

Moslim in Nederland

Moslim in Nederland

Religie en migratie: sociaal-wetenschappelijke
databronnen en literatuur

SCP-werkdocument 106a

Karen Phalet (red)
Jessika ter Wal (red)

Karen Phalet
(m.m.v. Hanna Idema en Kasia Zaremba, UU)

Een onderzoek in opdracht van de minister
voor Vreemdelingenzaken en Integratie



Sociaal en Cultureel Planbureau
Den Haag, juni 2004



Ercomer-ICS
Universiteit Utrecht

Het Sociaal en Cultureel Planbureau is ingesteld bij Koninklijk Besluit van 30 maart 1973.

Het Bureau heeft tot taak:

- a wetenschappelijke verkenningen te verrichten met het doel te komen tot een samenhangende beschrijving van de situatie van het sociaal en cultureel welzijn hier te lande en van de op dit gebied te verwachten ontwikkelingen;
- b bij te dragen tot een verantwoorde keuze van beleidsdoelen, benevens het aangeven van voor- en nadelen van de verschillende wegen om deze doeleinden te bereiken;
- c informatie te verwerven met betrekking tot de uitvoering van interdepartementaal beleid op het gebied van sociaal en cultureel welzijn, teneinde de evaluatie van deze uitvoering mogelijk te maken.

Het Bureau verricht zijn taak in het bijzonder waar problemen in het geding zijn, die het beleid van meer dan één departement raken.

De minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport is als coördinerend minister voor het sociaal en cultureel welzijn verantwoordelijk voor het door het Bureau te voeren beleid. Omtrent de hoofdzaken van dit beleid treedt de minister in overleg met de minister van Algemene Zaken, van Justitie, van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen, van Financiën, van Volkshuisvesting, Ruimtelijke Ordening en Milieubeheer, van Economische Zaken, van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij, van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.

© Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2004

SCP-werkdocument 106a

Zet- en binnenwerk: Trees Vulto, Schalkwijk

Omslagontwerp: Bureau Stijlzug, Utrecht

Kalligrafie omslag: Faried Aboe-I-Ibnain

ISBN 90-377-0177-9

deelstudie b: *Diversiteit en verandering in religieuze betrokkenheid*, ISBN 90-377-0180-9

deelstudie c: *Religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap*, ISBN 90-377-0181-7

deelstudie d: *De publieke discussie over de islam in Nederland*, ISBN 90-377-0175-2

deelstudie e: *Islamitische organisaties in Nederland*, ISBN 90-377-0174-4

Samenvatting, ISBN 90-377-0176-0

complete set: *Moslim in Nederland*, ISBN 90-377-0178-7

Dit rapport is gedrukt op chloorvrij papier

Sociaal en Cultureel Planbureau
Parnassusplein 5
2511 VX Den Haag
Tel. (070) 340 70 00
Fax (070) 340 70 44
Website: www.scp.nl
E-mail: info@scp.nl

Ercomer-ICS
Faculteit Sociale Wetenschappen
Universiteit Utrecht
Postbus 80.140
3508 TC Utrecht
k.phalet@fss.uu.nl

Voorwoord

Deze studie is de eerste in een reeks van vijf deelstudies naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen in Nederland onder de hoofding ‘Moslim in Nederland’. De eerste deelstudie inventariseert en bespreekt internationale sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur over religie en migratie in het algemeen, en over moslimminderheden in het bijzonder. De studie valt uiteen in twee luiken: het eerste deel brengt feiten en cijfers over de islambeleving van minderheden in Nederland en in enkele buurlanden; het tweede deel bespreekt sociaal-wetenschappelijke theorievorming en empirisch onderzoek in het domein van religiestudies en etnische studies.

Nederland kent een significante islamitische aanwezigheid die snel groeit. In het sterk gesecculariseerde Nederland is de islam de vierde geloofsgemeenschap na de katholieken, de Nederlands hervormden en de gereformeerden. Daarbinnen maken Turken en Marokkanen de meerderheid uit. Maar zij zijn zeker niet de enige moslims in Nederland. Andere moslimgroepen zijn onder meer van Surinaamse origine, en meer recent ook asielzoekers en vluchtelingen uit diverse landen zoals ex-Joegoslavië, Somalië en Iran. Naar aanleiding van controversiële uitspraken van enkele imams in de media en de publieke reacties daarop, heeft de Tweede Kamer in de motie-Azough gevraagd om grootschalig onderzoek naar de islam in Nederland te bevorderen. Doel van het onderzoek was het opdoen van kennis over de diversiteit van de islam en het draagvlak voor islamitisch ‘fundamentalisme’ in Nederland. Deze voorstudie is daartoe een aanzet. Zij wil tegemoet komen aan de behoefte aan een gedegen empirische kennis over deze geloofsgemeenschap in ons land. De oorspronkelijk beoogde enquête heeft in dit stadium nog niet plaatsgehad om redenen die aanstonds nog nader worden toegelicht.

Gegeven de beperkte beschikbare databronnen op basis van grootschalig surveyonderzoek in Nederland kunnen in deze studie niet alle relevante vragen worden beantwoord. Zo laten de gegevens geen kwantitatieve analyse toe van de oorzaken en de vormen van een numeriek marginale ‘fundamentalistische’ variant van islamitische bewegingen in Nederland. Ook blijft de bandbreedte van de zeer diverse moslimgemeenschappen in Nederland onderbelicht doordat de studie zich beperkt tot de twee grootste groepen: Turken en Marokkanen. Overigens stelt zich een meer algemeen probleem wanneer religie als steekproefkader moet dienen in grootschalig surveyonderzoek, omdat in Nederland sinds geruime tijd geen populatiegegevens over religieuze denominaties meer voorhanden zijn. In deze voorstudie worden migranten uit Turkije en Marokko en hun nakomelingen in Nederland, ongeacht hun subetniciteit en formele nationaliteit, kortweg aangeduid als ‘Turken’ en ‘Marokkanen’. De termen ‘moslim’ en ‘islamitisch’ verwijzen specifiek naar de religieuze iden-

tificatie of zelfpresentatie van personen, groepen of organisaties. Als verzamelnaam voor migranten en hun kinderen, in afwezigheid van etnische of religieuze specificaties, gelden de termen ‘minderheid’ of ‘allochtoon’.

De voorstudie bestaat uit vijf deelstudies, waarvan sommige op hun beurt in hoofdstukken zijn ingedeeld. De deelstudies zijn opgedeeld naar verschillende bronnen van empirische kennis en inzicht, die licht kunnen werpen op de islambeleving in Nederland. Naast de literatuurstudie omvat het rapport vier parallelle empirische studies. Elke deelstudie kan als een zelfstandig onderzoeksverslag worden gelezen met een eigen vraagstelling, onderzoeksapproach, bevindingen en conclusies. Aan het einde van het rapport volgt een uitgebreide samenvatting met algemene conclusies. Wie minder interesse heeft in de sociaal-wetenschappelijke achtergronden, de onderzoekstechnische approach, en de partiële resultaten van afzonderlijke deelstudies, kan de samenvatting lezen als een op zichzelf staande tekst.

De eerste deelstudie is de literatuurstudie. Eerst wordt de islam kort gesitueerd vanuit feiten, cijfers en beeldvorming in de Nederlandse beleidscontext, in vergelijking met naaste buurlanden. Dan volgt een overzicht van beschikbare nationale en internationale sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur over religie en migratie in het algemeen, en over moslimminderheden in het bijzonder. Waar mogelijk worden internationale bronnen betrokken op de specifiek Nederlandse context. Van de rijke verzameling aan kwalitatieve studies naar de beleving en de receptie van de allochtone islam in Europese ontvangende landen bestaan al goede overzichten (zie onder meer het recente WRR deelrapport van Waardenburg 2001 en het overzichtsessay van Buys en Rath 2002 voor de Russell Sage Foundation). Daarom richt deze literatuurstudie zich voornamelijk op theorieën en inzichten in etnische en religiestudies die al zijn getoetst, of tenminste in principe toetsbaar zijn, in grootschalig surveyonderzoek. Omdat grootschalig onderzoek naar religie en migratie schaars is, moet a priori het nodige voorbehoud worden gemaakt bij de toepasbaarheid van gangbare theorieën op moslimminderheden in Nederland. De empirische deelstudies die volgen, zijn onder meer ook opgezet om de grenzen aan die toepasbaarheid te verkennen.

Meer bepaald omvat het rapport naast de literatuurstudie nog vier empirische studies. In de tweede en derde deelstudie worden de resultaten van kwantitatieve analyses op twee complementaire databestanden uiteengezet (cf. *infra*). Het gaat om de beschikbare gegevens over de islambeleving van Turken en Marokkanen uit grootschalig surveyonderzoek in Nederland voor de periode 1998-1999-2002.

De vierde deelstudie brengt verslag uit van een nieuwe mediastudie naar de binnenlandse berichtgeving en het publieke debat over de islam, minderheden en integratie in dezelfde periode 1998-2002. Vanwege het tijdsbestek waarbinnen de voorstudie

moest worden uitgevoerd, zijn de dataverzameling en de inhoudsanalyse beperkt gebleven tot de Volkskrant als meest gelezen kwaliteitskrant, voor een selectie van periodes voor en na 11 september 2001.

De vijfde en laatste deelstudie geeft een overzicht van islamitische organisaties, hun bestuurlijke inbedding in etnische netwerken, en hun rol in de Nederlandse samenleving. Anders dan de andere deelstudies, die zijn aangeleverd vanuit de Universiteit Utrecht (Ercomer – ICS) in opdracht van SCP, is het gedeelte over islamitische organisaties verzorgd door de Universiteit van Amsterdam (IMES), eveneens in opdracht van SCP.

