. We hebben namelijk te maken met nieuwe vragen inzake de verhouding tussen het Westen en de islamitische wereld, de integratie van moslims in Nederland en met betrekking tot de culturele identiteit van ons land. Deze vragen behoren tot de belangrijkste vraagstukken van deze tijd en staan in de context van de onverwachte terugkeer van religie in het publieke domein, of, zoals Gilles Kepel het oneerbiedig noemde, “la revanche de dieu”.

In zijn beroemde boek *The Clash of Civilizations*, beschrijft Samuel P. Huntington hoe de intellectuele elite lang heeft gedacht dat religie langzaam maar zeker zou verdwijnen als belangrijk element in het menselijk bestaan.⁵² Wetenschap, rationalisme en pragmatisme zouden een einde maken aan religieuze bijgelovigheid, mythes, irrationaliteit en rituelen. Terwijl sommige conservatieven er somber over waren en het einde van orde en beschaving zagen naderen⁵³, waren er veel westerse intellectuelen die geloofden dat er een tolerante, seculiere, pragmatische en vooruitstrevende samenleving in de maak was. Maar in de tweede helft van de twintigste eeuw is globalisering hand in hand gegaan met de terugkeer van religie. die terugkeer varieert van een enorme groei van het christendom in China, Zuid-Korea, grote delen van Afrika, groei van het evangelicale protestantisme in Latijns-Amerika, de terugkeer van de kerk in Rusland en delen van Oost-Europa, tot de verandering in de islamitische wereld waarin niet langer wordt gepoogd om de islam te moderniseren maar om het modernisme te islamiseren. Mede onder invloed van landen als Saoedi-Arabië en Iran vindt er export van de fundamentalistische en soms zelfs gewelddadige versie van de Soennitische en Sji'itische islam plaats en worden vele nieuwe moskeeën in vooral Europa en Centraal-Azië gebouwd.

⁵¹ Ibid., 327 e.v.

⁵² Huntington SP (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. p 95.

⁵³ Zoals de door Huntington geciteerde T.S. Eliot het zei: “If you will not have God (and He is a jealous God), you should pay your respects to Hitler or Stalin.”

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

Volgens Huntington laat de terugkeer van religie zien dat de mens geen puur rationeel wezen is. Hij schrijft dat we alleen rationeel ons eigen belang kunnen nagen als we weten wie we zelf zijn. Rationeel beleid veronderstelt identiteit. En identiteit is al helemaal cruciaal als we als nietig individu steeds meer opereren in een globaliserende markt en ons steeds meer deel weten van een grote wereld waarin de oude, politieke scheidslijnen tussen Oost en West, communistisch en kapitalistisch zijn verdwenen. De oude vraag ‘aan welk kant sta je?’ is vervangen door de veel indringender vraag ‘wie ben je?’. In aanvulling op Huntington zou je kunnen zeggen dat ook door de grote migratiestromen van de afgelopen decennia en het daarop volgende integratievraagstuk, de aandacht opnieuw is gevestigd op de culturele identiteit van samenlevingen. Een samenleving die nieuwkomers verwelkomt, moet zich verantwoorden voor haar cultuur waar nieuwkomers zich aan zouden moeten aanpassen. Ze moet dus weten wat de niet opgeefbare kern van die cultuur is, over welke waarden en normen er niet onderhandeld kan worden in de nieuwe, multiculturele samenleving. Daarnaast zullen die nieuwkomers zelf opnieuw de vraag moeten beantwoorden wie ze zijn, wat ze geloven, waar ze voor staan. Mensen die op zoek zijn naar een identiteit kunnen terecht bij religies. Religie vertelt mensen waar ze vandaan komen, wie ze zijn, ze geeft mensen een plaats in een gemeenschap en richting in hun leven. Een problematisch aspect aan deze terugkeer van religie is wel dat identiteit bevestigd wordt ten overstaan van ‘ongelovigen’ en andersoortige gelovigen. Religie beantwoordt niet alleen in positieve zin de vraag wie de gelovige is, maar ook wie hij *niet* is. Zeker de (her)islamisering van het Midden-Oosten en delen van Azië heeft geleid tot grotere spanningen tussen moslims en niet-moslims en vaak tot een groeiend anti-Westers sentiment. Mohammed Bouyeri vond na zijn niet al te religieuze pubertijd zijn identiteit in de omarming van de ‘zuivere islam’, in de afwijzing van de westerse democratie en hij uitte zijn ultieme gehoorzaamheid aan God met de gruwelijke moord op een uitgesproken ‘ongelovige’. Ook bij minder extreme moslims is vaak sprake van gemengde gevoelens ten aanzien van het Westen en zijn vrijheden. Het laat zien dat religie niet alleen bindt en richting geeft, maar ook tot verdeeldheid en verscherpte culturele tegenstellingen kan leiden.

Nog afgezien van een zichtbaar en hoorbaar aanwezig islam, heeft de culturele kaart van Nederland de laatste jaren in ieder geval een religieuzere aanblik gekregen. Na acht paarse jaren waarin het kabinet er een – in de perceptie van de christelijke partijen – soms uitgesproken anticonfessionele agenda op nahield⁵⁴, kwam niet alleen het CDA weer terug als grootste partij en de spil van elk denkbare coalitie, maar was er zelfs ruimte voor regeringsdeelname van een uitgesproken

54 Denk aan het niet meer strafbaar stellen van euthanasie, opheffing van het bordeelverbod, de winkelpenstelling op zondag en invoering van het homohuwelijk.

christelijke partij als de ChristenUnie. Bij de publieke omroep staan de katholieke KRO en de evangelische EO doorgaans aan de top van de publieke omroepen als het gaat om de grootste aanhang. In seculiere kranten als NRC Handelsblad en De Volkskrant is meer aandacht voor religie dan er in de afgelopen 30 jaar ooit is geweest en bij populaire programma's van de commerciële omroep als Idols en X-factor winnen jongeren die zich niet voor hun geloof schamen. Evenzo in de wetenschap, waar onder andere twee winnaars van de prestigieuze Spinozaprijs, namelijk de Delftse hoogleraar Cees Dekker en de Leidse hoogleraar Carlo Beenakker, zich samen met de bekende econoom Lans Bovenberg via het Veritas forum profileren als 'geleerd en gelovig'⁵⁵.

2.8 het seculiere chagrijn

Religie is weer terug in het hart van het publieke debat in Nederland. Dat komt dus mede door de komst van moslims naar Nederland en de daarop volgende discussie over hoofddoeken en het schudden van vrouwenhanden, de bouw van moskeeën, de uitbouw van islamitisch onderwijs en de dreiging van sommige geradicaliseerde moslims. Maar van seculiere zijde is dat gesprek soms met grote weerzin gevoerd. Tegenover gelovigen die zich op goddelijke openbaring beroepen, pleiten secularisten als de Leidse rechtsfilosoof Paul Cliteur voor een voor iedereen aanvaardbaar 'moreel esperanto'⁵⁶. Volgens de auteur van het Atheïstisch manifest, Herman Philipse, mogen deelnemers aan het publieke debat zich alleen bedienen van zuiver *public reason*.⁵⁷ Philipse stelt dat een partij als de ChristenUnie zich alleen zou mogen beroepen op argumenten die voor iedereen toegankelijk zijn. Hij weet zelfs dat na "vier eeuwen bijbelkritiek en wetenschappelijke vooruitgang" een beroep op de bijbel niet langer aan de orde kan zijn. Ook theoloog Harry Kuitert laat zich in zijn laatste boek op eenzelfde manier uit, "God is geen argument", schrijft hij.⁵⁸ Een andere Leidse hoogleraar, de uit Iran gevluchte Afshin Ellian, sprak in 2007 op een congres van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie en stak zijn wantrouwen ten aanzien van christelijk geïnspireerde politiek niet onder stoelen of banken. "Jullie zijn lieve mensen, maar ik wantrouw jullie." Volgens hem leidt elk monotheïsme tot politieke problemen. "Godsdienstoorlogen zijn onontkoombaar wanneer het monotheïsme politiek geïnstitutionaliseerd wordt."⁵⁹

55 Het is de titel van een bundel opstellen van christenwetenschappers en een uitgave van Veritas (Kampen, 2008). Zie ook: www.veritasforum.eu/nederland

56 Cliteur P (2007). *Moreel Esperanto*. Amsterdam: De Arbeiderspers.

57 Philipse H (2008). *Rouvoets worsteling met geloof en public reason*. NRC Handelsblad, 31 juli.

58 Kuitert HM (2008). *Dat moet van mijn geloof, godsdienst als troublemaker in het publieke domein*. Kampen: Ten Have.

59 Ellian A (2007). *Macht en Overtuiging, debat over de fundering van de ChristenUnie*. Amersfoort: Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. p 25 e.v.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

Dat niet alleen een Iraanse vluchteling sceptisch is ten aanzien van de politieke terugkeer van religie, werd ook duidelijk toen de ChristenUnie in het voorjaar van 2008 een politiek probleem maakte van verdergaande selectie van embryo's. Voor de ChristenUnie was vanuit haar overtuiging het selecteren (en dus ook vernietigen) van embryo's met een hogere kans op een bepaalde ziekte een zwaarwegende ethische kwestie. Sommige reacties op deze politieke stellingname lieten zien hoe ongemakkelijk bepaalde mensen zich voelen bij een christelijke partij in het centrum van de macht. Het venijn waarmee een niet eens expliciet christelijk gefundeerd standpunt van christenen werd afgedaan, verraadde een diepe weerzin ten aanzien van de rol die een christelijke partij en haar bijbels geïnspireerde ethische bezinning spelen. Zo schreef columniste Elsbeth Etty in het *NRC Handelsblad* dat de vertegenwoordigers van de ChristenUnie "fundamentalisten" zijn en zij "het vermogen missen hun keuzes democratisch te verantwoorden, aangezien zij alleen aan hun God verantwoording schuldig zijn."⁶⁰ Ze omschreef politici van de ChristenUnie zelfs als "fanaten, fundamentalisten en tirannen." Voormalig D66 minister Borst zei in diezelfde periode dat de ChristenUnie "een arrogante zelfvoldaanheid laat zien als we op het terrein komen van leven en dood."⁶¹

Voor sommige vertegenwoordigers van de seculiere, liberale elite, is de terugkeer van religie een culturele achteruitgang en een verlies van verworvenheden. Dat wat in de afgelopen decennia is bevochten staat voor hun gevoel weer op het spel. Maar hoezeer er ook inderdaad sprake is van een terugkeer van religie en hoezeer dat door sommigen ook betreurd wordt, het valt te hopen dat we niet op zo'n manier met elkaar het publieke domein vorm proberen te geven, waarbij de winst van de een het verlies van de ander is. Het publieke debat en publieke domein zijn gebaat bij de mogelijkheid dat iedereen zijn hart kan laten spreken en zijn kaarten open op tafel kan leggen.

2.9 de gewenste bekering der secularisten

De seculiere vraag om religie buiten het publieke domein te houden is een merkwaardige. Het vraagt namelijk van gelovigen dat te doen wat secularisten niet hoeven en dat is je diepste overtuiging achterlaten zodra het publieke domein wordt betreden. Die vraag is niet alleen merkwaardig, het is ook een onmogelijk verzoek. Niemand kan dat en iedereen heeft vooronderstellingen die niet algemeen gedeeld worden. De gelijkwaardigheid van man en vrouw is een onbewezen waarde, maar mag voluit worden genoemd in het publieke debat en als argument gelden tegen islamitische polygamie. Op eenzelfde manier kan een gelovige aange-

⁶⁰ Etty E (2008). *Krijg dan maar borstkanker*. NRC Handelsblad 3 juni.

⁶¹ NRC Handelsblad, 4 juni 2008.

ven hoe zijn vooronderstelling dat God het leven heeft gegeven relevant is voor ethische keuzes. Of het noemen van deze vooronderstellingen altijd relevant en gepast is, is een andere vraag. Maar pleidooien om religie buiten het publieke domein te houden, leiden altijd tot ongelijke behandeling van mensen met verschillende overtuigingen. Je zou het zelfs onliberaal kunnen noemen.

In *Political Visions and Illusions* schrijft de Canadese hoogleraar politicologie David T. Koyzis, dat politici die 'slechts feiten' onder ogen willen zien en aan een 'pragmatische oplossing' van problemen willen werken, veel ideologischer zijn dan ze zelf willen geloven.⁶² In een grondige studie stelt Koyzis dat politiek onlosmakelijk verbonden is met geloof en ideologie, ook al zeggen politici dat ze hun ideologische veren hebben afgeschud. Maar als de val van de Muur het einde betekende van sommige grote verhalen, dan was het volgens Koyzis ook het begin van nieuwe politieke visies en ideologieën. Als je maar lang genoeg doorvraagt, blijken alle politici en hun groeperingen hun eigen claim te hebben met betrekking tot 'het wezen van mens en schepping', 'de bron van het kwaad' en 'de weg naar verlossing'. Ook sociaaldemocraten en liberalen hebben hun eigen versie van de trits 'schepping', 'zondeval' en 'verlossing'. Elke politieke ideologie heeft een idee van het goede leven – 'vrijheid', 'verheffing' of 'ontplooiing' –, een idee van wat de oorzaak van maatschappelijke problemen is – 'gebrek aan individuele vrijheid' of 'gebrek aan kansen' – en een idee van de oplossing – 'minder overheidsregulering' of 'spreiding van kennis, macht en inkomen'. De zogenaamde '*naked public square*' (de term is van Richard J. Neuhaus) is een illusie. Liberalen hebben misschien de publieke sfeer van sommige religieuze claims gezuiverd, maar ze hebben die ondertussen gevuld met hun eigen claims. Met andere woorden, ze hebben alle religies en ideologieën geprivatiseerd, behalve de eigen seculiere.

Voor een volwassen en eerlijk debat over religie in het publieke domein is ruimte nodig voor het inbrengen van alle ideologische vooronderstellingen. In het mede door de komst van de islam gestarte debat, gaat het niet aan dat de ene deelnemer zijn hart niet mag laten spreken en de ander wel. Over ideologische vooronderstellingen hoeft niet altijd gesproken te worden, maar een spreekverbod is ongewenst en in een open samenleving ongepast. Het valt te hopen dat secularisten de 'terugkeer van religie' als cultureel feit aanvaarden en de principiële gelijkwaardigheid van alle deelnemers aan het religiedebat aanvaarden.

62 Koyzis DT (2003). *Political Visions & Illusions, a Survey & Christian Critique of Contemporary Ideologies*. Downers Grove, IL: Varsity.

2. Nederland op een kruispunt en hoe het daar belandde

De oproep van seculiere zijde om religie buiten het publieke domein te houden, is niet alleen merkwaardig en onmogelijk te honoreren, het is ook een gevaarlijke oproep. Het vraagt van gelovigen – christen, moslim of anderszins – om de meest fundamentele overtuigingen achter zich te laten wanneer ze het publieke domein betreden. Daarmee moet de religieuze inspiratie verdoezeld worden, komen de religieuze kaarten niet op tafel, maar worden ze juist weggemoffeld. Zeker in het geval van de islam is dat risicovol. In Arabische landen als Egypte en Algerije heeft een vergelijkbare inzet – te weten die van een seculier publiek domein – eerder tot meer fundamentalisme geleid dan tot minder. De oppositie van islamisten heeft zo nooit de kans gehad om zich te voegen in het politieke systeem en haar utopische idealen zijn dus nooit getest in de barre werkelijkheid van het landsbestuur. Waar islamisten wel de kans kregen om aan het politieke systeem deel te nemen, daar faalden ze – zoals in Iran en Soedan – of matigden ze hun toon en inzet – zoals in Turkije. Als religie koste wat het kost buiten het publieke domein moet blijven en orthodoxe moslims niet de kans krijgen om met een openlijk beroep op hun religieuze inspiratie te participeren in het publieke domein, dan liggen radicalisering en geweld op de loer. Een krampachtige poging om het publieke domein te vrijwaren van religieuze inspiratie kan misschien op korte termijn de staat seculier houden, maar zal op de langere termijn een grotere bedreiging voor de democratische rechtsstaat zijn dan wanneer ze voluit ruimte krijgt in het publieke debat. Kortom, religie kan niet buiten het publieke domein gehouden worden en secularisten zouden het niet eens moeten willen.

2.10 van de *Boulevard of broken dreams* naar een ander debat

Het islamdebat legt een dubbele identiteitscrisis bloot, te weten die van autochtoon Nederland en die van jonge moslims. De culturele vraag die volgens Huntington na de val van de Muur centraal is komen te staan – wie ben je? –, is ook de grote vraag van de verschillende deelnemers aan het Nederlandse islamdebat. Maar nog altijd is die vraag niet afdoende beantwoord. In het debat zoals dat tot nu toe is gevoerd over de positie van de islam, de integratie van moslims en de toekomst van Nederland is er bovendien bij alle partijen een gevoel van verlies. Pleitbezorgers van de multiculturele samenleving zijn in het defensief gedrukt door niet aflatende kritiek op de door hen bejubelde veelkleurige samenleving. Na Bolkestein, Fortuyn, Van Gogh, Scheffer en recent Wilders is er geen enkel taboe meer op het bespreken van problemen van de multiculturele en multireligieuze samenleving. Het maatschappelijke klimaat is daar ontegenzeggelijk veranderd en multiculturalisten hebben veel meer dan voorheen de wind tegen. Het verlies voor moslims is dat ze het gevoel hebben zich altijd te moeten verdedigen, zich vaak gereduceerd voelen tot ‘moslim’ en het gevoel hebben toch nooit goed genoeg te zijn om echt mee te mogen doen. In hun land van aankomst, waarin

religieuze en culturele verschillen onbelangrijk leken, zijn ze zich weer buitenstaanders gaan voelen. Na een proces van secularisatie in de samenleving, is onder christenen een gevoel van verlies aan invloed op de samenleving, een verdriet over de teloorgang van een vitale 'christelijke' cultuur met de kerk in het centrum. In het seculiere, liberale deel van de samenleving is er een gevoel van bedreiging nu religie weer zo prominent onderwerp van debat is, terwijl er bij conservatieve vertegenwoordigers van deze groep, zoals Bolkestein, het besef is dat het 'christelijke verlies' ook hun verlies is. En bij iedereen is er de onzekerheid over wat Nederland eigenlijk voor land is, wat de kern van onze identiteit is en wat voor soort samenleving we eigenlijk willen. Hoe tegengesteld de inzet in het islamdebat ook moge zijn, de verschillende deelnemers zijn allemaal aanbeland op de *Boulevard of broken dreams*. Het gaat niet meer worden wat het was. "Het Nederland van Bert Haanstra komt niet meer terug", zei minister Van Middelkoop beeldend tijdens een van de door het WI van de ChristenUnie georganiseerde debatten.

Het valt te hopen dat bij de verschillende partijen het gevoel van verlies niet leidt tot apathie, cynisme en verbittering waardoor steeds meer mensen met de rug naar de samenleving toe zullen gaan staan. Het is juist dit moment dat het uitgelezen moment is om het gevoel van verlies te boven te komen en de *Boulevard of broken dreams* achter ons te laten. We hebben de weerbarstige en ingewikkelde culturele werkelijkheid te aanvaarden en zullen de overtuigde keuze voor elkaar moeten maken. Niet omdat we elkaar hebben uitgekozen, niet omdat we elkaars beste vrienden zijn, niet omdat we geen verschillen meer willen zien, maar wel omdat we geen andere keuze hebben dan een keuze voor een gezamenlijke toekomst. We zijn elkaars naasten, elkaars burens, we zullen het met elkaar moeten doen. Een keuze voor elkaar impliceert niet het einde van het debat, integendeel. De kaarten kunnen maar beter op tafel komen, laten we onze inzet in het culturele debat allemaal maar luid en helder verwoorden. Maar de inzet zal niet langer zijn om elkaar bij voorbaat vanwege een (niet-)religieuze achtergrond uit te sluiten of weg te pesten of schrik aan te jagen. Het zal er voor ons allemaal op aankomen dat we opnieuw afspraken maken over datgene waarover we eigenlijk niet meer hardop willen spreken: onze vrijheden ten opzichte van elkaar en onze verantwoordelijkheden voor elkaar.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

3.1 ondertussen in het Midden-Oosten

Het Nederlandse islamdebat is geen geïsoleerd, enkel nationaal debat. Integendeel. Het debat valt niet te begrijpen zonder een internationale en historische context. Ons debat heeft namelijk alles te maken met een lange, problematische geschiedenis, met ontwikkelingen in het Midden-Oosten, met persoonlijke ontmoetingen tussen mensen van verschillende culturele achtergronden en met interne aangelegenheden in landen als Egypte, Saoedi-Arabië en Turkije. Het verleden en ontwikkelingen elders blijken opeens relevant te zijn voor de verhoudingen in Amsterdam-Slotervaart en het Haagse Laakkwartier. De moord op Theo van Gogh was ook geen incident. Mohammed Bouyeri was geen eenzame fanaat. Hun dramatische ontmoeting staat in de context van wat Bernard Lewis “de crisis van de islam” noemt.⁶³ De moord was ondenkbaar zonder de islamitische reactie op de opkomst van het modernisme en het nationalisme in het Midden-Oosten en zonder de groeiende invloed van het fundamentalisme binnen de islam.

Het jaar waarin Theo van Gogh stierf, 2004, was ook het jaar waarin de zeer populaire en later succesvol verfilmde Egyptische roman *The Yacoubian Building* in een Engelse vertaling uitkwam⁶⁴. Het meeslepende verhaal over de bewoners van het statige gebouw in het centrum van, Cairo biedt een kijkje in het hart van het Midden-Oosten. De levens van de verschillende bewoners laten ‘het verdriet van Egypte’ zien. Er is een oudere charmeur, een flamboyante vertegenwoordiger van de generatie van voor de revolutie van 1952. Geschoold in het buitenland, opgegroeid in de welgestelde kringen van Cairo, nippend aan een glas whisky, met een schuin oog op een mooie jonge vrouw, treurt hij over het verval van zijn stad en van zijn klasse. Dan is er een succesvolle vijftiger, die uiterlijke vroomheid paart aan ongekende hypocrisie. Met de gebedskralen in zijn hand handelt hij een drugsdeal af en met het aanroepen van Gods naam regelt hij een tweede huwelijk achter de rug om van zijn eerste vrouw. Via steekpenningen aan de apparatsjiks van de Nationale Partij komt hij aan een parlamentszetel en aan lucratieve zakelijke contracten. Maar de partij die hem groot maakte, zou hem later ook weer breken. Dan is er het tragische leven van de veertiger Hatim, hoofdredacteur van een Franstalige krant. Hij onderhoudt in het geheim relaties met man-

63 Lewis B (2004). *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix.

64 Al-Aswany A (2004). *The Yacoubian Building*. Cairo: American University in Cairo Press.

nen, maar in zijn zoektocht naar liefde wordt hij door een van zijn veroveringen beroofd en vermoord. En de jongste bewoner en hoofdpersoon van *The Yacoubian Building* is Taha, de zoon van de portier. Zijn droom om politiemannet te worden, eindigt met de botte afwijzing door het toelatingscomité. Het feit dat zijn te eenvoudige afkomst de reden is, verbittert hem. Taha gaat naar de gewone universiteit, komt in aanraking met islamisten en radicaliseert. Hij wordt opgenomen in de gemeenschap van de gewelddadige *Gemaat El-Islameya* – de groep die president Sadat vermoordde – en vindt zijn levensdoel in de strijd om een islamitisch Egypte. Bij de aanslag die hij pleegt op een vooraanstaande politiemannet vindt hij zelf de dood. De brute vertegenwoordiger van het Egyptische regime en de geradicaliseerde, gewelddadige islamist sterven naast elkaar. Hun bloed vermengt zich op de straat van Cairo.

The Yacoubian Building is voor Arabische begrippen zeldzaam eerlijk over vergane glorie, onbeantwoorde liefde, verwrongen seksualiteit, misbruikte religie en welig tierende corruptie en machtsmisbruik. Het is veelzeggend dat 112 leden van het Egyptische parlement opriepen om het boek en de film te censureren. Het boek hangt op een voor veel Arabieren schandalige manier de vuile was buiten. Maar *The Yacoubian Building* was te populair om nog te kunnen laten verdwijnen. De populariteit van het boek zat hem waarschijnlijk vooral in het feit dat het bespreekt wat vaak wordt verzwegen en laat zien wat vaak wordt verdoezeld. Het is een openhartig verhaal over het verdriet van Egypte en een prachtige illustratie van de recente geschiedenis van een regio.

Net als de rest van het Midden-Oosten, is Egypte de afgelopen honderd jaar steeds opnieuw overspoeld door golven van nieuwe beloftes, ideologieën en dromen. Steeds opnieuw raakten Arabieren in de ban van een nieuwe belofte, van de hoop dat de Arabische wereld in haar oude luister hersteld zou worden. In het begin van de 20^e eeuw beloofde het modernisme en nationalisme de Arabieren een betere toekomst. Academics streden voor modernisering aan en hervorming van de beroemde, islamitische Al-Azhar universiteit. Zij stonden voor academische vrijheid, intellectuele uitwisseling met het Westen en vernieuwing van de theologie. In dezelfde tijd zagen kranten het licht, verschenen boeken over theologische en politieke vernieuwing en inspireerde het nationalisme Egyptenaren tot verzet tegen het Engelse bestuur. Zowel in de onafhankelijkheidsstrijd als de culturele renaissance, speelde het religieuze onderscheid tussen moslim en christen nauwelijks een rol. De taal en natie verbonden beide groepen, christenen bekleedden vaak vooraanstaande posities. En onder de hoede van de grootgrondbezitters en de stedelijke aristocratie kende iedereen zijn maatschappelijke plaats. Na de revolutie van 1952 beleefde het nationalisme zijn hoogtepunt en kreeg het onder president Gamal Abdel-Nasser een socialistisch tintje. De maatschappelijke orde

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

van rangen en standen ging ondersteboven en de oude elite emigreerde of raakte aan lager wal, zonder dat er een nieuwe orde en nieuwe, goed opgeleide elite voor in de plaats kwam. Nasser nationaliseerde het Suez-kanaal, ziekenhuizen en grote bedrijven, streefde naar Arabische eenheid en zweept met vurige toespraken zijn landgenoten en de hele regio op tot een oorlog met Israël. Maar de droom van een grote en sterke Arabische eenheidsstaat spatte in 1967 uit elkaar. De legers van Syrië, Jordanië en Egypte werden door Israël verpletterend verslagen en de nederlaag leidde tot een soort collectieve depressie. Modernisme, nationalisme en socialisme leidden bovendien tot een enorme bureaucratie, corruptie, voortdurende emigratie van de rijken en beter opgeleiden en tot een lage kwaliteit in zorg, onderwijs en huisvesting⁶⁵. Verwaarloosde panden in het centrum van Cairo, ooit gebouwd in Europese stijl, zijn monumenten van het verval.

Al voordat de droom van een moderne, sterke en onafhankelijke Arabische staat in 1967 zijn dramatische einde beleefde, was er van binnenuit reeds religieus verzet gekomen. In reactie op seculier nationalisme en modernisme en de daadwerkelijke secularisatie van Turkije, stichtte Hassan Al-Banna het Moslimbroederschap. Al-Banna was geschokt door de Turkse afschaffing van het kalifaat⁶⁶ (1924), het sluiten van de islamitische rechtbanken en het inruilen van het Arabische schrift – de taal van de koran – voor het Latijnse. Al-Banna stond voor de herislamisering van Egypte en alle andere gebieden die ooit door de islam gedomineerd waren, hij was antiwesters en predikte *jihad* ter verspreiding van de islam.⁶⁷ De islamitische heilsstaat was een oude droom die werd herontdekt, vanaf nu met nieuwe kracht werd gepredikt en sindsdien nieuwe generaties geïnspireerd heeft. Als moslims zich weer aan Gods wet houden, als het kalifaat weer wordt hersteld en opnieuw wordt gestreden voor de uitbreiding van Gods rijk, dan zullen de Arabieren weer in hun oude glorie en luister hersteld worden.

Nadat de nationalistische en socialistische utopieën opzichtig hadden gefaald, wendden veel Arabieren zich tot de politieke islam als de oplossing van alle problemen. Het moslimbroederschap groeide sterk in landen als Jordanië, Syrië en Egypte, kwam met Hamas aan de macht in de Gazastrook, terwijl ondertussen islamisten in landen als Algerije, Soedan, Marokko en de Golfstaten aan invloed wonnen. Ze hadden een eenvoudige verklaring voor het falen van de Arabieren

65 President Nasser bevroor bijvoorbeeld de huren als socialistische geste aan de minder bedeelden. Door sterke inflatie is de huur echter inmiddels een schijntje, zodat de eigenaars hun statige, mooie panden in het centrum van Cairo afschreven, terwijl de huurders nooit eigenaars werden. De maatregel leidde tot grote verpaupering.

66 Het islamitische rijk waarin de wereldlijke en geestelijke macht werd uitgeoefend door de islamitische leider, de sultan of, ook wel genoemd, de kalief.

67 Ik kom hier later in meer detail op terug en baseer mij dan op Charles Wendells vertaling van *Five Tracts* van Hassan Al-Banna (1978. Berkeley: University of California Press).

(ongehoorzaamheid aan God) – ze hadden een eenvoudige oplossing voor de crisis van het Midden-Oosten ('de islam is de oplossing') en ze konden met hun succesvolle strijd tegen de Russische supermacht in Afghanistan wijzen op de kracht van het geloof.

In *The Yacoubian Building* is het de jonge Taha die zijn trots, zijn levensdoel en identiteit hervindt in de broederschap van gelovigen en haar inzet voor de *ji-had*. Hij wordt niet langer afgerekend op zijn eenvoudige afkomst, is niet langer slachtoffer van de arrogantie van de macht en is niet gedoemd tot een anoniem leven in Cairo's grauwe massa. Taha is een van de vele jonge moslims op wie de *ji-had* een onweerstaanbare aantrekkingskracht uitoefent. Maar zijn dood is typerend voor de volgende illusie die de Arabische moslims te wachten staat. Zoals de droom van het Arabisch nationalisme eindigde in een verplettende militaire nederlaag in 1967, zo heeft de droom van de islamitische heilsstaat alleen nog maar geleid tot bloedige bomaanslagen in Irak, Afghanistan, Turkije, Algerije, Marokko, Pakistan en eerder Londen, Amman, Cairo, Madrid. Er is nog nergens iets ontstaan wat op een islamitische heilstaat lijkt en weer doet denken aan de hoogtijdagen van de islamitische beschaving. Het is de vraag hoe lang het nog zal duren totdat een nieuwe generatie van Arabische moslims tot de pijnlijke ontdekking komt dat de droom van Hassan Al-Banna hen niets anders heeft gebracht dan bloed, tranen en verwijdering van de rest van de wereld.

3.2 culturele botsingen

De meest indrukwekkende en ingrijpende *clash of civilizations* in recente tijden waren natuurlijk de aanslagen op 11 september 2001. En de vier leiders van die aanslagen staan symbool voor een nog groter drama dan dat van 9/11. De vier Arabische mannen kregen de kans om naar het Westen te gaan voor studie en werk, maar wat begon als een gewone ontmoeting tussen twee culturen, eindigde in een fatale en frontale botsing. Een van die vier door Al-Qaeda getrainde piloten was Ziad Jarrah.⁶⁸ De Libanees kwam uit een rijke, seculiere moslimfamilie, ging in zijn multireligieuze vaderland naar een katholieke school en leidde in Beiroet een frivool leven. In Hamburg studeerde hij lucht- en ruimtevaarttechniek en had hij een Duitse vriendin van Turkse afkomst. Als iemand zou moeten kunnen omgaan met religieuze en culturele verschillen, dan zou het Ziad Jarrah moeten zijn geweest. Maar juist hij en juist tijdens zijn studie in Hamburg, omarmde hij samen met andere, bevriende Arabische studenten een radicaalislamitische en antiwesterse ideologie. In Beiroet miste Jarrah nooit een feestje, maar in Hamburg

⁶⁸ Voor een korte biografie van Jarrah en de andere kapers, zie bijvoorbeeld het officiële rapport over de aanslagen: *The 9/11 Commission Report*, p 163. Zie: <http://www.9-11commission.gov/report/911Report.pdf>

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

miste hij nooit het vijfmaal daagse gebed. Hij is daarmee, net als Mohammed Bouyeri, een extreme exponent van het multiculturele drama dat veel Europese landen parten speelt. De grootschalige immigratie naar Europa en de daarop volgende ontmoeting tussen verschillende culturen en godsdiensten, hebben in veel gevallen geleid tot vervreemding, onderling wantrouwen, radicalisering en een culturele identiteitscrisis.

In het dagelijkse leven is de ontmoeting tussen islamitische nieuwkomers en autochtonen veel minder dramatisch dan in het geval van Ziad Jarrah, maar vaak wel hardnekkig gecompliceerd. We kennen in ons land de discussies over moslimmannen die vrouwen niet de hand willen schudden, een islamitische advocaat die niet voor de rechter wil opstaan, eerwraak, polygamie, moskeebouw en gebedsoproep. Er is sprake van fysieke en sociale segregatie, discriminatie, straatoverlast en wederzijdse stigmatisering. En in de afgelopen jaren bleken culturele spanningen en religieuze ontwikkelingen de voedingsbodem te zijn voor ‘*home-grown* terrorisme’ van in het Westen opgegroeide moslimjongeren. Zoals Ziad Jarrah in Hamburg radicaliseerde en Mohammed Bouyeri in Amsterdam, zo zijn er andere *young angry* moslims die een haat ten opzichte van hun land van aankomst ontwikkelen en soms bereid zijn deze haat op een gewelddadige manier te uiten. Het heeft geleid tot aanslagen in Madrid, Londen, Amsterdam en verschillende vrijdelde aanslagen elders in Europa. Bovendien zijn er opinieleiders, zoals Afshin Ellian, Ayaan Hirsi Ali en Geert Wilders, die al jarenlang virtueel worden gegijzeld door deze radicale moslims. In het volgende hoofdstuk zal nauwkeuriger worden ingegaan op de mate van integratie van islamitische nieuwkomers in Nederland. Maar in dit hoofdstuk gaat het er om, dat de genoemde spanningen niet van vandaag of gisteren zijn en alles te maken hebben met de relatie tussen de islamitische wereld en het Westen.