Doelstelling en opzet

De globale onderzoeksopdracht was: grootschalig empirisch onderzoek opzetten over de diversiteit van de islam en het draagvlak voor islamitisch ‘fundamentalisme’ in Nederland. Op basis van de notitie van 6/11/2002 voor de minister voor Integratie en in overleg met SCP is de volgende inhoudelijke doelstelling voor de voorstudie overeengekomen: de voorstudie richt zich op het in kaart brengen van verandering en verscheidenheid in religieuze oriëntaties bij Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland. Deze brede vraagstelling omvat drie deelvragen die in de deelstudies terugkomen:

- a Wat zijn patronen van diversiteit en verandering in de islambeleving van Turken en Marokkanen in Nederland?
- b Welke aantoonbare verbanden zijn er tussen etnische identiteit, acculturatie en islambeleving?
- c Wat is de maatschappelijke invloed van de islam in private en publieke leefsfere?

Om een beeld te schetsen van de islambeleving in Nederland werd de analyse van optimaal representatieve surveydata over moslimminderheden als meest geëigende onderzoeksmethode aangemerkt. Grootschalig surveyonderzoek bij minderheden – in het bijzonder bij de Marokkaanse groep maar ook bij andere allochtone én autochtone groepen – in Nederland heeft echter in toenemende mate te kampen met een verminderde bereidwilligheid van de doelgroepen om te participeren (Houtkoop en Veenman 2002). Bovendien is de religieuze beleving van minderheden in analyses van bestaande representatieve data in Nederland tot nog toe onderbelicht gebleven. Daarom is hier gekozen voor analyses op bestaande data. Het nadeel daarvan is uiteraard dat de vragen niet door de onderzoeker zijn geformuleerd. Bijgevolg zijn veelal slechts gedeeltelijke of indirecte antwoorden op de eigenlijke onderzoeksvragen mogelijk. Toch heeft deze aanpak ook voordelen. Zo laten grondige en gerichte multivariate analyses ons toe om bestaande wetenschappelijke databronnen beter te benutten. Door de honger van onderzoekers en beleidsmakers naar steeds weer

nieuwe data blijven dure surveydata al te vaak ondergeanalyseerd. Bovendien dragen secundaire analyses ook bij aan de wetenschappelijke waarde van nieuwe dataverzameling. Die kan dan voortbouwen op een weloverwogen balans van bevindingen, onvolledigheden en problemen in bestaande data.

Als aanloop naar nieuwe analyses op recente Nederlandse databronnen is in een eerste fase van de voorstudie een sociaal-wetenschappelijke literatuurstudie verricht naar onderzoek over religie en migratie en naar beschikbare databronnen over moslims in de naaste buurlanden (zie deelstudie a in deze reeks). Voor de nieuwe analyses van de islambeleving bij Turken en Marokkanen in Nederland maken we gebruik van de SPVA-surveys uit 1998 en 2002 en van de Ercomer-survey in 1999. De SPVA's bevatten een beperkt aantal religieuze variabelen maar zij hebben het voordeel van een breed landelijk geldigheidsbereik (Dagevos et al. 2003). Bovendien beschikken we over een recente herhaling in 2002 (zie deelstudie b). De Ercomer-survey 1999 daarentegen heeft het voordeel van een meer uitgebreide set van vragen over religieuze thema's maar heeft tegelijk een beperkt geldigheidsbereik: het gaat om een eenmalig surveyonderzoek in Rotterdam (zie deelstudie c). De beeldvorming en beleving van religie door jongeren in Rotterdam was al eerder geanalyseerd (Phalet et al. 2000). Nieuwe analyses betreffen de volledige volwassen populaties, inclusief de oudere generaties die nog niet eerder in analyses betrokken zijn.

Hoewel het zwaartepunt van de voorstudie bij de analyse van surveydata ligt, blijft de studie hier niet toe beperkt. Het zou immers eenzijdig zijn om ons enkel en alleen te richten op de persoonlijke religiositeit van Turken en Marokkanen in Nederland. Als tegenwicht voor deze eenzijdigheid is een nieuwe verkennende mediastudie uitgevoerd. De studie betreft de berichtgeving en de discussies over de islam en integratie in de Volkskrant als meest gelezen Nederlandse kwaliteitskrant in de periode van 1998 tot en met 2002. De studie combineert een kwantitatieve inhoudsanalyse van de brede berichtgeving en opiniëring met een kwalitatieve analyse van de verschillende perspectieven in het debat over de islam (zie deelstudie d). Een laatste aanvullende deelstudie geeft een overzicht van de etnisch-religieuze aanbodzijde van islamitische organisaties en netwerken in Nederland (zie deelstudie e). De surveystudies over de religieuze beleving en participatie van moslims geven dus een zo representatief mogelijk beeld van de islambeleving op individueel niveau. De aanvullende studies plaatsen de islambeleving van de Turkse of Marokkaanse burger in een bredere context: enerzijds het religieuze aanbod vanuit islamitische organisaties op meso-niveau en anderzijds het publieke debat over islam en integratie in de Nederlandse samenleving.

Kanttekening over ‘fundamentalisme’

Bij de afbakening van de voorstudie stelt zich de vraag naar de notie van ‘fundamentalisme’ en hoe die zich verhoudt tot de onderzoeksdoelen en -aanpak in de deelstudies. In het licht van geopolitieke spanningen sinds 11 september maakt de vraag van de Kamer immers gewag van een mogelijk draagvlak voor islamitisch ‘fundamentalisme’ in Nederland (zie ook AIVD 2002, 2003). Allereerst stelt zich echter de vraag welke inhoudelijke lading de term ‘fundamentalisme’ dekt, of nog hoe ‘fundamentalistische’ en ‘niet-fundamentalistische’ varianten van religiositeit analytisch en empirisch te onderscheiden zijn. Het mag duidelijk zijn dat religieus fundamentalisme geen specifiek islamitisch gegeven is, en omgekeerd, dat de islam uiteraard veel breder is dan wat doorgaans onder ‘fundamentalisme’ wordt verstaan. Net zoals de lijn tussen rechts en extreem rechts niet altijd makkelijk empirisch te trekken is, zo ook verschillen sociale wetenschappers van mening over de grenzen tussen orthodoxe, ultra-orthodoxe en fundamentalistische varianten van religie.

De term fundamentalisme verwijst oorspronkelijk naar ultra-orthodoxe en anti-moderne bewegingen in de protestants-christelijke traditie, zoals de evangelische christenen, maar is nadien ook toegepast op dezelfde soort bewegingen in joodse en islamitische geloofstradities. In dat laatste geval wordt ook wel de term ‘islamisme’ gebruikt. Deze termen dekken heel uiteenlopende ladingen, gaande van apolitiek ascetisme tot revolutionair radicalisme. In dit rapport worden ‘fundamentalisme’ en ‘islamisme’ echter in enge zin gebruikt om te verwijzen naar radicale religieus-politieke bewegingen die zich tegen democratische rechten en vrijheden keren. Naar analogie met nationalistische en racistische vormen van exclusionisme (Lubbers 2001), wordt fundamentalisme of islamisme in strikte zin gedefinieerd als religieus exclusionisme.

Aan de conceptuele afbakening en de empirische typen en kenmerken van het verschijnsel fundamentalisme wordt vooral in de literatuurstudie aandacht besteed (zie deelstudie a). In het licht van bekende problemen met selectieve respons, sociaal-wenselijk antwoordgedrag en kleine aantallen ‘extremisten’ in surveyonderzoek, is een exacte telling van fundamentalistische opvattingen, affiliaties of acties helaas niet mogelijk. In de SPVA's zijn geen vragen gesteld over maatschappelijke of politieke aspecten van religie (zie deelstudie b). In de Ercomer-survey 1999 (zie deelstudie c) is wel een eerste poging gedaan tot empirische afbakening van een ‘exclusionistische’ variant van religiositeit (Phalet et al. 2000). Daartoe zijn drie empirische criteria gecombineerd: de afwijzing van de scheiding van Kerk en Staat, het zich herkennen in politiek-religieuze organisaties met een islamistische ideologie (alleen bij Turken), en de bereidheid om desnoods met geweld politieke actie te voeren. Op die basis waren in 1999 slechts enkele percenten van zowel autochtone als allochtone jongeren op één of meer criteria vatbaar voor religieus gemotiveerd exclusionisme. Omdat de survey niet meer herhaald is na 1998 kunnen geen uitspraken

worden gedaan over een recente toename of afname van het draagvlak voor fundamentalisme in strikte zin. De mediastudie werpt enig licht op de regelmaat waarmee, en de wijze waarop de notie fundamentalisme in het publieke debat sinds 1998 ter sprake is gekomen (zie deelstudie d). De laatste deelstudie over religieuze organisaties noemt enkele organisaties in de marge van het islamitische verenigingsleven in Nederland die banden hebben met islamistische ideeën en bewegingen in het buitenland (zie deelstudie e).

Inhoud

DEEL I

ISLAM IN CIJFERS: NEDERLAND IN INTERNATIONAAL PERSPECTIEF

1	<i>Moslims in Nederland: feiten, beleid en beeldvorming</i>	5
1.1	De macht van het getal	5
1.2	Achtergronden: islam, migratie en beleid	7
1.3	Islamofobie: cultuurconflict of vooroordeel?	10
2	<i>Internationaal onderzoek naar religie en migratie</i>	17
2.1	De onderzoeksliteratuur in vogelvlucht	17
2.2	Representatieve databronnen	18
2.2.1	Nederland	19
2.2.2	België	20
2.2.3	Frankrijk	23
2.2.4	Engeland	26
2.2.5	Duitsland	27
2.3	Voorzichtig vergelijken	28
2.4	Conclusies bij deel I	30

DEEL II

ISLAM, MODERNITEIT EN MIGRATIE: THEORIE EN ONDERZOEK

3	<i>De secularisatiethese</i>	37
3.1	Berger's hemels baldakijn	37
3.2	Secularisatie op drie niveaus	38
3.3	Modernisering en secularisatie	38
3.4	Religie en sociale integratie	41
3.5	Religieus pluralisme en revitalisatie	43
3.6	Religie en migratie	46
3.7	Samenvatting	49
4	<i>Dimensies van islambeleving</i>	51
4.1	Naar een multidimensionale benadering	51
4.2	De vijf dimensies van Glock en Stark	51
4.3	Kanttekeningen bij Glock en Stark	53
4.4	Sociale, politieke en identiteitsdimensies	54
4.5	Betrokkenheid op de islam: Kemper's studie in 1996	55
4.6	Samenvatting	56

5	<i>Modernisering en cultuurverschil</i>	57
5.1	Maatschappelijke invloed van religie	57
5.2	Lenski's religieuze factor	57
5.3	De privatiseringsthese: de Europese waardesurveys	59
5.4	Modernisering en cultuurverschil: de wereldwaardesurvey	60
5.5	Islam en moderniteit: minderhedensurveys in Nederland	64
5.6	Samenvatting	65
6	<i>Fundamentalisme en islamisme</i>	67
6.1	Fundamentalismen vergeleken	67
6.2	Islamisme als religieus exclusionisme	71
6.3	Cultuurhistorische, macrosociologische en antropologische verklaringen	74
6.4	Islam en politiek in Europa	76
6.5	Religieus exclusionisme in Nederland	78
6.6	Samenvatting	79
7	<i>Religie, cultuur en identiteit</i>	81
7.1	Islam, migratie en integratie	81
7.2	Etnisch-religieuze congregaties: het RENIR-project in de Verenigde Staten	82
7.3	Acculturatie en acceptatie	86
7.4	Religieuze en etnische identiteiten	88
7.5	Etnische relaties en reactievorming	89
7.6	Samenvatting	92
7.7	Conclusies bij deel II	93
	Literatuur	95
	Publicaties van het SCP	103

Deel I

Islam in cijfers:

Nederland in internationaal perspectief

De aanwezigheid van de islam in Nederland krijgt sinds een aantal jaren buitengewoon veel media-aandacht. Zoals blijkt uit de mediastudie van de publieke discussies en berichtgeving over islam en integratie in dit rapport, is de positie van de islam in de inrichting van de Nederlandse samenleving meer dan ooit omstreven (zie deelstudie d). Hoewel autochtonen toonaangevend zijn in de wetenschappelijke kennisproductie en in de publieke opinievorming over de islam in Nederland, hebben ook diverse islamitische organisaties, publicisten en doorsnee moslimburgers hun intrede gedaan in de Nederlandse publieke ruimte. Heel wat Turkse en Marokkaanse jongeren die hier zijn opgegroeid, manifesteren zich heel nadrukkelijk als moslims. Deze toegenomen publieke zichtbaarheid en mondigheid van jongeren betekent een breuk met de meer naar binnen gekeerde 'islam van de vaders' en plaatst de ontvangende samenleving voor nieuwe uitdagingen. Toch is de feitelijke aanwezigheid van moslims zeker geen nieuw verschijnsel in Nederland. Nederland staat in dit opzicht ook niet alleen in Europa. In deel I worden kort feiten, cijfers en beleid met betrekking tot de islam in Nederland geschetst. Vervolgens wordt ingegaan op veranderingen in de autochtone beeldvorming over de islam in Nederland, in vergelijking met buurlanden. Zo worden openlijke anti-islamgevoelens na 11 september 2001 in een breder perspectief geplaatst. Hoofdstuk 2 van dit deel geeft een overzicht van representatieve databronnen over de islambeleving in Nederland, België, Frankrijk, Engeland en Duitsland. In deel II ten slotte, passeren relevante sociaal-wetenschappelijke theorieën en bevindingen de revue op het terrein van religiestudies en etnische studies.

1 Moslims in Nederland: feiten, beleid en beeldvorming

1.1 De macht van het getal

Na de grote christelijke religies komt de islam op de tweede plaats in Europa. Bovendien is de islam volgens waarnemers een van de snelst groeiende religies in de 21ste eeuw (Brown 2000). Naast autochtone moslimminderheden in de Balkan en in andere Oost-Europese landen, bestaat de overgrote meerderheid van moslims in Europa uit migranten en hun nakomelingen. In de naoorlogse periode hebben toenemende aantallen nieuwe migranten uit landen met islamitische populaties zich in West-Europa gevestigd. Zij werden in groten getale aangetrokken als gastarbeiders vanuit het Middellandse-Zeegebied (vooral uit Turkije en Marokko), of maakten deel uit van de grote postkoloniale migratiestromen (onder meer uit Pakistan, Algerije en Suriname). Door gezinshereniging ontstonden sinds de tweede helft van de jaren zeventig volwaardige moslimgemeenschappen. In de loop van de jaren tachtig deed de tweede generatie moslimjongeren, die geheel of grotendeels in West-Europa waren opgegroeid, haar intrede in het onderwijs en op de arbeidsmarkt. Daarnaast kent Nederland, net als de buurlanden, een recente en zeer diverse instroom van asielzoekers, vluchtelingen, studenten en professionals uit gedeeltelijk of overwegend islamitische landen (onder meer uit ex-Joegoslavië, Somalië, Iran en Irak). Tot slot moeten ook autochtone bekeerlingen tot de islam worden vermeld. Hoewel zij numeriek wellicht verwaarloosbaar zijn (ongeveer 1500 personen volgens Shadid en van Koningsveld 1997), hebben sommigen als religieuze woordvoerders en belangenbehartigers van het eerste uur een rol van enige betekenis gespeeld. Die rol wordt in toenemende mate vervuld door hogeropgeleide allochtone moslims. Voor voorbeelden verwijzen we naar de mediastudie (zie deelstudie d).

In januari 2003 schatte het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) het aantal allochtone moslims in Nederland op 920.000 of 5,7% van de totale bevolking (inclusief kinderen). Maar in grote steden gaat het algauw om één op tien inwoners. Zo is in Rotterdam 13% van de inwoners moslim. Het overgrote deel van de moslims in Nederland is van Turkse (320.000) en Marokkaanse origine (285.000). Schattingen van het aantal moslims zijn gedeeltelijk afgeleid van religiecijfers in de herkomstlanden. Zo zou in Turkije 94% van de Turken en in Marokko 97% van de Marokkanen moslim zijn. Op basis van religieuze zelftoewijzing schatte de meest recente CBS-enquête over religie in Nederland de aanhang van de islam op minder dan 5% van de volwassen bevolking; de meest recente SCP-enquête kwam uit op ruim 4% (Becker en De Wit 2000). Ter vergelijking: volgens de CBS-gegevens is 40% van de autochtone volwassenen buitenkerkelijk, is 31% katholiek, 14% Nederlands-hervormd, en 7% gereformeerd. Volgens de SCP-gegevens hangt maar liefst 63% van de volwas-

sen bevolking geen religie aan. Van degenen die zich wel tot een geloof bekennen, noemt 18% zich katholiek, 8% Nederlands-hervormd en 7% gereformeerd. De lagere schattingen van SCP zijn toe te schrijven aan de getrapte vraagstelling (beschouwt u zich als godsdienstig en zo ja, welke godsdienst?). Wel geven alle tellingen dezelfde trends aan. Waar de aantallen leden van dominante Katholieke en Hervormde Kerk tussen 1991 en 1999 verder afkalden, bleven gereformeerden op hetzelfde peil, en nam het aantal moslims in de bevolking gestaag toe (Becker en De Wit 2000). Het toenemende aantal moslims zou vooral voor rekening komen van gezinsuitbreiding in Nederland. Nieuwe immigratie speelt een kleinere rol. Een blik over de grenzen leert dat het aandeel van moslims in de Nederlandse bevolking niet zoveel verschilt van het Europese gemiddelde – met Frankrijk als uitschieter naar boven (om en nabij de 8%) en Polen als het meest homogeen (katholiek) christelijke land. In absolute aantallen tellen Frankrijk, Duitsland en Engeland (in die volgorde) veruit de meeste moslims. De schattingen in tabel 1.1 zijn ontleend aan het Sage rapport *Moslims in Europa* van Buijs en Rath (2002).