Het is belangrijk om te onderstrepen dat het Westen in allerlei fases van de geschiedenis reden genoeg heeft gegeven voor een vijandige houding. Ten aanzien van de islamitische wereld valt natuurlijk onmiddellijk te denken aan de middeleeuwse kruistochten vanuit Europa en de kolonialistische politiek van westerse landen in het Midden-Oosten. Datzelfde kan echter ook gezegd worden van andere delen van de wereld. Spaanse legers hebben zich misdragen in Latijns-Amerika, westerse landen hebben grote delen van Afrika en Azië gekolonialiseerd en de onafhankelijkheidsstrijd in Zuidoost-Azië en India tegen landen als Frankrijk en Engeland heeft veel levens gekost. Maar nergens is het antiwesterse sentiment zo diepgaand, blijvend en zo religieus geladen als in de islamitische landen in het Midden-Oosten en landen in Azië als Pakistan, Indonesië en Afghanistan. En nergens leidt een antiwesterse houding op dit moment tot zoveel geweld en vallen daar zoveel slachtoffers bij, als in de islamitische wereld. Daar

komt bij dat, in tegenstelling tot de relatie met andere beschavingen, er bij de confrontatie tussen het Westen en de islamitische wereld er vaak sprake was van een geweldsevenwicht. Tegenover westers geweld staan gewelddadige veroveringen door moslimlegers.

Bovendien is er geen sprake van een exclusief westers-islamitisch probleem, maar kan geconstateerd worden dat ook waar de islamitische beschaving andere, niet-westerse beschavingen raakt gespannen verhoudingen zijn. “Islam has bloody borders,” schreef Samuel Huntington in zijn oorspronkelijke artikel over botsende beschavingen.⁶⁹ Een denkbeeldige reis langs de randen van de islamitische wereld is een reis langs conflicthaarden. Vanaf de Balkan, waar de orthodoxe Serviërs, katholieke Kroaten en islamitische Bosniërs een lange geschiedenis van gewapende conflicten hebben, gaat het naar de Kaukasus waar het orthodoxe christendom aan de islam raakt en er in verschillende (voormalige) Russische republieken strijd wordt geleverd tussen islamitische opstandelingen en Russische en lokale regeringslegers. In China is er spanning tussen islamitische regio's en het centrale gezag. In India botsen aanhangers van het hindoeïsme (de meerderheidsreligie) en islam regelmatig op gewelddadige wijze, terwijl India en Pakistan in 1947 en 1948 om religieuze verschillen een bloedige scheiding ondergingen. In Thailand zijn er gewelddadige confrontaties tussen moslims in het zuiden en de boeddhistische meerderheid, op de overwegend katholieke Filippijnen vechten moslingroepen voor een onafhankelijke moslimstaat en op de Indonesische eilanden Ambon en Sulawesi zijn er gewelddadige botsingen tussen christenen en moslims. Oostelijker weer, in Afrika, zijn er scherpe en vaak gewelddadige tegenstellingen tussen het islamitische noorden en het christelijke zuiden van Soedan en Nigeria. Met reden kan worden gezegd dat de islam op verschillende momenten in de geschiedenis in verschillende landen voor *law and order* heeft gezorgd, maar tegelijkertijd kan op basis van de hier opgesomde *circumstantial evidence* ook gezegd worden, dat de islam in deze tijd minder goed in staat lijkt om met pluraliteit en religieuze diversiteit om te gaan.

3.3 de kantelende verhoudingen tussen Oost en West

In de relatie tussen het Westen en de islamitische wereld zijn er verschillende cruciale momenten aan te wijzen. De kruistochten en de uiteindelijke nederlaag en terugtrekking van deze ‘christelijke’ strijders uit het Midden-Oosten zijn zulke momenten. Voor de huidige verhoudingen is 1453 een belangrijk jaar. In april van dat jaar begonnen de Ottomaanse Turken – latere bekeerlingen tot de islam

69 Huntington SP (1993). *The Clash of Civilizations? Foreign Affairs*. New York: Council on Foreign Relations, 72 (3), p 22-28.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

– hun belegering van de grote hoofdstad van het christelijke, Byzantijnse rijk, Constantinopel. De Ottomanen, onder leiding van de islamitische geestelijke leider Sultan Mehmet II, waren met ruim tienmaal zoveel soldaten als de verdedigers van de stad. De laatste Romeinse keizer had West-Europa vrijwel tevergeefs om hulp gevraagd. De laatste dagen van de ooit zo glorieuze stad van het oosterse christendom waren onheilspellend, tenminste, zo zagen veel bewoners het.⁷⁰ Er was een maansverduistering, dagenlange, dikke mist en een rode gloed rond de grote kathedraal, de Hagia Sophia. Het laatste fenomeen is wel toegeschreven aan een vulkaanuitbarsting elders, maar voor veel bewoners van Constantinopel was het duidelijk dat God zijn handen aftrok van de stad en haar bewoners. Op 28 mei, in de laatste uren van Byzantium, was er voor het eerst een gezamenlijke mis van orthodoxe en katholieke gelovigen samen. Pas op het moment dat de stad op het punt stond ingenomen te worden konden de plaatselijke christenen, die elkaar zo lang en zo bitter hadden bestreden, samen een kerkdienst houden. Het was na die dienst dat de keizer voor het laatst in het openbaar sprak, de aanwezigen voorbereidde op het naderende einde en hun vergeving vroeg voor zijn fouten.⁷¹ De laatste woorden op de laatste dag van de laatste Romeinse keizer symboliseren niet alleen de tragiek van een stervend imperium, maar ook van een christenheid die zich slechts aaneen kon sluiten onder de dreiging van een islamitisch leger. De volgende dag viel de stad en richtten de Ottomanen een slachting onder de bewoners aan, vergelijkbaar met de slachting die de kruisvaarders zo'n 350 jaar eerder in Jeruzalem hadden aangericht. De Hagia Sophia kathedraal werd de Ayasophia moskee, terwijl Constantinopel zelf Istanbul ging heten en de hoofdstad werd van de Ottomanen en de zetel van de Sultan. De overlevenden werden tot slaaf gemaakt, ingelijfd in de harems of kregen de dhimmistatus van tweederangsburger.

De val van Constantinopel in 1453 is een keerpunt geweest in de verhoudingen tussen de westerse, christelijke beschaving en de islamitische wereld. Het christelijke bolwerk viel in handen van de Ottomanen, maar paradoxaal genoeg markeert deze gebeurtenis het begin van de groeiende dominantie van het Westen en de gestage neergang van de islamitische wereld. Tot dan toe was de islamitische beschaving de rijkste, de machtigste, meest creatieve en meest verlichte regio in de wereld, terwijl de christelijke beschaving in het defensief was.⁷² Maar de vijftiende eeuw was een keerpunt. In het zuidwesten van Europa viel in 1492 Granada, het laatste islamitische bolwerk in Spanje. In het midden van Europa werden

70 Cella PJ (2007). Byzantium Yet Fallen. *Touchstone, Journal for Mere Christianity*. Newport Ave Chicago IL: Fellowship of St James, November, p 28 e.v.

71 John Julius Norwich, aangehaald in: Cella PJ (2007). Byzantium Yet Fallen. *Touchstone, Journal for Mere Christianity*. Newport Ave Chicago IL: Fellowship of St James, November, p 29.

72 Lewis B (2003). *The crisis of Islam*. London: Weidenveld & Nicolson. p 44.

de Ottomanen bij hun aanval op het volgende grote westerse bolwerk, Wenen, zowel in 1529 als in 1683 verslagen. Het was het begin van het einde voor het islamitisch wereldrijk. Waar Europa schepen erop uitstuurde naar Azië en Amerika, grote delen van de wereld koloniseerde, daar raakte het Ottomaanse rijk in zichzelf gekeerd. Waar Europa met alle delen van de wereld handel dreef, technische uitvindingen deed, economisch groeide, daar raakte de islamitische wereld achterop. De rollen werden nu zozeer omgedraaid dat in 1789 een Europese mogendheid, Frankrijk, een islamitisch land binnenviel, Egypte, en de Ottomanen daar verdreef. Waar de islamitische legers eeuwenlang gebieden hadden veroverd, werden ze nu teruggedreven. Noord-Afrika kwam na verloop van tijd onder controle van Frankrijk en Engeland, terwijl na de Eerste Wereldoorlog ook het beheer van grote delen van het Midden-Oosten tussen beide mogendheden werd verdeeld. En zelfs in recente tijd was het ingrijpen van de VS bepalend voor de politieke verhoudingen in Irak en Koeweit, cruciaal voor de veiligheid van Saoedi-Arabië en van levensbelang voor de economische stabiliteit van Egypte.

Een andere grote klap voor de islamitische wereld was de stichting van de staat Israël. Het is ruim zestig jaar na dato voor de meeste Arabieren nog altijd onmogelijk te verteren dat in het hart van het Midden-Oosten een niet-islamitische, joodse staat werd gevestigd. Bovendien werden de oorlogen in 1948 en 1967 verloren en bleef de status quo gehandhaafd na de oorlog van 1973. Een Palestijnse staat is nog steeds ver weg en de Arabische wereld is onmachtig om die een stap dichterbij te brengen, net zoals ze onmachtig was de Amerikaans-Engelse invasie in Irak in 2003 tegen te houden. Als de Arabische Liga al in staat is een Arabische topconferentie over de politieke situatie in het Midden-Oosten te organiseren, dan eindigt die niet zelden in openlijke, onderlinge ruzies. Politiek en militair staan de landen in het hart van de islamitische wereld er slecht voor.

3.4 de crisis van de islamitische wereld

Maxime Rodinson noteert in zijn biografie van de profeet van de islam, Mohammed: “The Muslim religion offers its members a social project, a program to realize on earth.”⁷³ Met andere woorden, de islam krijgt handen en voeten in het hier en nu, in politiek, cultuur en rechtsspraak. De koran is volgens moslims de laatste openbaring van God, het vanuit de hemel gedicteerde woord van God en Mohammed is het ‘zegel van de profeten’, dus de laatste boodschapper van God. die waarheid is voor veel moslims niet enkel een spirituele waarheid, maar ook een waarheid die zijn waarde zichtbaar bewijst. De waarheid bewees zich in militaire overwinningen van de moslimlegers en in de wetenschappelijke en culturele

73 Rodinson M (2002). *Muhammad*. London, New York: u.p. XVI.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

bloeitijd van de islamitische beschaving. Gods grootheid komt tot uitdrukking in het aardse succes van zijn volgelingen.⁷⁴ Maar na de gestage neergang van de Arabische wereld en de opkomst van het Westen moet de gangbare islamitische wereldbeschouwing in het reine komen met de eigen achteruitgang en de dominantie van niet-islamitische beschavingen. De kantelende verhoudingen tussen de islamitische wereld en het Westen plaatsen veel moslims voor de vraag hoe het mogelijk is dat ‘ongelovigen’ in veel opzichten moslims voorbij streven. En die veranderende verhoudingen leiden bij een deel van de islamitische wereld tot frustratie.

De islamitische wereld heeft gebieden moeten opgeven (Spanje, Palestina), zag een einde komen aan het islamitische wereldrijk onder leiding van de Ottomaanse Kalief (1924) en is zich bewust van haar achterstand ten opzichte van het Westen. In vergelijking met het Westen zijn islamitische landen veel armer en hebben hun inwoners een lagere levensverwachting.⁷⁵ In een analyse van de Arabische landen stelt de VN-organisatie *United Nations Development Programme*, UNDP, dat deze regio wordt gekenmerkt door gebrek aan academische en politieke vrijheid, gebrek aan respect voor mensenrechten, gebrek aan ontwikkelingsmogelijkheden voor vrouwen en onvoldoende toegang tot kennis buiten de regio.⁷⁶ Het aantal boeken dat in de Arabische wereld jaarlijks wordt vertaald, is 20% van het aantal dat alleen al in een land als Griekenland wordt vertaald, terwijl het totale aantal boeken dat in het Arabisch vertaald is sinds Kalief Ma'moun in de negende eeuw gelijk staat aan het gemiddelde aantal dat Spanje nu jaarlijks vertaalt.⁷⁷

De crisis van de islamitische wereld is voor veel moslims vooral een falen in vergelijking met het Westen. Het is juist in de ontmoeting met het Westen dat Ziad Jarrah, Mohammed Bouyeri en andere *young angry* moslims hun frustratie hebben opgedaan. En daarin ging een invloedrijke moslimdenker hen voor: Sayyid Qutb, de geestelijke vader van Al-Qaeda.⁷⁸ Als onderwijskundige werd hij in 1948 in de gelegenheid gesteld om in de VS te studeren, waar hij tot 1950 verbleef. Ook zijn ontmoeting met het Westen heeft alles behalve geleid tot een beter wederzijds begrip en een verkleining van de kloof tussen beide culturen. In zijn verslag van zijn reis beschrijft hij dat hij overal op verleidingen stuitte en geschokt was door de westerse immoraliteit. Op de boot richting de VS zouden de onge-

74 In de shi'itische theologie ligt dit overigens genuanceerder, omdat die traditie verbonden is met lijden en politieke achterstelling.

75 Lewis B (2003). *The crisis of Islam*. London: Weidenveld & Nicolson. p 98.

76 UNDP(2002-2004) *The Arab Human Development Report 2002-2004*. New York: UNDP.

77 UNDP (2002). *The Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. New York: UNDP. p 78.

78 Zie voor biografische schets: Wright L (2007). *Looming tower, Al-Qaeda and the road to 9/11*. New York: Knopf. p 9 e.v.

trouwde man al oneerbare verzoeken zijn gedaan en zelfs het kleine stadje waar hij woonde, het Colorado van eind jaren veertig, zou gedomineerd worden door zedeloosheid en losbandigheid. Het was niet alleen die zedeloosheid die hem tegenstond, maar ook het racisme, materialisme, de individuele vrijheid en de steun voor Israël. In de anderhalf jaar dat Qutb in de VS verbleef, deed hij een beeld op van het Westen dat tot op de dag van vandaag het beeld is dat veel Arabische geloofsgenoten ervan hebben. Toen Qutb terugkwam in Egypte werd hij actief voor de Moslimbroederschap en begon hij met zijn publicaties over de zuivere islam en over oosterse spiritualiteit die haaks staat op de westerse decadentie. Hij schreef over de nieuwe *yahaleya*, een term waarmee voorheen altijd de ‘tijd van de onwetendheid’ van vóór Mohammeds optreden werd bedoeld, maar die Qutb nu ging toepassen op de huidige situatie in het Midden-Oosten. Moslims moesten opnieuw bevrijd worden van hun onwetendheid over de ware islam, ze moesten opgevoed worden tot de juiste interpretatie van hun godsdienst, aangezet worden tot aanvaarding van de *sjaria* en tot verzet tegen de Amerikaanse en westerse hegemonie. Sayyid Qutb zette de toon, die tot op de dag van vandaag in belangrijke mate de muziek bepaalt wanneer Arabische moslims het over het Westen hebben. Vanwege zijn verzet tegen het seculiere bewind van Generaal Nasser werd Qutb gearresteerd en in 1966 opgehangen. Zijn broer, Mohammed, werd daarna in Saoedi-Arabië de belangrijkste vertolker van Sayyid Qutbs gedachtegoed. Mohammed Qutb had in het Saoedische Koninkrijk niemand minder dan de Egyptische Ayman Zawahiri als student en de Saoedische Osama Bin Laden als vriend. Die twee staan nu aan het hoofd van Al-Qaeda en via hen loopt er een lijn van de aanslagen van 11 september 2001 terug tot de kennismaking die Sayyid Qutb had met de VS. Het laat zien dat de ontmoeting tussen Arabische moslims en het Westen niet altijd het beste in de islam naar boven haalt.

3.5 de ‘maar-zeggers’

In zijn boek *The Crisis of Islam* schrijft Bernard Lewis over de “Assassins”, een extreme moslimsekte die tussen de elfde en dertiende eeuw actief was.⁷⁹ Zij stortten zich in een gevecht waarvan ze wisten dat ze het er niet levend af zouden brengen. Het waren islamitische strijders die hun leven gaven voor de *jihad*, zoals hedendaagse zelfmoordterroristen dat ook doen. Het cruciale verschil tussen toen en nu is echter dat de strijders destijds burgers ontzagen, terwijl de zelfmoordterroristen van nu het juist op burgers gemunt hebben. En belangrijker nog, de *Assassins* van toen vormden een extreme groepering die zich op grote afstand bevonden van de *mainstream* islam van die tijd. “Dat,” zo schrijft Lewis, “is niet het geval bij hun hedendaagse imitators.”

79 Lewis B (2003). *The crisis of Islam*. London: Weidenfeld & Nicolson. p 123, 124.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

De salafisten van vandaag vormen in Nederland een minderheid van een minderheid. Op het totaal van de 850.000 Nederlandse moslims zijn de 25.000 radicalen en de tientallen die daadwerkelijk gewelddadig worden, een naar verhouding beperkte groep. Maar nog afgezien van het feit dat die kleine minderheid in staat zou kunnen zijn tot het plegen van aanslagen met grote gevolgen (zoals die in Madrid en Londen), is het vooral cruciaal dat de afstand tussen extremisten en *mainstream* islam volgens Lewis kleiner is dan destijds bij de *Assassins*. In die zin zijn, als het gaat om de integratie van moslims in Nederland, de salafisten niet eens het grootste probleem. Er zijn namelijk altijd enkelingen met een heilig geloof in een Utopia en met de bereidheid om daar hun leven voor te geven, of dat nu een communistische heilstaat is of een islamitisch kalifaat. Ook nu zijn er nog communisten in Nederland en is er in Oost-Groningen nog een communistische partij, maar politiek en cultureel gezien is het een irrelevante groep. De relevantie van radicalen zit hem niet eens in de exacte omvang van die groep, maar in de afstand tussen hen en de ideologische *mainstream* en de mate van stilzwijgende steun van die *mainstream*. Zonder die steun zijn bijvoorbeeld links-radicalen alleen maar een probleem voor de politie, maar *met* die stilzwijgende steun van geestverwanten, zoals die bestond tot de val van de Muur in 1989, waren de linksradicalen en hun programma een groot maatschappelijk en politiek probleem. Als utopisten ideologische raakvlakken hebben met een grote groep mensen die misschien zelf geen geweld gebruikt, maar de ideologische doelen van de utopisten deelt, dan zijn die radicalen een factor van belang. In de jaren zeventig en tachtig zaaiden linkse radicalen in Duitsland (*Rote Armee Faction*) en Italië (*Rode Brigades*) dood en verderf. Ze hadden extreme ideeën over klassenstrijd en de proletarische revolutie en geloofden dat ze met het vermoorden van ‘kapitalisten’ de heilstaat dichterbij brachten. Hun dreiging duurde zolang er ‘maar-zeggers’ waren. Er waren linkse studenten, vakbondsleiders en politici die de methode van de RAF afkeurden, maar begrip hadden voor hun motieven en de droom van de heilstaat deelden. Zolang er ‘maar-zeggers’ achter de RAF stonden en zolang de afstand tussen de RAF en *mainstream* links relatief klein was, was de RAF relevant. De RAF werd irrelevant toen de ‘maar-zeggers’ na de val van de Muur van hun geloof vielen en ‘sorry-zeggers’ werden. Daarna hield ook het geweld van de RAF op.

In die zin is het werkelijke probleem van het islamitisch terrorisme niet zozeer het feit dat er gewelddadige moslimradicalen bestaan, maar dat er een grote groep moslims bestaat die zegt: “We keuren aanslagen niet goed, maar...” Achter hun ‘maar’ volgt dan een vergoelijking en een vorm van begrip. Misschien zijn de daders van 9/11 wat te radicaal geweest, maar ze hebben Amerika wel een lesje geleerd. Misschien is Osama bin Laden wat te extreem, maar zijn toewijding aan God en de heilige strijd zijn bewonderenswaardig. Misschien zijn zelfmoordaan-

slagen niet helemaal het juiste middel, maar de daders zijn wel bereid hun leven op te offeren voor God. Het zijn uiteindelijk de ‘maar-zeggers’ onder de moslims die het gewelddadige islamisme relevant maken en houden.

3.6 Tariq Ramadan als ‘maar-zegger’

De in Zwitserland geboren Tariq Ramadan is professor in Oxford, adviseur van Europese politici, tot voor kort gasthoogleraar aan de Erasmus Universiteit⁸⁰ en een van de meest prominente woordvoerders onder Europese moslims. Zijn vader, Said Ramadan, was een vooraanstaand lid van de Egyptische Moslimbroederschap, die in 1948 in de oorlog tegen Israël vocht, een vertolker was van de ideeën van Sayyid Abul A’la Maududi, de radicale islamitische denker uit Pakistan (zie ook 3.8) en uit Egypte vluchtte toen president Nasser de Broederschap probeerde te ontmantelen. In Saoedi-Arabië stichtte hij de missionaire organisatie *World Islamic League*, terwijl hij later in Zwitserland het *Islamitisch Centrum* in Genève stichtte. Tariq Ramadans opa, aan moeders zijde, was niemand minder dan Hassan Al-Banna, de eerder genoemde grondlegger van de moslimbroederschap.

In portretten van de Franse schrijfster Caroline Fourest⁸¹ en de Amerikaan Paul Berman⁸² wordt een beeld van Tariq Ramadan geschetst als iemand met een verborgen agenda. Hij zou in seculiere kringen iets anders zeggen dan wanneer hij onder moslims is en hij zou gebruik maken van een vocabulaire dat niet-moslims redelijk in de oren klinkt, maar voor moslims iets veel radicalers betekent. Hoe dat ook zij, in dit verband gaat het om de vraag in hoeverre Tariq Ramadan een ‘maar-zegger’ is. Een vraag die beantwoord kan worden op basis van Tariq Ramadans beoordeling van de ideeën van zijn grootvader, Hassan Al-Banna.

Al-Banna stichtte in 1929 de Moslimbroederschap en werd in 1949 door onbekenden vermoord. In die tussenliggende tijd bouwde hij de Broederschap uit tot de wijdvertakte en grote organisatie die ze nog altijd is, met onder andere Syrische en Palestijnse vestigingen (in het laatste geval gaat het om Hamas). De stichting van de Moslimbroederschap was, zoals gezegd, een directe reactie op de gebeurtenissen in Turkije. Daar nam de nieuwe Turkse leider, Mustafa Kemal Atatürk, op een radicale manier afscheid van het islamitische verleden en koos hij voor een seculiere staat. De laatste sultan – de islamitische heerser ofwel kalief – werd in 1922 verbannen en het kalifaat zelf werd in 1924 afgeschaft.

⁸⁰ Nadat bekend werd dat Tariq Ramadan een programma presenteert op de Iraanse zender Press TV, hetgeen gevoelig lag na de massale, maar ook bloedig neergeslagen protesten tegen de officiële uitslag van de Iraanse presidentsverkiezingen van juni 2009, besloot zowel de gemeente Rotterdam als de Erasmus Universiteit Rotterdam het contract met Ramadan in augustus 2009 te beëindigen.

⁸¹ Fourest C (2008). *Brother Tariq, The Doublespeak of Tariq Ramadan*. New York: Encounter Books.

⁸² Berman P (2007). Who’s Afraid of Tariq Ramadan? – the Islamist, the journalist, and the defence of liberalism. *The New Republic*, 4 May.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

In *Five Tracts*⁸³ valt te lezen hoe Hassan Al-Banna de tegenaanval wilde inzetten en een marsroute wijst naar het heilige doel: een kalifaat dat geregeerd wordt op basis van de *sjaria*. Islam is – zo schrijft hij – de universele waarheid en moslims hebben geen andere loyaliteit dan aan de islam. Ze zijn geroepen tot de strijd *tegen* het Westen⁸⁴ en *voor* de verspreiding van de islam.⁸⁵ Het doel van deze *jihad* is “de banier van de islam te verheffen boven alle regio’s van de aarde”.⁸⁶ Er zijn, zo schreef Ramadans grootvader, maar twee partijen in deze wereld: die van de moslims en die van de niet-moslims.⁸⁷ De zonen van de islamitische natie moeten hun bloed en leven geven voor hun ‘vaderland’, totdat dit islamitische vaderland de hele wereld omvat.⁸⁸ Deelname aan deze *jihad* is een plicht voor de gelovigen.⁸⁹ Volgens Al-Banna heeft God een dubbele beloning voor degenen die de strijd met joden en christenen aangaan.⁹⁰ De 72 maagden die een martelaar in het hiernamaals ten deel zouden vallen, waren overigens ook toen al de aanmoediging om deel te nemen aan de *jihad*. Om duidelijk te maken dat hij het allemaal niet zelf bedacht heeft, citeert Al-Banna een vroegere geleerde die beschrijft wat de *jihad* precies inhoudt. Het is “het afslachten van de ongelovigen, (...) het plunderen van hun rijkdommen, de vernietiging van hun heiligdommen en het kapot slaan van hun afgoden.”⁹¹

Als de islamitische heerschappij is gevestigd dan zullen alle onderdanen zich moeten onderwerpen aan de autoriteit van de islam. Het leger zal worden ingezet voor de *jihad*, het kalifaat worden hersteld, de bioscoop gesloten, sekses in het openbaar gescheiden, islamitische kleding verplicht, islamitische censuur worden ingesteld en scholen worden geplaatst onder de supervisie van de moskee. “Dit is de boodschap van de Moslimbroederschap.”⁹² Het is niet verwonderlijk dat ook Hassan Al-Banna als een geestelijke vader van Al-Qaeda wordt beschouwd.

Zijn kleinzoon Tariq Ramadan neemt openlijk afstand van het islamitische terrorisme. Maar in de beoordeling van de theologie van zijn grootvader spreekt hij andere taal. Uiteraard is Ramadan vaak op het gedachtegoed van zijn grootvader aangesproken en heeft hij – zeer begrijpelijk – aangegeven op zijn eigen werk en zijn eigen denken te willen worden beoordeeld.⁹³ Maar in dat werk neemt

83 In het Engels vertaalde opstellen: Wendell C (1978). *Five Tracts of Hassan Al-Banna (1906-1949)*. Berkeley: University of California Press.

84 Ibid., 48.

85 Ibid., 50.

86 Ibid., 51.

87 Ibid., 56.

88 Ibid., 110.

89 Ibid., 110-114, 133-146.

90 Ibid., 142.

91 Ibid., 147.

92 Ibid., 126-131.

93 Ramadan T (2004). An Oft-repeated Truth. *The Guardian*, 31 August.

hij allerm minst afstand van de radicale politieke theologie van zijn grootvader. In een artikel over zijn grootvader vertelt Ramadan een aan hem overgeleverd verhaal, waarin Al-Banna 's avonds laat aan een vriend vroeg of hij al sliep. Toen de vriend niet antwoordde, ging hij bidden, omdat hij het voor God wilde doen en niet voor de mensen. Volgens Ramadan is dit een voorbeeld van zijn grootvaders "voorbeeldig geloof, diepe spiritualiteit, persoonlijke discipline en vriendelijke en zachtaardige omgang met zijn medemensen." Zelfs Al-Banna's definitie van de *jihad* – 'afslachten, plunderen en vernietigen' – wordt in de weergave door zijn kleinzoon vertaald met: "Leven voor God, met God, zodat je hart verandert, je intenties zuiver worden en tijd besteden aan de Allerhoogste voordat je in Zijn naam handelt." ⁹⁴

Bij lezing van Ramadan's artikel over zijn grootvader kun je zomaar de gedachte krijgen dat de radicale politiek van de Moslimbroederschap een groot misverstand is en dat Al-Banna's latere volgelingen, zoals Sayyid Qutb en Ayman Al-Zawahiri iets heel anders hebben gelezen dan wat Al-Banna zou hebben geschreven. Want, zo schrijft Ramadan:

"Those who heard him, changed. Those who accompanied him, loved him. Those who remember him are still moved. Assassinated and taken back by God at the age of forty-two, he left a teaching and a methodology which is simple and luminous: if you want to be loved by God, follow His Prophet (may the peace and blessings of God be upon him), and if God loves you and protects you... then have no fear!" ⁹⁵

Aan de Universiteit van Genève schreef Ramadan zijn afstudeerscriptie over Hassan Al-Banna. Het werd door de beoordelende commissie afgekeurd omdat het slechts een lofrede op zijn opa was. ⁹⁶ Pas na protest en na een beoordeling van een andere commissie mocht Ramadan afstuderen. Tariq Ramadan plaatst in zijn boek *Western Muslims and the Future of Islam* zijn grootvader in een rij van 'hervormers', samen met de Egyptische radicale denker Sayyid Qutb, de Pakistaanse Maududi en Ali Shariati, een naaste collega van Ayatollah Khomeini. ⁹⁷ De echo van hun theologie werd gehoord bij de aanslagen op 9/11, in het Midden-Oosten, Afghanistan, Pakistan, Madrid, Londen en Amsterdam. Als dat de uitkomst van het zogenoemde 'reformisme' is, dan past theologisch en politiek alleen maar de grootst mogelijke afstand tot deze 'hervormers'.

94 Ramadan T (2005). In The Middle Of The Night. 2 February: Zie: <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article203>

95 Ibid.

96 Berman P (2007). *Who's Afraid of Tariq Ramadan? – the Islamist, the journalist, and the defence of liberalism*. The New Republic, 4 May.

97 Ramadan T (2005). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press. p 26.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

Het waren de linkse ‘maar-zeggers’ die de RAF relevant maakten. Het waren dezelfde ‘maar-zeggers’ die afstand namen van hun geloof in een links Utopia en de gewelddadige groepen irrelevant maakten. Nu zijn het ‘maar-zeggende’ moslims die de radicale en vaak gewelddadige stroming binnen de islam relevant houden door ‘maar’ te zeggen waar een punt hoort te staan. Het komt nu aan op weldenkende mensen als Tariq Ramadan om de erfenis van zijn grootvader eerlijk onder ogen te zien en te zeggen wat die werkelijk is.

3.7 een gebrek aan vrijheid en gelijkheid

Een fundamentele waarde van de westerse beschaving is individuele vrijheid.⁹⁸ In Nederland en andere westerse landen hebben burgers de vrijheid om te geloven wat ze willen, om daar – binnen de grenzen van de wet – uiting aan te geven en de vrijheid om van geloof te veranderen. Zo’n verandering kan hooguit sociale gevolgen hebben voor vriendschappen en familiebanden, maar de vrijheid zelf is cultureel en wettelijk diep verankerd. Er is ook geen westerse overheid die in de relatie tussen God en het individu wil treden en die vrijheid aan banden wil leggen. Het is juist deze vrijheid van godsdienst en geweten die omstreden is in de islamitische wereld.⁹⁹ Het is veelzeggend dat in de aanloop naar een VN antiracismeconferentie in 2009, islamitische landen met ontwerp-resoluties aankwamen waarin geloofsafval gelijk werd gesteld met godslastering.¹⁰⁰ Daar waar de westerse wereld door de schade en schande van religietwisten wijzer is geworden en deze vrijheid tot een hoeksteen van haar beschaving heeft gemaakt, daar wordt de islamitische wereld gekenmerkt door een structureel gebrek aan diezelfde vrijheid. Overigens raakt het gebrek aan vrijheid van geloof en geweten ook aan het gebrek aan academische vrijheid. Als je niet vrij bent in je denken en geloven, dan legt dat ook sterke beperkingen op in de academische zoektocht naar waarheid, kennis en begrip. Verschillende vrijheden houden nauw met elkaar verband en een beperking van de ene vrijheid leidt vroeg of laat tot inperking van de andere.

De vrijheid van denken, geweten en geloof is niet alleen een westerse waarde, maar een ook elders breed aanvaard recht van ieder mens. Deze vrijheid is in artikel 18 van de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* verankerd, waarbij ook het recht op geloofsafval is opgenomen. Het artikel stelt:

98 Stefan Paas noemt vrijheid en gelijkheid de “fundamentele *cultural items*” van Nederland, waarbij hij stelt dat we deze elementen niet voor het uitkiezen hebben, maar ze moeten accepteren als we willen meedoen aan het gesprek in onze samenleving. Zie: Stefan Paas, *Vrede stichten, politieke meditatie* (Zoetermeer, 2007), p. 31.

99 Zie voor persoonlijke verhalen van afvallige moslims: Warraq I (2008). *Weg uit de islam, getuigenissen van afvalligen*. Amsterdam: Meulenhoff.

100 Bruijn H. de (200). *EU dreigt met boycot VN-top*. Nederlands Dagblad, 17 maart.

“Dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing, door eredienst en de inachtneming van de geboden en voorschriften.”

De verklaring is door alle islamitische landen, behalve Saoedi-Arabië, geratificeerd, dus inclusief het recht om de islam te verlaten en van geloof te veranderen.¹⁰¹ Toen onlangs de Egyptische Mohammed Hegazy van die vrijheid gebruik wilde maken en zich wilde laten uitschrijven als moslim en laten registreren als christen, was dat het begin van een in Egypte geruchtmakende juridische procedure. Waar andere ex-moslims die in Egypte christen zijn geworden zich tot nu toe vooral stil hielden over hun nieuwe geloof, daar wilde Mohammed Hegazy, samen met zijn eveneens tot het christendom bekeerde vrouw Zeinab en hun dochter, gebruik maken van de vrijheid, die hij volgens de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* heeft. Maar in januari 2008 stelde de rechter in zijn uitspraak: “Hij kan in zijn hart geloven wat hij wil, maar op papier kan hij zich niet bekeren.”¹⁰²

Deze uitspraak illustreert het feit dat er in de praktijk van islamitische landen niet of nauwelijks sprake is van een van de meest fundamentele vrijheden. Op de lijst van landen waar christenen worden vervolgd gaat het voor driekwart van die lijst om islamitische landen.¹⁰³ Freedom House, een toonaangevende mensenrechtenorganisatie in de VS, publiceert ieder jaar een onderzoek naar de mate van politieke en burgerlijke vrijheden in landen en publiceert dat onderzoek onder de titel *Freedom in the World*.¹⁰⁴ Op een schaal van 1 tot 7 (1-3 vrij, 4-5 gedeeltelijk vrij, 6-7 niet vrij) is er maar één land met een voornamelijk islamitische bevolking, dat als vrij wordt gekenmerkt, namelijk Mali. Landen met een islamitische meerderheid die als gedeeltelijk vrij worden aangemerkt, zijn landen met een substantiële niet-islamitische minderheid, zoals Libanon en Indonesië. Verreweg de meeste moslimlanden zijn niet vrij, waarbij het rapport van 2009 zelfs een algemene verslechtering constateert voor de door de islam gedomineerde regio van het Midden-Oosten en Noord-Afrika.