Tabel 1.1 Schattingen van aantallen moslims in enkele ontvangende landen

land	schatting van aantal moslims	percentage van de totale bevolking
Nederland (1999)	695.600	4,4
België	370.000	3,6
Frankrijk	4.000.000-5.000.000	circa 8
Verenigd Koninkrijk	1.406.000	2,6
Duitsland	3.040.000	3,7
Oost- en West-Europa samen (19 landen)	13.151.000-14.319.000	circa 3,1

Bron: Buijs en Rath (2002: 7)

Uiteraard gaat het om oppervlakkige schattingen. Niet alle burgers die als moslim worden geteld zijn godsdienstig of identificeren zichzelf als moslim. Bovendien omvat de verzamelnaam ‘moslims’ een brede waaier van religieuze richtingen. Toch staat deze grove en vertekende categorisering voor een onontkoombaar sociaal feit, daar er in het publieke debat en op het politieke strijdtoneel strategisch gebruik en misbruik van gemaakt wordt. Bij de schatting van aantallen moslims zijn zowel statistische als sociologische kanttekeningen te maken. Vanuit statistisch oogpunt ontbreken betrouwbare tellingen van religieuze groeperingen in de algemene bevolkingsstatistieken van de meeste ontvangende landen. Ook wanneer minderheidsenquêtes wel informatie over religieuze zelftoewijzing bevatten, gelden dezelfde sociologische overwegingen als bij etnische indelingen. Religieuze zelftoewijzing is een subjectief en contextgevoelig gegeven, dat lang niet altijd overeenkomt met toewijzing door anderen, noch met formele indelingen door overheden of religieuze instanties. Afhankelijk van de context kan het al dan niet opportuun zijn het aantal moslims hoog in te schatten, of verschillen tussen moslims onderling te accentueren.

tueren (Vertovec en Rogers 1999). Van belang voor een goed begrip van de cijfers is ook het bezwaar dat de betekenis van religieuze zelftoewijzing voor de islam minder duidelijk is dan voor christelijke kerken. Moslimgemeenschappen zijn immers geen georganiseerde religieuze verbanden met formele ledenlijsten en bestuursorganen, waar christelijke kerken dat wel zijn (Brown 2000). Bijgevolg is de scheidslijn tussen moslim en niet-moslim niet scherp te trekken. Velen erkennen geen geloofsafval en tellen iedereen die als moslim geboren is mee, dus ook wie zichzelf niet als godsdienstig beschouwt. Anderen trekken juist een strikte scheidslijn tussen 'echte moslims' die leven volgens de religieuze regels, en zogeheten 'geografische moslims' die alleen vanwege hun geboorteland voor moslim doorgaan (Gerholm en Lithman 1988; Nonneman et al. 1996). Daartussenin zitten de 'culturele moslims' die niet praktiseren maar zich wel verbonden voelen met de islam als cultureel erfgoed. Een laatste randgroep van 'sociologische moslims' is vooral aanspreekbaar op de islam als etnische identiteit of politieke zaak, los van religieuze regels én van culturele tradities (bijvoorbeeld de Beurs in Frankrijk).

1.2 Achtergronden: islam, migratie en beleid

Om getallen op hun waarde te schatten is een korte schets van de islam als religie op zijn plaats, al vallen geloofsinhouden en -tradities strikt genomen buiten het bestek van deze studie. De gemeenschappelijke basis van de islam wordt gevormd door de geloofsgetuigenis en de rituele voorschriften (Shadid en van Koningsveld 1997). De kern daarvan zijn de vijf basisprincipes of 'zuilen'. De eerste zuil is de geloofsgetuigenis die in het leven van moslims een centrale plaats inneemt. De getuigenis geeft de aanvaarding van de geloofsleer aan, zoals die is vastgelegd in de koran en in andere gezaghebbende religieuze bronnen, zoals het voorbeeld van de profeet. De vier andere zuilen van de islam zijn het gebed, de vasten, het betalen van religieuze belasting (onder meer in de vorm van aalmoezen aan armen) en de pelgrimstocht naar Mekka voor wie daartoe fysiek, geestelijk en financieel in staat is. Naast deze individuele plichten die voor elke moslim gelden, is ook het moskeebezoek op vrijdag voor mannen een individuele plicht. Andere rituele voorschriften, zoals het dagelijks gebed in de moskee, gelden als collectieve plichten die slechts door een deel van de moslimgemeenschap moeten worden uitgevoerd. De wet van de islam (sharia) is echter meer dan een plichtenleer. Zij omvat immers niet alleen verplichtingen en verboden van rituele en sociaal-juridische aard, maar ook uitvoerige afwegingen van gedrag dat geldt als toegestaan of verwerpelijk maar niet verboden, of als aanbevelenswaardig maar niet verplicht. De islamitische traditie biedt dus ruimte voor meer 'rekkelijke' of meer 'precieze' opvattingen over wat goede moslims aan de godsdienst verplicht zijn. Zo wordt bijvoorbeeld het dragen van een hoofddoekje door meer of minder rekkelijke moslims gezien als aanbevelenswaardig of verplicht. De islam kan daarom nog het beste worden opgevat als een ethisch stelsel van sociale normen en omgangsvormen (Brown 2000; Dassetto 1996). Voor een meer uit-

gebreide bespreking van islamitische voorschriften, onder meer over wassing en besnijdenis, voeding en ritueel slachten, bidden en vasten, belangrijke feesten, sterfensbegeleiding en begrafenis, huwelijk, kinderverzorging en voogdij, seksualiteit en gezinsplanning, wordt verwezen naar de literatuur terzake (Shadid en Koningsveld 1997).

Afgezien van gemeenschappelijke religieuze voorschriften, is de islam als wereldreligie een huis met vele kamers. Niet alleen is de moslimwereld in geografisch, cultureel en politiek opzicht zeer divers, en wordt de islam vaak ten onrechte vereenzelvigd met culturele tradities en politieke regimes in het Midden-Oosten. Ook in religieus opzicht omvat de islam verschillende richtingen en scholen (Brown 2000). De islamitische geloofstraditie kent twee hoofdrichtingen: de sunnitische en de shiitische. De sunnitische meerderheid (ongeveer 84% van de moslimwereld) legt de bevoegdheid tot interpretatie van de religieuze wet (sharia) bij de schriftgeleerden. De shiieten (de overige 16% van de moslimwereld) leggen het godsdienstige leergezag en staatsgezag echter bij Ali, de schoonzoon van de profeet Mohammed, en zijn opvolgers. Zowel Turken als Marokkanen in Nederland zijn in meerderheid sunnitsch, al richten zij zich op verschillende wetscholen. Een wetschool staat voor een bepaalde, officieel erkende interpretatie van de richtlijnen van de koran en de daden en uitspraken van de profeet. Naast de koran zijn voor sunnieten immers ook de oorspronkelijke gezegden, handel en wandel van de profeet religieus bindend. Een minderheid van de Turken in Nederland behoort echter tot de alevitische richting. De alevieten zijn ontstaan als een aftakking van de shiitische hoofdstroom, die Ali boven de profeet zelf plaatst. In Turkije zou ongeveer één op tien Turken alevitsch zijn (Shadid en van Koningsveld 1997). In de marge van de orthodoxe (sunnitische of shiitische) islam zijn ook mystieke broederschappen actief. Deze hebben zich ontwikkeld rondom spirituele leermeesters die een bepaalde weg (tariqa) hebben gewezen. Sommige, zoals de suleymanci's in Turkije, plaatsen zichzelf in de zuiver religieuze sfeer van persoonlijke en collectieve devotie. Andere, zoals de naqshbandi's, hechten meer belang aan een islamitische staatsinrichting, en hebben banden met moderne reformistische of radicale religieus-politieke bewegingen (zie deelstudie e).

De allochtone islam in Westerse landen is echter niet alleen een voortzetting van meegebrachte religieuze, culturele en politieke tradities uit de herkomstlanden. In de meeste gevallen betekende de migratie een breuk met de religieuze kennis, kaders en structuren in het land van herkomst (Dassetto en Nonneman 1996). De institutionalisering van de islam 'op verplaatsing' is een samenspel van gemeenschapsvorming aan allochtone zijde, internationale invloeden, en nationale wet- en regelgeving in het ontvangende land (Rath et al. 1996). Recente publieke reacties tegen moslims in Nederland volgen op een lange periode van etnisch-religieuze gemeenschapsvorming in de marge van de samenleving. Vormde de eerste genera-

tie in de jaren zeventig een sterk naar binnen gerichte en bijgevolg naar buiten toe weinig zichtbare geloofsgemeenschap, vanaf het begin van de jaren tachtig begon vooral de publieke erkenning van de islam (Sunier 1996). Religieuze erkenning (bijvoorbeeld regels voor rituele slachting en de vestiging van moskeeën) paste in het Nederlandse beleid ten aanzien van minderheden. Dat beleid onderscheidde zich al vroeg van andere ontvangende landen door de uitbreiding van inclusieve (weliswaar nog onvolledige) legale, sociale en politieke rechten naar niet-Nederlanders. Om hun belangen te behartigen, konden moslims in Nederland bovendien een beroep doen op een gevestigde politieke traditie van verzuiling of gesegmenteerd pluralisme: de Nederlandse natievorming berust historisch gezien op de vreedzame coëxistentie van soevereine gemeenschappen onder één nationaal dak – in casu de vier religieus-ideologische zuilen van het calvinisme, het katholicisme, het socialisme en het liberalisme.

Zoals de meeste Europese landen, kent Nederland een formele scheiding tussen Kerk en Staat, maar onderhield het tot voor kort wel historisch gegroeide bevoorrechte relaties met bepaalde christelijke kerken. Zo dateert de toekenning van gelijke burgerrechten aan katholieken en joden al van de Bataafse Republiek, maar pas in 1983 zijn de laatste directe financiële banden of ‘zilveren koorden’ tussen Kerk en staat verbroken. Toch biedt het beginsel van de godsdienstvrijheid in Nederland, zoals in de meeste Westerse landen, ruimte voor actief overheidsoptreden daar waar de randvoorwaarden voor de vrije beoefening van een religie niet voldaan zijn (Rath et al. 1996). Andere teugkerende motieven voor overheidsbemoeienis met de islam zijn het gelijkheidsbeginsel (naar analogie met autochtone religieuze voorzieningen) en het tegengaan van segregatie (met het oog op integratie). Concreet heeft het Nederlandse minderhedenbeleid sinds 1983 de ontwikkeling van publiek zichtbare en actieve moslimgemeenschappen in een stroomversnelling gebracht, onder meer door vergunningen voor de vestiging van moskeeën en door ruimhartige subsidies aan moslimverenigingen en -voorzieningen, zoals media en scholen (Rath et al. 1996). Ook worden moslimverenigingen regelmatig als semi-officiële gesprekspartners geconsulteerd door beleidsmakers. De geleidelijke en uiteindelijk vrij vergaande institutionalisering van de islam in Nederland heeft echter weinig te maken met een brede publieke acceptatie. De georganiseerde islam zoals we die tegenwoordig kennen, is veeleer de cumulatieve uitkomst van lokale initiatieven van moslims in combinatie met een pragmatische beleidsaanpak met het oog op sociale vrede. Tekenend voor deze politieke evenwichtsoefening was de stuksgewijze behandeling van dossiers door ambtenaren, experts en woordvoerders, met een minimum aan publieke discussie en partijpolitieke strijd (Guiraudon 2000). Aan deze beproefde wijze van beleidvoeren kwam een einde aan het eind van de jaren tachtig, toen de problematiek van migratie en integratie voor het eerst in de publieke arena werd uitgespeeld tussen politieke partijen. Voor een analyse van recente publieke discussies over islam

en integratie wordt verwezen naar deelstudie d van deze reeks. De laatste deelstudie geeft een overzicht van islamitische organisaties in Nederland (zie deelstudie e).

1.3 Islamofobie: cultuurconflict of vooroordeel?

Nieuwe ontwikkelingen in de beleving en de organisatie van de islam in Nederland staan niet los van veranderingen in de autochtone beeldvorming over moslims en de islam. Na de terroristische aanslagen van 11 september nam het publieke debat in Nederland een dramatische wending, voorzover anti-islam standpunten en gevoelens sindsdien vrijer worden geuit, ruim aandacht krijgen in de media, en herhaaldelijk voorwerp zijn van partijpolitieke strijd (zie deelstudie d). Dat Nederland hierin niet alleen staat, blijkt onder meer uit de landrapporten over anti-moslimincidenten sinds 11 september van het Europese centrum voor de bestrijding van racisme en xenofobie (EUMC 2002, 2003). Voorts is een anti-islam houding in Nederland geen nieuw verschijnsel. Periodieke surveys over beeldvorming signaleerden al in het midden van de jaren negentig een dalende trend in de tolerantie van Nederlanders, in het bijzonder jegens moslims (SCR 1998). Drie beschikbare representatieve databronnen werpen licht op de houding van Nederlanders jegens minderheden in het algemeen, en moslims in het bijzonder: de periodieke nationale SCP-surveys over beeldvorming tot en met 2002, de crossnationale European Social Survey in 2002, en de eenmalige nationale Ercomer-survey in 1998 over politieke opinies en vooroordeel in Nederland (Hagendoorn en Sniderman 2001).

Een specifieke anti-islam houding, met een modewoord ‘islamofobie’, moet worden gezien tegen de achtergrond van een algemeen vooroordeel tegen etnische minderheden. Eigen aan een vooroordeel is de neiging om systematisch negatieve kenmerken toe te schrijven – en positieve kenmerken te ontzeggen – aan mensen uit minderheidsgroepen, en dit alleen op grond van het behoren tot die groep, dus ongeacht persoonlijke verschillen en omstandigheden. Het standaardmodel van vooroordeel omvat kort samengevat vijf stellingen, die brede steun krijgen vanuit internationaal surveyonderzoek (Sniderman et al. 2003).

- Alle factoren die de overdracht van sociale normen belemmeren dragen *eo ipso* bij aan de vorming van vooroordeel, en dus aan een klimaat van intolerantie. Omdat onderwijs een sleutelrol speelt in de overdracht van waarden en normen, volgt hieruit dat vooroordelen meer voorkomen bij minder hoogopgeleide personen.
- Een tweede cruciale factor is sociaal-economische status. Als het mensen economisch minder goed gaat en als hun sociale status lager is, hebben zij over het algemeen meer vooroordelen tegenover minderheden.
- Behalve opleiding en sociale status dragen ook bepaalde persoonskenmerken bij aan de vorming van vooroordelen, zoals autoritaire waarden en een gebrek aan mentale openheid.

- Vooroordelen komen meer voor wanneer zij passen in een patroon van conformisme aan gangbare normen. Naarmate mensen meer conformistisch zijn en afwijkend gedrag meer veroordelen, zijn zij in de regel ook meer bevooroordeeld.
- Vooroordelen komen niet louter voort uit irrationele gevoelens van bedreiging. Zij komen vaker voor in aanwezigheid van etnische competitie of groepsconflict. Bijgevolg verhoogden reële groepsconflicten over de verdeling van schaarse hulpbronnen (zoals werk, sociale woningen, uitkeringen) en de bescherming van verworven rechten de kans op vooroordelen.

Bevindingen uit representatieve surveys in Nederland bevestigen het geschetste standaardmodel van vooroordeel (Scheepers et al. 2001).

In Nederland beschikken we over periodieke metingen van vooroordeel sinds het einde van de jaren zeventig (SCR 1998). De meest recente representatieve gegevens over beeldvorming dateren van 2002 (Van Praag 2003). Gangbare metingen van vooroordeel zijn de ervaren sociale afstand ten opzichte van allochtonen (bijvoorbeeld, heeft men bezwaar tegen buitenlanders als naaste burens?) en discriminatiegeneigdheid (bijvoorbeeld, Nederlanders moeten een voorkeursbehandeling krijgen bij ontslag of bij de toewijzing van woningen). Zo nam in de loop van de jaren tachtig het percentage autochtonen dat bezwaar maakte tegen buitenlandse burens gestaag af, liep het aan het einde van de jaren tachtig op, en nam vervolgens in de eerste helft van de jaren negentig weer af. Aan het eind van de jaren negentig is echter opnieuw een negatieve wending waarneembaar (Van Praag 2003). Veranderingen in de discriminatiegeneigdheid van Nederlanders volgen in grote lijnen een gelijkaardig patroon door de tijd heen. Dit patroon laat zich ten dele verklaren uit periode-effecten, ten dele ook uit cohorteffecten en effecten van individuele achtergrondkenmerken (Coenders en Scheepers 1998). Concreet voorspelt een combinatie van nieuwe immigratie en stijgende werkloosheid in het jaar voorafgaand aan het peiljaar periodeverschillen in discriminatiegeneigdheid; cohortverschillen in discriminatiegeneigdheid werden voorspeld door een hoge werkloosheid ten tijde van de intrede op de arbeidsmarkt; en een laag onderwijsniveau was de beste individuele predictor van discriminatiegeneigdheid. Dit patroon van bevindingen bevestigt dat vooral laagopgeleide autochtonen van de kant van allochtonen competitie ervaren, en daardoor vatbaarder zijn voor discriminatie in tijden van krapte op de arbeidsmarkt. Hoewel de analyses nog niet herhaald zijn met de meest recente gegevens, lijkt het aannemelijk dat de opkomst van een negatieve houding, die sinds het einde van de jaren negentig wordt gesignaleerd, ook nu weer verband houdt met economische inkrimping.

Om recente ontwikkelingen in het Nederlandse opinieklimaat in hun internationale context te plaatsen, maken we gebruik van de meest recente gegevens uit de Europese Sociale Survey 2002. In Nederland lijken het publieke debat en het politieke landschap ingrijpend veranderd sinds de kortstondige opkomst van Fortuyn, die electoraal succes boekte met zijn uitgesproken antimigranten en anti-islam stand-

punten. Maar ook in andere West-Europese landen zijn deze thema's regelmatig onderwerp geweest van publieke discussie en politieke strijd. Een blik over de grenzen plaatst de veranderende verhoudingen tussen autochtoon en allochtoon Nederland in een breder perspectief. Tabel 1.2 geeft globale percentages van Nederlanders, Belgen, Duitsers en Engelsen die negatief staan tegenover één of andere vorm van nieuwe migratie en rechten voor minderheden (zonder controle voor achtergrondkenmerken). Specifiek met betrekking tot religie is gevraagd naar de acceptatie van andersgelovige migranten en de wenselijkheid van religieuze diversiteit.