Zorgwekkend genoeg is er niet alleen in islamitische landen sprake van een gebrek aan godsdienstvrijheid, ook ex-moslims in Nederland en andere westerse

101 Mayer AE (1995). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. London: Westview. p 142.

102 Geciteerd in: Morgan TC (2008). *Egypt's Identity Impasse*. Christianity Today, April.

103 Volgens de ranglijst christenvolvolg, die Open Doers februari 2009 publiceerde: Zie: <http://www.opendoors.nl/html/?p=ranglijst>

104 Freedom House (2009). *Freedom in the World 2009: The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishing Group.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

landen lopen gevaar. Zo werd de oprichter van het Nederlandse comité van ex-moslims, Ehan Jami, op straat aangevallen door jonge moslims en moet hij na bedreigingen constant beveiligd worden. En de actualiteitenrubriek NOVA besteedde op 28 oktober 2008 aandacht aan incidenten waarbij ex-moslims die in Nederland christen zijn geworden, werden bedreigd en mishandeld. Met de komst van de islam in Nederland is ook een cultuur van onvrijheid meegekomen, waarbij een van de meest elementaire westerse vrijheden voor sommige inwoners van ons land opeens niet meer vanzelfsprekend is.

Het verschil tussen de formele vrijheid van ex-moslims (op basis van de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* en ook veelal zelfs de eigen grondwet) en de werkelijkheid waarin ze bedreigd worden, is te verklaren door de invloed van de *sjaria*. In Iran en Saoedi-Arabië is de *sjaria* de Grondwet van het land, terwijl in Egypte bijvoorbeeld de *sjaria* is aangemerkt als de bron van wetgeving. De meeste islamitische landen kennen een wettelijke bepaling waarin staat dat wetgeving niet strijdig mag zijn met de islam, of met de *sjaria*. Dat betekent dan dat het verbod op geloofsafval in de *sjaria* in de culturele en juridische praktijk prevaleert boven de vrijheid van godsdienst en geweten. En al leven westerse moslims in een niet-islamitisch land, ook voor veel van hen zal de *sjaria* een hogere bron van moraal zijn dan de grondwet van hun land of de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens*.

De *sjaria* is volgens de koran “de rechte weg die God heeft geopenbaard” (Sura 45:18). In de dominante interpretatie van de *sjaria* beslaat de islamitische wet het hele leven van moslims, van geloofsbelijdenis tot overheid, van de manier van bidden tot familierecht en financiële transacties. De bronnen van de *sjaria* zijn: de koran, de overleveringen over woorden en daden van Mohammed (*soenna*) en interpretatie van islamitische juristen en geestelijken (‘ijma’ of consensus en ‘qiyas’ of analogie).¹⁰⁵ Discussie onder juristen heeft geleid tot verschillende wetscholen, met de Hanafi, Maliki, Shafi en Hanbali als de meest belangrijke.¹⁰⁶ De *sjaria* is dus geen afgerond wetboek, maar het geheel van jurisprudentie waarbij individuele juristen hun verschillende interpretaties geven van de koran en de *soenna*.¹⁰⁷

In de traditionele interpretatie van de *sjaria* is er in een islamitische samenleving niet alleen een gebrek aan vrijheid van geloof, er is ook sprake van ongelijkheid tussen geprivilegieerde moslims en de geaccepteerde minderheden. Want in die

¹⁰⁵ Nasir JJ (1990). *The Islamic Law of Personal Status*. London: Graham & Trotman. p 19 – 24.

¹⁰⁶ Ibid., 15 – 18.

¹⁰⁷ An-Naim A (1990). *Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives*. Harvard Human Rights Journal, 3. p 13-52.

samenleving is er alleen ruimte voor joden en christenen als tweederangsburgers. Als ‘mensen van het boek’ moesten zij tot in de negentiende eeuw een speciale belasting (*jizya*) betalen, mochten ze geen wapens dragen, in de rechtbank niet getuigen tegen moslims, waren niet-islamitische religieuze symbolen verboden, was het hen verboden moslimvrouwen te trouwen, mochten ze niet van hun geloof getuigen, was het onderhoud van kerken en synagoges problematisch, mochten ze niet op paarden of kamelen rijden, moesten ze soms in speciale wijken wonen en mochten hun huizen niet hoger zijn dan die van moslims. Ook al zijn de meeste van deze restricties in de meeste islamitische landen al lang niet meer aan de orde (die met betrekking tot familierecht, kerkbouw en het christelijke getuigenis zijn overigens nog altijd van kracht), er bestaat in de islamitische wereld een breed ervaren besef van een sociale en maatschappelijke tweedeling tussen moslims en niet-moslims. Ondanks het feit dat het christendom in landen als Syrië, Irak en Egypte veel oudere papieren heeft dan de islam, voelen veel christenen zich vaak een vreemdeling in hun eigen land. De sterke afname van het percentage christenen in landen als Iran, Turkije, Egypte en ook de Palestijnse gebieden houdt hier ook verband mee. Maar de meest kwetsbare groep in deze tijd is zonder twijfel die van ex-moslims. Het verbod op geloofsafval en de vervolging van ex-moslims staan op gespannen voet met de beginselen van een democratische rechtsstaat en met de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens*.

3.8 godsdienstvrijheid als testcase

Als Europese moslims deel willen uitmaken van de westerse wereld, als de islamitische wereld in echte vrede wil leven met de eigen niet-islamitische minderheden en het Westen, dan is vrijheid van godsdienst een cruciaal thema. Want het is natuurlijk problematisch als de moslims in het Westen hun recht op de vrijheid van godsdienst willen laten gelden, terwijl niet-moslims in de islamitische wereld die vrijheid niet hebben. Het is merkwaardig dat Nederlandse moslims de vrijheid hebben om anderen uit te nodigen om moslim te worden, terwijl afvalligen als Afhsin Ellian, Ehsan Jami en Ayaan Hirsi Ali beveiligd moeten worden en minder bekende afvalligen zomaar op straat aangevallen kunnen worden. En het is onbestaanbaar dat de Organisatie van Islamitische Landen (OIC) ten strijde trekt tegen ‘islamophobia’ elders in de wereld, terwijl de afzonderlijke lidstaten in eigen land de meeste elementaire vrijheden onthouden aan de eigen niet-islamitische minderheden.¹⁰⁸ Het debat over godsdienstvrijheid zoals dat wordt gevoerd tussen moslims onderling en tussen de islamitische wereld en de rest van de wereld is daarom cruciaal voor de positie van de islamitische wereld en voor de positie van moslims in het Westen.

¹⁰⁸ Zo heeft de OIC een maandelijks rapportage over ‘islamophobia’. Zie bijvoorbeeld: http://www.oic-oci.org/english/article/MB_Dec-08.pdf

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

Het verbod op geloofsafval wordt niet zozeer gebaseerd op de koran, die zich alleen lijkt uit te laten over de eeuwige straf en geen opdracht lijkt te geven voor het uitvoeren van een aardse straf voor afvalligen¹⁰⁹, maar vooral op de overleveringen over het leven van Mohammed. In zijn biografie vertelt Maxime Rodinson bijvoorbeeld het verhaal van Mohammeds secretaris, Abdallah ibn Sa'd.¹¹⁰ Toen Mohammed ten tijde van zijn verblijf in Medina verzen van de koran aan het dicteren was en even pauzeerde, schreef de secretaris door.

“The secretary continued aloud to the end of the sentence as he thought it should read, and Muhammad absentmindedly incorporated Abdallah's suggestion into the divine text.”

Dit was voor Abdallah het moment om aan de inspiratie van Mohammed te gaan twifelen, hij keerde islam de rug toe en vluchtte naar Mekka. Toen Mohammed Mekka binnentrok verleende hij gratie aan zijn vroegere vijanden, behalve aan zijn vroegere secretaris. Hij wilde Abdallah en negen anderen doden. Dankzij Othman, later kalief, kon Abdallah ontsnappen. Het laat iets van Mohammeds houding zien ten aanzien van mensen die de islam verlieten en twijfelden aan zijn profeetschap.

In de islamitische overleveringen – *Hadiet* – over het voor moslims voorbeeldige leven van Mohammed zijn veel meer citaten van Mohammed te vinden over het lot van afvalligen. In de onder moslims meest gezaghebbende verzameling van die overleveringen, namelijk die van imam Bukhari (die in 870 stierf) staan verschillende Hadieths waarin duidelijk wordt dat in de eerste islamitische gemeenschap op geloofsafval de doodstraf stond, zoals Volume 9, nr 17¹¹¹:

“Narrated Abdullah: Allah's Messenger said, “The blood of a Muslim who confesses that none has the right to be worshipped but Allah and that I am His Messenger, cannot be shed except in three cases: in Qisas (equality in punishment) for murder, a married person who commits illegal sexual intercourse and the one who reverts from Islam (Apostate) and leaves the Muslims.”

Volgens sommige hedendaagse islamitische geleerden moet de hardvochtige straf op geloofsafval worden gezien in de context waarin de geloofsgemeenschap

109 Zie bijvoorbeeld Sura 16, 106: “Wie Allah verwerpt, na te hebben geloofd - behalve hij die wordt gedwongen terwijl zijn hart in het geloof vrede blijft vinden - en zijn hart voor het ongeloof opent, op hem rust Allah's toorn; en er zal een grote straf voor hem zijn.”

110 Rodinson M (2002). *Muhammad*. London, New York: u.p. p 219. Het verhaal is ook bekend in de islamitische geschiedenisbeschrijving: Waqidi, ed. Cit., II, 855 (Wellhausen's translation, 345), in: Bell R (1953). *Introduction to the Qur'an*. Edingburgh: Edinburgh University Press . p 18.

111 Bukhari M (translation Khan M) (1987). *Sahih Bukhari*. New Delhi: Kitab Bahavan.

ook een politieke gemeenschap was. Dat betekent dat geloofsafval toen gelijk stond aan verraad, terwijl het verbod van toen niets te maken zou hebben met de individuele geloofskeuze nu. Dr Mohammad Omar Farooq, professor aan Upper Iowa University, schrijft in een pamflet, *'On Apostasy and Islam: 100+ Notable Islamic Voices affirming the Freedom of Faith'*:

"The longstanding problem of the traditional position, as held by Classical jurists or scholars, can be explained and excused as not being able to see apostasy, an issue of pure freedom of faith and conscience, separate from treason against the community or the state."¹¹²

Op een vergelijkbare manier schrijft Bernard Lewis over de positie van niet-moslims in het Ottomaanse rijk. Joden en christenen waren tweederangsburgers om de suprematie van de islam in politiek en maatschappij te bevestigen.¹¹³ Toen de Ottomanen in 1854 de belasting voor niet-moslims afschaften, leidde dat tot heftige polemieken binnen de islamitische wereld. Het hoofd van de geestelijkheid in Mekka, Sjeik Jamal, vaardigde een fatwa uit waarin hij de Turken zelf tot afvalligen verklaarde: "Hun bloed is verbeurd verklaard en het is wettig om hun kinderen tot slaven te maken."¹¹⁴ Het debat dat toen woedde, wordt nog altijd gevoerd en de uitkomst zal mede bepalend zijn voor de verhouding tussen de islamitische wereld en het Westen.

Tot nu toe zijn het vooral in het Westen residerende islamitische geleerden die een pleidooi voeren voor godsdienstvrijheid, zoals de eerder genoemde Tariq Ramadan.¹¹⁵ Maar in islamitische landen is het denken van de Pakistaanse Sayyid Abul A'la Maududi (1903-1979) nog altijd invloedrijk. Hij schreef in 1963 het boek *'The Punishment of the Apostate According to Islamic Law'*. Hij schrijft daarin onder andere:

"Voor iedereen die bekend is met de islamitische wet is het geen geheim dat de straf voor een moslim die ongelovige wordt executie is. Twijfel daaraan kwam pas in de negentiende eeuw op als gevolg van speculatie. In de twaalf eeuwen daarvoor is er binnen de moslimgemeenschap altijd volledige unanimiteit over geweest."¹¹⁶

¹¹² Zie: <http://apostasyandislam.blogspot.com/>

¹¹³ Lewis B. (2002). *What Went Wrong, The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Weidenfeld & Nicolson. p 84.

¹¹⁴ Ibid., 92.

¹¹⁵ In een interview maakt ook Ramadan het onderscheid tussen het verraad van de gemeenschap ten tijde van oorlog en de individuele keuze om de islam de rug toe te keren, in: *Prospect Magazine*, 124, juli 2006.

¹¹⁶ Maududi SAA (1963). *The Punishment of the Apostate according to Islamic law*. Lahore (Pakistan): Ashraf. Engelse vertaling is verkrijgbaar op: <http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi/#mawdudi>

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

Des te belangrijker is het dat er tegenwoordig binnen de islamitische wereld zelf ook invloedrijke denkers zijn die zich genuanceerder uitlaten. Dr. Ali Gomaa, de Egyptische Groot-Mufti, is zo iemand. In 2007 publiceerde hij een artikel in het kader van het ‘*On Faith project for moderation and against extremism*’ van de Georgetown University in Washington DC.¹¹⁷ Hij schrijft dan dat geloofsafval door God gestraft zal worden, maar niet door mensen gestraft mag worden. Of de Egyptische Mohammed Hegazy, die met zijn vrouw en kind als christen wil worden geregistreerd daarmee zijn vrijheid heeft, is nog maar de vraag. Zeker gezien het feit dat Gomaa’s artikel in de VS, in Egypte zelf tot scherpe kritiek op hem leidde.¹¹⁸

Niet-moslims zijn niet bevoegd om te pleiten voor een andere, meer vrijheidslievende interpretatie van de islam en, specifieker, de *sjaria*. Maar zij mogen moslims wel wijzen op de inconsistentie tussen enerzijds het wel aanspraak maken op westerse vrijheden, terwijl anderzijds die vrijheid aan anderen vaak niet wordt gegund. Het is voor moslims kiezen of delen. Ofwel de westerse vrijheden worden aanvaard, maar dan ook voor afvalligen, ofwel zij verklaren principieel geen deel uit te kunnen maken van de westerse cultuur. Die laatste conclusie moet ook voor veel overtuigde moslims een onaantrekkelijke zijn. Het lijkt er ook op dat de islamitische theologie de positie van moslims buiten *Dar Al-Islam* – ‘huis van de islam’ – nog niet ten volle doordacht heeft. Steeds meer moslims leven als minderheden in wat traditioneel *Dar Al-Harb* wordt genoemd, ‘huis van de oorlog’, oftewel het niet-islamitische deel van de wereld. Doordenking van die veranderde omstandigheden kan ook leiden tot een nieuwe doordenking van de positie van niet-islamitische minderheden in moslimlanden. Het was nog onder het Ottomaanse Rijk dat de sultan moslims verbood om zich permanent in het niet-islamitische Europa te vestigen. Nu miljoenen moslims als minderheid leven in Europa en het traditionele onderscheid tussen *Dar Al-Islam* en *Dar Al-Harb* dus nauwelijks meer relevant is, vraagt dat van moslims om opnieuw na te denken over godsdienstvrijheid, gelijke rechten voor alle mensen en de positie van moslims in een plurale samenleving en een plurale wereld. Het belang van het debat daarover, ook met niet-moslims, kan niet genoeg benadrukt worden. Want het zijn uiteindelijk de meest fundamentele rechten van de mens die op het spel staan en het is een van de meest persoonlijke zaken waar het om gaat, te weten de relatie tussen het individu, zijn geweten, zijn denken en zijn relatie met God. Bezijden de grenzen van de wet, gaat het overheden en anderen niet aan om daarin te treden. Zeker een land als Nederland, dat als eerste land in de moderne geschiedenis rechten aan religieuze minderheden gaf, zal pal moeten blijven staan voor de eerbiediging van godsdienstvrijheid en gelijke rechten voor culturele en religieuze minderheden.

¹¹⁷ Zie: http://newsweek.washingtonpost.com/onfaith/muslims_speak_out/2007/07/sheikh_ali_gomah.html

¹¹⁸ U.A. (2007). *Top Muslim cleric raises controversy by coming out against killing of apostates*. International Herald Tribune, 26 July.

3.9 de casus Saoedi-Arabië en de export van onvrijheid

Het gebrek aan vrijheid binnen de islamitische wereld is niet alleen een probleem, ook de export van onvrijheid vanuit die wereld is dat. Vooral de relatie tussen Saoedi-Arabië en het Westen is een evaluatie waard. In het rapport van de Amerikaanse 9/11-commissie, die de toedracht van de aanslagen onderzocht, wordt Saoedi-Arabië een “problematische bondgenoot” genoemd.¹¹⁹ Het land is niet alleen de leverancier van de voor de westerse economie zo belangrijke olie en niet alleen de afnemer van Amerikaanse wapens, het land is ook de bakermat van de islam en wereldwijde advocaat van een nogal rigide versie van die godsdienst: het wahabisme.

Zonder olie zou Saoedi-Arabië slechts een land van zand en bedoeïenen zijn geweest, met de heilige steden Mekka en Medina als bijzondere attractie. Maar vanwege de enorme olie inkomsten van de twintigste eeuw en de daarop volgende ontwikkeling, is het land veel belangrijker geworden. Ook de relatie tussen het Saoedische koningshuis en het wahabistische religieuze establishment is daardoor veel betekenisvoller geworden, dan die zou zijn geweest als er nooit olie zou zijn ontdekt.¹²⁰ Het wahabisme, de dominante islamitische stroming op het Arabische schiereiland, is vernoemd naar de 18^e-eeuwse theoloog Muhammad bin Abdul Wahab. Hij en zijn volgelingen staan voor een strikte interpretatie van de *sjaria* en kijken naar de gemeenschap van de eerste volgelingen van Mohammed – de *salaf*¹²¹ – als hun voorbeeld voor de ideale staat. Het heeft geleid tot vernietiging van alles wat op afgoderij lijkt¹²² en tot een wereldbeeld waarin de ware gelovigen in hun *jihad* strijden tegen ongelovigen, inclusief Joden en christenen. Moslims die het op een akkoordje gooien met de ongelovigen worden door middel van *takfir* als ongelovigen bestempeld. Het wahabisme groeit in de Arabische woestijn uit tot een substantiële beweging, waarbij ze in de achttiende eeuw een verbond sloot met de familie van Saoed.¹²³ De overeenkomst bepaalt dat de wahabisten de Saoediërs zouden steunen in hun poging om het Arabische schiereiland onder hun bestuur te krijgen, in ruil voor de belofte van de Saoediërs om het wahabisme als de enige juiste en aanvaardbare versie van de islam aan de bevolking op

119 National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States (2004). The 9-11 Commission Report, Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, Official Government Edition. Washington DC: National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States. p 371.

120 Zie voor die relatie: Kepel G (2006). *The War for Muslim Minds, Islam and the West*. Cambridge MA: Harvard University Press. p 152 – 196. En ook: Steinberg G (2005), *The Wahhabi Ulama and the Saudi State 1745 to the Present*, in *Saudi Arabia in the Balance, Political Economy, Society, Foreign Affairs*. London: Hurst & Co. p11 – 34.

121 Vandaar dat deze stroming ook wel het salafisme wordt genoemd.

122 Zoals de Taliban in Afghanistan de beroemde boeddhabeelden opbiezen.

123 Zie voor een andere beschrijving van deze relatie: Lewis B (2003). *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror*. London: Weidenfeld & Nicolson. p 103 – 116.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

te leggen. Bij alle voor- en tegenspoed voor de Saoediërs heeft dit verbond stand gehouden tot de dag van vandaag. Al is Saoedi-Arabië door het verbond soms wel een land met een januskop.

In februari 1945 gaven koning Ibn Saoed en de Amerikaanse president Roosevelt elkaar een hand om daarmee de toekomstige samenwerking tussen hun beide landen te bezegelen. De Saoediërs hadden enorme olievoorraden en de Amerikanen hadden de techniek om die op de markt te brengen. Terwijl de Amerikanen hun basis begonnen te bouwen in Dhahran, vaardigde de invloedrijke sjeikh Abd al-Aziz bin Baz, die later zelfs aan het hoofd van de Saoedische geestelijkheid zou komen te staan, een tegen buitenlanders gerichte fatwa uit. Hij verkondigde:

“Het is verboden om een niet-moslim in dienst te nemen, of hij nu man of vrouw is, noch een niet-moslim als chauffeur, noch een niet-moslim als werker in de Arabische Golf, omdat de Profeet, vrede zij met hem, heeft verklaard dat alle Joden en christenen moesten worden verbannen en dat alleen moslims mogen overblijven.”¹²⁴

Het laat zien hoezeer de plannen van het koningshuis op gespannen voet stonden met de religieuze overtuiging van wahabistische geestelijken. Overigens was dezelfde Abd al-Aziz bin Baz flexibel genoeg om in 1991, na de Irakese inval in Koeweit, een fatwa uit te vaardigen waarin hij de komst van buitenlandse troepen goedkeurde ter verdediging van het koninkrijk. Maar voor jongere radicalen, zoals Osama bin Laden, was die komst de grootst denkbare belediging van de islam. Het feit dat zijn aanbod om het land door *muhadjidien* te laten verdedigen door de koning werd afgewezen, terwijl er wel ‘ongelovige’ soldaten van elders werden ingevlogen, was het begin van Al-Qaeda. Tien jaar later waren het Saoedische mannen die mede verantwoordelijk waren voor de aanslagen van 11 september 2001. De verhouding tussen Saoedi-Arabië en het Westen en de VS in het bijzonder, is uiterst problematisch.

Ten aanzien van het hartland van de islam zijn er drie problemen te onderscheiden.

1. *De verbintenis tussen het Saoedische koningshuis en het wahabisme*

Het Saoedische koningshuis kan alleen aan de macht blijven zolang de ultraorthodoxe geestelijkheid het blijft ondersteunen. In ruil voor Bin Baz' fatwa van 1991 werden religieuze regels aangescherpt, kregen wahabistische instellingen extra geld en kreeg de religieuze politie meer bevoegdheden.¹²⁵ Tegelijkertijd is

¹²⁴ Geciteerd in: Kepel G (2006). *The War for Muslim Minds, Islam and the West*. Cambridge MA: Harvard University Press. p 165 – 166.

¹²⁵ Steinberg G (2005). , *The Wahhabi Ulama and the Saudi State 1745 to the Present, in Saudi Arabia in the Balance, Political Economy, Society, Foreign Affairs*. London: Hurst & Co. p 32.

het dit wahabisme dat zich uit in antiwesterse retoriek en door middel van ‘*takfir*’ minder orthodoxe moslims verklaart tot ‘ongelovigen’ – en dus ter dood schuldige afvalligen.

2. *Lessen in onverdraagzaamheid*

Als 11 september 2001 het moment was waarop de VS hun ‘vriendschap’ met Saoedi-Arabië begonnen te evalueren, dan waren de aanslagen van 2003 en 2004 in Saoedi-Arabië zelf het moment waarop het land zijn zelfonderzoek begon. In 2001 leek Saoedi-Arabië nog in een fase van ontkenning, maar in 2004 vroeg de Saoedische schrijver Raid Qusti zich hardop af:

“Have we helped create these monsters? Our education system, which does not stress tolerance of other faiths - let alone tolerance of followers of other Islamic schools of thoughts - is one thing that needs to be re-evaluated from top to bottom. (...) [T]he fact that from fourth to 12th grade we do not teach our children that there are other civilizations in the world and that we are part of the global community and only stress the Islamic empires over and over is also worth re-evaluating.”¹²⁶

Na 2004 heeft Saoedi-Arabië de school curricula aangepast, maar het is nog maar zeer de vraag of het probleem dat Raid Qusti signaleerde, is opgelost. Freedom House, de eerder genoemde mensenrechtenorganisatie, vertaalde en evalueerde de nieuwe curricula en schreef daarover dat deze “de haat, intolerantie en geweld tegen andere religies en culturen alleen maar zal versterken en verdiepen”.¹²⁷ Dat werd geïllustreerd met verschillende voorbeelden uit de nieuwe schoolboeken voor primair onderwijs.¹²⁸ Als er al zoveel aan te merken is op het huidige ‘gematigde’ onderwijs, dan kan enigszins vermoed worden wat voor onderwijs de vijftien Saoedische kapers van 9/11 vóór die herziening hebben gehad.

3. *Export van onverdraagzaamheid*

De weg van de moslim is de titel van een in het Nederlands vertaald en hier uitgegeven boek dat in 2006 voor veel ophef zorgde. In het driedelige boek valt onder

¹²⁶ Qusti R (2004). Arab News, May 5. Translated by Memri: Zie: <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP72004>

¹²⁷ Shea N (2006). *This is a Saudi textbook (after the intolerance was removed)*. Washington Post, 21 May.

¹²⁸ *Fourth grade*: “True belief means that you hate the polytheists and infidels.”

Fifth grade: “Whoever obeys the Prophet and accepts the oneness of God cannot maintain a loyal friendship with those who oppose God and His Prophet, even if they are his closest relatives.”

Sixth grade: “Just as Muslims were successful in the past when they came together in a sincere endeavour to evict the Christian crusaders from Palestine, so will the Arabs and Muslims emerge victorious, God willing, against the Jews and their allies if they stand together and fight a true jihad for God, for this is within God’s power.”

Eighth grade: “As cited in Ibn Abbas: The apes are Jews, the people of the Sabbath; while the swine are the Christians, the infidels of the communion of Jesus.”

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

andere te lezen dat moslims zich moeten bewapenen voor hun heilige oorlog: “De aanschaf van oorlogsmateriaal is een verplichting, evenals de dijhèd zelf”. Verder stelt de schrijver dat kerkbouw moet worden verboden en dat op geloofsafval de doodstraf staat. Lukt het niet om de afvallige moslim tot het ware geloof terug te brengen? “Doodt hem!” Ook de moslims die de islam “symbolisch” opvatten zijn afvalligen die gedood moeten worden. Als moslims in seculiere staten wonen, dan “is het de plicht van iedere groep moslims die voor de zaak van Allah wil strijden (..) zich daartegen te verzetten.” Moslims moeten “zich organiseren, krachten bundelen, strijden met woorden, bezittingen en geweld”, tot de overwinning is behaald, of het eerbare martelaarschap. Op buitenechtelijke seks en homoseksualiteit staat de doodstraf door middel van verbranding of steniging. *De weg van de moslim* noemt voor homo’s nog een andere mogelijkheid: “grijp de homo’s, zoek het hoogste gebouw uit, en gooi ze vanaf het terras met het hoofd naar beneden.”¹²⁹

De schrijver van dit proza is Sjeik Aboe Bakr Djaber El Djezeïri, tegenwoordig rector magnificus van het Instituut van Hadieths in Medina. Zijn pennenvrucht is een van de vele boeken en brochures die vanuit Saoedi-Arabië hun weg vonden naar andere delen van de wereld. De Nederlandse uitgave van het boek is, ondanks de commotie, nog altijd in Nederland te koop en ook via internet te bestellen. Het is dit soort literatuur dat, naast olie, een belangrijk Saoedisch exportproduct is.

Tijdens een verhoor voor de Amerikaanse Senaat gaf een onderzoeker van het *Center for Security Policy* een overzicht van de export van wahabistisch materiaal vanuit Saoedi-Arabië.¹³⁰ Naast private giften die via door de overheid gecontroleerde ‘liefdadigheidsorganisaties’ aan islamitische zending worden besteed, heeft Saoedi-Arabië in de afgelopen 30 jaar 70 miljard US dollars uitgegeven aan islamitische activiteiten in het buitenland. In bijvoorbeeld het jaar 2000 rapporteerde twee NGO’s dat ze in het voorgaande jaar 13 miljoen islamitische boeken hadden gedrukt, verschillende religieuze websites hadden gelanceerd, 9000 evangelisten in dienst hadden, 4900 moskeeën, islamitische scholen en centra hadden gesticht, 350.000 mensen hadden uitgenodigd om moslim te worden en 45 miljoen US dollars hadden besteed aan islamitisch onderwijs. Beide organisaties zijn door Amerikaanse autoriteiten van steun aan terrorisme beschuldigd, terwijl ze opereerden vanuit Saoedische ambassades.

Dat er in Saoedi-Arabië zelf sprake is van religieus extremisme en een geweldadige islam is één ding, maar dat die theologie ook nog op grote schaal wordt geëxporteerd is een tweede. die export – niet in de laatste plaats ook via religieu-

¹²⁹ Gebaseerd op: Dros L (2006). *Gids voor de moslim*. Trouw, 29 juni.

¹³⁰ Wahhabism: *State-sponsored Extremism Worldwide*, getuigenis van Alex Alexiev (Senior Fellow at the Center for Security Policy) voor de U.S. Senate Subcommittee on Terrorism, Technology and Homeland Security, 26 juni 2003. Zie: http://kyl.senate.gov/legis_center/subdocs/sco62603_alexiev.pdf

ze satellietkanalen die elders per schotel zijn te ontvangen – heeft allereerst de verhoudingen in islamitische landen als Egypte, Irak en Afghanistan sterk beïnvloed en geleid tot groeiende spanningen tussen de verschillende religieuze bevolkingsgroepen. Ook voor een westerse samenleving als de Nederlandse met een substantiële islamitische minderheid is de import van een theologie die het op fundamentele vrijheden en waarden gemunt heeft een probleem. Buitenlandse financiering en aansturing van Nederlandse religieuze instituties is voor een open samenleving als de onze niet bij voorbaat verdacht. Maar als die buitenlandse inmenging een middel wordt voor de verspreiding van een theologie die aanzet tot haat, geweld en onvrijheid, dan raakt dat de grenzen van de rechtsstaat. Volgens schatting van de AIVD telt ons land zo'n 25.000 radicale moslims en is een tijd sprake geweest van een groeiende beweging, waarbij vooral in de beginfase steun vanuit het buitenland belangrijk was.¹³¹ Deze salafisten proberen volgens de AIVD een 'parallele samenleving' te creëren, met eigen enclaves en aanvaarden niet onze democratische rechtsstaat. Dat is niet alleen een ondermijning van het beleid dat nieuwkomers hier probeert te helpen integreren, maar ook een ondermijning van het fundament onder onze vrijheden en samenleving.

3.10 Turkije als brug tussen twee werelden?

Een islamitisch land dat geografisch, politiek en cultureel veel dichterbij Europa ligt, is Turkije. De grote vraag van deze tijd is of het land werkelijk deel zal gaan uitmaken van Europa en met het EU-lidmaatschap een brug kan vormen tussen Europa en de islamitische wereld. Op 14 april 1987 diende Turkije het officiële verzoek daartoe in bij de Europese Unie en in 1989 kreeg het land de belofte van de EU dat het voor een volledig lidmaatschap in aanmerking kwam. Het duurde tot 1999 voordat Turkije officieel kandidaat was, terwijl in 2002 werd besloten dat de onderhandelingen konden beginnen, die oktober 2005 ook daadwerkelijk zijn begonnen. De onderhandelingen kunnen tien jaar duren en pas daarna valt een definitieve beslissing. Belangrijke onderwerpen van gesprek zijn de status van Cyprus, de behandeling van Koerdische en christelijke minderheden en de positie van het leger. Maar ondanks de trage aanloop, de voorzichtige aanpak en de nog lange onderhandelingen, heeft een groot deel van de Europese bevolking zijn oordeel al geveld. Uit een onderzoek in 2006 van de Eurobarometer bleek dat 59% van de EU-burgers tegen Turks EU-lidmaatschap is.¹³² Slechts 28% is voor zo'n lidmaatschap. Negen van de tien EU-burgers voerden de slechte mensenrechtensituatie in Turkije op als de belangrijkste reden voor hun afwijzing.

¹³¹ Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst (2007). *De radicale dawa in verandering, de opkomst van islamitische neoradicalisme in Nederland*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

¹³² Europese Commissie (2006). *Eurobarometer 66, Public Opinion in the European Union*. European Union D.G.X. (Public Opinion Analysis Unit). September - October 2006, p 223.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

Al in 1992 zei de toenmalige Turkse president, Turgut Özal, dat veel bezwaren verzonnen zijn om de ware reden te verhullen. “De echte reden is dat wij moslim zijn en zij christen, maar dat zeggen ze niet.”¹³³ En hoewel Europa minder christelijk is dan Özal veronderstelde, heeft hij waarschijnlijk gelijk dat de diepere reden voor afwijzing van het Turkse EU-lidmaatschap met religie en cultuur te maken heeft. In een toespraak in Istanbul in oktober 2007 gaf de voormalige Nederlandse EU-commissaris Frits Bolkestein aan dat Turkije geen Europees land is in de culturele zin van het woord.¹³⁴ Turkije is namelijk geen land dat is beïnvloed door historische ontwikkelingen die Europa hebben gevormd. Bolkestein noemt dan de westerse vorm van het christendom, het feodalisme, de Renaissance, de Verlichting en de opkomst van de democratie. Ook al is Turkije een seculiere staat, ook al voerde Atatürk in de jaren twintig van de twintigste eeuw ingrijpende modernisering door en worden ook Turkse wet- en regelgeving aangepast, deze juridische en politieke veranderingen kunnen nooit een geschiedenis en een cultuur veranderen. En in die geschiedenis stond het Ottomaanse rijk vaker tegenover Europa dan naast Europa. Bovendien is het Ottomaanse Rijk eeuwenlang de belichaming van de islam geweest en was de wereldlijk leider, de sultan, ook de geestelijk leider van de islam. Zelfs na Atatürks hervormingen was de islam onlosmakelijk verbonden met de – steeds sterker benadrukte – Turkse identiteit. Voor Bolkestein staat daarom vast dat Turkije nooit bij de EU zal kunnen horen.

Bolkestein heeft gelijk als hij stelt dat cultuur en religieuze geschiedenis er toe doen. Volgens politicoloog en directeur van het grootschalige *World Values Survey*, Ronald Inglehart, leidt het feit dat een bepaald land historisch gezien protestants, orthodox, islamitisch of confucianistisch is tot “cultural zones with highly distinctive value systems.”¹³⁵ Zo heeft, volgens de beroemde socioloog Max Weber, het calvinisme in Noordwest-Europa grote invloed gehad op het ontstaan van het kapitalisme. Het calvinisme kreeg zijn seculiere vertaling in “hard werken, eerlijkheid, ernst en zuinig zijn met geld en tijd”.¹³⁶ Op het punt van corruptie is de relatie tussen een protestantse cultuur en eerlijkheid nog altijd zichtbaar. Negen van de tien minst corrupte landen op de lijst van de *World Democracy Audit* zijn landen met een protestantse cultuur.¹³⁷ Tegelijk laat die lijst zien dat er niet zoiets bestaat als cultureel determinisme. Het vierde minst corrupte land is na-

133 Geciteerd in: Huntington SP (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. p 146

134 Bolkestein F (2007). *The EU and Turkey: Drifting apart?*, toespraak op de Bosphorus conferentie van CER/BRITISH COUNCIL/TESEV. Istanbul, 6 oktober.

135 Inglehart R. (2000) *Culture and Democracy in*: Harrison LE and Huntington SP (2000). *Culture Matters, How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books. p 80.

136 De beschrijving is van Landes D. *Culture Makes Almost All the Difference in*: Harrison LE and Huntington SP (2000). *Culture Matters, How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books. p 11.