Tabel 1.2 Houding jegens minderheden in Nederland, België, Duitsland en Engeland (in procenten)^a

	Nederland (N = 2341)	België (N = 1860)	Duitsland (N = 2909)	Engeland (N = 1413)
ongewenste migratie: hoe belangrijk zijn de volgende kenmerken als voorwaarde voor migratie?				
- gericht zijn op de levenswijze van het gastland	81,5	84,3	77,5	68,2
- de nationale taal kennen	75,3	68,1	76,0	65,0
- goede onderwijskwalificaties hebben	43,6	53,8	59,9	49,4
- een christelijke achtergrond hebben	9,1	13,0	10,5	10,9
- rijk zijn	5,4	18,1	8,9	9,8
- wit zijn	5,4	9,7	6,1	6,3
houding ten aanzien van culturele en religieuze diversiteit: het is beter voor een land als ...				
- iedereen één gemeenschappelijke taal spreekt (eens)	96,5	92,4	95,0	94,8
- iedereen dezelfde gewoonten en tradities deelt (eens)	43,5	54,1	39,4	45,6
- er een veelheid aan verschillende religies is (oneens)	19,9	27,7	30,8	20,5
steun voor restrictief immigratiebeleid				
- om spanningen tegen te gaan moet een land immigratie stoppen (eens)	36,9	41,2	27,2	36,6
geen steun voor anti-discriminatiewetgeving				
- wetten tegen discriminatie op de werkplek zijn goed voor een land (oneens)	10,3	15,9	13,7	9,0
verzet tegen rechten voor minderheden				
- moeten gelijke rechten hebben (oneens)	16,3	24,6	21,6	18,1
- hebben recht op aparte scholen (oneens)	77,0	65,9	71,0	59,2

a Antwoordschalen zijn samengetrokken tot drie categorieën (eerder eens tot helemaal eens, noch eens noch oneens, en eerder oneens tot helemaal oneens). Op basis van deze driedeling is telkens één antwoordrichting gerapporteerd. Daarbij is gebruikgemaakt van de gewogen gegevens per land.

Bron: ESS'02 (www.europeansocialsurvey.org geraadpleegd in januari 2004)

In alle landen vertoont de houding van autochtonen tegenover nieuwe migratie grote gelijkenissen. In de vier landen blijkt ruim één op drie autochtonen bereid om een restrictief immigratiebeleid te steunen, althans wanneer migratie expliciet

in verband wordt gebracht met sociale spanningen. Verder maken de landen een sterk op elkaar gelijkend onderscheid tussen gewenste en ongewenste categorieën van migranten. Zo is niet alleen in Nederland maar ook in de buurlanden de culturele oriëntatie van nieuwe migranten de belangrijkste voorwaarde voor acceptatie, belangrijker nog dan hun taalkennis en opleidingsniveau. Van wie zich in Nederland wil vestigen, wordt verwacht dat die zich aanpast aan de Nederlandse levenswijze. Maar slechts één op tien autochtonen hecht belang aan de religieuze achtergrond van nieuwe migranten als voorwaarde voor acceptatie, en dit zowel in Nederland als in de buurlanden. Een niet-christelijke achtergrond is dus voor de grote meerderheid van de bevolking geen legitieme reden voor afwijzing. Overigens verwerpen de meesten tevens onderscheid op grond van inkomen en ras. Ook de autochtone houding tegenover multiculturalisme en rechten voor minderheden vertoont meer gelijkheden dan verschillen in de vier landen. De bescherming van minderheden tegen discriminatie krijgt brede steun, en een ruime meerderheid accepteert ook gelijke rechten voor minderheden. Toch kunnen de meeste autochtonen zich niet vinden in specifieke voorzieningen, in casu eigen scholen, voor minderheden. En ook de appreciatie van etnisch-culturele diversiteit is zeker niet onverdeeld positief. In de vier landen gaat de bijna-unanieme voorkeur uit naar één nationale taal boven taaldiversiteit, en een kleine helft verkiest gemeenschappelijke culturele mores boven culturele diversiteit. Maar de afwijzing van religieus pluralisme beperkt zich opnieuw tot een kleine minderheid van ongeveer één op vijf autochtonen. We concluderen dat het publieke-opinieklimaat in Nederland anno 2002 grote overeenkomsten vertoont met dat in de buurlanden.

Toch zijn er ook verschillen binnen en tussen landen te signaleren. Multivariate analyse wijst uit dat laagopgeleiden over het algemeen negatiever staan tegenover migratie en minderheden. Dit is conform de verwachting vanuit het standaardmodel van vooroordeel. Opvallende uitzonderingen op deze regel zijn de voorstanders van culturele voorwaarden voor migratie in Nederland en Engeland (bijna evenveel hoog- als laagopgeleiden) en de tegenstanders van aparte scholen voor minderheden in de vier landen (meer hoog- dan laagopgeleiden). Blijkbaar geldt het standaardmodel van vooroordeel niet onverkort voor de afwijzing van aparte voorzieningen voor minderheden, noch voor de afwijzing van migranten die zich niet richten op de dominante cultuur in Nederland en Engeland. In tegenspraak met de multiculturele beleidstraditie in beide landen, verwachten immers ook vele hoogopgeleiden dat migranten hun cultuur en levenswijze aanpassen.

Wat leert deze excursie ons over de omvang en betekenis van een anti-islam houding? Allereerst wijzen periodieke metingen van sociale afstand en discriminatiegeneigdheid op een stijging van de algemene intolerantie in het publieke-opinieklimaat in Nederland aan het eind van de jaren negentig. Een dergelijke stijging doet zich vooral voor in de laagst opgeleide en economisch meest kwetsbare segmenten van

de samenleving. Indien de werkloosheid aanhoudt en de druk op de verzorgingsstaat toeneemt, lijkt het waarschijnlijk dat het potentieel voor groepsconflict en vooroordeel ook in de nabije toekomst reëel blijft. Een vergelijkbaar potentieel treffen we overigens ook aan in de buurlanden. Ten tweede moet onderscheid worden gemaakt tussen vooroordeel in eigenlijke zin, en standpunten die bepaalde vormen van migratie en multiculturalisme afwijzen om andere redenen dan vooroordeel. Zo staan veel Nederlanders, hoger opgeleiden inclusief, afwijzend tegenover eigen etnische voorzieningen voor minderheden en tegenover nieuwkomers die zich niet richten op de Nederlandse cultuur. Ten derde geven de bevindingen geen grond aan alarmerende berichten over een wijdverbreide, specifiek religieuze vorm van intolerantie in Nederland. Zo vinden de meeste Nederlanders 'een veelheid aan verschillende godsdiensten in het land' wenselijk, en voorrang voor migranten met een christelijke achtergrond verwerpelijk. Als dan toch sprake is van een negatieve houding tegenover moslims, kan vooroordeel tegen andersgelovigen slechts een deel van de verklaring zijn.

Tabel 1.3a Beeldvorming van moslims en de islam door autochtone Nederlanders (in procenten)^a

uitspraken en factoren	Nederl. (N = 2007)
algemene afwijzing (factor 1):	
- moslims kunnen veel bijdragen aan de Nederlandse cultuur (oneens)	54,7 (130)
- de meeste moslims in Nederland hebben respect voor de cultuur en leefwijze van anderen (oneens)	48,8 (251)
- de West-Europese leefwijze en die van moslims zijn onverenigbaar (eens)	52,6 (101)
ervaren cultuurconflict (factor 2):	
- moslimmannen overheersen hun vrouwen (eens)	89,4 (146)
- moslims in Nederland voeden hun kinderen op een autoritaire manier op (eens)	75,9 (279)

a Percentages zijn samengetrokken categorieën voor eens of helemaal eens versus oneens of helemaal oneens op basis van een vierpuntsschaal (verplichte keuze voor of tegen). Frequenties tussen haakjes geven de item non-respons aan (weet niet of geen antwoord).

Bron: Ercomer-survey Nederland 1998 (Sniderman et al. 2003)

Een aanvullende verklaring zijn associaties van de islam met culturele tradities en instituties die de aanpassing aan Nederlandse gewoonten en levenswijzen in de weg staan. Deze laatste verklaring vanuit de ervaring van cultuurconflict vindt steun in de analyses van Sniderman et al. (2003) van de 1998 Ercomer-survey over politiek en vooroordeel in Nederland. Deze survey is uniek omdat behalve indicatoren van algemeen vooroordeel ook een specifieke anti-moslimhouding gemeten is. Tabel 1.3a geeft vijf anti-islam uitspraken die zijn voorgelegd aan een nationale toevalssteekproef van 2000 volwassen Nederlanders. In factoranalyse vormen de vijf uitspraken over moslims en de islam twee dimensies: een eerste dimensie voor 'algemene afwijzing' en een tweede dimensie voor de 'ervaring van cultuurconflict'. Ruim één op twee autochtonen staat eerder afwijzend tegenover de islam. Zoals verwacht van-

uit het standaardmodel van vooroordeel tonen de laagst opgeleiden zich het meest afwijzend. De tweede dimensie verwijst naar de ervaring van cultuurconflict en spitst zich toe op conservatieve versus liberale familiewaarden. Ook hoger opgeleiden en personen die zich niet bevooroordeeld tonen tegenover andere minderheden, vinden in grote meerderheid dat islamitische en Westerse familiewaarden onverzoenbaar zijn. Bovendien bleek de mate van ervaren cultuurconflict een goede voorspeller van de steun voor een restrictief immigratiebeleid bij laag bevooroordeelde autochtonen (Sniderman et al. 2003).

Om de beeldvorming van weerszijden te belichten zijn parallelle uitspraken maar dan in spiegelbeeld, antiwesters dus, ook voorgelegd aan toevalssteekproeven van volwassen Turken en Marokkanen in Rotterdam (Phalet et al. 2000). Tabel 1.3b toont hun antwoorden. Ook antiwesterse uitspraken vormen twee onderscheiden dimensies, al splitsen zij zich enigszins anders uit (mogelijk onder invloed van responstendenzen). Een eerste dimensie is de tegenhanger van autochtoon vooroordeel tegen moslims. Op deze dimensie toont ongeveer tweederde van de Turken en Marokkanen een positieve waardering voor Europa. De tweede dimensie verwijst naar de mate van 'ervaren cultuurconflict'. Hier ervaart een meerderheid van Turken en Marokkanen liberale Westerse familiewaarden als onverzoenbaar met de islam. Het patroon van bevindingen suggereert dat de ervaring van cultuurconflict breed gedeeld en in hoge mate wederzijds is, en dat die zich goed laat onderscheiden van meer algemene afwijzing of vooroordeel. De conclusie uit de geschetste gegevens en analyses is tweeledig. Ten eerste blijkt er wel degelijk sprake van een anti-islam houding bij autochtonen, en dat was ook al het geval in 1998. Ten tweede is een negatieve houding slechts ten dele terug te voeren op intolerantie of algemeen vooroordeel tegen minderheden. Ten dele berust deze op wederzijdse ervaringen met cultuurconflict, vooral in de privé-sfeer van familiewaarden.

Tabel 1.3b Beeldvorming van West-Europa door Turken en Marokkanen (in procenten)^a

uitspraken en factoren	Turken (N = 640)	Marokkanen (N = 544)
algemene afwijzing (factor 1):		
- West-Europa kan veel bijdragen aan de islamitische cultuur (oneens)	35,5 (50)	25,1 (118)
- meeste West-Europeanen hebben respect voor de islamitische cultuur (oneens)	34,3 (30)	31,1 (84)
ervaren cultuurconflict (factor 2):		
- de West-Europese en islamitische leefwijzen zijn onverenigbaar (eens)	45 (37)	36,3 (139)
- West-Europese vrouwen hebben te veel rechten en vrijheden	62,8 (22)	61,9 (47)
- West-Europese kinderen luisteren niet genoeg naar hun ouders	72,1 (29)	53 (77)

a Percentages zijn samengetrokken categorieën eens of helemaal eens versus oneens of helemaal oneens op basis van een vijfpuntsschaal (met middencategorie noch eens noch oneens). Frequenties tussen haken geven de item non-respons aan (weet niet of geen antwoord).

Bron: Ercomer-survey 1999 (Phalet et al. 2000)

2 Internationaal onderzoek naar religie en migratie

2.1 De onderzoeksliteratuur in vogelvlucht

Binnen religiestudies neemt sociologisch onderzoek naar modernisering en secularisatie een centrale plaats in. In deze traditie zijn echter opvallend weinig empirische studies gedaan naar niet-christelijke religies en naar de rol van religie in de migratiecontext. Omgekeerd is tot voor kort op het terrein van etnische en migratiestudies weinig empirische aandacht besteed aan religie als centraal onderdeel van de cultuur, de identiteit en het sociale weefsel van allochtone gemeenschappen. Belangrijke uitzonderingen op deze regel zijn kwalitatieve casestudies naar moslimminderheden (bijv. Sunier 1996 onder Turken in Nederland) en kleinschalige surveystudies (bijv. Kemper 1996 onder Marokkanen in Nederland). Bovendien vormen toonaangevende antropologische, islamologische en historisch-sociologische studies een onmisbare bron van inzichten in de religieuze identificatie, mobilisatie en acceptatie van moslims in Nederland en in Europa. Zij zijn in deze studie vooral benut als achtergrondinformatie bij de interpretatie van kwantitatieve bevindingen in de empirische deelstudies. Geraadpleegde bronnen van feitelijke kennis, sociologische analyse en cultuur-historisch inzicht in islam en politiek in Nederland en internationaal zijn Arkoun (1994), Brown (2000), Eickelman en Piscatori (1996), Esposito (1992), Kepel (1987), Landman (1992), Moaddel (2002), Roy (1999) en Shadid en van Koningsveld (1996, 1997 en 2002). Meer specifieke analyses van de maatschappelijke rol van de islam in Marokko en Turkije zijn onder meer Göle (1992), Mardin (1989), Tapper (1991) en Tozy (1999). Voorbeelden van casestudies van moslimgemeenschappen en moslimjongeren in Westerse landen ten slotte zijn Sunier (1996) in Nederland, Césari (1994, 1998), Kepel (1987) en Khoroskavar (1997) in Frankrijk, Dassetto (1996) en Dassetto en Nonneman (1996) in België, Schiffauer (2000) en Yalcin-Heckmann (1992) in Duitsland, en Knott en Khoker (1993) in Engeland. Parallele casestudies in verschillende Europese landen zijn gebundeld in een aantal verzameluitgaven, zoals Gerholm en Lithman (1988), Haddad en Smith (2001), Nonneman et al. (1996), Vertovec en Peach (1997) en Vertovec en Rogers (1998). Voor een meer systematisch en volledig overzicht van de kwalitatieve onderzoeksliteratuur over islam, migratie en politiek verwijzen we naar de recente rapporten van Buijs en Rath (2002) en Waardenburg (2001).

Ondanks deze grote rijkdom aan historisch bronnenonderzoek en kwalitatieve studies, stellen we echter grote lacunes vast in grootschalig surveyonderzoek naar religie en migratie. Toch vormt de allochtone islam in Europa vanuit sociaal-wetenschappelijke onderzoekstradities een interessante testcase voor het geldigheidsbereik van beproefde verklaringsmodellen. Vanuit de godsdienstsociologie komt de vraag op in hoeverre theorievorming en onderzoek over secularisatie in het christen-

dom te generaliseren zijn naar islamitische migranten, dan wel of migratiespecifieke factoren en/of cultuurspecifieke factoren een rol spelen. Vanuit migratie- en etnische studies luidt de vraag of religie, meer dan andere cultuurelementen zoals taal en leefgewoonten, acculturatie weerstaat en onderdeel vormt van de etnische identiteit van minderheden.

2.2 Representatieve databronnen

Wellicht de belangrijkste reden voor de schaarste aan kwantitatief onderzoek naar migratie en religie is het ontbreken van vragen over religie in nationale censusdata en in nationale surveys die voldoende grootschalig zijn om minderheidsgroepen apart te analyseren. In een aantal landen zijn echter wel representatieve databronnen voorhanden die licht kunnen werpen op de islambeleving van minderheden. Het meest volledige crossnationale databestand van migrantenpopulaties is het IFIS-bestand van ICS-UU (International File of Immigration Surveys). Dit bestand bevat maten van religiositeit in twintig surveys van eerstegeneratie migranten in acht ontvangende landen (Van Tubergen 2003b). Aanvullend inventariseert deze studie nationale databronnen over moslimminderheden in Nederland en vier buurlanden (België, Frankrijk, Engeland en Duitsland). Het overzicht van internationale en nationale databestanden beperkt zich tot beschikbare breed representatieve surveys op basis van gestandaardiseerde persoonlijke interviews (face-to-face) in de periode vanaf 1990.

In vergelijking met de genoemde internationale en nationale databronnen kennen minderhedensurveys in Nederland dezelfde soort mogelijkheden en beperkingen. Zo is over religieuze thema's doorgaans slechts een beperkt aantal vragen gesteld. Naast de religieuze zelftoewijzing (ziet men zichzelf als behorend tot een bepaalde religie of niet?) zijn er maar weinig veelvoorkomende indicatoren van religiositeit, die bovendien ook niet specifiek zijn toegesneden op de islam. Concreet zijn bepaalde gedrags- en belevingsaspecten min of meer standaard bevraagd, zoals de gebedspraktijk, de kerkgang (of het equivalent daarvan in niet-christelijke religies), de navolging van voedselvoorschriften, en het subjectieve belang van religie. In het crossnationale IFIS-bestand zitten ruwweg vergelijkbare kernindicatoren voor religieuze zelftoewijzing en participatie (Van Tubergen 2003b). De religieuze beleving is niet eenvormig gemeten in verschillende landen en daarom erg moeilijk vergelijkbaar. Bovendien valt op dat weinig of geen vragen zijn gesteld over religieuze kennis en opvattingen, noch over maatschappelijke aspecten van religie bij allochtone groepen.

Dit overzicht behandelt kort de religieuze indicatoren en de beschrijvende statistieken voor Nederland en vier buurlanden. Waar al resultaten van multivariate analyses naar achtergrondkenmerken voorhanden zijn, worden die eveneens gemeld. Een

vergelijking van bestanden over landen heen zou echter een afzonderlijke studie vergen en is uitdrukkelijk niet de bedoeling van dit overzicht. Crossnationale vergelijking wordt bemoeilijkt door de vele niet-inhoudelijke verschillen tussen surveys en landen, die mede bepalend zijn voor de antwoordpatronen in elk land. Niet alleen verschilt de meetmethode: verschillende surveys gebruiken niet precies dezelfde vraagverwoording, antwoordcategorieën en getrapte vragen (routings). Ook peiljaren lopen uiteen van 1991 tot en met 2002. Verder verschilt de selectie van respondenten, omdat buurlanden andere steekproefkaders hanteren dan Nederland: in België, Frankrijk en Duitsland is het criterium de formele nationaliteit bij de geboorte of op het moment van bevraging, en in Engeland is dat de etnische of raciale zelftoewijzing. Tot slot kunnen ook surveys binnen hetzelfde land van elkaar verschillen in steekproefopzet (huishoudens of personen, aantal steekproefpunten, en stratificatie) en in omvang en aard van de non-respons. Voor technische informatie over steekproefopzet en non-respons wordt telkens verwezen naar de oorspronkelijke bronnen en publicaties.