137 Met Nederland op een zesde plaats, zie: www.worldaudit.org/corruption.htm

melijk Singapore dat een cultuur heeft die toch moeilijk protestants te noemen is. Cultuur en religieuze achtergronden doen er toe, maar blijkbaar doen politieke keuzes er ook toe. Landen zijn niet gedoemd door hun cultuur, religie en geschiedenis.

De vraag is derhalve hoe anders Turkije is en in hoeverre die verschillen bepalend zijn voor toetreding tot de EU. Samuel Huntington noemde Turkije “een verscheurd land.”¹³⁸ Atatürks keuze voor “populisme, nationalisme, republicanisme, centralisme en secularisme” ging ten koste van de islam en de Armeense en Griekse minderheden. Maar na alle seculiere hervormingen staat Turkije opnieuw op een kruispunt. Na Mekka te hebben afgewezen en zelf door Brussel te zijn afgewezen (Huntington) moet Turkije opnieuw zijn positie bepalen. De paradoxale situatie is dat de seculiere ‘Kemalisten’ vanuit nationalistische overwegingen tegen toetreding tot de EU zijn, terwijl de islamitische AK partij van premier Erdogan en president Gül weer voor toetreding is. Maar tegelijkertijd is juist de opkomst van die AK partij ook weer reden tot zorg over de groeiende islamisering van het land en de verminderde godsdienstvrijheid.¹³⁹ Dat heeft zelfs geleid tot gewelddadige aanvallen op christenen door radicale moslims.¹⁴⁰ Zelfs het oudste, nog functionerende klooster in Turkije wordt met sluiting bedreigd, omdat drie burgemeesters van omliggende dorpen hebben geklaagd over ‘anti-Turkse activiteiten’ en verspreiding van het christendom.¹⁴¹ Het verwijt tegen de monniken in het 1600 jaar oude klooster is een voor Turkije typerende mix van nationalisme en islamisme.

De eerder genoemde Inglehart stelt dat democratische vitaliteit mede bepaald wordt door de cultuur van een land. Daarbij zijn culturele waarden als onderling vertrouwen en tolerantie van groot belang. Inglehart: “In the long run, democracy is not attained simply by making institutional changes or through elite-level maneuvering. Its survival also depends on the values and beliefs of ordinary citizens.”¹⁴² Het is op het niveau van waarden en overtuigingen dat Turkije zich onderscheidt van Europese landen als een land met bijvoorbeeld weinig onder-

138 Huntington SP (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. p 144.

139 Huntington noemt het al: Ibid., 147. Voor een recentere analyse, zie: Grosbongardt A (2006). *Turkey in Transition, Less Europe and More Islam*. Spiegel, 2 november.

140 Schleifer Y (2008). *Turkey's Christians Face Backlash*. The Christian Science Monitor, April 25. Carnes T (2008). *Jesus in Turkey*. Christianity Today, January.

141 Kester S (2009). *Sluiting dreigt voor 1600 jaar oud klooster*. De Volkskrant, 5 februari.

142 Ronald Inglehart, *Culture and Democracy in*: Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, *Culture Matters, How Values Shape Human Progress* (New York, 2000), 96

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

ling vertrouwen¹⁴³, relatief veel corruptie¹⁴⁴ en veel waardering voor autoritair leiderschap.¹⁴⁵ Verder worden alle EU-landen, ook de Oost-Europese, door Freedom House in zijn 2007 *Freedom in the World Report* als 'vrije landen' aangemerkt.¹⁴⁶ Turkije wordt in dit rapport nog altijd slechts 'gedeeltelijk vrij' genoemd (met een 3 voor zowel de politieke als burgerlijke vrijheden, op een schaal van 1, vrij, tot 7, niet vrij). Opnieuw moet gesteld worden dat een cultuur niet in beton is gegoten, dat ook Turkije de politieke keuze voor meer vrijheid kan maken en dat de Turkse samenleving zich kan ontwikkelen naar Europees model. Maar voorlopig geldt dat de afstand tussen Turkije en Europa groter is dan de Bosporus doet vermoeden.

Turkse politici en ook sommige Europese leiders geloven dat Turkije de brug kan zijn tussen twee beschavingen, "physically and philosophically."¹⁴⁷ Voor Huntington is de metafoer van de brug een bevestiging dat Turkije een verscheurd land is. Een brug is, zo beschrijft hij, een kunstmatige constructie tussen twee vaste entiteiten en hij maakt van geen van beide deel uit. Naast de toch al moeizaam verlopende onderhandelingen zijn de cultureel-religieuze verschillen misschien wel het grootste obstakel voor Turkse toetreding. Als de EU niet alleen een economisch samenwerkingsverband wil zijn, maar ook een gemeenschap van waarden, dan is integratie van zo'n groot en zo'n ander land geen sinecure. Waar Turkije en Europa zo lang 'de ander' voor elkaar zijn geweest, waar de culturele verschillen zo aanwijsbaar zijn en waar in verschillende Europese landen de integratie van moslimmigranten nog lang niet is voltooid, daar is de toetreding van zo'n groot land als Turkije tot de EU misschien toch een brug te ver.

Met een geprivilegieerd partnerschap, zoals eerder voorgesteld door Duitsland en Oostenrijk, wordt misschien wel het beste van twee werelden gecombineerd. De EU biedt Turkije alle mogelijke economische voordelen, ze werken binnen zo'n partnerschap op politiek en cultureel gebied samen, zonder dat zowel Europeanen als Turken zich door elkaar bedreigd voelen vanwege een volledige integratie van Turkije in de Unie. Dat is op dit moment een beter begaanbare weg dan een EU-lidmaatschap dat de onderlinge verschillen eerder onderstreept dan kleiner maakt.

143 *Turkije's positie op de culturele wereldkaart*: Inglehart R, Welzel C (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy*. New York: Cambridge University Press. p 64.

Ook: www.worldvaluessurvey.org

144 www.worldaudit.org/corruption.htm

145 Al-Braizat F (2003). *Muslims and Democracy*, in: Inglehart R (ed.) (2003). *Islam, Gender, Culture and Democracy*. Willowdale, ON: de Sitter Publications. p 57.

146 www.freedomhouse.org

147 Huntington SP (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. p 149.

3.11 een nieuw hoofdstuk

Er is een lange geschiedenis van moeizame verhoudingen tussen de islamitische wereld en het Westen. Er zijn vele periodes geweest van veroveren en veroverd worden, van aanvallen en aangevallen worden. Tot de dag van vandaag zijn er pogingen van wederzijdse inmenging en is er sprake van fundamentele kritiek op fundamentele eigenschappen van beide culturen. Nu voor het eerst in de geschiedenis miljoenen moslims er in vrijheid voor hebben gekozen om het aloude *Dar Al-Islam* te verlaten en in het niet-islamitische Westen te gaan wonen, blijft hoeveel wederzijds wantrouwen er is. Het leidt er toe dat veel Nederlandse moslims met een allochtone achtergrond moeite hebben om dit hun land te noemen en ook om deze cultuur en de westerse vrijheden volmondig te aanvaarden. En er is het probleem dat veel autochtone Nederlanders moeite hebben om islamitische nieuwkomers als hun landgenoot te beschouwen en samen met hen deze cultuur mede vorm te geven. Dat is, gezien het verleden en gezien de wereldwijde spanningen tussen Oost en West ook geen wonder. Voor sommigen is daarmee het verhaal klaar. Zij weten bij voorbaat dat de integratie van moslims in het Westen onbegonnen werk is. Maar die conclusie is te snel getrokken, te cynisch en lijkt teveel op struisvogelpolitiek. Alsof de oplossing van integratieproblemen stap dichterbij komt door te stellen dat het nooit wat kan worden. Het is zonder twijfel waar dat de integratie van moslims in Nederland en de keuze voor een gezamenlijke toekomst, zonder dat voor onze samenleving fundamentele waarden verloren gaan, een van de grote culturele projecten van onze tijd is. Maar dat zal alleen iets worden als we gezamenlijk de schouders eronder zetten. Daarbij moeten soms stevige keuzes worden gemaakt teneinde deze samenleving leefbaar te houden. Oproepen tot geweld en minachting van de rechtsstaat zijn niet te tolereren. Import van onverdraagzaamheid moet aan banden worden gelegd. Wat echter hoe dan ook duidelijk is, is dat moslims hier zijn gekomen om te blijven en inmiddels in veel gevallen hier zelfs zijn geboren. Geen fatsoenlijke autochtone Nederlander zal een islamitische medelander enig burgerrecht willen ontfangen of ontnemen vanwege zijn religieuze achtergrond en geen fatsoenlijke Nederlandse moslim zal de godsdienstvrijheid die hij zelf geniet een ander willen ontfangen.

Dat neemt niet weg dat het experiment, waar we goedschiks en kwaadschiks aan begonnen zijn, nog altijd een ongewis avontuur is. Er is wel gesteld dat het van tweeën een is. Ofwel Europa islamiseert, door demografische ontwikkelingen en een toegeven aan de wensen van een groeiende islamitische minderheid, ofwel de islam europeaaniseert en verzoent zich met de westerse vrijheden. Hoewel er nog wel meer opties zijn (zoals een keuze voor het christelijk geloof, of secularisatie), is de tweede optie ook voor veel moslims te verkiezen boven de eerste.

3. Werelden van verschil – het islamdebat in historische en internationale context

Zij hebben vrijwillig gekozen voor een leven in Europa boven een verblijf in de islamitische wereld en zullen hun leven in een democratische rechtsstaat vroeg of laat willen verzoenen met hun geloofsovertuiging. De islam zal zich in Nederland moeten schikken in een minderheidspositie. Een keuze voor Europa, voor Nederland, verdraagt zich op de lange termijn niet met een keuze tegen de rechtsstaat en een zelfgekozen maatschappelijk en sociaal isolement. Uiteindelijk zullen de persoonlijke geloofsovertuiging van moslims en de maatschappelijke realiteit van een plurale samenleving *on speaking terms* moeten komen. Maar wil zo'n duurzame integratie van islamitische nieuwkomers slagen dan is het nodig dat iedereen, autochtoon en allochtoon, religieus en niet-religieus, niet langer met de rug naar elkaar toe blijft staan maar zich tot elkaar keert. Het vraagt een hartgrondige keuze voor elkaar en voor de fundamentele vrijheden waar ieder door God geschapen mens aanspraak op mag maken. Zo is er een gezamenlijke toekomst in dit land.

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

4.1 integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders

Het Nederlandse islamdebat wordt aangejaagd door alledaagse problemen rond de integratie van nieuwkomers uit islamitische landen. Het kwetsieuze daaraan is dat het dan regelmatig om gedrag en soms misdragingen gaat die geen rechtstreeks verband houden met de islam. Straatoverlast door Marokkaans-Nederlandse jongeren brengt mensen tot een stem voor de Partij voor de Vrijheid, maar dat is een partij die er een brede anti-islam agenda op nahoudt. Ondertussen is straatoverlast niet terug te voeren tot de koran of een overlevering over het doen en laten van Mohammed. De leefbaarheid en veiligheid van wijken komt met een koranverbod geen stap dichterbij. Veel integratieproblemen zijn een sociaaleconomische kwestie. Daarom kijkt deze studie ook naar de mate van integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders, waarbij aspecten als opleiding, werk en criminaliteit worden betrokken. Daar zijn twee redenen voor. Allereerst omdat integratie een gelaagd proces is, waarbij niet alleen sociaaleconomische aspecten van belang zijn, maar ook overtuigingen en gevoelens een rol spelen. Het gaat bij integratie om hoofd, hart en handen, om wat je denkt, gelooft en doet. De tweede reden voor de aandacht in deze studie voor de verschillende aspecten van integratie is dat bevordering van die integratie ook een fundament creëert voor een gemeenschappelijk gedragen en wel verbonden samenleving. Zoals gezegd, een koranverbod lost de overlast van Marokkaans-Nederlandse jongeren niet op. Maar een einde aan die overlast helpt wel om de culturele en religieuze diversiteit in onze samenleving beter te aanvaarden. Vandaar dat hier nu de vraag wordt gesteld of moslimmigranten hun weg kunnen vinden in onze samenleving.

In dit hoofdstuk wordt gekeken naar de integratie van de twee grootste islamitische minderheden in Nederland, namelijk de Turkse en Marokkaanse Nederlanders, en worden deze vergeleken met andere minderheden. Onderzocht wordt of Turkse en Marokkaanse Nederlanders verschillend integreren en welke rol de islamitische achtergrond van deze groepen daarbij speelt. Om de integratieproblemen van Turkse en Marokkaanse Nederlanders goed te positioneren zullen de twee andere grote etnische minderheden, de Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders, als referentiekader worden gebruikt.

Als het in dit hoofdstuk om de integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders gaat, wordt eerst bestaande literatuur besproken, vervolgens data over de integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders geanalyseerd, waarna wordt ingegaan op de drie verschillende lagen van integratie, namelijk: *be-*

having, *believing* en *belonging*. Hierbij zal worden gekeken naar de (mogelijke) invloed van religie en nationalisme, die belangrijk zijn bij een uiteindelijke *sense of belonging*. Door middel van zowel harde als zachte criteria, waarbij zowel statistieken als cultuurhistorische verbanden een rol spelen, zal worden geprobeerd een beter zicht te krijgen op de pijnpunten van het integratieproces en op mogelijkheden te werken aan maatschappelijke vrede.

4.2 assimilatie of integratie?

Lange tijd is ‘assimilatie’ de gangbare term geweest waarmee het proces van geleidelijke inpassing van nieuwkomers en minderheden in een samenleving werd aangeduid.¹⁴⁸ Maar in de Amerikaanse context toonden Nathan Glazer en Daniel Moynihan in hun boek *Beyond the Melting Pot* (1963) op basis van onderzoek in New York City aan, dat ook in enkele generaties na de immigratie niet alle verschillen tussen etnische groepen zijn verdwenen. Men ontdekte echter ook dat dit een volwaardige maatschappelijke participatie niet in de weg hoeft te staan. Het onderzoek van Glazer en Moynihan heeft veel invloed gehad en ruimte geschapen voor de grotere aanvaarding van culturele verschillen binnen de samenleving. Recent is binnen het integratiedebat de nadruk echter meer gaan liggen op het belang van gedeelde fundamentele waarden en normen en de aanvaarding van gemeenschappelijke instituties. De assimilatiethese legt op die laatste aspecten een grotere nadruk en wint daarom zowel in de sociale wetenschap als in de samenleving aan kracht.¹⁴⁹

Hartmut Esser, een Duitse socioloog met veel expertise op het gebied van integratie, onderscheidt vier definities van *sociale integratie*¹⁵⁰:

- *Positionering (of participatie)*: dit begrip verwijst naar de sociale positie van de betrokken migrant waarbij zowel positieverwerving (door de migrant in eigen persoon) of de positietoewijzing (door diens omgeving of de overheid) een rol speelt. In de Nederlandse context wordt vaak de term ‘participatie’ gehanteerd. Het gaat hierbij om onderwijs, de arbeidsmarkt, de woningmarkt, het rechtstelsel en andere belangrijke maatschappelijke instituties.
- *Acculturatie*: deze term verwijst naar de kennisverwerving en het opdoen van (sociale) vaardigheden die essentieel zijn voor succesvol gedrag en interactie in en met de samenleving. Dan gaat het om taal en gewoonten.
- *Interactie*: dit begrip heeft vooral betrekking op het opbouwen van sociale

¹⁴⁸ Entzinger H, Dourleijn E (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: De Gorcum. p 13.

¹⁴⁹ Ibid., 13.

¹⁵⁰ Esser in: Entzinger H, Dourleijn E (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: De Gorcum. p 14-15; 2001: 8-15; 2003: 48-52.

contacten en het aangaan van contact met bijvoorbeeld burens, vrienden, familieleden of een eventuele partner. Hierbij is voor de *sociale integratie* natuurlijk vooral van belang dat dit contact over de bestaande culturele grenzen heen plaatsvindt.

- *Identificatie*: deze definitie heeft volgens Esser vooral betrekking op de mate waarin een individu zich vereenzelvigd met het sociale systeem, zich deel weet van het land en de cultuur waarbinnen de integratie plaatsvindt. Dit begrip is uiterst cruciaal voor succesvolle integratie, immers, als een individu zich niet kan identificeren met zijn nieuwe samenleving, zal het ook niet in staat zijn echt deel uit te maken van zijn land van aankomst. Volgens Esser is deze vorm van integratie slechts mogelijk als de andere drie (positionering, acculturatie en interactie) in voldoende mate aanwezig zijn.¹⁵¹

4.3 harde en zachte criteria

Bij het bepalen van de mate van integratie is het van belang om onderscheid te maken tussen de harde en zachte criteria van integratie. De harde criteria zijn de meest gebruikte, waarbij nadruk wordt gelegd op kwantitatieve data. Het gaat hier om opleidingsniveaus, inkomensgemiddelden, criminaliteitscijfers, arbeidsparticipatie, taalachterstanden en de mate van sociale interactie tussen de verschillende bevolkingsgroepen. Esser heeft dit onderdeel van *sociale integratie* vooral onder het begrip positionering ondergebracht, maar daarnaast speelt ook acculturatie (met name het aspect van taalverwerving) een rol. De harde cijfers zijn ook in dit hoofdstuk opgenomen.¹⁵² Deze cijfers zijn niet alleen 'hard' in de zin van hun kwantitatieve gehalte, maar tevens 'hard' in de uitkomsten van deze statistieken, die over het algemeen aantonen dat autochtonen significant beter scoren dan allochtonen. Tegelijkertijd dient te worden benadrukt dat er een trend is van grote groepen nieuwe Nederlanders die hun achterstand vaak aan het inlopen zijn en daarmee een betere positie in de Nederlandse samenleving verwerven.¹⁵³

De zachte criteria zijn meer cultureel van aard. Hierbij wordt vooral gekeken naar de houding tegenover Nederland en de oorspronkelijke cultuur van het land van herkomst en de mate van identificatie met de Nederlandse cultuur met haar

¹⁵¹ Entzinger H, Dourleijn E (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: De Gorcum. p 15.

¹⁵² Overigens dient te worden opgemerkt, dat de gehanteerde cijfers louter dienen als richtlijn en illustratie. Aangezien het niet altijd even eenvoudig was om betrouwbare data van de actuele situatie te verzamelen, is vooral teruggesproken op het jaarrapport integratie van het CBS (2007). Echter, ook in dat rapport wordt er soms met wat gedateerde gegevens gewerkt. De in dit hoofdstuk opgenomen statistieken geven dus vooral trends en ontwikkelingen weer en zijn geen absolute indicatoren van de huidige situatie.

¹⁵³ Van Middelburg, T. in: Webmagazine CBS, maandag 25 juni 2007, Zie: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/onderwijs/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-2218-wm.htm>, bezocht op 14 januari 2009. U.a. (2008). *Allochtonen scoren steeds beter*. De Pers, 6 november.

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

waarden en normen. Deze criteria zijn weliswaar abstracter van aard, maar zijn toch cruciaal voor daadwerkelijke integratie. Mohammed Bouyeri leek een goed geïntegreerde allochtoon, zoals ook andere *homegrown* terroristen leken te zijn.¹⁵⁴ Mohammed Bouyeri ging echter met zijn rug naar de Nederlandse samenleving staan en toen hij moest terechtstaan, erkende hij de Nederlandse rechtsstaat niet. Natuurlijk dient het belang van primaire zaken, zoals werk, onderwijs en inkomen niet te worden onderschat, ze zijn wel degelijk van invloed op de mate van geluk en welzijn van allochtonen in Nederland. Maar radicalisering blijkt niet altijd te stoppen met een goede baan of een redelijke opleiding. En een echte identificatie met Nederlandse waarden, zoals democratie, tolerantie en vrouwenemancipatie heeft vaak alles te maken met culturele, ideologische en misschien ook religieuze veranderingen.

Integratie heeft meerdere lagen. Waar het bij harde criteria vooral gaat om het gedrag – *behavior* – van de verschillende minderheden in de Nederlandse samenleving, gaat het bij de zachte criteria veel meer om *believing* en *belonging*, begrippen, die later in dit hoofdstuk nog verder terugkomen. *Behaving* ligt meer aan de oppervlakte en is daardoor eenvoudiger te onderscheiden, maar zij is wel een voorwaarde voor een geslaagde integratie. In dit hoofdstuk wordt geprobeerd ook tot de diepere lagen van integratie – *believing* en *belonging* – door te dringen.

4.4 onderwijs

Het eerste harde criterium is de participatie van allochtone groepen in het onderwijs. Onderwijs bepaalt voor veel (allochtone) jongeren de mate van toekomstig succes en is ook cruciaal voor de participatie van vrouwen aan de maatschappij.¹⁵⁵ Hoewel nog sprake is van een achterstand in het opleidingsniveau van allochtone Nederlanders, blijken allochtonen hun achterstand steeds meer in te lopen. Een van de redenen is dat een merendeel van de huidige allochtone leerlingen alleen in Nederland naar school is geweest. De tweede generatie migranten doorloopt hier dus haar hele onderwijsloopbaan en doet dat met steeds betere resultaten. Toch begint deze tweede generatie vaak met een onderwijsachterstand¹⁵⁶, mede veroorzaakt door een niet volledige beheersing van de Nederlandse taal.

154 Russel CA, Miller BH (1977). *Profile of a terrorist*. Studies in Conflict & Terrorism 1. p. 17-34
Krueger AB, Maleckova J (2002). 'Does poverty cause terrorism? A close and sceptical look at the economics and the education of suicide bombers'. New Republic (June)24. p. 27-32.

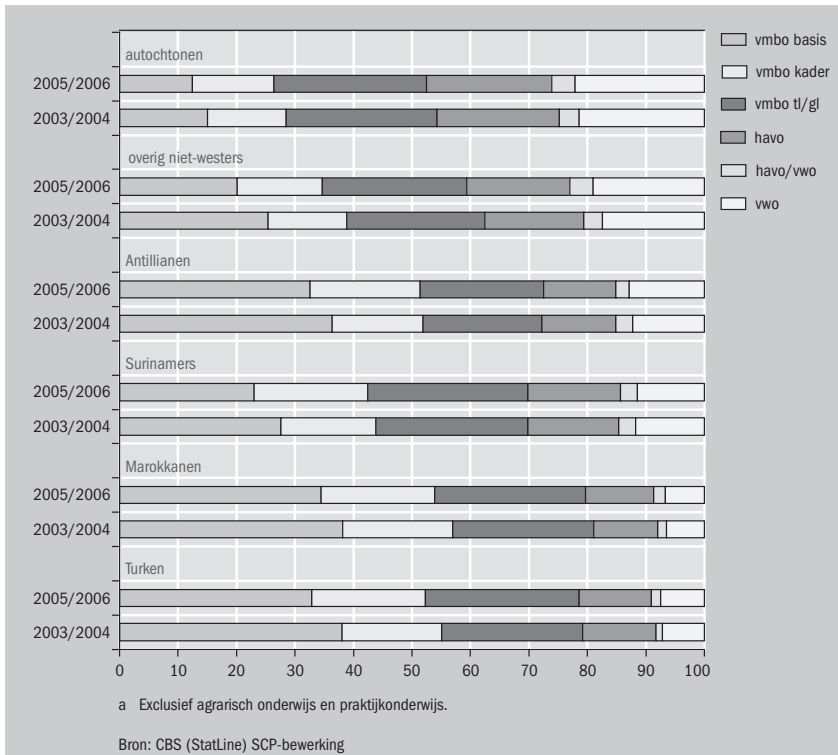
155 Advies SER: Adviesnr. 1993/07 - 16 april 1993. Zie: <http://www.ser.nl/nl/publicaties/adviezen/1990-1999/1993/b12270.aspx>

156 Tesser PTM, Iedema J (2001). Rapportage minderheden 2001. Deel 1. Vorderingen op school. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. Uit: Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 102.

Voorwaarden voor vrede

Niveaus verschillende studenten

Onderstaand figuur laat zien op welke niveaus leerlingen met een verschillend etnische achtergrond in het derde jaar van het middelbaar onderwijs gepositioneerd zijn. Figuur 1 illustreert het beeld dat allochtonen bovengemiddeld vertegenwoordigd zijn in de lagere opleidingscategorieën. Waar in het schooljaar 2005/2006 zo'n 53% van de autochtone Nederlanders een vmbo-opleiding volgt, ligt dit percentage bij de allochtone groepen beduidend hoger. Nederlandse jongeren met een Marokkaanse achtergrond zijn hierbij de absolute uitschieters, zo'n 80% doet een vmbo-opleiding. Bij de Turkse Nederlanders ligt dit percentage op zo'n 78%. Surinamers en Antillianen scoren relatief beter, het percentage derdejaars VMBO'ers ligt bij hen op respectievelijk 69 en 73%. Overigens is het genoemde percentage bij Turkse en Marokkaanse Nederlandse jongeren de laatste jaren wel met enkele procenten gedaald, terwijl hun aandeel in havo/vwo voorzichtig groeit.

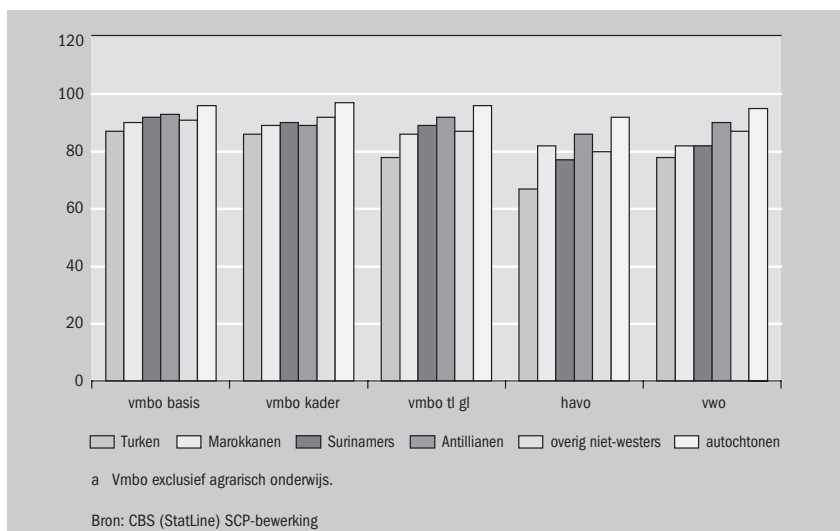


FIGUUR 1: Leerlingen in leerjaar 3 van het voortgezet onderwijs naar onderwijs-niveau en etnische groep, 2003/'04-2005/'06 (in procenten)¹⁵⁷

157 Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 113 (figuur 5.7).

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

Aantal geslaagden



FIGUUR 2: Aantal geslaagde examendeelnemers naar schoolsoort en etnische groep, 2005 (in procenten)¹⁵⁸

Ook figuur 2 toont een verschil tussen autochtone Nederlanders en alle overige groepen. Opvallend bij deze statistieken is het relatief lage slagingspercentage van Turkse Nederlanders. Het Nederlands-Marokkaanse slagingspercentage is ongeveer vergelijkbaar met het Nederlands-Surinaamse. Turkse Nederlanders blijven echter, vooral bij de hogere niveaus, flink achter.

¹⁵⁸ Ibid., 116 (figuur 5.9).

Doorstroom vervolgopleidingen

	Turken	Marokkanen	Surinamers	Antillianen	overig niet- westers	autochtoon
diploma vmbo basis						
mbo	91	92	90	82	85	86
diploma vmbo kader						
mbo	94	96	93	85	91	92
diploma vmbo gemengd/theoretisch						
havo	21	22	13	14	24	14
mbo	74	75	80	80	67	81
diploma havo						
vwo	7	4	4	7	7	4
mbo	-	-	-	-	3	4
hbo	87	89	88	72	76	80
diploma vwo						
hbo	-	-	9	8	5	15
wo	92	90	81	74	82	71
Bron: CBS (StatLine)						

Figuur 3: Doorstroom naar vervolgopleidingen van gediplomeerden in het voortgezet onderwijs naar etnische groep, 2005 (in procenten)¹⁵⁹

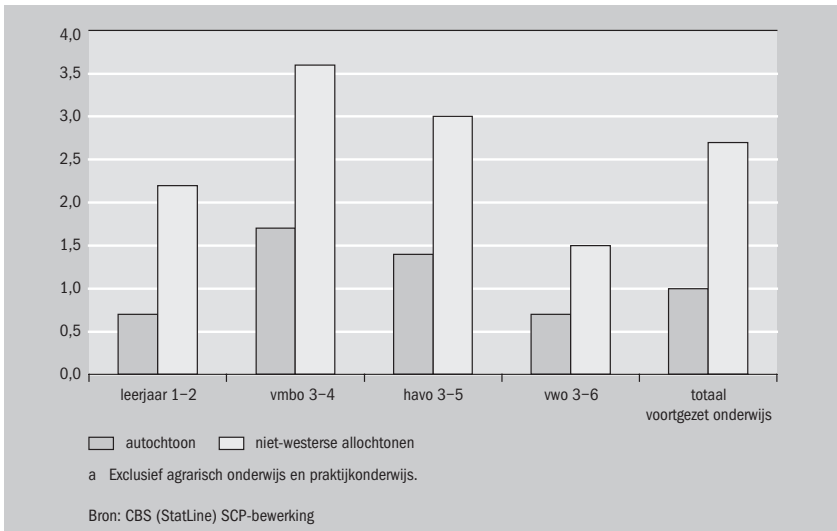
Deze tabel is met name interessant, omdat het de ambitie en het doorzettingsvermogen van de verschillende groepen leerlingen toont. De resultaten zijn opvallend. Turkse en Marokkaanse Nederlanders hebben in alle gevallen en ten opzichte van alle andere groepen, de hoogste percentages doorstromers. Daarnaast stromen deze groepen veel vaker door naar het hoogste alternatief. Zo stroomt 71% van de autochtone vwo'ers door naar het WO terwijl 15% doorstroomt naar het HBO. Bij Turkse en Marokkaanse Nederlanders ligt het aantal doorstromers vanuit vwo naar het WO respectievelijk rond de 92 en 90%. Dat verschil is ook zichtbaar als het gaat om doorstroming van havo'ers en vmbo'ers. Het lijkt er dus op dat Turkse en Marokkaanse Nederlanders gaandeweg hun schoolloopbaan ambitieuzer worden.

¹⁵⁹ Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 117 (tabel 5.2).

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

Vervroegde schoolverlaters

Onderstaand figuur 4 toont het aantal schoolverlaters in de verschillende opleidingsniveaus, onder autochtone en niet-westerse allochtone jongeren. Er is een significant verschil tussen de autochtone en niet-westerse allochtone Nederlanders, waarbij autochtone Nederlanders een veel lager uitvalpercentage hebben dan hun niet-westerse allochtone klasgenoten. Het CBS zegt hier over: “De uitval is het grootst onder Antilliaanse en overige niet-westerse allochtone leerlingen, en geringer onder Turkse en Marokkaanse leerlingen. Toch is de uitval van Turken en Marokkanen nog altijd twee keer zo hoog als die van autochtone leerlingen.”¹⁶⁰

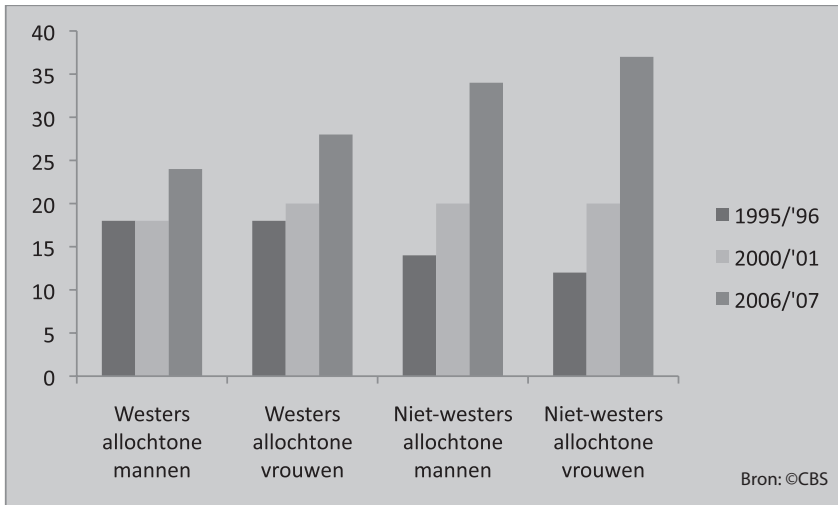


FIGUUR 4: Uitval van leerlingen in het voortgezet onderwijs naar onderwijsniveau en etnische groep 2004/'05 (in procenten)¹⁶¹

¹⁶⁰ Ibid., 114/115.

¹⁶¹ Ibid., 115 (figuur 5.8).

Hoger onderwijs



FIGUUR 5: Allochtonen in het hoger onderwijs¹⁶²

In twaalf jaar tijd is het aantal allochtone studenten in het hoger onderwijs verdubbeld tot bijna 125.000 in het studiejaar 2006/2007. Zij maken nu ruim een vijfde deel uit van alle studenten in het hoger onderwijs.¹⁶³ Vooral onder (niet-westerse) allochtone vrouwen vindt er een bijzonder snelle groei plaats. Er lijkt sprake van een waar emancipatieproces onder deze groep.

4.5 werk en inkomen

Arbeidsparticipatie

In de onderstaande tabel staat een overzicht van de 'nettoparticipatie' op de werkvloer per etnische groep, waarbij een onderverdeling is gemaakt tussen de verschillende leeftijdsgroepen en migrantengeneraties. Bij de totale scores valt op dat de arbeidsparticipatie van Turkse, Marokkaanse en niet-westerse allochtone Nederlanders de laagste is. Concreet betekent dit dat maar 44% van alle Turkse Nederlanders en 39% van alle Marokkaanse Nederlanders in de werkbare leeftijdscategorie (16-64 jaar) werkt. Bij de autochtone Nederlanders ligt dit percentage op 67%.

¹⁶² Figuur ontleend aan: Webmagazine CBS, Zie: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/onderwijs/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-2218-wm.htm> . Maandag 25 juni 2007.

¹⁶³ Van Middelburg, T. in: Webmagazine CBS, Zie: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/onderwijs/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-2218-wm.htm>. Maandag 25 juni 2007.

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

	Turken	Marokkanen	Surinamers	Antillianen	overige niet-westerse allochtonen	niet-westerse allochtonen (totaal)	autochtonen
totaal	44	39	60	56	42	47	67
mannen	57	53	65	60	49	55	76
vrouwen	30	23	55	51	35	38	58
15-24 jaar	28	21	26	30	24	25	41
25-44 jaar	52	49	75	66	50	56	84
45-64 jaar	38	26	60	58	44	47	61
eerste generatie	46	40	65	55	42	48	
tweede generatie	38	35	48	59	44	43	
maximaal basisschool	28	21	40	35	21	26	38
vbo/mavo	41	33	45	55	31	39	51
mbo/havo/vwo	56	53	68	58	48	56	72
hbo/wo	70	69	82	73	60	69	83

Bron: CBS (EBB'06)

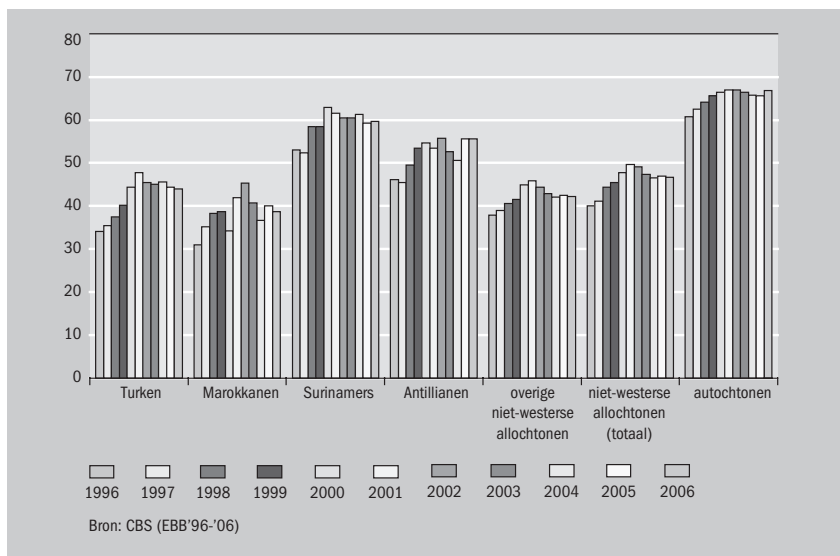
FIGUUR 6: Nettoparticipatie naar etnische groep, 2005 (in procenten)¹⁶⁴

Bij de statistieken zoals die in figuur 6 gepresenteerd zijn, vallen een aantal dingen op. Allereerst dat de eerste generatie een hogere arbeidsparticipatie kent dan de tweede generatie. Even zorgwekkend is de participatiegraad van de midden-groep van 25-44 jaar. Zo werkt 75% van de Surinaamse Nederlanders in deze leeftijdscategorie terwijl maar 49% van de Marokkaanse Nederlanders tussen de 25-44 jaar op de arbeidsmarkt participeert. Turkse Nederlanders doen het relatief iets beter, 52% van hen in deze specifieke leeftijdsgroep werkt. Autochtone Nederlanders hebben met 84% echter verreweg de hoogste participatiegraad.

Een ander groot verschil zit in de arbeidsparticipatie van vrouwen. De participatie van autochtone Nederlandse vrouwen is bijna het dubbele van die van vrouwen met een Turkse achtergrond en tweeënhalf maal dat van vrouwen met een Marokkaanse achtergrond. De participatie van vrouwen met een Surinaamse en Antilliaanse achtergrond ligt ongeveer gelijk aan de participatie van autochtone vrouwen (tussen de 51 en 58 procent).

¹⁶⁴ Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 135 (tabel 6.1).

In figuur 7 is een trend van stagnerende arbeidsparticipatie in de periode 2001/2002-2006 waarneembaar. Alleen de autochtone Nederlanders en in mindere mate ook de Antilliaanse Nederlanders vormen hierop een uitzondering.

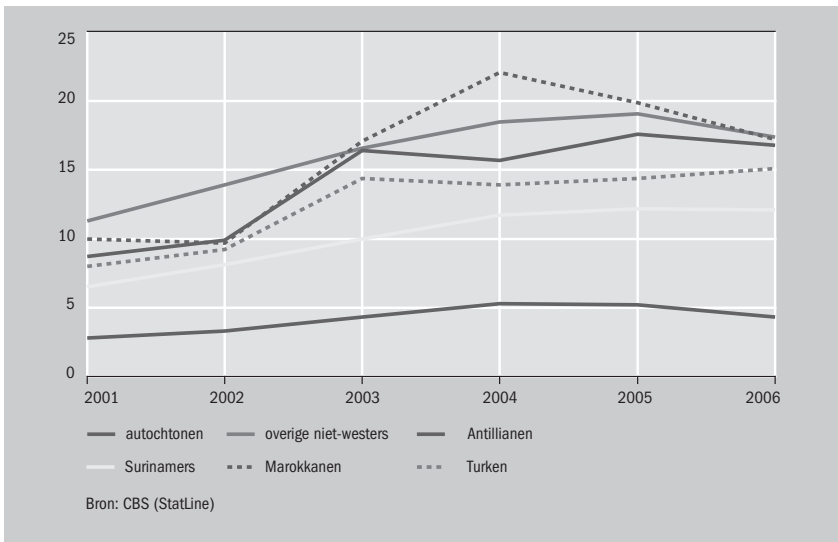


FIGUUR 7: Nettoparticipatie naar etnische groep, 1996-2006 (in procenten)¹⁶⁵

¹⁶⁵ Ibid., 134 (figuur 6.1).

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

Werkloosheid



FIGUUR 8: Werkloze beroepsbevolking naar etnische groep, 2001-2006¹⁶⁶

In bovenstaand figuur is de werkloze beroepsbevolking naar etnische groep grafisch weergegeven. Het laat een scherp contrast zien tussen de autochtone bevolking en de overige etnische groepen, waarbij de laatste jaren de verschillen wel iets kleiner worden.

Inkomen

Tussen autochtone en allochtone bevolkingsgroepen bestaat een grote kloof als het over inkomens gaat. Volgens het CBS is het gemiddelde inkomen van niet-westerse allochtone mannen tussen de 25 en 59 jaar ongeveer 30% lager dan dat van hun autochtone leeftijdsgenoten.¹⁶⁷ Hoofdoorzaak hiervan is een lager opleidingsniveau. Een ander veel genoemde reden is discriminatie op de arbeidsmarkt.¹⁶⁸ Marokkaans-Nederlandse mannen staan overigens onderaan op de in-

¹⁶⁶ Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 141 (figuur 6.3).

¹⁶⁷ Lautenbach H, Otten F. CBS/SCP (2007). *Inkomen allochtonen blijft achter door lage opleiding*. Socioaleconomische trends, 2e kwartaal 2007. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

¹⁶⁸ Berger MS (2008). *Islam binnen de dijken: Gids voor gemeentebeleid inzake islam, sociale cohesie en de-radicalisering*. Amsterdam: Uitgeverij Aksant.

Voorwaarden voor vrede

komensladder. Een Marokkaanse Nederlander verdiende in 2003 nog 42% minder dan autochtone mannen, onder Turkse Nederlanders lag de inkomensachterstand op 34%. Antilliaanse, Arubaanse en Surinaamse Nederlanders hadden een kleiner inkomensverschil met autochtone Nederlandse mannen. Antilliaanse en Arubaanse Nederlanders zijn de enige groep die geen inkomensachterstand heeft als er rekening wordt gehouden met verschil in leeftijd, huishoudensamenstelling, arbeidsduur en opleiding. Bij alle overige niet-westerse allochtone groepen blijft een inkomensachterstand van 12% tot 16% bestaan.¹⁶⁹

Uitkeringen

	binnen de bevolking met een uitkering	waarvan: WAO- uitkering ^a	WW-uitkering	bijstands- uitkering	anders ^b
Turken	29	13	4	11	3
Marokkanen	29	9	3	16	2
Surinamers	23	8	4	10	2
Antillianen	24	4	3	16	2
overige niet-westerse allochtonen	22	3	2	16	1
niet-westerse. allochtonen (totaal)	25	7	3	14	2
autochtonen	13	8	2	2	2

a Inclusief WAZ en Wajong.
b Uitkeringen op grond van de IOAW, IOAZ, Ziektewet en wachtgeld.

Bron: CBS (StatLine)

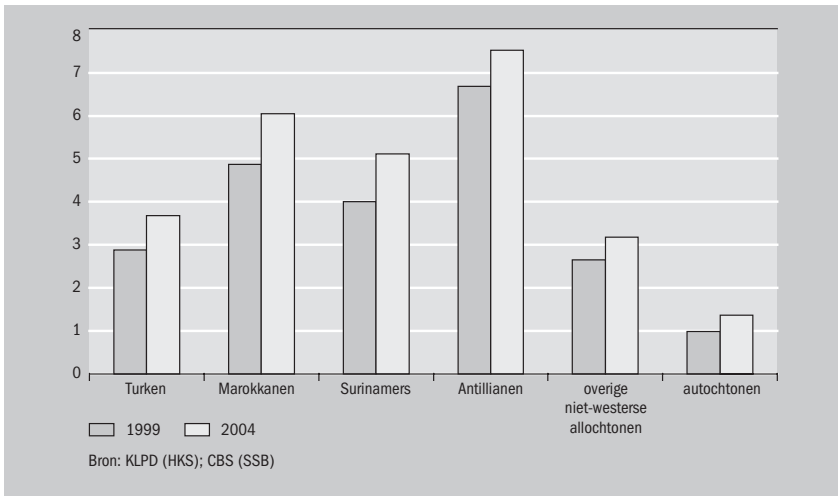
FIGUUR 9: Personen met een uitkering 15-64 jaar, september 2004 (in procenten van de bevolking)¹⁷⁰

Het percentage mensen met een uitkering ligt onder het totaal aantal niet-westerse allochtonen op 25%. Binnen die groep staan Turkse en Marokkaanse Nederlanders aan de top en heeft 29% van hen een uitkering. Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders hebben een iets lager percentage (23 en 24%). Van de autochtone Nederlanders heeft 13% een uitkering, dat is dus bijna de helft minder dan allochtonen. Opvallend is dat van de Turkse Nederlanders bijna 13% een WAO-uitkering heeft, bij de andere groepen met een uitheemse achtergrond ligt dit percentage lager. Deze groepen (vooral Marokkaanse Nederlanders) ontvangen vaker een bijstandsuitkering.

¹⁶⁹ Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. Voetnoot 24.

¹⁷⁰ Ibid., 154 (tabel 6.8).

4.6 Criminaliteit



FIGUUR 10: Aantal door de politie geregistreeerde 12-60-jarige verdachten per honderd inwoners naar herkomstsgroepering, 1999 en 2004¹⁷¹

Criminaliteit is misschien wel de factor die het publieke domein het meeste raakt. Vernielingen, diefstal of zedendelicten zijn voor de gewone man op straat immers zichtbaarder dan slechte schoolprestaties van bepaalde groepen kinderen. Figuur 10 laat zien dat het aantal verdachten bij alle groepen in de periode 1999-2004 behoorlijk is toegenomen. Daarnaast is het hoge percentage geregistreeerde verdachten onder Antilliaanse Nederlanders opzienbarend, deze groep steekt met kop en schouders boven de overige allochtone groepen uit. Marokkaanse Nederlanders zijn de tweede groep met het hoogste percentage geregistreeerde verdachten. Onder deze laatste groep is het aantal registraties in de periode 1999-2004, met meer dan één procent, het meest gestegen. Binnen de TMSA hebben Turkse Nederlanders de laagste verdachtenregistratie.

Verder blijkt dat Antilliaanse Nederlanders met name bij drugs- en zedendelicten betrokken zijn. Bij vermogens- en geweldsdelicten is het verschil tussen Marokkaanse en Antilliaanse Nederlanders kleiner. Verder is opvallend dat Turkse Nederlanders het meest betrokken zijn bij geweldsdelicten en het minst betrokken bij drugsdelicten. Autochtone Nederlanders scoren bij alle delictsvormen relatief laag, onder die verdachten komen zedendelicten het meest voor.¹⁷²

¹⁷¹ Ibid., 232 (figuur 9.1).

¹⁷² Ibid., 233.

In een recent onderzoek van de criminoloog Frank Bovenkerk – gepresenteerd bij zijn afscheid als hoogleraar – bleek dat van de Marokkaans-Nederlandse jongeren in Rotterdam tussen 18 en 24 jaar maar liefst 55% met de politie in aanraking is geweest vanwege de verdenking van een delict. Voor Antilliaanse en Surinaamse Rotterdammers is dat percentage 40%, bij Turkse Rotterdammers 36% en autochtone Rotterdammers 18,4%. Van de Marokkaanse Rotterdammers die met de politie in aanraking zijn geweest recideert maar liefst 90%, tegenover 60% van de autochtonen.¹⁷³ Het zijn deze cijfers die veel mensen zorgen baren en een bedreiging zijn voor de maatschappelijke vrede en goede verhoudingen tussen verschillende culturele groepen.

4.7 taal

Veel Turkse en Marokkaanse Nederlanders hebben een (vorm van) taalachterstand. Vooral de eerste generatie of oudere migranten kunnen zich door hun gebrekkige taalbeheersing slecht uitdrukken, waardoor interactie met autochtone Nederlanders bemoeilijkt wordt. De afgelopen jaren is er echter veel aandacht besteed aan het belang van goede taalverwerving en in de tweede generatie migranten lijkt de taalachterstand steeds meer te worden ingelopen. Uit figuur 11 blijkt bijvoorbeeld dat allochtonen van boven 45 jaar, het Nederlands matig beheersen. Onder de jongeren lijkt de taalachterstand, mede vanwege het volgen van Nederlands onderwijs, vrijwel ingelopen. Opvallend is wel dat Turkse en Marokkaanse vrouwen het Nederlands slechter beheersen dan mannen uit deze groep. Mogelijke oorzaak hiervan is dat vrouwen later naar Nederland zijn gehaald en minder vaak participeren op de arbeidsmarkt.

173 Groen J, Kranenberg A (2009). *Marokkaan scoort hoog in misdaad Rotterdam*, in De Volkskrant, 4 juni.

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

	Turken	Marokkanen	Surinamers	Antillianen
totaal	2,2	2,4	2,9	2,8
man	2,3	2,5	2,9	2,8
vrouw	2,1	2,3	2,9	2,8
15-24 jaar	2,8	2,9	3,0	2,9
25-44 jaar	2,2	2,5	2,9	2,8
≥ 45 jaar	1,6	1,8	2,8	2,8
eerste generatie	2,0	2,2	2,9	2,8
tweede generatie	2,9	2,9	3,0	2,9
maximaal bas	1,7	1,9	2,7	2,6
vbo/mavo	2,4	2,7	2,9	2,8
mbo/havo/vwo	2,6	2,8	3,0	2,9
hbo/wo	2,8	2,8	3,0	2,9
a De schaal loopt van 1 (slecht) tot en met 3 (goed), gebaseerd op drie taalvaardigheiditems, namelijk gesprek, lezen en schrijven. Cronbach's alpha = 0,91.				
Bron: SCP (SIM'06) gewogen				

FIGUUR 11: Beheersing van het Nederlands naar relevante kenmerken, 2006 (in gemiddelden, 1-3, 3= goed)¹⁷⁴

4.8 sociale interactie

Eén van de vier criteria van succesvolle integratie is volgens Esser sociale interactie (zie ook 4.2).¹⁷⁵ Dit begrip heeft vooral betrekking op het opbouwen van sociale contacten en het aanknopen van contact met bijvoorbeeld burens, vrienden, familieleden of eventuele partner. Hierbij is voor de *sociale integratie* natuurlijk vooral van belang of dit contact over de bestaande culturele grenzen heen plaatsvindt.

Etnische samenstelling van vriendenkring

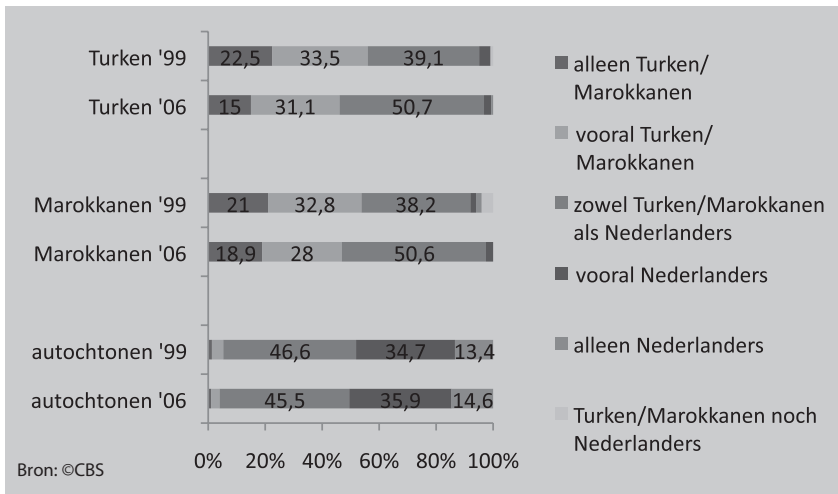
In figuur 12 staan de resultaten van een onderzoek onder 650 Turkse, Marokkaanse en autochtone jongeren in Rotterdam in zowel 1999 als 2006. Hieruit blijkt dat zowel Turkse als Marokkaanse jongeren vaker met autochtone Neder-

174 Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 87 (tabel 4.7).

175 Esser in: Entzinger H, Dourleijn E (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: De Gorcum. p 14-15 (2001: 8-15; 2003: 48-52).

Voorwaarden voor vrede

landers omgaan. Onder autochtone Nederlanders is daarentegen sinds 1996 wel een grotere groep die alleen of vooral met andere autochtone Nederlanders omgaat. Echter, onder de Turkse en Marokkaanse Nederlandse jeugd is er een grotere groep die alleen maar met de eigen groep omgaat (respectievelijk 15 en 18,9%) dan onder de autochtone jeugd.



FIGUUR 12: Etnische samenstelling van vriendenkring naar etnische herkomst en onderzoeksjaar¹⁷⁶

In onderstaande figuur 13 staan de cijfers met betrekking tot sociale interactie van de vier grote etnische minderheden en autochtonen in alle leeftijdscategorieën. Van alle Turkse Nederlanders gaat 66% voornamelijk om met leden van de eigen groep, waarbij 35% nooit omgaat met autochtonen. Bij Marokkaanse Nederlanders liggen deze cijfers op respectievelijk 54 en 30%. Ter vergelijking, bij Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders gaat 31% vooral om met leden van de eigen etnische groep, waarbij zo'n 15% nooit omgaat met autochtone Nederlanders. Autochtone Nederlanders daarentegen gaan veel minder om met allochtone Nederlanders dan vice versa, 91% van de autochtone Nederlanders gaat vooral om met leden van hun eigen groep, 52% van de autochtone Nederlanders gaat zelfs nooit om met allochtonen. Maar 6% van hen gaat evenveel om met leden van haar eigen groep als met allochtonen. Deze cijfers zijn gedeeltelijk te verklaren door de geografische spreiding van de verschillende bevolkingsgroepen. Autochtone Nederlanders zijn over heel Nederland verspreid, terwijl

¹⁷⁶ Entzinger H, Dourleijn E (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: De Gorcum. p 64 (tabel 3.3.1).

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

allochtone Nederlanders vaak in grote steden zijn geclusterd.¹⁷⁷ Hierdoor hebben veel autochtone Nederlanders van buiten de grote steden veel minder kans om allochtone Nederlanders tegen het lijf te lopen. Daarnaast zijn de demografische verschillen groot. Er zijn simpelweg veel meer autochtonen dan allochtonen en dus is de kans dat een allochtoon autochtone Nederlanders tegenkomt veel groter dan andersom.

	meer met leden eigen groep (tussen haken degenen die nooit contact hebben met autochtonen)	evenveel met leden eigen groep als met autochtonen	meer met autochtonen
Turken	66 (35)	24	11
Marokkanen	54 (30)	30	16
Surinamers	31 (14)	39	30
Antillianen	31 (17)	28	41
autochtonen	91 (52)	6	3 ^a

a Meer met allochtonen.

Bron: SCP (SIM'06) gewogen

FIGUUR 13: Etnische signatuur vrijetijdscontacten¹⁷⁸

4.9 Een overzicht

De integratie van de twee grootste islamitische groepen in Nederland, de Turkse en Marokkaanse Nederlanders, is een gevarieerd verhaal. Toch is er een aantal conclusies te trekken en algemene trends aan te geven. Allereerst valt op dat de twee groepen bij de vijf onderzochte criteria – onderwijs, werk/inkomen, criminaliteit, taal en sociale interactie – over het algemeen de laagste scores hebben. Echter, per categorie is dit wel verschillend, waarbij dient te worden opgemerkt dat de resultaten van vooral Antilliaanse Nederlanders geregeld rond hetzelfde niveau of lager liggen. Soms is er sprake van grote verschillen tussen Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Hoewel het bij beide hoofdzakelijk om moslims gaat, zijn ze verschillend. Religie is dus zeker niet de enige relevante factor.

Onderwijs

In vergelijking met autochtone Nederlandse jongeren zijn Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse schoolgaande jongeren veel sterker vertegenwoordigd in het VMBO dan in het VWO. Rond de 80% van de Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse schoolgaande jongeren gaat naar een vorm van

¹⁷⁷ Sociaal en Cultureel Planbureau. Drie op de tien inwoners van grote steden allochtonen. Zie: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2002/2002-1014-wm.htm>. 27 januari 2009.

¹⁷⁸ Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 167 (tabel 7.3).

VMBO, vergeleken met ruim 50% van de autochtone jongeren. Daarnaast blijven de slagingspercentages van de Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse scholieren achter bij die van de allochtone scholieren en is de schooluitval onder allochtone jongeren tweemaal zo hoog als onder autochtonen. Wel is te zien dat in het hoger onderwijs allochtonen hun achterstand aan het inlopen zijn. Wat betreft het slagingspercentage onder eindexamenkandidaten van de verschillende onderwijsniveaus scoren scholieren met een Marokkaanse achtergrond beter dan de scholieren met een Turkse achtergrond. Wat betreft de doorstroom van Turkse en Marokkaanse Nederlanders, is het opvallend dat zowel Turkse als Marokkaanse Nederlanders beter doorstromen dan de andere etnische groepen.

Werk en inkomen

Hier liggen Turkse en Marokkaanse Nederlanders nog ver achter bij de rest van de bevolking. Ze verdienen minder dan autochtone Nederlanders, waarbij Marokkaanse Nederlanders (samen met Antilliaanse Nederlanders) het minst verdienen. Dit hangt mede samen met het lagere opleidingsniveau. De arbeidsparticipatie (in de leeftijdscategorie 16-64 jaar) van Marokkaanse Nederlanders (39%) en Turkse Nederlanders (44%) is fors lager vergeleken met die van autochtonen (67%). De werkloosheid onder beide allochtone groepen ligt rond de 16%, vergeleken met 4% van de autochtonen. Ook is het percentage mensen met een uitkering bij Turkse en Marokkaanse Nederlanders fors hoger dan dat bij autochtonen, bijna 30% tegen 13%. Van de allochtone groepen hebben Turkse Nederlanders een iets hogere arbeidsparticipatie en een significant lagere werkloosheid. Wel krijgen Turkse Nederlanders veel vaker een WAO-uitkering waardoor zij afwijken van het normale patroon onder de andere allochtone groepen, waarvan de uitkeringsontvangers vooral een bijstandsuitkering ontvangen.

Criminaliteit

Ook ten aanzien van criminaliteit is het beeld niet positief. Ruim 6% van de Marokkaanse Nederlanders van 12-60 jaar en 3,7% van de Turkse Nederlanders werd in 2004 als verdachte door de politie geregistreerd. Onder autochtonen in diezelfde leeftijdsgroep was dit 1,4%. Onder 12-17 jarigen zijn Marokkaans-Nederlandse jongeren met 8,1% het vaakst als verdachte door de politie geregistreerd. Onder jonge Antillianen bedraagt dit percentage 7,2%, onder Surinamers 5,1% en onder Turken 4,0%. Onder de minderjarige verdachten van 12 tot en met 17 jaar uit 1999 is het percentage recidivisten het hoogst onder Marokkaanse Nederlanders. Ruim 80% van de jeugdige Marokkaans-Nederlandse verdachten recidiveerde in de periode 1999-2004. Het percentage recidivisten onder autochtonen in deze leeftijdsgroep was in deze periode 58%. Onder verdachten van 18 tot en met 60

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

jaar uit 1999 is het percentage recidivisten het hoogst onder Antillianen (72%) en Marokkanen (70%), tegen 45% onder autochtonen.

Bij een onderlinge vergelijking zijn Marokkaanse Nederlanders bij alle delictsvormen de tweede groep, Antilliaanse Nederlanders scoren op alle delictsvormen het hoogst. Antilliaanse Nederlanders zijn vooral bij drugs- en zedendelicten betrokken. Bij vermogens- en geweldsdelicten is het verschil tussen Marokkaanse en Antilliaanse Nederlanders kleiner. Turkse Nederlanders zijn het meest betrokken bij geweldsdelicten en het minst betrokken bij drugsdelicten. Autochtone Nederlanders hebben naar verhouding de minst geregistreeerde verdachten. Onder autochtone verdachten komen zedendelicten het meest voor.

Taal

Turkse en Marokkaanse Nederlanders hebben een grotere taalachterstand dan Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders. Turks- en Marokkaans-Nederlandse leerlingen presteren pas in groep acht ongeveer op het niveau dat autochtone leerlingen met middelbaar of hoger opgeleide ouders al in groep zes hebben bereikt. Nu is dit niet verwonderlijk gezien het feit dat Suriname en de Antillen een Nederlandse kolonie zijn geweest, waar het Nederlands nog steeds een belangrijke positie inneemt. Marokkaanse Nederlanders beheersen het Nederlands relatief beter dan Turkse Nederlanders. Hoewel de taalachterstand bij de oudere, voornamelijk eerste generatie migranten hoog ligt, maakt de tweede generatie migranten een stevige inhaalslag. Jonge Turkse en Marokkaanse Nederlanders beheersen het Nederlands over het algemeen minder dan autochtone Nederlanders, maar het verschil wordt kleiner.

Sociale interactie

Opvallend is dat hoewel uit een onderzoek onder Rotterdamse jongeren blijkt dat Turks-Nederlandse jongeren net wat meer met autochtone Nederlanders omgaan dan Marokkaans-Nederlandse jongeren dat doen, uit de landelijke CBS gegevens juist het relatieve isolement van Turkse-Nederlanders blijkt. Van hen gaat maar liefst 66% amper met autochtone Nederlanders om, bij Marokkaanse Nederlanders ligt dit aantal beduidend lager, bij hen heeft 54% weinig tot geen contact met autochtone Nederlanders. Overigens hebben autochtone Nederlanders verreweg het minste contact met mensen buiten hun eigen kring, van hen heeft 91% weinig tot geen contact met allochtone Nederlanders.

Van de Turken voelt 65% zich thuis in Nederland. Bij de Marokkanen ligt dit percentage op 73%, bij de Surinamers op 85% en bij de Antillianen op 77%. Overigens denken zowel autochtone als allochtone Nederlanders dat de spannin-

gen tussen groepen in ons land erger worden. De angst voor geweld (zowel tegen moslims als van moslimextremisten) leeft bij alle groepen. Van de niet-islamitische bevolking (inclusief Surinamers en Antillianen) is 55% bang voor geweld van moslimextremisten in Nederland. Van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders deelt 43% deze angst.

4.10 integratie van moslims – *belonging* en *believing*

De *positionering* (participatie) van Turkse en Marokkaanse Nederlanders verloopt over het algemeen minder vlot dan die van andere allochtone groepen in Nederland.

Maar uit de eerder genoemde data blijkt dat Antilliaanse Nederlanders wat betreft inkomens- en criminaliteitscijfer een minstens zo groot probleem hebben als Turkse en ook Marokkaanse Nederlanders. De reden dat het integratiedebat toch vaak in een islamdebat verandert en vaak de focus heeft op de positie van moslimmigranten heeft te maken met de gelaagdheid van integratie. Het gaat daarbij niet alleen om *behavior* (positionering, acculturatie en interactie), maar ook om *believing* en *belonging* (identificatie). De religieuze achtergrond en de etnische en culturele verbinding met landen als Turkije, Marokko en ook Saoedi-Arabië maken de integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders extra complex. Turkse en Marokkaanse imams hebben een relatie met de overheid in het thuisland en worden er soms zelfs door benoemd. En het religieuze aspect hangt zo sterk samen met het culturele, dat ook Turkse en Marokkaanse Nederlanders die hun geloof al geruime tijd niet meer praktiseren zich toch moslim blijven noemen. Geloof is vaak meer "een zaak van tot een bepaalde groep te horen (*belonging*), dan een persoonlijke geloofsovertuiging (*believing*)".¹⁷⁹

4.11 verschil in geloofsovertuiging – what do they believe?

De islam is veelzijdig en gevarieerd, de ene moslim is dus de andere niet. De twee hoofdstromen binnen de islam zijn het soennisme en sji'isme. Het woord sji'isme is ontleend aan *sja* Ali – de volgelingen van Ali. Hij was de schoonzoon van de profeet Mohammed, die volgens sji'ieten ten onrechte werd gepasseerd als rechtmatige opvolger van Mohammed. Het schisma tussen soennieten en sji'ieten vond vrij snel na de dood van Mohammed plaats, maar waar het verschil in eerste instantie slechts ging om een opvolgingskwestie zijn er nu, na het verstrijken van vele eeuwen, veel meer en veel fundamenteelere verschillen ontstaan. Een noemenswaardig verschil is dat sji'ieten herinterpretatie van de koran en an-

¹⁷⁹ Rentier C (2007) *Europa, het Mekka van de islam? Een christelijk perspectief op het maatschappelijk samenleven met moslims*. Amersfoort/Amsterdam:Stichting Evangelie en Moslims. p 10.

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

dere heilige geschriften door hoge geestelijken toestaan, iets wat voor soennieten onaanvaardbaar is. Hierdoor wordt het sji'isme wel als flexibeler en dynamischer aangemerkt dan het soennisme.¹⁸⁰ Sji'ieten zijn vooral te vinden in Iran, Irak, Syrië en Libanon, terwijl het grootste deel van de andere moslims soennieten zijn.

Binnen de twee hoofdstromingen in de Turkse islam zien we iets van deze scheiding tussen soennieten en sji'ieten terug. De twee hoofdstromingen bestaan uit soennieten en alevieten, waarbij ook deze laatste stroming volgelingen van Ali zijn. Het alevitisme is echter niet zuiver sji'itisch, maar heeft ook syncretische elementen. Al naar gelang de streek in het thuisland waar de Turks-Nederlandse alevieten vandaan komen, zijn de geloofsovertuigingen verweven met soefistische, islamitisch-sjiitische, christelijke en andere invloeden. De alevieten onderscheiden zich daarin dat ze vrij zijn te bidden wanneer en waar ze dat willen. Er is ook geen gebedsbijeenkomst op vrijdag, zoals de soennieten dat kennen. De alevieten vormen de grootste religieuze minderheid in Turkije, naar schatting is tussen een kwart tot de helft van de Turken aleviet. Naar schatting 40% van de 200.000 Turken in Nederland is aleviet. In vergelijking met soennitische moslims wijken de geloofsopvattingen van alevieten minder af van de dominante opvattingen in de Nederlandse samenleving met betrekking tot vrouwenrechten, democratie, individualisme en vrijheid van meningsuiting. Of alevieten zich ook meer identificeren met Nederland is echter de vraag, Turks nationalisme speelt hier namelijk ook een rol.

De niet-alevitische Turkse Nederlanders en de Marokkaanse Nederlanders zijn over het algemeen soennitische moslims. Het soennisme is de hoofdstroming binnen de islam en wereldwijd wordt negentig procent van de moslims tot deze stroming gerekend. Het woord *soenna* is Arabisch voor 'traditie'. Soennitische moslims volgen de traditie die gebaseerd is op het leven van de laatste profeet van de islam, Mohammed. Het soennisme legt grote nadruk op het zo correct mogelijk navolgen van het doen en laten van de profeet Mohammed. De uitzondering op het wettische en ethische karakter van het soennisme is de *soefibeweging*, die veel nadruk legt op spiritualiteit en mystiek. Binnen het soennisme bestaan er vier grote rechtsscholen, die op verschillende manieren proberen islamitische wetten te interpreteren. Turkse moslims behoren tot de zogenaamde *hanafi*-rite, terwijl Marokkaanse moslims tot de *maliki*-rite behoren. De verschillen tussen de tradities zijn wel aangevoerd als een verklaring voor het feit dat Marokkaanse moslims vatbaarder zijn voor het radicale salafisme dan Turkse moslims. De Hofstadgroep bestond ook slechts uit Marokkaanse Nederlanders. Gevaar van radicalisering van Marokkaanse Nederlanders zit echter niet alleen in hun religi-

¹⁸⁰ Goldschmidt A. & Davidson, I. (2005). *Concise History of the Middle East*. 8th ed. Oxford: The Perseus Books Group. p 111.

euze leerschool, maar ook in het feit dat zij via moderne media, zoals internet en satelliet tv beïnvloed kunnen worden door de streng islamitische doctrine vanuit Saoedi-Arabië en de Golfstaten. Turkse Nederlanders zijn hier minder vatbaar voor, omdat zij de Arabische taal niet beheersen. Het fenomeen van de verspreiding van de radicale islam wordt onder meer beschreven in het boek *Globalized Islam* van Olivier Roy. Hierin stelt hij:

“(...) Saudi Wahhabism is centred around a cluster of learned sheikhs who rarely travel outside the Gulf States. They extend their influence through an intensive outpouring of fatwas and short conferences or lectures, spread through the internet, television stations (such as Iqra) or via cheap booklets. Their products form an important part of the curriculum of worldwide Muslim religious institutions that are subsidised by Gulf money. Through informed networks of disciples and former students they reach a lay audience far larger than the madrasas in which they teach.”¹⁸¹

4.12 identificatie – *where do they belong to?*

De term ‘identificatie’ zoals die wordt gedefinieerd door Esser is nogal absoluut. Het is zelfs maar de vraag of volledige identificatie met welke cultuur dan ook wel mogelijk of zelfs wenselijk is. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2007) hanteert in haar rapport *Identificatie met Nederland* een driedeling van het identificatiebegrip. Namelijk: functionele identificatie, normatieve identificatie en emotionele identificatie.¹⁸²

Functionele identificatie “(...) komt tot stand op het moment dat mensen niet primair als lid van een etnische groep worden gezien, maar als individu met uiteenlopende functionele verbindingen. (...) Functionele identificatie ontstaat als mensen een gemeenschappelijk belang hebben en waar sprake is van wederzijdse afhankelijkheid.”¹⁸³ Het gaat hier niet om ‘het ontmoeten’, maar om werk, wijk en school. In feite heeft functionele identificatie alles te maken met wat Esser omschrijft als positionering of participatie in combinatie met sociale interactie.

Normatieve identificatie “(...) heeft betrekking op de mogelijkheden die er zijn om de eigen normen en opvattingen te kunnen volgen en in te brengen in het publieke en politieke domein.”¹⁸⁴ Volgens de WRR gaat het aanpassen *aan* de norm in

¹⁸¹ Roy O (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press. p 236.

¹⁸² Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2007). *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press. p 12-15.

¹⁸³ Ibid., 12-13.

¹⁸⁴ Ibid., 13.

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

de meeste gevallen vanzelf. Maar deze uitspraak is misschien wat stellig. Volgens het WRR is het veranderen *van* normen echter veel lastiger en hier ontstaan dan ook vaak de meeste conflicten over omdat niet iedereen evenveel inbreng heeft in dat proces. Volgens de WRR is "(...) het van belang dat ook minderheidsgroepen en individuen normen kunnen inbrengen, omdat de eenzijdige focus in het beleid en het maatschappelijke debat op het aanpassen aan de normen contraproductieve gevolgen kan hebben"¹⁸⁵. Normatieve identificatie draait dus vooral om de inbreng van waarden en normen binnen de democratie zoals wij die kennen. Dat betekent dus ook de aanvaarding van de democratische rechtsstaat waarin minderheden en meerderheid voor de wet gelijk zijn. Dat normatieve aspect impliceert dat de democratie zich niet leent voor de democratische afschaffing van bijvoorbeeld godsdienstvrijheid en persvrijheid.

Emotionele identificatie ten slotte heeft alles te maken met die ene hamvraag 'where do they belong to', "(...) het gaat over gevoelens van verbondenheid met anderen en in meer abstracte zin met Nederland, over een *sense of belonging*"¹⁸⁶. Volgens de WRR is het van belang dat de hybride identificaties van dubbele loyaliteiten worden erkend en niet direct ter discussie worden gesteld. "Juist als dat laatste wel gebeurt, wordt meer of minder expliciet een keuze geëist, die in emotionele zin vaak niet gemaakt *kan* worden en die naar ons oordeel ook niet verlangd *hoeft* te worden."¹⁸⁷ De WRR is kritisch over de dubbele nationaliteiten-discussie, omdat die ten onrechte zou worden gezien als de sleutel tot loyaliteit en emotionele identificatie¹⁸⁸. En misschien is dat ook terecht, want loyaliteit is veel meer dan een paspoort. Feit is echter wel dat een tweede nationaliteit of tweede loyaliteit het proces van emotionele integratie sterk kan bemoeilijken.

Sense of belonging

Een *sense van belonging* is uiteindelijk de diepste laag in het integratieproces, waarbij nieuwkomers zich op de een of andere manier thuis gaan voelen in Nederland. Uit figuur 14 blijkt dat Turkse Nederlanders zich met een (ruime) meerderheid vooral lid voelt van de eigen, Turkse groep. Slechts 30% van hen voelt zich evenveel Turk als Nederlander en maar 12% voelt zich vooral Nederlander. Ook veel Marokkaanse Nederlanders voelen zich vooral Marokkaans, bij hen ligt dit percentage op 46%, maar bijna evenveel voelen zich lid van beide groepen (40%), zij lijken dus een evenwichtigere verdeling van beide loyaliteiten te hebben.

¹⁸⁵ Ibid. voetnoot 58.

¹⁸⁶ Ibid., 14.

¹⁸⁷ Ibid., 14, 15.

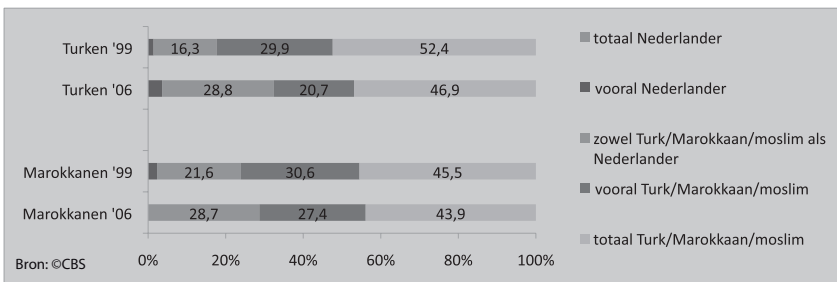
¹⁸⁸ Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2007). *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press. p 15.

Voorwaarden voor vrede

	voelt zich vooral lid eigen groep	evenveel lid eigen groep als Nederlander	voelt zich vooral Nederlander
Turken	58	30	12
Marokkanen	46	40	14
Surinamers	20	40	39
Antillianen	35	32	33

Bron: SCP (SIM'06) gewogen

FIGUUR 14: Identificatie van allochtonen met de eigen groep en/of met Nederlanders (2006)¹⁸⁹



FIGUUR 15: Nationale identificatie naar etnische herkomst en onderzoeksjaar¹⁹⁰

Figuur 15 toont de uitslagen uit het Rotterdamse onderzoek onder jongeren met een Turkse en Marokkaanse achtergrond. Ook hier is te zien dat net wat meer Turkse Nederlanders zich totaal Turk voelen dan Marokkaanse Nederlanders zich totaal Marokkaan voelen. Opvallend is wel dat dit vooral voor de Turkse Nederlanders in 1999 geldt, sindsdien is het aantal jonge Turkse Nederlanders die dit antwoord geeft sterker gedaald dan bij Marokkaanse Nederlanders. Wel is het aantal Marokkaanse Nederlanders dat zich vooral Nederlander voelt toegenomen, hun aantal ligt in 2006 op 28,7%, bij Turkse Nederlanders ligt dit aantal op 28,8%.

Figuur 16 splitst de identificatie met de eigen groep verder uit. Er wordt hierbij een onderverdeling gemaakt in geslacht, leeftijdscategorieën, eerste en tweede generatie, opleidingsniveaus en leefomgeving. Interessant is dat hoe meer niet-

¹⁸⁹ Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 165 (tabel 7.1).

¹⁹⁰ Entzinger H, Dourleijn E (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: De Gorcum. p 92 (tabel 5.1.1).

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?

westerse allochtonen er in de buurt woonachtig zijn, hoe meer er sprake is van een sterke identificatie met de etnische herkomstgroep. Daarnaast is er bij de oudere Turkse Nederlanders een extreme identificatie met de etnische herkomstgroep, 85% van de Turkse Nederlanders met een leeftijd boven de vijfenveertig jaar identificeert zich primair met hun Turkse afkomst. Hoe lager de leeftijd, hoe lager de identificatie met de etnische herkomstgroep, hoewel de identificatie met de Turkse cultuur onder Turkse Nederlanders hoog blijft. Vrouwen in alle etnische groepen identificeren zich iets meer met de etnische herkomstcultuur dan mannen, alleen Surinaamse Nederlanders vormen hierop een uitzondering.

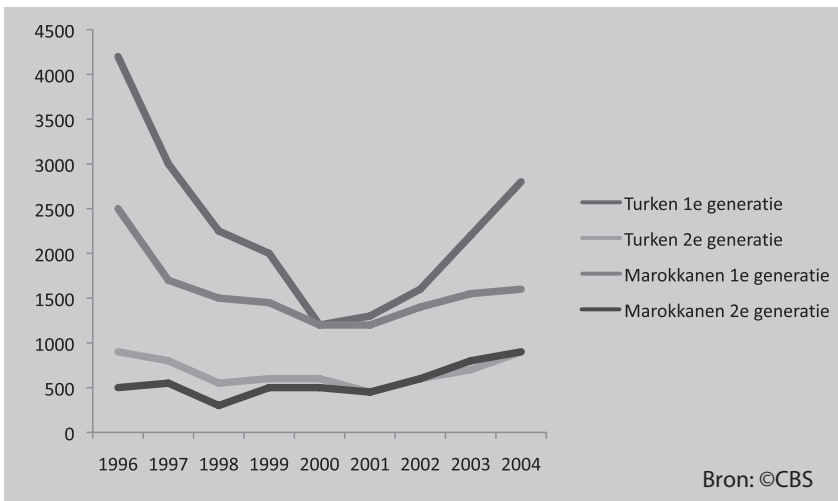
	Turken	Marokkanen	Surinamers	Antillianen
totaal	58	46	20	35
mannen	55	46	21	34
vrouwen	61	47	20	37
15-24 jaar	45	35	20	35
25-44 jaar	57	44	19	36
45-64 jaar	73	63	21	33
≥ 65 jaar	85	65	28	34
eerste generatie	66	50	24	42
tweede generatie	36	33	11	9
maximaal bas	72	60	19	42
vbo/mavo	56	36	23	38
mbo/havo/vwo	48	37	22	31
hbo/wo	34	37	16	35
< 5% niet-westerse allochtonen in de buurt	32	38	9	23
5%-10%	51	32	19	28
11%-20%	55	35	21	36
21%-40%	58	47	21	38
> 40%	69	62	23	41
Bron: SCP (SIM'06) gewogen				

FIGUUR 16: Aantal allochtonen dat zich vooral lid voelt van de etnische herkomstgroep, 2006 (in procenten)¹⁹¹

¹⁹¹ Sociaal en Cultureel Planbureau (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. p 166 (tabel 7.2).

Turks nationalisme

Turkse Nederlanders identificeren zich sterker met hun eigen cultuur en land van etnische herkomst dan Marokkaanse Nederlanders dat doen. Niet alleen de data leveren daarvoor bewijs, ook de toenemende terugkeer van (vaak hoog opgeleide) jonge Turkse Nederlanders naar Turkije¹⁹² sterkt het beeld van een sterke oriëntatie op het land van (indirect) oorspronkelijke herkomst. Nu is er ook sprake van een zekere remigratie van Marokkaanse Nederlanders, echter hun aantal is veel kleiner dan dat van Turkse Nederlanders (zie figuur 17). Eén op de vijf jonge Turkse Nederlanders wil naar Turkije emigreren. Bij Marokkaanse Nederlanders ligt dit aantal op één van de tien (figuur 26).



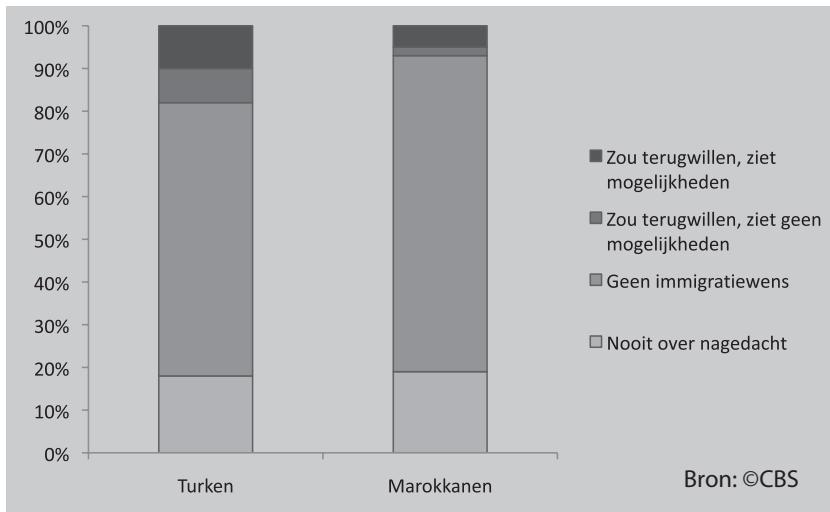
FIGUUR 17: Emigratie van Turken en Marokkanen uit Nederland¹⁹³

192 Redactie Binnenland (2005). CBS: *meer Turken terug naar Turkije* (ook remigratie Marokko). NRC Handelsblad. 15 augustus.

De Graaf A (2005). *Terug naar Turkije en Marokko?* Webmagazine CBS. Maandag 15 augustus. Zie: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2005/2005-1759-wm.htm>

193 Figuur ontleend aan: Webmagazine CBS. Maandag 15 augustus 2005. Zie: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2005/2005-1759-wm.htm>

4. Moslims in Nederland – hoe verloopt de integratie?



FIGUUR 18: Emigratiewens van Turkse en Marokkaanse jongeren¹⁹⁴

De verschillen tussen Turkse en Marokkaanse emigratie uit Nederland zullen veel te maken hebben met de betere economische perspectieven in Turkije, maar ongetwijfeld ook met het Turkse nationalisme. Dat nationalisme vormt een belemmering voor de beoogde emotionele identificatie zoals eerder omschreven. Een Turkse Nederlander die hier opgroeit met de wens vroeg of laat terug te keren naar Turkije zal minder behoefte voelen aan een emotionele identificatie met Nederland. Zijn oriëntatie is immers op Turkije gericht. Zijn *belief* mag dan aansluiting vinden bij westerse waarden, zijn *behavior* mag dan ook aangepast zijn aan de Nederlandse samenleving, maar een *sense of belonging* zal hij in Nederland niet hebben.

4.13 conclusie

Integratie is een gelaagd begrip, met *behaving*, *believing* en *belonging* als de verschillende lagen. Elke term beslaat zijn eigen terrein, waarbij *behaving* staat voor het gedrag, *believing* voor waarden en (geloofs)overtuigingen en *belonging* staat voor een wezenlijk thuisgevoel. In het integratieproces zijn ook gradaties aan te brengen. *Positionering* en *acculturatie* liggen daarbij meer aan de oppervlakte waarbij het gaat om de mate waarin de allochtoon of migrant meedoet in de samenleving. De termen *interactie* en *identificatie* omschrijven meer de diepere lagen van het

¹⁹⁴ Figuur ontleend aan: Webmagazine CBS. Maandag 15 augustus 2005, Zie: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2005/2005-1759-wm.htm>

integratieproces. Bij de laatste twee termen gaat het respectievelijk om sociaal-culturele interactie tussen de verschillende etnische groepen in Nederland en de mate waarin de allochtoon of de migrant zich thuis kan voelen in de Nederlandse maatschappij – *belonging* dus.

Wanneer we de gegevens over positionering en acculturatie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders bekijken, zien we dat beide groepen een, soms grote, achterstand hebben als het gaat onderwijs, werk, inkomen, taalverwerving. Ook is er sprake van een hogere (in het geval van met name Marokkaanse Nederlanders) criminaliteit. Tegelijkertijd dient opgemerkt te worden dat vooral Antilliaanse Nederlanders er ook lang niet altijd even goed voorstaan. Wat de integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders dan ook zo problematisch maakt is niet zo zeer alleen maar hun *behavior*, maar de combinatie van hun *behavior* met hun *belief* en hun *sense of belonging*.

Tot voor kort werd er voornamelijk een grote nadruk op harde cijfers gelegd, op *behavior*, op *positionering* en *acculturatie*. En het belang van taal, onderwijs en werk kan niet vaak genoeg benadrukt worden. Maar juist nu zien we dat ook op het niveau van *beliefs* en *belonging*, van *identificatie* nog grote stappen gezet moeten worden. De culturele en religieuze achtergrond van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders is een factor van belang en de inzet daarbij is een gezamenlijk debat over de vormgeving van onze samenleving, bestrijding en preventie van radicalisering en het thuis raken in de Nederlandse samenleving. Bepaalde religieuze overtuigingen bemoeilijken vooral normatieve identificatie (als het gaat om godsdienstvrijheid, de democratische rechtsstaat, de gelijkwaardigheid man en vrouw), terwijl cultuur en nationalisme emotionele identificatie met Nederland in de weg kunnen staan, bij vooral Turkse Nederlanders.

Turkse en Marokkaanse Nederlanders lopen hun maatschappelijke achterstandspositie in. Het aantal hoogopgeleiden onder hen stijgt, de taalachterstand is aanzienlijk teruggebracht en ook hun inkomens gaan er de afgelopen jaren op vooruit. Het valt te verwachten dat Turkse en Marokkaanse Nederlanders er in materieel opzicht steeds beter voor komen te staan. Maar daarmee zijn niet alle integratieproblemen opgelost. Als sociale positionering een voorwaarde is voor normatieve en emotionele identificatie, dan zijn we nu op een punt aanbeland waar die identificatie gestalte moet krijgen. Dan gaat het erom dat nieuwe Nederlanders niet alleen hier een huis en een baan hebben, maar ook een thuis en vrede met hun naasten.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

5.1 de afstand van christenen tot hun cultuur

De grote uitdaging waarover deze studie gaat, is die van de hernieuwde vormgeving van onze cultuur. Er is sprake van een multicultureel drama en een dubbele identiteitscrisis, terwijl de verschillende deelnemers aan het culturele debat – op de *Boulevard of broken dreams* – allemaal gevoelens kennen van verlies en vervreemding. Wie zij wij eigenlijk? is een belangrijke vraag die veel Nederlanders tegenwoordig bezig houdt, maar de antwoorden op die vraag verschillen nogal. Zal er een 'nieuw wij' ontstaan en kunnen we, ondanks de groeiende culturele en religieuze verschillen, in vrede met elkaar leven? Dat is waar het ten diepste ook in het islamdebat over gaat. De vraag voor betrokken christenen is: kunnen we vrede stichters zijn en een opbouwende bijdrage leveren bij deze grote sociale kwestie? Ook al is het een bijdrage vanaf de 'kantlijn' (Stefan Paas), omdat christenen niet in de positie zijn – en zouden moeten willen zijn – om deze cultuur naar hun hand te zetten, het is wel de vraag wat christenen deze cultuur hebben te zeggen.

Als Sjoerd de Jong stelt dat de identiteit van burgers niet samenvalt met hun cultuur, laat staan daarin opgaat (zie 2.5), dan geldt dat zeker voor christenen. Het christendom staat niet gelijk aan het Westen. Integendeel, de kribbe van het christendom staat in het Midden-Oosten en het is in toenemende mate een niet-westerse godsdienst, die vooral sterk groeit in Afrika, Latijns-Amerika en Azië.¹⁹⁵ En andersom vervreemdt Europa zich steeds meer van het christelijk geloof, dat het continent zo heeft gestempeld. Het continent en ook Nederland, is bedekt met kerken en in iedere stad staat de kerk in het midden, maar het is in veel gevallen een 'leeg midden' geworden. Met Kerst gaan veel Nederlanders naar de kerk, waarbij de kribbe vaak slechts de decoratie is van een familiefeest. In het christelijk geloof is Kerst echter de verjaardag van Jezus, die naar deze wereld kwam om aan die wereld te lijden en voor de zonden van de mensheid te sterven. Het illustreert het onderscheid tussen het christelijk geloof en een uiterlijke, door het christendom gestempelde cultuur. Sommige conservatieve politici, zoals Geert Wilders, schermen nog weleens met de joods-christelijke cultuur of met christelijke waarden, maar zijn vaak zelf geen persoonlijke belijder van het christelijk

¹⁹⁵ Jenkins P (2002). *Next Christendom: the Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.

geloof. Het christendom is voor hen cultuurgoed geworden, dat autochtonen afschermt van allochtonen. Maar in de diepste zin laat het christelijk geloof zich daar niet voor lenen. In het christelijk geloof staat de persoonlijke relatie met God centraal, gaat het om de navolging van Jezus Christus en draait het zeker niet primair om de uiterlijke aanvaarding van een aantal afgeleide waarden, zoals verantwoordelijkheid, vrijheid en rentmeesterschap. Minister André Rouvoet ergerde zich in zijn Groen van Prinsterer-lezing, mei 2009, ook hardop aan het “populistische” gebruik van de term joods-christelijke waarden. “Wie dit begrip vooral gebruikt om de identiteit van bepaalde groepen aan te vallen, hun vrijheden te ontfemen die men voor zichzelf opeist en hen daarmee feitelijk uit te sluiten van het publieke leven, heeft weinig begrepen van de kern van het joods-christelijk denken en dat is: de medemens zien als beeldrager Gods. Die sluit je niet uit, die heb je lief!”¹⁹⁶

Het christelijk geloof valt niet samen met welke cultuur dan ook, laat staan de westerse. Het materialisme en hedonisme dat het Westen nu zo sterk typeert heeft weinig van doen met het evangelie. Het is ook een treurig misverstand dat bijvoorbeeld veel Arabieren de films van Hollywood en de videoclips van Madonna als uitingen van ‘het christelijke Westen’ zien. Het is tragisch als het Westen en zijn politiek, die onder andere heeft geleid tot slavernij, kolonialisme, uitputting en vervuiling van de aarde, het zicht op Jezus Christus beneemt. Hoezeer het christelijk geloof ook zijn uitwerking heeft gehad in het Westen, het koninkrijk van Jezus Christus is niet van deze wereld.¹⁹⁷

In zijn oratie bij de aanvaarding van het bijzonder hoogleraarschap aan de Vrije Universiteit, *De kerk in de context van de islam*, werkt theoloog Bernhard Reitsma deze uitspraak van Jezus verder uit.¹⁹⁸ Reitsma concludeert bijvoorbeeld dat er nooit gevochten kan worden voor Jezus’ koninkrijk en dat de kerk nooit mag meegaan in de machtsstructuren en principes van deze wereld. Hij schrijft daarbij: “Op dit punt bestaat er een wezenlijk verschil met in ieder geval de sunnitische islam, die veel sterker benadrukt dat de soevereiniteit van God zich manifesteert in de maatschappelijke superioriteit van de islam.”¹⁹⁹

Een wezenlijk kenmerk van het leven van een christen is, volgens de bijbel, dan

196 Rouvoet A (2009). *Macht dienstbaar maken aan gerechtigheid, over de Christen Unie en regeringsverantwoordelijkheid*. Mr G. Groen van Prinstererlezing 13 mei 2009. Amersfoort: ChristenUnie. p 16, 17.

197 Johannes 18:6, waar Jezus in zijn rechtzaak tegenover Pilatus verklaart: “Mijn koningschap hoort niet bij deze wereld. Als mijn koningschap bij deze wereld hoorde, zouden mijn dienaren wel gevochten hebben om te voorkomen dat ik aan de Joden werd uitgeleverd. Maar mijn koninkrijk is niet van hier.”

198 Reitsma B (2008). *De kerk in de context van de islam: macht of minderheid*. Soteria 25, september.

199 Reitsma baseert zich hier op: Nasr V (2006). *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future* New York/London: Norton & Co. p 57, 58.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

ook het aspect van vreemdelingschap.²⁰⁰ In de belijdenis van de eerste christenen – “Jezus is Heer” – zit dat ook opgesloten. Niet de keizer, een overheidsfunctionaris of werkgever heeft de hoogste zeggenschap over het leven van een christen, alleen Jezus Christus heeft dat. De toewijding aan Jezus en zijn koninkrijk leidt onvermijdelijk tot een gereserveerde houding ten aanzien van elk aards koninkrijk. Christenen zijn burgers van twee werelden, hebben dus een dubbele nationaliteit en een primaire loyaliteit ten aanzien het hemelse koninkrijk.²⁰¹ Het zal onder andere dit aspect zijn dat in de loop van de geschiedenis, tot op de dag van vandaag, machthebbers heeft geïrriteerd en heeft geleid tot vervolging van een gemeenschap zonder macht en machtspretentie. In onze context leidt het bij christenen in ieder geval tot een innerlijke distantie ten opzichte van conservatieven die de westerse cultuur ‘sacrosanct’ verklaren en met ‘christelijke waarden’ schermen om nieuwkomers op afstand te houden. Geert Wilders’ toekomst lijkt te staan of vallen met de positie van de islam in Nederland. Christenen daarentegen zetten zich met hart en ziel in voor hun samenleving, maar niet alsof hun leven er vanaf hangt. Het leven van christenen hangt af van Jezus Christus en christenen vinden hun identiteit in Hem, niet in hun land en niet in hun cultuur. Als Paulus schrijft dat niets – “dood noch leven (..) heden noch toekomst”²⁰² – gelovigen kan scheiden van Gods liefde in Jezus Christus, dan kunnen we er in onze context aan toevoegen dat ook de komst van moslims in Nederland of een einde van de westerse beschaving zoals we die nu kennen, christenen niet van Gods liefde zal kunnen scheiden. De kerk heeft het einde van Rome overleefd en zal ook een mogelijk einde van onze huidige cultuur overleven. Dat betekent niet dat christenen zich niet betrokken weten op hun samenleving en cultuur, integendeel, maar het is wel een relativisering van de status quo en van elk denkbaar doemscenario. Met die instelling zetten christenen zich in voor de “vrede van de stad waarin ze wonen”.²⁰³

5.2 **christelijke verantwoordelijkheid in een multiculturele samenleving**

In zijn oratie doordenkt Bernhard Reitsma de vraag wat ons christenen te doen staat nu we in Nederland oog in oog staan met de islam. In de geschiedenis hebben christenen en moslims vaak vijandig tegenover elkaar gestaan. Soms namen christenen het zwaard op, maar zelfs toen het zwaard in de schede bleef, heeft de kerk zich volgens Reitsma ook vaak bezondigd aan een ‘kruistochtmentaliteit’. Zo hebben christenen kruis en zwaard, geloof en macht met elkaar verbonden,

200 Zie bijvoorbeeld 1 Petrus 1:1, 17; 2:11; Johannes 16:33.

201 Filippenzen 3:20, “Maar wij hebben ons burgerrecht in de hemel, en van daar verwachten wij onze redder, de Heer Jezus Christus.”

202 Romeinen 8:38, 39.

203 Jeremia 29:7.

terwijl Jezus nog zo had gezegd dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is. Na zich te hebben afgevraagd wat die woorden in onze context betekenen, betoogt Reitsma dat de kerk geroepen is om dicht bij Christus te blijven, niet te vertrouwen op aardse machten, het zwaard te laten vallen, af te zien van 'christelijke politiek', profetisch te spreken en zich te schikken in de minderheidspositie die de kerk eigen is.

Is daarmee alles gezegd? Weten volgelingen van Jezus nu wat hen te doen staat in een multiculturele en grotendeels seculiere samenleving? Betekent de navolging van Christus in kerk en samenleving dat we alleen maar de andere wang toekeren en op gezette tijden een profetisch woord spreken? En als Reitsma stelt dat de kerk moet afzien van elke aanspraak op macht, vraagt hij dan de christenpolitici te deserteren als die een lid van de Hofstadgroep moet arresteren? Als hij stelt dat de kerk afstand moet nemen van een 'kruistochtmentaliteit', heeft hij het dan ook over een christenpoliticus die opkomt voor de vrijheid van godsdienst in islamitische landen? Waarschijnlijk niet. Voor beantwoording van deze vragen zijn een aantal onderscheidingen op hun plaats, die christenen kunnen helpen om hun roeping als lid van de christelijke minderheid te verstaan.

1. *Jezus' koninkrijk is niet van deze wereld, maar de wereld is wel van Hem*

Reitsma zet vol in op Jezus' uitspraak dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is. Dat koninkrijk heeft dus niets te maken met het ellebogenwerk en de vaak gewelddadige machtsstrijd van de zondige wereld. Dat betekent dat de kerk de belichaming is van het nieuwe leven en de plaats is waar Jezus' volgelingen elkaar de voeten wassen. Het is het 'doperse gelijk' als de christelijke gemeente wordt gezien als de 'tegen-culturele' gemeenschap van naastenliefde, vergeving en barmhartigheid. Die gemeenschap bidt voor wie haar vervolgt, heeft lief wie haar haat, verwacht een 'beter vaderland'²⁰⁴ en zal het zwaard niet opnemen om in Gods naam een plek op aarde te bevechten.

Jezus' koninkrijk is dus niet van deze wereld, maar tegelijk is de wereld wel van God²⁰⁵. Jezus' koninkrijk mag zich dan wel onttrekken aan de zondige patronen van deze gevallen wereld, maar God onttrekt zich niet aan de door hem geschapen wereld. Hij is de Schepper en Onderhouder van de wereld, heeft deze wereld lief, zond zijn Zoon er naar toe en waait er met zijn Geest. Bovendien is Christus niet alleen "het hoofd van de kerk"²⁰⁶, maar Hij is ook de 'heerser over de vorsten

204 Hebreëen 11:16.

205 Psalm 47:8, 9.

206 Kolossenzen 1:18.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

van de aarde'²⁰⁷, het "hoofd over alles"²⁰⁸ en alle aardse machten zijn door en voor Christus geschapen²⁰⁹.

Het feit dat Jezus' koninkrijk niet van deze wereld is, zegt dan wel alles over dat koninkrijk, maar niet alles over Gods (ver)houding tot de wereld. Het komt ook niet in mindering op Gods liefde voor de hele wereld. Het hemels burgerschap van christenen *relativeert* hun Nederlands staatsburgerschap, maar het *reduceert* het niet. Christenen zijn kinderen van de hemelse Koning en tegelijk Nederlandse burgers in volle rechten en plichten. Zij verwachten een beter vaderland en zijn tegelijk gegroepen om in het hier en nu goed te doen, vrede te stichten en onrecht te bestrijden.

De spanning die deze 'dubbele nationaliteit' oplevert, komt tot uitdrukking in een dubbele plicht. Als het de eerste christelijke plicht is om het evangelie te prediken en onze vijanden lief te hebben, dan is het de tweede christelijke plicht zich in te zetten voor het welzijn van Gods wereld, uiterlijke vrede en publieke gerechtigheid in onze samenleving.²¹⁰ Als God, die wereld in zijn goedheid ordent met behulp van overheden, deze wereld niet opgeeft²¹¹ en als alles onder Christus' heerschappij valt, dan kunnen christelijke burgers zich in een democratische rechtsstaat niet aan hun verantwoordelijkheid onttrekken ten aanzien van de overheidsmacht en het landsbestuur. In een volledig ontaarde tirannie als die van bijvoorbeeld Nazi-Duitsland, is het een christelijke plicht om af te zien van elke verantwoordelijkheid voor politiek en bestuur. Maar van een dergelijke tirannie is in Nederland geen sprake.

2. *De vergeving van Romeinen 12 en de vergelding van Romeinen 13*

In zijn oratie betoogt Bernhard Reitsma dat de kerk de wapens niet mag opnemen tegen de islam en ook niet mag hopen dat een 'christelijke' overheid dat voor de kerk doet. Maar mag een wettige westerse overheid zich wel verzetten tegen een eventuele aanval van Al-Qaeda? Mag een christelijke overheidsdienaar wel actie ondernemen tegen sinistere plannen van de Hofstadgroep of moet hij zich schikken in zijn lot als lid van de lijdende kerk? Hoe geloofwaardig is de profetische kritiek op machthebbers als christenen zelf zich op geen enkele wijze mogen identificeren met die machthebbers en zich blijkbaar helemaal aan machtsstructuren moeten onttrekken? En hoe kan een christen dankbaar zijn voor vrijheid voor het evangelie als hij geen vinger mag uitsteken om die vrijheid te beschermen? Hier lijkt een aantal zaken door elkaar heen te lopen die maar beter kunnen worden onderscheiden.

207 Openbaring 1:5.

208 Efeziërs 1:22.

209 Kolossenzen 1:16.

210 Voor het onderscheid tussen eerste en tweede roeping: Bruijne ALT de (2008). *Fitna en de kerken*. De Reformatie 83(27) 12 april.

211 Volgens Romeinen 13.

Het kan ons denken helpen als de *persoonlijke* en *kerkelijke* sferen onderscheiden worden van de *publieke* sfeer en de *persoonlijke* ontmoeting en *theologische* dialoog met moslims niet verward worden met onze *politieke* verantwoordelijkheid.²¹² Dat onderscheid voert terug tot de Romeinenbrief, waarin Paulus in hoofdstuk 12 een gepassioneerde oproep doet aan de gelovigen om niet wraakzuchtig en haatdragend te zijn: "zegen uw vervolgers, vergeld geen kwaad met kwaad, geef uw vijanden te eten en te drinken, overwin het kwade door het goede". In deze houding is af te lezen dat Jezus' koninkrijk niet van deze wereld is, dat wie Christus volgen andere maatstaven hebben dan de wereld. Christenen zijn geroepen lief te hebben, niet alleen vredelievende moslims, maar ook Mohammed Bouyeri en Osama Bin Laden. Navolgers van Jezus zijn geroepen tot gastvrijheid, vergevingsgezindheid en naastenliefde.

Maar Paulus schreef door. In Romeinen 13 staat dan dat God de overheid heeft ingesteld om het kwade te straffen en het goede te belonen. De overheid is dus geen pacifistische entiteit en is niet geroepen terroristen de andere wang toe te keren. Het onderscheid van Romeinen 12 en 13 kan helpen om te weten wanneer christenen wat moeten doen. Als volgeling van Christus zijn zij dus in hun *persoonlijke* levenssfeer geroepen geen kwaad met kwaad te vergelden, terwijl ze als volgeling van Christus in een *publieke* verantwoordelijkheid alles op alles moeten zetten om Al-Qaeda uit te schakelen en de Hofstadgroep te dwarsbomen. Daarmee worden kruis en zwaard niet op een onheilige manier met elkaar verbonden, maar worden de persoonlijke en publieke roeping onderscheiden. Natuurlijk is daar geen ondoordringbaar schot tussen te plaatsen. Zo zal een christelijke machthebber de geduldige en verdragende regering van Christus weerspiegelen²¹³ en een christenpoliticus een voorbeeld van compassie moeten zijn. Maar zonder het onderscheid tussen de vergeving van Romeinen 12 en de vergelding van Romeinen 13, verliezen we het zicht op de gerechtvaardigde en noodzakelijke rol van de overheid en zouden christenen hun samenleving overlaten aan kwaadaardige willekeur en terreur.

3. *Gerechtvaardigde en ongerechtvaardigde macht*

In zijn afwijzing van een vermenging van kruis en zwaard en van geloof en macht, verbindt Bernhard Reitsma macht consequent met geweld. En dat is te eenzijdig. Inderdaad, machthebbers bezondigen zich soms aan religieus geweld en er zijn kruistochten geweest waarbij in Gods naam is gemoord. Maar het is te kort door de bocht om vervolgens macht altijd met (een ongelegitimeerde vorm

²¹² Zie ook 1.1, 1.2.

Ook: Segers G (2006). *Achmed en ik, hoe werkt de dialoog tussen christenen en moslims?* Lezing op het congres van Sensor op 7 april. Verkrijgbaar via www.sensor.nl

²¹³ Paas S (2007). *Vrede stichten, politieke meditatie*. Zoetermeer: Boekencentrum. p 421.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

van) geweld te verbinden. Er moet onderscheid gemaakt worden tussen gerechtvaardigde en ongerechtvaardigde macht.²¹⁴ Volgens Romeinen 13 zijn overheden door God ingesteld, moeten ze het kwaad straffen en het goede belonen en zijn ze als legitieme machthebbers zelfs dienaren van God. Overheid en zwaarmacht zijn er weliswaar vanwege de zonde, maar daarmee nog geen zondige structuren waar een christen zich nooit mee mag identificeren. Gerechtvaardigde macht die een christen uitoefent, is van een heel andere orde dan de ongerechtvaardigde macht van protestantse en katholieke milities in Noord-Ierland. Een overheid die haar land tegen anarchie en terreur verdedigt, is van een heel andere orde dan kruisvaarders of de ‘christelijke’ Libanese falangisten die in de Palestijnse kampen Sabra en Shatila moordend rondgingen.

4. *De overheid en haar begrensde taak*

Ter onderstreping van de theologische typering van de kerk als minderheid en uit angst dat moslims het christelijk geloof als een westerse religie beschouwen, schrijft Bernhard Reitsma dat christenen zich niet met machthebbers mogen identificeren. Afgezien van het onderscheid dat gemaakt moet worden tussen Romeinen 12 en 13, en tussen gerechtvaardigde en ongerechtvaardigde macht, wordt zo de overheid groter gemaakt dan ze is. Alsof de huidige twee coalitiepartijen die in de christelijke traditie staan hun macht zouden aanwenden voor de verbreiding van het christendom en de bestrijding van de islam. Zowel CDA als ChristenUnie onderscheiden zich van de theocratische SGP, die vasthoudt aan het ‘onverkorte artikel 36’ van de Nederlandse Geloofsbelijdenis dat de overheid opdraagt ‘de valse godsdienst te weren en uit te roeien’ en ‘het koninkrijk van Jezus Christus te doen vorderen’. De SGP dicht de overheid zo taken toe die eerder passen in een klassiek islamitische overheidsvisie, dan bij de begrensde overheidstaak zoals de ChristenUnie die voorstaat.²¹⁵ De ChristenUnie zet zich via haar vertegenwoordigers in voor *publieke* gerechtigheid, die in haar normering bijbels is, maar in haar reikwijdte beperkt. Daar waar de overheid een taak heeft, kan zij nooit neutraal zijn en zal een christenpoliticus zich inzetten voor de goede richting van het beleid (op basis van uitgangspunten als gerechtigheid, rentmeesterschap, naastenliefde, beschermwaardigheid van het leven, vrijheid). Iedere begroting is een moreel document, omdat er keuzes in gemaakt zijn die terugvoeren tot morele uitgangspunten. Maar een overheid die zijn (zwaard)macht gebruikt voor geestelijke doeleinden gaat niet alleen zijn boekje ver te buiten, maar doet ook het evangelie, dat alleen in vrijheid aanvaard wil worden, geweld aan.²¹⁶ Godsdienstvrijheid en vrijheid van meningsuiting gelden voor alle burgers en alle soorten gelovigen.

214 Stoop J van der (2008). *Religie, maatschappelijke orde en geweld*. Philosophia Reformata, 73 (1) p 97.

215 Zie voor een vergelijking tussen de overheidsvisies van SGP, CDA en de voorlopers van de ChristenUnier, RPF en GPV: Zwaag K. van der (1999). *Onverkort of gekortwiekt*. Heerenveen: Groen. p 538.

216 Rouvoet A (1992). *Reformatorische staatsvisie*. Nunspeet: Marnix van Sint Aldegonde Stichting. p 98 e.v.

Een doordachte begrenzing van de overheidstaak behoedt christenen enerzijds voor onheilge en overspannen verwachtingen van een ‘christelijke’ overheid en een gekerstende samenleving, anderzijds voor wereldmijding. De christelijke houding ten aanzien van de overheid hoeft er niet een te zijn van alles – ‘weren en uitroeien van valse godsdienst’ – of niets – je verre houden van de macht. Met een begrensde overheidsvisie kunnen christenen doen wat ze mogen en moeten ze wat ze kunnen. Dat is minder dan een theocratische SGP’er wil, maar meer dan Reitsma denkt.

5.3 christelijke inzet voor een onchristelijke cultuur

De inzet van Bernhard Reitsma gaat in het spoor van de Amerikaanse theoloog John Howard Yoder (1927-1997). In de bespreking en beoordeling van Yoders theologie komt de gereformeerde hoogleraar Douglas J. Schuurman met een typering van de Amerikaanse cultuur, die sterke parallellen vertoont met die van Europa en dus ook Nederland.²¹⁷ Hij typeert de Amerikaanse cultuur als ‘postchristelijk’, waarbij het publieke domein is ‘gezuiverd’ van expliciet christelijke taal en praktijken. Het christelijk geloof wordt als irrelevant dan wel als gevaarlijk beschouwd. Voor zover er nog sprake is van ‘christelijke’ gebruiken, dan zijn die losgeraakt uit hun oorspronkelijke context, waarbij het volgens Schuurman maar zeer de vraag is of die ‘christelijke’ moraal wel kan overleven buiten de context van het christelijk geloof.

Voor Yoder is het westerse christendom echter, tot zijn eigen schade, nog steeds met handen en voeten gebonden aan de westerse cultuur. Christenen hebben zich verbonden met de machten van deze wereld en westerse culturele praktijken. Sinds Constantijn de Grote zijn kerk en macht, kruis en zwaard met elkaar heeft verbonden, heeft de zaak van Christus enorme schade opgelopen. De christelijke gemeenschap is ooit begonnen als geweldloze en onderling solidaire beweging, gebaseerd op geloof en niet op ras of prestige. Daarna heeft er een onaanvaardbare vermenging van cultuur en geloof plaats gevonden, waarbij de naam van Jezus is uitgeroepen over Germaanse en Romeinse praktijken. Godsdienstoorlogen zijn de beschamende gevolgen geweest van het ongelukkige huwelijk tussen de christelijke kerk en het Westen. Volgens Yoder kan een christen uiteindelijk geen machthebber zijn, omdat hij daarin vroeg of laat in strijd zal komen met Jezus’ onderwijs over rijkdom, bezit en het doden van andere mensen. Bij een toepassing van Yoders theologie zouden Nederlandse christenen zich uit de politiek

²¹⁷ Schuurman DJ (2007). *Vocation, Christendom, and Public Life: A Reformed Assessment of Yoder's Anabaptist Critique of Christendom* in: *Journal of Reformed Theology* 1. p 247-271.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

moeten terugtrekken, geen enkele poging moeten ondernemen om westerse vrijheden te verdedigen en islamitisch extremisme en terrorisme te bestrijden.

In zijn beoordeling van Yoder stelt Schuurman allereerst dat behalve de kritiek die er inderdaad te geven is op het Constantijnse, westerse christendom, er wel heel wat meer over te zeggen valt. Allereerst al het feit dat Constantijn de keizerlijke aanspraak op de goddelijke titel liet varen, ruimte gaf aan kerken, het instituut huwelijk versterkte en een einde maakte aan de gruwelijke straf van de kruisdood. En wie kan ontkennen dat onder invloed van het christendom in het christelijke Westen armoede is bestreden, het recht is bevorderd en kunst en muziek opbloede? Ook de muziek van Bach, de kunst van Michelangelo en de gedichten van Milton behoren tot die cultuur. Het is op zijn minst onevenwichtig om de 'christelijke' cultuur van het Westen alleen maar negatief te duiden.

Schuurman is het met Yoder eens dat een door de overheid 'afgedwongen christelijkheid' moet worden afgewezen. Er is inderdaad sprake geweest van een ongezonde verhouding tussen de kerk en de staat. Maar, zo onderstreept Schuurman, er is op dit punt brede consensus onder christenen, waarbij een van overheidswege afgedwongen christendom wordt afgewezen. Dwang is strijdig met geloof en liefde en afgedwongen geloof is geen echt geloof. Maar op het punt van Yoders opvatting dat christenen totaal moeten afzien van elke machtsuitoefening, is Schuurman veel kritischer. Omdat de overheid een instelling is van God en naastenliefde door middel van gerechtigheid vorm wordt gegeven, is het dienen van de publieke zaak ook een vorm van christelijke roeping. Schuurman citeert met instemming Calvijn, die in zijn tijd dezelfde 'doperse' gedachtegang bekritiseerde. Is het niet merkwaardig, schreef de Geneefse reformator, dat christenen op alle manieren en in alle beroepen hun naasten kunnen dienen, behalve in overheidsdienst, terwijl juist dat ambt expliciet en met ere in de bijbel wordt genoemd?

Uiteindelijk breekt Schuurman een lans voor het onderhouden van, wat hij noemt, een '*voluntary cultural christianity*'. Christelijke waarden zijn in deze cultuur dominant, maar worden op geen enkele manier meer met geweld afgedwongen, voorzover dat nog zou kunnen in een postchristelijke samenleving. Christenen maken deel uit van de cultuur, geven samen met medeburgers die cultuur vorm en kunnen zo bijdragen aan een transformatie van die cultuur. De betrokkenheid op die cultuur en de bijdrage aan de vormgeving ervan is een uiting van naastenliefde. Zo hebben christenen scholen gesticht, ziekenhuizen geopend, verslavingszorg opgezet en zijn ze, ook via de politiek, betrokken op hun wijk, dorp en stad. Die betrokkenheid van christenen heeft geleid tot beïnvloeding van architectuur, muziek, de opvatting met betrekking tot huwelijk en gezin, economische en politieke structuren en culturele waarden. Dienstbaarheid aan de poli-

tiek, samenleving en cultuur is dienst in de wereld van God en is ook dienst aan God en aan de naaste.

De uiterlijke ‘christelijke’ cultuur van het Westen is waarschijnlijk een voorbijgaande zaak. Christenen hoeven zich niet krampachtig vast te klampen aan uiterlijke christelijke kenmerken van die cultuur, omdat hun geloof en identiteit er niet mee samenvallen. Maar christenen blijven wel deel uitmaken van die cultuur en er mede verantwoordelijk voor zijn.²¹⁸ Hoezeer christenen ook moeten luisteren naar Yoders en Reitsma’s waarschuwing om niet in het politieke machtsstreven op te gaan, christenen mogen zich niet onttrekken aan het debat over de richting van de samenleving en haar dominante culturele waarden en kunnen zich als burgers van Nederland niet onttrekken aan de actuele vormgeving van die samenleving. Daarmee wordt geen uiterlijke herkerstening nagestreefd, terwijl tegelijk de samenleving niet aan haar lot wordt overgelaten. Ook in het islamdebat moet de toekomst van Nederland christenen aan het hart gaan, zonder dat ze vergeten dat Jezus heeft gezegd dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is. Het is de smalle weg tussen wereldmijding en machtswellust.

Volgens politiek filosoof Govert Buijs gaat dit ‘christelijk-sociaal’ denken en handelen terug naar de vroege Kerk. Het destijds cultuurvreemde begrip *agapè* – liefde – is kenmerkend voor deze christelijke gemeenschap. Het slaat hier op “een gemeenschap stichtende kracht, die ieder mens, mét de individuele eigenheid, uitnodigt tot participatie op voet van gelijkwaardigheid.” Christenen hebben door het optreden van Jezus Christus “de indruk gekregen dat liefde – en niet noodlot of strijd het kloppend centrum van het universum is.”²¹⁹ In hun betrokkenheid op de samenleving, in de vorm van armenzorg, onderwijs, diaconaat, hebben christenen “de meest verbluffende ontdekking” gedaan: dat mensen de mogelijkheid hebben om publieke gemeenschappen te vormen, los van familiebanden of economische belangen, op grond van een gelofte. Hannah Arendt noemt, naast vergeving, de ‘power of promises’ een van de belangrijkste bijdragen van de christelijke traditie aan de westerse publieke orde.²²⁰ De kerk is een publieke, maar geen politieke, gemeenschap waaraan mensen zich op voet van gelijkheid kun-

218 In zijn proefschrift *De cultuurpolitieke paradox, noodzaak en onwenselijkheid van overheidsinvloed op normen en waarden* (Kampen: Kok, 1993), 6, hanteert Cees Klop een gelaagdheidmodel, waarbij onderscheid gemaakt wordt tussen (1) cultuur in specifieke zin, zoals boeken en schilderijen, (2) de materiële leefomgeving, zoals bevolking, wegen en gebouwen, (3) sociale structuur, zoals onderwijs en bankwezen (4) normen, zoals gezinssolidariteit en politieke oriëntatie, (5) waarden, zoals arbeidsethiek en spaarzaamheid en (6) zinbronnen, zoals geloof en wereldbeschouwing. Christelijke politieke en culturele betrokkenheid kan in dit model de uiterlijke cultuur in afnemende mate beïnvloeden. In het beste geval worden normen en waarden mede gevormd, maar geloof (op het niveau van zinbronnen) kan en mag nooit met politieke middelen worden afgedwongen.

219 Buijs G. *Christelijk-sociaal – een archeologie, een her-innering*, in: Becker M (red.) (2009). *Christelijk Sociaal Denken, traditie, actualiteit, kritiek*. Budel: Damon. p 69.

220 Geciteerd in: *Ibid.*, 72.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

nen verbinden. Ook al is de hoofdstroom van de kerk zich altijd bewust geweest van het feit dat hij Gods koninkrijk niet op aarde kon vestigen, deze christelijke gemeenschapsvorming heeft wel tot een bepaalde *civil society* geleid. Daarin beloven mensen elkaar trouw en onderwerpen ze zich aan het oordeel van anderen als ze zich niet in overeenstemming met hun belofte gedragen. Zo is ons huidige sociaal kapitaal gevormd.²²¹

5.4 de samenleving als een sociaal-politiek verbond

Jonathan Sacks, opperrabbin van de Verenigde Israëlitische Gemeenten in het Britse Gemenebest, schrijft in *Leven met verschil* dat culturele en religieuze tolerantie ten onrechte vaak als vrucht van een secularisatieproces wordt beschouwd, terwijl deze bij denkers als Milton en Locke juist religieus wordt onderbouwd.²²² Ook zij beseften dat afgedwongen geloof geen echt geloof is en Sacks citeert dan John Plamenatz, die schrijft: “De gewetensvrijheid is niet voortgekomen uit onverschilligheid, uit scepticisme of gewoon uit ruimdenkendheid, maar uit geloof.” Dat is een totaal andere fundering van vrijheid dan die van de liberale traditie, waarin ideeën over een open samenleving zijn gebaseerd op scepticisme en onzekerheid.

Vanuit het bijbelse denken over tolerantie, gemeenschap en samenleving komt Sacks met de belangrijke notie van het verbond. In de bijbelse opvatting van het woord is dat geen wapenstilstand, geen gevechtspauze die je gebruikt om je te herbewapenen waarna je alsnog met de ander kunt afrekenen. Het is ook geen tijdelijke, economische overeenkomst, maar het is het aangaan van een diepe wederkerige relatie, het bestendigen van lotsverbondenheid met de belofte van trouw.

“Van verbond is sprake als twee individuen of groepen, die misschien niet beide even machtig zijn, maar wel beide de integriteit en soevereiniteit van de ander erkennen, zich in wederzijdse trouw ertoe verbinden om samen te bereiken wat geen van beiden alleen kan bereiken. Het verbond is het gebruik van taal om een vertrouwensband te smeden door je woord te geven, andermans woord te krijgen en in wederzijdse loyaliteit je woord gestand te doen.”²²³

Sacks benadrukt daarbij het verschil tussen een verbond en een contract, waarbij er in het laatste geval sprake is van een tijdelijke uitruil van diensten tussen mensen die alleen maar hun eigen voordeel nastreven. Vanuit de bijbel weten we

²²¹ Ibid., 72, 77.

²²² Sacks J (2005). *Leven met verschil, menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen* Zoetermeer: Meinema / Kapellen: Pelckmans. p 255.

²²³ Ibid., 259.

hoe anders het karakter van een verbond is. Na de zondvloed beloofde God, via Noach, dat Hij de aarde en de mensheid trouw zou blijven. Ook met Abraham en zijn kinderen ging God een verbond aan, terwijl er na Jezus' komst sprake is van een verbond tussen God en de gelovigen uit alle volken. In die verbondsrelatie kan sprake zijn van teleurstelling, boosheid, vreugde, nabijheid en afstand, maar nooit wordt die verbondsrelatie verbroken. In ieder geval niet van Gods kant. Als een afspiegeling van dat verbond zijn er ook menselijke verbondsmatige structuren, zoals het huwelijk waarmee man en vrouw zich aan elkaar verbinden in voor- en tegenspoed. Ook de samenleving kan als zo'n verbondsmatige structuur worden opgevat, wat leidt tot een fundamenteel andere kijk op de samenleving en de eigen bijdrage daaraan dan het contractdenken. De onvoorwaardelijke verbondenheid van burgers aan elkaar, de wederzijdse trouw en dienstbaarheid in goede en slechte dagen, levert een fundamenteel andere samenleving op dan die waarin burgers er alleen voor zichzelf alles uit willen halen wat er in zit.

Een letterlijke vertaling van deze samenlevingsvisie zag het licht op de *Mayflower*, het schip dat de eerste kolonisten naar Amerika bracht. Daar en tijdens die reis, in 1620, ondertekenden de *pilgrims* een verbond waarmee ze trouw beloofden aan God, elkaar en de gemeenschap "*unto which we promise all due submission and obedience.*" Het is die andere kijk op de samenleving die resoneerde in grote toespraken van verschillende presidenten als John F. Kennedy ("And so my fellow Americans, ask not what your country can do for you - ask what you can do for your country"²²⁴), Ronald Reagan ("Recognizing the equality of all men and women, we are willing and able to lift the weak, cradle those who hurt, and nurture the bonds that tie us together as one nation under God."²²⁵) en Barack Obama ("We are one people, we are one nation. And, together, we will begin the next great chapter in the American story, with three words that will ring from coast to coast, from sea to shining sea: Yes, we can."²²⁶). Hoe anders onze cultuur ook mag zijn en hoeveel zakelijker het woordgebruik van Nederlandse politici ook is, de brede waardering en bewondering voor deze presidenten en hun 'verbondsmatige' visie op hun land laten iets zien van het verlangen dat ook veel Nederlanders hebben. Verlangen naar een samenleving waarin burgers naar elkaar omzien en elkaar ook in moeilijke tijden trouw blijven.

224 Bij zijn inauguratie in 1961.

225 Bij de aanvaarding van de Republikeinse kandidatuur voor het presidentschap, 1981.

226 Na de voorverkiezingen in New Hampshire, januari 2008.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

In zijn boek *Moreel kapitaal* werkt Roel Kuiper, bijzonder hoogleraar reformatorische wijsbegeerte en eerste-kamerlid, de gedachte van de samenleving als sociaal-politiek verbond verder uit en illustreert dit onder meer met het voorbeeld van de *Mayflower*. Hij benadrukt dat het contractdenken weliswaar tot gelijkheid heeft geleid, maar ook dat het niet tot gemeenschappelijkheid leidt en dus tekort schiet in verbanden als het gezin en de samenleving.²²⁷ In een samenleving die als een verbond wordt beleefd, wordt niet alleen de onderlinge relatie tussen burgers anders, ook de relatie tussen burgers en hun overheid komt in een ander licht te staan. In zo'n samenleving vragen overheden loyaliteit van hun burgers, terwijl zij omgekeerd de samenleving het recht geven. "Binnen de politieke context van het verbond spreekt het visioen tot de verbeelding dat het recht als waterbeken ziet vloeien" (Amos 5).²²⁸ Een 'welverbonden' samenleving hangt volgens Kuiper af "van het vermogen van de samenleving elkaar *beloften* te doen. (...) die beloften moeten resoneren in het hart van de samenleving, zodat ieder lid de bereidheid in zichzelf versterkt zich in te zetten voor het publieke welzijn."²²⁹ En het is bijvoorbeeld in die andere verbondsmatige structuur, te weten het gezin, waar we dit vermogen aanleren. Een belangrijk en gezaghebbend appèl op burgers kan worden gedaan door religie, waarbij Kuiper ervan uitgaat dat beschavingen geconstitueerd worden door de religieuze dynamiek van een cultuur.²³⁰ Hij hecht dus grote waarde aan de stem van religie in de samenleving. Waar die stem wordt gesmoord, komt een cultuur in staat van ontbinding. In het christelijk geloof is Jezus zelf het morele voorbeeld, doordat Hij zijn leven heeft ingezet voor de wereld. De morele crisis van de westerse wereld heeft ook alles te maken met het feit dat de christelijke religie is verbannen uit het publieke leven, de wetenschap en de intermenselijke betrekkingen. Kuiper gelooft dat het morele kapitaal van het christendom nog niet verdwenen is en zelfs weer kan worden opgeroepen.²³¹ De notie van de samenleving als sociaal-politiek verbond is zo'n bijdrage aan het publieke leven. Voor christenen is dat verbond onlosmakelijk verbonden met God en zijn trouw, voor niet-gelovigen biedt de verbondsgedachte een perspectief dat een gefragmenteerde samenleving verder kan helpen.

5.5 een verbond en de islam

Wanneer de samenleving als een sociaal-politiek verbond wordt beschouwd – een burgerlijke waardecoalitie waaraan je trouw belooft²³² –, dan betekent dat niet dat er hier een voorstel wordt gedaan voor een exclusief islamitisch-christelijk samen-

227 Kuiper R (2009). *Moreel kapitaal, de verbindingskracht van de samenleving*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief. p 164.

228 Ibid., 177.

229 Ibid., 241.

230 Ibid., 254.

231 Ibid., 258.

232 Buijs G. *Christelijk-sociaal – een archeologie, een her-innering*, in: Becker M (red.) (2009). *Christelijk Sociaal Denken, traditie, actualiteit, kritiek*. Budel: Damon. p 96.

werkingsverband.²³³ De waardecoalitie en de belofte om elkaar ook in moeilijke tijden trouw te blijven, omvat de hele samenleving en uiteraard dus ook de ruim 5% moslims. In deze studie waarin het specifiek over de positie van de islam en de integratie van moslims gaat, is het wel belangrijk om in die context aan te geven wat een dergelijk verbond wel en niet is. En het is dus zeker geen religieus monsterverbond tegen niet- en anders-gelovigen²³⁴ en suggereert geen religieuze eenheid die er, vanwege het fundamenteel verschillende geloof ten aanzien van de persoon van Jezus Christus, niet is.

In de oude islamitische wereldvisie is er enerzijds een *Dar Al-Islam*, dat deel van de wereld waar de islam domineert en anderzijds *Dar Al-Harb*, het 'huis van de oorlog' en dus dat deel van de wereld wat nog niet door de islam gedomineerd wordt. In 3.11 is al eerder gesteld dat dit onderscheid in een globaliserende wereld achterhaald is. De eerder besproken Egyptisch-Zwitserse academicus Tariq Ramadan schrijft dat ook met zoveel woorden.²³⁵ Hij geeft aan dat er een variatie is aan concepten om de niet-islamitische wereld te omschrijven en dan gaat het om het 'huis van het bestand' (Dar Al-Ahd), 'huis van de overeenkomst' (Dar Al-Sulh) en het 'huis van de uitnodiging' (om moslim te worden, Dar Al-Dawa). Maar deze concepten bieden geen solide basis voor een welverbonden en tolerante samenleving. Niet-moslims worden dan gereduceerd tot mensen die nog moslim moeten worden en dit wekt niet het vertrouwen dat zo broodnodig is in onze samenleving. Ramadan gebruikt echter het concept van 'het huis van getuigenis' (Dar Al-Shahada). Volgens hem is dit concept een uitdrukking van het feit dat westerse moslims deel uitmaken van een plurale wereld en diverse cultuur, zich committeren aan de gemeenschap en hun geloof daarin een plaats geven. Ramadan benadrukt dat Europese moslims de vrijheid van godsdienst en geweten genieten en geen speciale behandeling wensen. Ze zouden beschouwd moeten worden als volwaardige leden van de samenleving. Daarvoor is het echter wel nodig dat achterhaalde en ongewenste concepten over de westerse samenleving (waarin die samenleving beschouwd wordt als 'huis van oorlog', of 'een huis van het tijdelijke bestand') worden ingeruild voor bijvoorbeeld Ramadans 'huis van getuigenis'. Overigens beschrijft Ramadan in zijn bekende werk *Western Muslims and the Future of Islam* de relatie tussen moslimburgers en de westerse samenleving wel als een *contract* waaraan moslims zijn gehouden.²³⁶ Alleen in gewetenskwesaties en zaken die rechtstreeks tegen het islamitisch geloof ingaan, hoeven moslims zich niet aan de wetten en voorschriften van een niet-islamitisch land te land te houden. Hij concludeert:

²³³ De titel boven een artikel in Trouw hierover wekte die suggestie: Laan C van der (2009). *ChristenUnie zoekt 'verbond' met moslims*. Trouw, 4 april.

²³⁴ Zoals Willem Breedveld suggereerde: Breedveld W (2009). *Een verbond van de ChristenUnie schrikt homo's af*. Trouw, 8 april.

²³⁵ Ramadan T (2008). *Een jihad van vertrouwen*. Amsterdam: Van Gennep. p 60 e.v.

²³⁶ Ramadan T (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford/New York: Oxford University Press. p 94 e.v.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

“As part of Western societies, Muslims now have the responsibility, in accord with the teachings of Islam, to honor their commitment to the laws (of their adopted countries), to protect their identity, and, within the extensive limits of the liberty open to them, to work and act in all the various areas (social, legal, economic, and political) and to think through as far as possible the dimensions of an improved harmony between the Muslim personality and the Western landscape.”²³⁷

Deze inzet is zonder meer winst vergeleken bij de eerder genoemde, weinig vertrouwenwekkende concepten die Europa als ‘nog te islamiseren gebied’ beschouwen. Waar Ramadan echter de relatie tussen moslims en hun medeburgers nog beschrijft in termen van een ‘contract’, daar zou de notie van een sociaal-politiek verbond ook een verrijking kunnen zijn van zijn denken over de westerse samenleving. Want het noodzakelijke vertrouwen in een plurale samenleving kan alleen ontstaan als daar werkelijk grond voor is. De belofte van onderlinge trouw en de uitgesproken verbondenheid met fundamentele waarden als onze politieke en religieuze vrijheden, creëren dat vertrouwen.

Hoeveel er op het spel staat en hoe cruciaal de directe verbindingen tussen verschillende mensen en hun gemeenschappen zijn, wordt geïllustreerd door een studie uit een ander deel van de wereld. In een onderzoek naar geweld tussen moslims en hindoes in India, komt Ashutosh Varshney, politicoloog aan de *University of Michigan*, tot interessante conclusies.²³⁸ Hij onderzocht de patronen in het sektarische geweld tussen beide groepen en ontdekte dat in gebieden waar de islamitische en hindoe gemeenschappen een lange traditie hebben van onderling contact en samenwerking, het geweld achterwege blijft. Waar moslims en hindoes in geïsoleerde gemeenschappen leven, laait het geweld steeds weer op. Met andere woorden: waar mensen met verschillende overtuigingen bij elkaar over de vloer komen, elkaar in tijden van spanning direct aanspreken en doorgaans nauw samenwerken, daar is sektarisch geweld minder waarschijnlijk. Gezien de cijfers uit hoofdstuk 3 (3.8 sociale interactie) is er wat dat betreft in Nederland nog een wereld te winnen. Het zal een extra inspanning van nieuwkomers en autochtonen samen vragen om niet langer in ‘*splendid isolation*’ te leven, maar bruggen te slaan naar mensen van buiten de eigen gemeenschap. De gedachte van de samenleving als verbond kan handen en voeten krijgen in zo iets prozaïsch als je huis openen en een maaltijd voorschotelen aan mensen voor wie je dat nog niet eerder hebt gedaan. De diepere verbinding binnen onze multiculturele samenleving begint met zo iets alledaags als een ontmoeting en een maaltijd over etnische en religieuze scheidslijnen heen.

²³⁷ Ibid., 100.

²³⁸ Varshney A (2003). *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Haven: Yale University Press.

Een belangrijk aspect van het verbond is overigens dat het niet alleen uit de belofte van trouw en dienstbaarheid bestaat, maar ook uit de eis van loyaliteit aan de gemeenschap en verantwoordelijkheid daarvoor. Dat betekent dat als onze samenleving zich werkelijk openstelt voor nieuwkomers, zij met hen de niet-natuurlijke verwantschap van het verbond aangaat en hun de belofte van trouw doet, dat het ook wederkerig een besliste keuze van die nieuwkomers vraagt. Tegenover de belofte dat we ons lot aan elkaar verbinden en nieuwkomers voluit tot leden van onze gemeenschap rekenen, staat de eis aan die nieuwkomers dat ze dan ook werkelijk een overtuigde keuze voor Nederland en voor de fundamentele waarden van onze cultuur maken. Een tijdelijke verbinding met het oogmerk zoveel mogelijk van de samenleving te profiteren en die daarna weer de rug toe te keren zodra het opportuun is, is slechts het aangaan van een contract. In zo'n contract-relatie zal er nooit onderling vertrouwen en betrokkenheid opbloeien. Dat betekent dat het voor de toekomst van onze samenleving cruciaal is dat niet alleen de autochtone bevolking zich daadwerkelijk openstelt, maar dat nieuwkomers zich ook werkelijk verbinden met Nederland en de centrale waarden van onze cultuur.

5.6 de noodzaak van een cultureel minimum

Met een dubbele identiteitscrisis – van, met name jonge, moslims en die van de Nederlandse samenleving in het algemeen –, met een sterk veranderende Nederlandse cultuur, die steeds minder samenhang vertoont, met christelijke reserve ten aanzien van de cultuur én christelijke betrokkenheid op die cultuur en met een samenleving die als een sociaal-politiek verbond kan worden beschouwd, is het de vraag hoe we inderdaad tot die maatschappelijke vrede kunnen komen. Wat zijn daar de voorwaarden voor? Hoe kunnen we ons als Nederlandse samenleving opnieuw verenigen rond gemeenschappelijke kernwaarden? Als er steeds minder sprake is van een afgebakende Nederlandse cultuur, waaraan zouden islamitische nieuwkomers zich dan moeten verbinden? Als christenen al een innerlijke reserve hebben ten aanzien van deze cultuur en haar moraal, hoe kan dan van moslims worden gevraagd om zich te verbinden met deze samenleving?

In de christelijk-sociale traditie – en veelal ook daarbuiten – wordt de mens als een relationeel wezen beschouwd, dat pas in een gezonde relatie met God, zijn naaste, de wereld en zichzelf wordt wie hij werkelijk is. De mens is een sociaal wezen, dat onlosmakelijk verbonden is met anderen en tot ontplooiing komt binnen gemeenschappen van andere mensen, zoals het gezin, een liefdesrelatie, werkkring, kerk, school en ook de civiele gemeenschap van buurt, dorp, stad en land. Die gemeenschappen kunnen alleen bloeien als er sprake is van sociale harmonie en – zoals hierboven gesteld – gedijen het beste bij onderlinge verbondenheid, trouw en loyaliteit. Ook onze nationale gemeenschap kan alleen als een ech-

5. Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage

te gemeenschap functioneren, als die door meer bijeen wordt gehouden dan alleen maar door taal, economische samenwerking en geografische nabijheid. Die gemeenschap is namelijk ook een rechtsgemeenschap met een overheid die onderscheid moet maken tussen goed en kwaad. Om Paul Scheffer nog maar eens te parafraseren: zonder een cultureel ‘wij’ zal het toch echt niet gaan.

De basis voor een gemeenschappelijk ‘wij’ van Nederland, voor een gezamenlijke cultuur en moraal, is ontegenzeggelijk smaller geworden. En de verhouding tussen de westerse cultuur en de islam is problematisch. Met hoeveel tegenstellingen kan een multireligieuze en multiculturele samenleving vreedzaam functioneren? Dat is ook de vraag van de Leidse rechtsfilosoof Andreas Kinneging in zijn bijdrage aan een essaybundel van de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling.²³⁹ Tegenstellingen zijn volgens Kinneging bedreigend als er sprake is van belangentegenstellingen of ideologische tegenstellingen. En vooral van die laatste tegenstellingen is na de komst van moslims in Nederland steeds meer sprake. Waar bij belangentegenstellingen nog onderhandeld kan worden, daar is dat bij ideologische tegenstellingen vrijwel onmogelijk. Over een ideologische of religieuze claim kan niet onderhandeld worden. Wel heeft de westerse wereld na verloop van tijd de waarde van religieuze tolerantie ontdekt en zo geleerd om met religieuze tegenstellingen om te gaan. Maar paradoxaal genoeg, zo schrijft Kinneging, is die tolerantie alleen mogelijk bij ideologische eensgezindheid op wezenlijke punten.²⁴⁰ Op die ‘wezenlijke punten’ bestond er lang eensgezindheid op basis van het algemeen-christelijke karakter van onze samenleving. Zelfs de liberale staatsman Thorbecke sprak over het christendom als “de ziel van onze beschaving, een stroom die zich door alle aderen van de maatschappij heeft uitgestort.” Twee ontwikkelingen hebben die eensgezindheid teniet gedaan. Dat is allereerst de secularisatie, waarna de meerderheid van de Nederlandse samenleving een liberaalindividualistische, seculiere ideologie heeft omarmd. Ten tweede is het de komst van moslims met hun niet-christelijke en van de seculiere meerderheidsideologie afwijkende geloofsovertuiging, die daar debet aan is. Ook volgens Kinneging is dit zeer problematisch. Hij citeert de Spaanse filosoof Ortega y Gasset:

“[I]f dissent affects the basic layers of common belief on which the solidarity of the social body lastly rests, then the state becomes a house divided, society dissociates, splitting up into two societies – that is, two groups with fundamentally divergent beliefs. As there is no room for two societies within one social space, radical dissension necessarily terminates in the annihilation of the society in which it befalls.”

239 Kinneging A (2009). *Constitutioneel patriotisme ter overbrugging van tegenstellingen. Polarisation, bedreigend en verrijkend*. Amsterdam: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling, p 12 e.v.

240 Ibid., 23.

Kinneying ziet bij dit sombere scenario maar een uitweg en dat is constitutioneel patriottisme. Dat is de eensgezindheid in een aantal normen die de minimale grondslag vormen voor de manier van samenleven. Deze vorm van patriottisme functioneert al in de Verenigde Staten en het zal, volgens Kinneying, op goed leiderschap aankomen om het ook in Nederland te laten functioneren.

De vraag is evenwel wat die normen zijn en hoe dit constitutioneel patriottisme handen en voeten kan krijgen. Het is duidelijk dat op het meest fundamentele niveau van onze cultuur, te weten die van de religieuze zinbronnen, er fundamentele verschillen bestaan. Die verschillen zijn niet te overbruggen met een algemeen beroep op ‘religieuze inspiratie’, daarvoor zijn de verschillen tussen islam, seculier liberalisme en christendom te diepgaand. De belangrijkste vragen, ‘wie is de mens?’ en ‘wie is God?’, worden door deze verschillende overtuigingen fundamenteel anders beantwoord. Er zit niets anders op dan om in de gelaagde cultuur een tree richting de oppervlakte te gaan en op het niveau van waarden en normen eensgezindheid proberen te kweken.²⁴¹ Dat zou kunnen door een preambule bij de Grondwet, die van die Grondwet een levendig en toegankelijk document maakt. Het zou ook kunnen door een “Handvest van burgerplichten”, zoals vanuit de ChristenUnie al eerder is voorgesteld en waar nu ook daadwerkelijk aan wordt gewerkt.²⁴² Maar het kan ook door onze samenleving in het licht van de Nederlandse geschiedenis te bezien. Belangrijk is het om daarbij te onderstrepen dat wij allemaal, dus ook mensen die de bewuste keuze voor de Nederlandse samenleving hebben gemaakt en het verbond willen aangaan, deel uitmaken van die geschiedenis. Degenen die de overtuigde keuze voor deze samenleving hebben gemaakt hebben minstens zoveel recht zich die geschiedenis toe te eigenen, als degenen die de geschiedenis door geboorte in de schoot geworpen hebben gekregen. Net als onze cultuur is ook de geschiedenis open en *work in progress*. Bij alle fundamentele verschillen waarmee we te maken hebben en bij alle religieuze en ideologische tegenstellingen die onoverbrugbaar zijn, kunnen we elkaar vinden rond de kruispunten van onze geschiedenis en de lessen die daar geleerd zijn. Want Nederland is geworden wat het is, vanwege de keuzes die toen zijn gemaakt en zo zien we waar het hart van de Nederlandse identiteit klopt.

1. *Ontstaan van Nederland*

Het begin van ons land is verbonden met:

- *Religieuze vrijheid*. Het verzoek om vrijheid te geven aan de protestantse religie, mondde uit in een lange gewapende strijd die leidde tot de Unie van Utrecht (1579). Nederland was het eerste land dat burgerrechten gaf aan

²⁴¹ Zie voor die gelaagdheid van de cultuur: noot 218.

²⁴² Zie bijvoorbeeld over dit eerder door Andre Rouvoet en Egbert Schuurman voorgestelde idee: Segers GJ, Schuurman E (2008). *Handvest van burgerplichten kan politieke integratie bevorderen*. Nederlands Dagblad, 9 januari. Zie ook: www.handvestburgerschap.nl (website van het Ministerie van Binnenlandse Zaken).

5. Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage

niet-christelijke minderheden.²⁴³ Nog steeds behoort Nederland, samen met de andere West-Europese landen, Australië, VS, Canada en Japan tot de meest vrije landen ter wereld.²⁴⁴

- *Geletterdheid*. Het is de ‘gift van het protestantisme’ genoemd. Waar in Zuid-Europese landen rond 1900 maar 20-40% van de bevolking kon lezen en schrijven, was dat in Nederland ruim 90%. De geletterdheid leidde tot grote waardering van onderwijs en wetenschap en tot kritische zin.
- *Ondernemingszin en onderling vertrouwen*. In tegenstelling tot bijvoorbeeld een land als Italië, heeft Nederland sinds zijn ontstaan een cultuur met een hoog onderling vertrouwen en dat heeft geholpen bij de ontwikkeling van een levendige handelseconomie. De Duitse socioloog Max Weber schreef dat toe aan de maatschappelijke doorwerking van de Reformatie, die was niet alleen een aanmoediging van deugden als eerlijkheid, hardwerkendheid en spaarzaamheid, maar leidde er bovendien toe dat deze deugden niet alleen binnen, maar ook buiten de familie werden gepraktiseerd.²⁴⁵ Dat deze deugden nog steeds vitaal zijn, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat Nederland een van de minst corrupte landen van de wereld is (met grote afstand tot andere Europese landen als bijvoorbeeld België, Portugal en Polen).²⁴⁶
- *Betrokkenheid op de wereld*. Direct na het ontstaan van de Verenigde Nederlanden zijn Nederlanders de wereldzeeën overgegaan en tot op de dag van vandaag zijn veel Nederlanders actief in de internationale handel, ontwikkelingssamenwerking, waterprojecten etc.

2. Einde van de schoolstrijd

In de decennia voor de zogenaamde pacificatie van 1917 heeft de schoolstrijd tot grote maatschappelijke en politieke tegenstellingen geleid.²⁴⁷ Centrale vraag was of er ruimte was voor bijzonder onderwijs en of openbaar en bijzonder onderwijs gelijkberechtigd moesten worden. De toenmalige minister-president Cort van der Linden zei in het begrotingsdebat van 1913: “De politieke schoolstrijd is als het ware een wig, die in ons volksleven is geslagen, die van ons twee volken maakt (..).”²⁴⁸ Bij de pacificatie die gelijkberechtiging regelde, werd een ander belangrijk cultureel uitgangspunt bekrachtigd:

243 Lewis B (2002). Lewis B (2002). *What Went Wrong, The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Weidenfeld & Nicolson. p 112.

244 Inglehart R. (2000) Culture and Democracy in: Harrison LE and Huntington SP (2000). *Culture Matters, How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books. p 93.

245 Francis Fukuyama, Social Capital, in: Lawrence E. Harrison & Samuel P. Huntington (ed.), *Culture Matters, how values shape human progress* (New York, 2000), 99.

246 Zie: worldaudit.org/corruption.htm.

247 De schoolstrijd is ook verbonden met het begin van christelijke partijvorming en de groei van christelijke media, zie bijvoorbeeld: Koole R (1992). *De opkomst van de moderne kaderpartij*. Utrecht: Het Spectrum. p 32 e.v.

248 Geciteerd in: Oud PJ, bewerkt door Bosmans J (1990). *Staatkundige vormgeving in Nederland* deel 1. Assen: Van Gorcum. p 212.

- *Vruchtbare rol van religie in publieke sfeer.* Religieuze inspiratie van gelovigen is gelijkwaardig aan de ideologische inspiratie van niet-gelovigen. Er kan van gelovigen niet worden gevraagd om hun diepste drijfveren, de religieuze, thuis te laten als zij het publieke domein betreden. Binnen de grenzen van de wet mogen gelovigen daarom hun geloof verbinden met de publieke zaak, zoals in het onderwijs, de politiek en de media. Dat is een fundamenteel andere keuze dan die in Frankrijk is gemaakt, waar het beginsel van ‘*laïcité*’ – de seculiere staat – leidend is en binnen het publieke domein minder ruimte is voor levensbeschouwelijke organisaties en religieuze symbolen.
- *Religieuze en ideologische verscheidenheid met staatkundige, institutionele en culturele eenheid.* De verschillende minderheden aanvaardden hun onderlinge verschillen en ‘pacificeerden’ deze, maar verbonden zich aan elkaar door middel van politieke samenwerking, eerbiediging van de spelregels en instituties. In zijn boek *Democracy in Plural Societies*²⁴⁹, beschrijft de Nederlands-Amerikaanse politcoloog Arend Lijphart vier eigenschappen van deze ‘consensusdemocratie’:²⁵⁰
 1. *Grote coalitie.* Elites van de verschillende minderheden werken met elkaar samen, onder andere in coalitieregeringen. Samenwerking en compromis worden verkozen boven strijd en polarisatie.
 2. *Respect voor minderheden.* De wisselende meerderheden houden zoveel mogelijk rekening met minderheden en maken geen gebruik van hun meerderheid om een enkele minderheid dwars te zitten.
 3. *Proportionaliteit.* Elke minderheid heeft recht op een evenredig aandeel in politieke en maatschappelijke vertegenwoordigingen.
 4. *Relatieve autonomie.* Minderheden hebben het recht om anders dan de rest van de samenleving te zijn en hebben ruimte voor zelforganisatie.

3. Einde van de Tweede Wereldoorlog

Na vijf jaar van onderdrukking stond Nederland in 1945 opnieuw op een kruispunt, waarbij weer belangrijke waarden werden (her)bevestigd.

- *Non-discriminatie.* Wat begon met de uitsluiting van Joodse medeburgers, eindigde in de ongekende tragedie van de Holocaust. Het vormde het collectieve geweten van ons land opnieuw en bevestigde het beginsel van non-discriminatie opnieuw. Iemand mag nooit gediscrimineerd worden vanwege het enkele feit van zijn ras, geloof, geaardheid of beperking.
- *Politieke vrijheden.* Onze democratische vrijheid, persvrijheid, godsdienstvrijheid, scheiding van machten, respect voor het individu, ieders gelijkheid voor de wet; het zijn morele piketpalen waarvan we de waarde na vijf jaar van onvrijheid opnieuw hebben ontdekt en die we ieder jaar op 5 mei vieren.

249 Lijphart A (1997). *Democracies in Plural Societies: a Comparative Exploration*. New Haven: Yale University Press.

250 Ibid., 25 e.v.

5. **Bouwstenen voor vrede – een christelijke bijdrage**

- *Harmonieuze maatschappelijke verhoudingen – poldermodel.* Tijdens de wederopbouw en ook tijdens recente economische crises, heeft onze overlegeconomie werkgevers en werknemers, politiek en samenleving tot elkaar gebracht en tot werkbare compromissen geleid. Waar in landen als Frankrijk en Italië sociaaleconomische kwesties op straat en middels stakingen worden beslecht, waar in de VS individuele werknemers voornamelijk op zichzelf zijn aangewezen, daar vinden Nederlanders elkaar in het overleg in de polder, waar we er uiteindelijk altijd uitkomen.
- *Solidariteit.* Een fundamentele waarde in onze samenleving is dat ook als iemand al zijn kansen heeft verspeeld en zijn toekomst heeft vergooid, we elkaar trouw blijven en hij op een menswaardig bestaan kan rekenen. Er is een sociale bodem onder het leven van iedere burger, een menswaardig minimum dat we collectief onderhouden en dat gebaseerd is op waarden als solidariteit en barmhartigheid.

5.7 **contouren van vrede**

Met het problematische verleden tussen de islamitische beschaving en het Westen, met het verdwijnen van een stevige, culturele bodem onder onze samenleving en gezien de moeizame integratie van een groot deel van de islamitische nieuwkomers, staan we voor een enorme uitdaging. De integratie van moslims in Nederland en het samenbinden van onze multiculturele en multireligieuze samenleving is een van de grote, nieuwe sociale kwesties van onze tijd.

We zitten als Nederlanders in deze tijd op onze eigen *Mayflower*. De zee is ruig, het zicht onhelder en we weten niet precies wat ons te wachten staat. We zitten met elkaar in dezelfde boot, het doet er niet toe hoe iedereen hier gekomen is en we zijn beschaafd genoeg om geen man overboord te zetten. Met een voort varend schip heeft het weinig zin om te dagdromen over hoe het was in de tijd die achter ons ligt, we hebben allemaal een enkele reis en kunnen – in navolging van de opvarenden van de eerste *Mayflower* – maar beter bij elkaar komen en een verbond met elkaar sluiten. Onze aardse lot, die van oudkomers en nieuwkomers, moslims, christenen, niet- en anders-gelovigen, is onlosmakelijk met elkaar verbonden. We zijn tot elkaar verplicht en kiezen ervoor elkaar de hand te reiken, trouw te beloven, meningsverschillen vreedzaam uit te praten, de hand te houden aan fundamentele vrijheden en waarden en zetten ons allemaal in om van ons land een beschaafde samenleving te maken.

De symbolische verbondssluiting houdt in, dat we ons verbinden met allen die voor de Nederlandse samenleving kiezen; het is een uitgestoken hand naar iedereen die hier is en tot die samenleving wil behoren. We beloven elkaar te helpen en

Voorwaarden voor vrede

te ondersteunen in goede en slechte dagen en zetten met elkaar onze schouders onder de enorme uitdaging van deze nieuwe sociale kwestie. Dat is een belofte die we elkaar doen. Maar daar staat tegenover dat iedereen die besluit om niet mee te doen, die met de rug naar deze samenleving toe gaat staan, die de fundamentele waarden minacht en alleen maar van vrijheden gebruik wil maken om deze vrijheden om zeep te helpen, dat die eerder en duidelijker zullen merken dat deze samenleving dit niet tolereert. Ook een doelbewuste en overtuigende afwijzing van dit verbond zal gevolgen hebben.

We staan allemaal voor een cruciale keuze. Steken we de hand uit of niet en aanvaarden we de hand van de ander?

6. Een agenda voor vrede

6.1 een eigen inzet

In het debat over de islam in Nederland en de integratie van moslims heeft deze studie een eigen inzet, die verschilt van de positie van andere deelnemers. Het verschilt allereerst van een *multiculturele* of *cultuurrelativistische inzet*, die culturele en religieuze verschillen op geen enkele manier ter discussie wil zetten. Die cultuurrelativistische inzet gelooft heilig in de gelijkheid van alle culturen, gaat daarom het inhoudelijke waardedebat uit de weg, terwijl tegelijk het integratiebeleid daardoor vaak geïslamiseerd wordt. Moslims worden gereduceerd tot hun religieuze identiteit, die boven elke vorm van kritiek verheven is. Alle pogingen moslims beter te laten integreren lopen dan via de moskee en de imam. Inhoudelijk kan er hoogstens worden gediscussieerd op het niveau van *behaving*, het doen en laten van mensen, en niet op het niveau van *believing* en *belonging*. Deze studie betoogt echter dat integratie niet alleen een kwestie is van alleen maar sociaaleconomische vooruitgang. Cultuur, religie en de onderlinge verschillen doen er toe en moeten – met inachtneming van het onderscheid tussen de politieke en theologische dialoog – in het debat worden betrokken. Bovendien is in deze studie benadrukt dat een welverbonden cultuur ook gemeenschappelijke waarden nodig heeft. Dat verdraagt zich niet met cultuurrelativisme.

Deze studie verschilt ook van een *liberaalconservatieve inzet*, die een massieve opvatting van de westerse cultuur hanteert. De veronderstelling is dat moslims alleen na een secularisatieproces zich werkelijk kunnen voegen in de Nederlandse samenleving. Een moslim is pas echt geïntegreerd als hij is gesecculariseerd. Aangezien snelle en massale secularisatie van moslims een niet erg waarschijnlijk scenario is – en ook geen scenario is waar beleidsmakers mee zouden moeten rekenen – is dit ook een weinig heilzame inzet. Bovendien is hierbij in het publieke domein ook nauwelijks plaats voor andere ideologische en religieuze overwegingen en initiatieven dan alleen de dominante seculier-liberale. Van religieuze burgers wordt, bij het betreden van het publieke domein, iets gevraagd dat van seculiere burgers niet wordt gevraagd: het zwijgen over je diepste overtuigingen en het verhullen van een belangrijk deel van je identiteit.

Daarnaast gaat deze studie ook verder dan een *strikt juridische inzet*, waarbij slechts gekeken wordt naar de wettelijke rechten en plichten van burgers en waarbij politici zich verre houden van elk religiedebat. Bij die inzet kan in een debat over bijvoorbeeld *sjaria*-wetgeving volstaan worden met de mededeling dat als een meerderheid dat wenst, ook in Nederland de *sjaria* kan worden ingevoerd. Dat is een

procedurele benadering die het inhoudelijke debat over moraal en cultuur aan zich voorbij laat gaan, terwijl deze studie daar juist een bijdrage aan wil leveren.

Tot slot onderscheidt deze bijdrage zich van een *theocratische inzet*, zoals die van sommige minderheden, zowel christelijke als islamitische. Ondanks hun bescheiden maatschappelijk positie handhaven ze het theologische uitgangspunt dat hun waarheidsclaim met overheidsmiddelen ondersteund en gefaciliteerd moet worden. Zij maken in de huidige situatie gebruik van vrijheden die ze, als ze zelf de meerderheid zouden hebben, andere minderheden niet zouden gunnen. Voor de ChristenUnie heeft altijd gegolden dat de rechten en plichten van christenen de rechten en plichten van alle burgers zijn.

Om het positiever te formuleren, deze studie gaat er van uit dat de integratie van moslims in Nederland en de vormgeving van een gemeenschappelijke cultuur een van de grote sociale kwesties van onze tijd is. De komst van de islam in Nederland is problematisch, gezien de lange geschiedenis van confrontaties tussen de islamitische wereld en het Westen. Bovendien is er sprake van een geloofskloof tussen de islam en het christelijk geloof, een kloof die niet door een politieke dialoog kan worden overbrugd. Maar dat neemt niet weg dat we wel degelijk gezamenlijk kunnen werken aan een vreedzame samenleving. En ook al plaatst de komst van de islam ons voor nieuwe uitdagingen, dat betekent niet dat dit alleen maar een uitdaging is voor nieuwkomers die zich in alles zouden moeten aanpassen aan autochtoon Nederland. Het islamdebat legt namelijk een 'dubbele identiteitscrisis' bloot, niet alleen die van islamitische nieuwkomers en jonge moslims, maar ook die van de 'autochtone' Nederlandse samenleving. Alle deelnemers, of ze nu seculier-liberaal, moslim of christen zijn, hebben te maken met gevoelens van verlies en vervreemding, we zijn allemaal aangekomen op de *Boulevard of broken dreams*. Maar we zullen die gevoelens te boven moeten komen door een overtuigde keuze voor elkaar.

Deze studie levert een bijdrage aan het islamdebat door allereerst te pleiten voor een zorgvuldig onderscheid tussen het politieke debat, de theologische dialoog en de persoonlijke ontmoeting. Dat voorkomt dat de juiste zaken op de verkeerde momenten worden gezegd en het politieke debat vervuild raakt. Vervolgens pleit deze studie voor een volwaardige plaats van religieuze motieven en overwegingen in het publieke domein, net zoals andere ideologische motieven en overwegingen die hebben. Het debat over integratie van moslims wordt verder verdiept door het pleidooi om bij integratie niet alleen aandacht te schenken aan *behaving*, maar ook aan *believing* en *belonging*. Bij integratie gaat het om de hele mens, om hoofd, hart en handen. Ook religie, cultuur, overtuigingen en gevoelens van vervreemding en je thuis voelen doen er toe. Daarbij is het cruciaal dat het debat met

moslims, in binnen- en buitenland, over godsdienstvrijheid en andere fundamentele vrijheden voortdurend gevoerd blijft worden. Want met die vrijheden staat of valt onze huidige samenleving. Voor christenen biedt het islamdebat de uitdaging om hun naastenliefde en verantwoordelijkheid voor deze samenleving handen en voeten te geven. Het zal op bruggen bouwen en vredestitelen aankomen en laten christenen dat vooral doen.

Uiteindelijk wijst deze studie een uitweg uit het multiculturele en multireligieuze drama door te wijzen op de notie van de samenleving als een sociaal-politiek verband. Dat is de belofte van onderlinge trouw en verbondenheid, ook in moeilijke tijden, en omvat ook de eis van loyaliteit aan en verantwoordelijkheid voor elkaar. De voorwaarden voor die maatschappelijke vrede zijn dus een keuze voor elkaar en, vanuit verschillende overtuigingen, een omarming van onze fundamentele politieke en religieuze vrijheden. Met minder zal het niet gaan.

6.2 werken aan vrede

In de praktijk zullen, op ieder van de drie genoemde niveaus (*behaving*, *believing* en *belonging*), keuzes moeten worden gemaakt en richting moeten worden gekozen. We kunnen het niet alleen laten bij praten over vrede, we zullen er ook aan moeten werken. Het zal handen en voeten moeten krijgen door middel van een politieke en maatschappelijke agenda voor vrede. Ook die agenda is *work in progress*, maar het fundamentele uitgangspunt zal steeds moeten zijn dat de hand dient te worden uitgestoken naar iedereen die mee wil doen, terwijl scherper wordt opgetreden tegen mensen die de keuze maken niet mee te doen en willens en wetens met de rug naar de samenleving toe gaan staan. Hieronder staat een aantal praktische voorstellen, dat niet bedoeld is als alles omvattend plan, maar wel in de genoemde richting wijst.

1. *Behaving* – zorgen dat iedereen mee doet

Op dit niveau gaat het om twee dingen: stimuleren van participatie én repressie bij misdragingen. Allereerst is het dus van groot belang dat alle drempels voor participatie door nieuwkomers worden weggenomen. Iedereen die hier burger in volle rechten en plichten is, moet de mogelijkheid hebben om mee te doen. Een adequate en verplichte inburgeringscursus is daarbij cruciaal om een nieuwkomer op weg te helpen, terwijl onderweg discriminatie op basis van geloof en etniciteit moet worden bestreden. Als iemand voor Nederland kiest, hoort hij er helemaal bij. Op het terrein van onderwijs kunnen doorstroommogelijkheden worden verruimd, zodat nieuwkomers hun taal- en onderwijsachterstanden kunnen inlopen en hun doorgaans groeiende ambitie kunnen waarmaken (zie 4.4). Daarnaast

spannen scholen, overheid en sociale partners zich verder in voor meer stage- en werkplekken voor jongeren van minderheden die moeilijker toegang tot de arbeidsmarkt blijken te hebben. Onderwijs en toegang tot de arbeidsmarkt zijn voorwaarden voor participatie en daar is nog een wereld te winnen.

Vanwege de achterstandspositie van veel moslimvrouwen en hun gebrekkige aansluiting bij de rest van de samenleving (zie 4.7) verdienen zij extra aandacht. Blijvend punt van zorg is de huwelijksmigratie, omdat die in de praktijk een import van achterstanden betekent. De vrouwen die bijvoorbeeld van het Marokkaanse platteland komen, hebben niet alleen zelf moeite om de aansluiting met de Nederlandse samenleving te krijgen, maar worden ook vaak de moeders van een nieuwe generatie Nederlanders met opnieuw een taalachterstand. De verplichte inburgering en de strengere voorwaarden voor huwelijksmigratie hebben hierin al voor verbetering gezorgd. Maar daarnaast kan aan nieuwkomers het aanbod worden gedaan om, met gedeeltelijke financiële ondersteuning, zich te laten opleiden tot een startkwalificatie. Bij de oudkomers is een verplichtender beleid nodig om het sociale isolement, van vooral vrouwen, te doorbreken. Als bij hen de ene partner in de bijstand of de WAO zit, dan zou voor de andere partner een opleidingsplicht moeten gelden. Een dergelijke plicht is een prikkel tot participatie, tot het verder aanleren van taal en vaardigheden.

Een blijvend onderwerp van veel controverse is de kleding van sommige moslims. Toch is het debat over bijvoorbeeld hoofddoekjes vaak spannender op de opiniepagina's dan in de praktijk. Het staat Nederlanders vrij zich te kleden zoals ze willen en dat levert in de praktijk zelden een groot probleem op. Zeker een overheid dient zich uiterst terughoudend op te stellen als het gaat om kleding, vooral als die een uiting is van een religieuze overtuiging. Bij controversiële individuele zaken kan de Commissie Gelijke Behandeling zich erover buigen. Er zijn wellicht twee extreme gevallen waarbij de overheid wel de grens zou moeten bepalen. Dat is enerzijds dat van naaktloperij en anderzijds juist dat van totale bedekking van het lichaam. Het eerste is al verboden, het tweede nog niet altijd. De alles bedekkende 'boerka' is een dusdanige beperking voor herkenning en sociaal contact, dat het niet anders opgevat kan worden dan dat de desbetreffende vrouw figuurlijk gezien met de rug naar de samenleving toe is gaan staan. Omdat het ook onder Nederlandse moslims een buitenissigheid is en er slechts enkele boerkadraagsters zijn, is het nu het moment om hier een grens te trekken en helderheid te verschaffen.

Een andere grens is die van geweld en criminaliteit. Dit is nog altijd een structureel en groot probleem, vooral onder Marokkaans-Nederlandse jongeren (zie 4.6). Die situatie knaagt aan de fundamenteën van onze samenleving. Voor het

draagvlak voor het integratiebeleid en voor de cohesie in onze samenleving is het cruciaal dat de grenzen van de wet bewaakt worden. Ter voorkoming van de nog steeds vaak voorkomende culturele problemen (zie 2.2) kunnen Centra voor Jeugd en Gezin in hun aanbod van opvoedingsondersteuning cultuurspecifieke hulp bieden aan leden van gezinnen met een Turkse of Marokkaanse achtergrond. Daarnaast behoort, bij alle pogingen tot preventie en bij alle effectieve alternatieve straffen, ook stevige repressie nadrukkelijk tot de noodzakelijke maatregelen. De politie dient te beschikken over voldoende middelen en mankracht om stevig en streng de grenzen van de rechtsstaat te kunnen bewaken. Ook dat is een voorwaarde voor vrede.

Ingrijpender nog is het als moslimjongeren zich om ideologische redenen van de Nederlandse samenleving afkeren. Sommige jongeren blijken vatbaar te zijn voor radicalisering. Het is daarom van het grootste belang dat in de samenwerking tussen politie, gemeente, jongerenwerkers en religieuze organisaties preventie van radicalisering verder ter hand wordt genomen. De uiterste grens die hier bereikt kan worden is rechtstreekse aanmoediging van of deelname aan de gewelddadige jihad tegen Nederland of een van onze bondgenoten. Dat is zo'n ingrijpende inbreuk op het vertrouwen van de samenleving dat in de ergste gevallen het Nederlanderschap – in geval van dubbele nationaliteit – kan worden ontnomen, of een tijdelijke verblijfsvergunning kan worden ingetrokken.

2. *Believing* – hoe we elkaar kunnen vinden rond centrale waarden

Een overheid heeft geen religieuze agenda en het bevorderen van een 'gematigde islam' is ook geen overheidstaak. In die zin is het hoog tijd voor 'de-islamisering' van het Nederlandse integratiebeleid. Voor veel nieuwkomers zelf is het ook een bevreemdende ervaring dat hun identiteit wordt gereduceerd tot een religieuze en ze slechts via de imam en de moskee in contact komen met de overheid. Subsidiering van moskeeën en de financiering van imamopleidingen – met het oog op de bevordering van een 'gematigde islam' – is discutabel. Een overheid is niet in de positie om uit te maken wat een gewenste en wat een minder gewenste theologische stroming is. Kortom, de-islamisering van delen van het integratiebeleid is gewenst.

Wat wel nadrukkelijk tot de taak van de overheid behoort, is het ruimte geven aan levensbeschouwelijk initiatief. Zo kunnen de verschillende minderheden, met hun overtuiging en binnen de grenzen van de rechtsstaat, voluit participeren in de samenleving. Daarbij is het cruciaal dat essentiële waarden, zoals de politieke en religieuze vrijheden, worden beschermd en herbevestigd. Juist nu er geen sprake meer is van een algemeen christelijke eenheidscultuur en er al helemaal

geen sprake is van een gemeenschappelijke religieuze bron, zullen we elkaar op waardeniveau steeds weer moeten vinden. Politici zullen daarover steeds het debat gaande moeten houden, als een manier om die essentiële waarden vitaal te houden. Naast woorden, heeft de overheid ook andere middelen tot haar beschikking, zoals het nog op te stellen Handvest van burgerplichten. Ondanks de beperkte reikwijdte van een dergelijk document, wordt zo zichtbaar afstand genomen van het contractdenken en krijgt de notie van de samenleving als een sociaal-politiek verbond handen en voeten. Gemeenten kunnen hier ook hun plaatselijke versie van opstellen.

Een middel in de relatie tot, onder andere, islamitische landen, zou een tweejaarlijkse rapportage over politieke en religieuze vrijheden zijn. Op basis van informatie van de Nederlandse ambassades, die zich in contact stellen met vertegenwoordigers van politieke en religieuze minderheden, en op basis van rapportages van NGO's als Freedom House en Amnesty International, stelt het Ministerie van Buitenlandse Zaken iedere twee jaar een overzicht op van de mate van politieke en religieuze vrijheid. Daarin wordt in ieder geval gerapporteerd over de landen waar Nederland een actieve relatie mee heeft. Deze rapportage kan worden meegenomen bij beslissingen inzake handelsrelaties, overeenkomsten, economische en academische uitwisselingsprogramma's, het mogelijk kwijtschelden van schulden etc.

Omdat onze politieke en religieuze vrijheden soms op ideologische gronden aangevochten worden, verdienen ze actieve bescherming. Op basis van de hiervoor genoemde rapportage komt er dus beter zicht op de landen waar geen of maar ten dele sprake is van politieke en religieuze vrijheid. Omdat er soms intensieve contacten zijn tussen zulke landen en sommige islamitische gemeenschappen in het Westen (zie 3.9), moet gedacht worden aan een 'importverbod op onvrijheid'. Culturele en religieuze minderheden hebben in Nederland veel vrijheid om zich te organiseren en publiek te uiten, maar actieve ondersteuning vanuit landen die als onvrij of gedeeltelijk vrij worden aangemerkt, is ongewenst. Juist omdat we elkaar in onze veelkleurige samenleving alleen maar kunnen vinden als we het minimum aan eensgezindheid behouden en omdat het onderlinge vertrouwen ermee staat of valt, zijn pogingen om onze politieke en religieuze vrijheden te ondergraven funest en ongewenst. Tegen die ondermijning moeten we doen wat we kunnen. Financiële ondersteuning van culturele en religieuze instellingen vanuit onvrije of gedeeltelijk vrije landen zou daarom verboden moeten worden.

Het laatste hete hangijzer dat in dit verband genoemd moet worden, is de vrijheid van meningsuiting. Volgens sommigen staat die na de moord op Theo van Gogh onder druk, terwijl christenen en moslims zich er juist soms over beklagen dat er

weinig respect is voor hun diepste overtuigingen. Het uitgangspunt hier is dat er noch een 'recht op beledigen' bestaat, noch een 'recht om niet gekwetst te worden'. In een open samenleving als de onze is er uiteraard volop ruimte voor kritiek op religies en andere overtuigingen. Het debat daarover mag op het scherpst van de snede worden gevoerd. Maar zodra de gekozen middelen (zoals misbruik van religieuze symbolen) niet meer in verhouding staan tot het inhoudelijke doel en er slechts sprake is van kwetsen om het kwetsen, dan is de grens bereikt. Aan de andere kant moeten gelovigen beseffen dat ze deel uitmaken van een open samenleving, waarin in vrijheid voor en tegen een geloof kan worden gekozen en er dus ook ruimte is voor zowel getuigen als voor religiekritiek. Dat gelovigen daarbij soms pijnlijk getroffen worden door onheilige kritiek op wat voor hen het meest heilig is, is de prijs die ze daarvoor betalen. Voor allen staat de gang naar de rechter open, die kan oordelen over de grenzen van kwetsen en gekwetst worden.

3. *Belonging* – hoe we ons thuis kunnen voelen

De integratie van islamitische nieuwkomers zal geslaagd zijn als er niet langer een onderscheid is tussen 'wij' en 'zij', allochtoon en autochtoon, maar als er een breed gedragen gevoel is van een gemeenschappelijke samenleving, met gedeelde fundamentele waarden en een gezamenlijke toekomst. Dan is Nederland van ons allemaal. Maar het blijkt moeilijk te zijn om Nederlander te worden, niet in juridische zin, maar wel in culturele zin. Tweede en derde generaties van Turkse en Marokkaanse Nederlanders worden nog altijd als allochtoon bestempeld en dat versterkt het gevoel van vervreemding. Zonder subidentiteiten (islamitisch, christelijk, Turks, Marokkaans) te ontkennen en in ons taalgebruik te vermijden, moet duidelijk worden dat we allemaal Nederlander zijn. Ons taalgebruik kan helpen bij integratie en voorkomen dat nieuwkomers levenslang een allochtoon blijven. We kunnen blijven spreken over verschillende minderheden, maar het onderscheid tussen allochtoon en autochtoon moet verdwijnen, zodat we allemaal Nederlander kunnen zijn. Daarvoor is het wel nodig dat er een einde komt aan de soms vergaande, directe bemoeienis van landen als Turkije en Marokko (via hun ambassade of consulaat) met Marokkaanse en Turkse Nederlanders. Integratie, dienstplicht of naamgeving van kinderen, het zijn allemaal Nederlandse aangelegenheden, waarbij buitenlandse bemoeizucht ongewenst is. Het perspectief is de integratie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders, niet het eindeloos oprekken van de status van 'gastarbeider' en 'allochtoon'. Dat vraagt een overtuigende keuze van alle betrokkenen.

Er is in Nederland ruimte voor levensbeschouwelijk initiatief, zoals bijzondere scholen, omroepverenigingen en partijen. Daarbij is het wel van belang dat er over etnische, culturele en religieuze grenzen heen contacten ontstaan tussen

leden van de verschillende gemeenschappen. Er is nog altijd sprake van sociale segregatie (zie 4.8). Ter bestrijding en voorkoming van die segregatie kan er een vriendschapsband worden aangegaan door iedere islamitische school met een andere, openbare of bijzondere school naar keuze. Door ontmoetingen, gezamenlijke activiteiten en uitwisselingen wordt de sociale interactie bevorderd en segregatie tegengegaan.

Bij alle grote woorden en plannen zal het er vooral op aan komen dat mensen elkaar toelaten in hun eigen leven, ontmoetingen zoeken, samen werken, samen leven en voor elkaar zorg dragen. Het zal er voor ons allemaal op aankomen daar werk van te maken. Integratie in Nederland blijkt een langdurig en ingewikkeld proces en het debat over de Nederlandse identiteit zal nog wel even duren. Maar laten we beginnen te doen wat we kunnen: de ander de hand reiken en onze politieke en religieuze vrijheden koesteren.

Gert-Jan Segers (1969) studeerde politicologie in Leiden en deed een masterstudie aan de *School of Advanced International Studies* in Washington DC. Tussen 2000 en 2007 woonde hij met zijn vrouw en drie dochters in Egypte en was hij coördinator van een christelijk studie- en toerustingcentrum in Cairo. Hij is nu directeur van de Mr G. Groen van Prinstererstichting, het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.

Er zijn tegenwoordig niet veel onderwerpen die zoveel Nederlanders zo sterk beroeren als de positie van de islam en moslims in ons land. Het islamdebat woedt hevig op de opiniepagina's en discussiefora. Gert-Jan Segers levert met dit boek een scherpe en verfrissende bijdrage aan dat debat.

Het gaat niet alleen over de islam, volgens Segers. De toekomst van ons land staat op het spel. Wat zijn onze manieren, normen en waarden? Willen we een christelijk land zijn, of juist seculier? Is de islam een verrijking of een bedreiging? Waar moeten nieuwkomers zich aan aanpassen en welke rol mag religie nog spelen?

De komst van de islam daagt ons uit om opnieuw deze vragen te beantwoorden. En de integratieproblematiek dwingt ons om intensief na te denken over de toekomst van de Nederlandse samenleving. In deze politieke studie gaat Gert-Jan Segers in op de voorwaarden voor een maatschappelijke vrede. Een geheel eigen, christelijke bijdrage aan het islamdebat. Hij neemt daarvoor het pijnlijke proces van integratie en wederzijdse aanpassing onder de loep, legt de lastige feiten op tafel en maakt scherp duidelijk waar het op aankomt.

Gert-Jan Segers (1969) is directeur van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. Daarvoor werkte hij in Egypte (2000-2007) en studeerde hij in de Verenigde Staten (2007-2008).



Buijten & Schipperheijn *Motief* - Amsterdam

ISBN 978-90-5881-440-1