2.2.1 Nederland

In Nederland bevatten de grootschalige surveys Sociale Positie en Voorzieningengebruik Allochtonen (SPVA) in 1998 en 2002 standaardindicatoren voor de religieuze zelftoewijzing, praktijk en beleving van één of meer volwassen gezinsleden (Dagevos et al. 2003). De minder grootschalige Ercomer-survey 1999 in Rotterdam bevat daarnaast aanvullende vragen over sociale, politieke en identiteitsaspecten van de islam (Phalet et al. 2000). Samen geven beide recente surveys onder Turken en Marokkanen (18-60 jaar) in Nederland dus een wat breder, zij het nog steeds beperkt, beeld van het spectrum van de islambeleving. In deelstudie b en c worden de Nederlandse surveys uitgebreid gepresenteerd en geanalyseerd.

Beide surveys wijzen uit dat Turken en Marokkanen zichzelf bijna unaniem als moslims beschouwen. Er zijn wel grote onderlinge verschillen in actieve participatie, met de zeer hoge deelname aan de jaarlijkse vasten als uitzondering op deze regel. Concreet zegt ruim een derde in beide surveys wekelijks de moskee te bezoeken. Al blijkt de gebedspraktijk vooral bij Marokkanen, ook en vooral bij vrouwen, veel breder verspreid. Verder zegt bijna een derde van de Turken en ruim een kwart van de Marokkanen dat zij in het afgelopen jaar actief waren in het islamitische verenigingsleven. Maar slechts een paar procent is formeel lid van religieuze verenigingen. Op aspecten van de geloofsbeleving scoort een meerderheid hoog: bijna iedereen hecht grote persoonlijke en culturele betekenis aan de islam en een ruime meerderheid betreurt de achteruitgang van het geloof. Vooral in de familiale sfeer speelt religie een grote rol, met name in de opvoeding van kinderen en de partnerkeuze. Al wensen bijna alle ouders dat hun kinderen buiten de school koranlessen volgen, toch is een minderheid voorstander van islamitische scholen. Tot slot zijn de meeste Turken en Marokkanen sterk betrokken bij de moslimidentiteit. Maar vooral Turken zijn verdeeld

over het verplicht dragen van hoofddoekjes als publieke uiting van die identiteit. We besluiten dat een hoge betrokkenheid bij de islambeleving en de moslimidentiteit bij de meeste Turken en Marokkanen in Nederland gepaard gaat met een minderheids-participatie in islamitische rituelen, sociale verbanden en publieke claims, zoals hoofddoekjes en islamitische scholen.

Bestaande multivariate analyses gelden de religieuze betrokkenheid van Turken, Marokkanen, Surinamers en Antillianen in de SPVA-survey 1998 (Van Tubergen 2003a). Daaruit blijkt dat Turken en Marokkanen wat betreft affiliatie, praktijk en beleving religieuzer zijn dan Surinamers en Antillianen (na controle voor achtergrondkenmerken). Ongeacht de etnische herkomst, neemt vooral de geloofspraktijk – en in mindere mate ook de religieuze affiliatie en beleving – af met het stijgen van het opleidingsniveau en met een betere Nederlandse taalkennis. Wie op latere leeftijd naar Nederland kwam en al langer in Nederland verblijft, praktiseert wat meer. Maar de effecten van leeftijd en verblijfsduur zijn hier moeilijk uit elkaar te halen. Ook etnische segregatie (het aandeel niet-westerse allochtonen in de buurt) en terugkeerwensen gaan samen met meer religieuze participatie. Wie gehuwd is met een partner van dezelfde etnische herkomst ten slotte, praktiseert meer dan wie ongehuwd is of gehuwd is met een partner van een andere herkomst. Samengevat blijken onderwijs en sociale integratie in de Nederlandse samenleving hefbomen te zijn voor secularisatie. Omgekeerd zetten gezinsvorming en etnische gemeenschapsvorming een rem op secularisatie (zie deelstudies b en c voor nieuwe analyses).

2.2.2 België

In België bevatten drie grootschalige minderhedensurveys vragen over religie. De FFVP-survey uit 1993 betreft de gezinsvorming en waardepatronen van Turkse en Marokkaanse vrouwen (18 tot 52 jaar) in Vlaanderen en Brussel (Lesthaeghe 1997). De MHSM-survey uit 1996 bevat vooral vragen over de migratiegeschiedenis en sociale mobiliteit en is gehouden onder Turkse en Marokkaanse mannen (18 en ouder) in Vlaanderen, Brussel en Wallonië (Lesthaeghe 2000). De derde en meest recente survey BMS 1999 van minderheden in Brussel peilt naar sociaal-politieke oriëntaties van Turken en Marokkanen (van 18 tot 60 jaar) in vergelijking met autochtonen met een zo veel mogelijk vergelijkbare sociale achtergrond (Swyngedouw et al. 1999). Deze laatste survey kent overigens een onderzoeksopzet parallel aan de Ercomer-survey 1999 in Rotterdam. Tabel 2.1a en 2.1b geven een overzicht van de religieuze indicatoren voor Turken en Marokkanen in de drie Belgische surveys.

Tabel 2.1a FFVP- en MHSM-surveys 1993-1996: religieuze indicatoren voor Turkse en Marokkaanse mannen en vrouwen in België (in procenten)^a

religieuze indicatoren MHSM 1996 (mannen) en FFVP 1993 (vrouwen)	Mar. m. (N = 1286)	Turkse m. (N = 1412)	Mar. vr. (N = 855)	Turkse vr. (N = 846)
zelftoewijzing en socialisatie				
- heeft u een religie? (% moslim)	96,2	97,4	99,1	97,4
- heeft u zelf koranschool gevolgd? (% ja)	67	49	-	-
- moeten kinderen naar koranschool? (% ja)	-	-	33,2	63,8
- gaat schoolrijp kind naar koranschool? (% ja)	20,1 (41,3) ^b	26,7 (54,8) ^b	-	-
participatie				
- hoe vaak bezoekt u (of uw man) de moskee? (% wekelijks tot dagelijks vs. onregelmatig, nooit)	39,5	37	man: 33	man: 45
- heeft u deelgenomen aan laatste ramadan? (% ja)	94,5	79,7	98,3	94,1
- heeft u een ram geslacht voor het laatste offerfeest? (% ja)	76,5	73,6	-	-
- bent u lid van een religieuze vereniging? (% lid)	5,7	21,7	0,2	15,3
beleving en gevolgen				
- hoe belangrijk is religie voor u? (% belangrijk)	86,5	85	-	-
- religie als troost bij ongeluk (% eens)	66,5	65,3	62,6	78,7
- religie als bescherming tegen kwaad (% eens)	68,2	71,6	58	83,1
- religie als meditatie (% eens)	-	-	71,6	87,9
- religie heeft grote invloed op mijn leven (% eens)	-	-	59,2	84,1
- invloed van religie daalt, blijft of stijgt (% stijgt)	45,8	51,8	46,5	56,5
- moeten vrouwen hoofddoek dragen? (% eens)	-	-	29,2	53,8

a Op vijfpuntsschalen zijn de categorieën eens en helemaal eens, of belangrijk en erg belangrijk, samengetrokken. Ondanks de getrapte vraagstelling voor bepaalde participatievragen zijn alle percentages over het totaal genomen (inclusief wie niet religieus is). Voor achtergrond bij de onderzoeksopzet, zie Lesthaeghe (2000).

b Tussen haakjes: gezin met kind.

Bron: Lesthaeghe (1993,1996)

Tabel 2.1b BMS 1998: religieuze indicatoren voor Turken, Marokkanen en een Belgische vergelijkingsgroep in Brussel (in procenten)^a

religieuze indicatoren BMS 1998	Marokkanen (N = 392)	Turken (N = 590)	Belgen (N = 404) ^b
zelftoewijzing en socialisatie			
- welke levensbeschouwing heeft u? (% religieus)	99,0	90,5	68,5
participatie			
- hoe vaak bezoekt u een gebedsplaats? (% wekelijks of meer vs eens of meer per maand, uitzonderlijk of op feestdagen, nooit)	55,4	22,7	5
- hoe vaak doet u het gebed? (% dagelijks of meer vs regelmatig, soms, zelden, nooit)	57,3	24,8	-
- heeft u deelgenomen aan laatste ramadan? (% ja)	98,4	86,8	-
- neemt u deel aan activiteiten van een religieuze vereniging? (% ja)	3,5	16,6	3,5
beleving			
- hoe belangrijk is voor u de islam? (% belangrijk)	93,9	91,1	-
- [hoe belangrijk is voor u Turkije of Marokko? (% belangrijk)]	[60]	[81,7]	-

a Op zevenpuntsschalen zijn de categorieën eerder belangrijk tot erg belangrijk samengetrokken. Ongeacht de getrapte vraagstelling voor participatie zijn alle percentages over het totaal genomen (inclusief wie niet religieus is). Voor achtergrond bij de onderzoeksoepzet, zie Swyngedouw, Phalet en Deschouwer (1999).

b Vergelijkingsgroep.

Bron: Swyngedouw (1998)

De indicatoren betreffen de religieuze zelftoewijzing, participatie en beleving van Turken en Marokkanen. In antwoord op de vraag naar religieuze zelftoewijzing, bekennen bijna alle Turken en Marokkanen zich tot de islam. Daarin verschillen zij van autochtone Belgen, van wie een beduidende minderheid zich ongodsdienstig noemt. Met uitzondering van de erg hoge deelname aan de ramadan en het offerfeest (zie tabel 2.1a), blijft de religieuze participatie meestal beperkt tot een minderheid van de Turken en Marokkanen. In de drie surveys zegt een derde tot ruim de helft dat zij (of hun man) wekelijks de moskee bezoeken; voor de autochtone vergelijkingsgroep in Brussel is de kerkgang marginaal. Bovendien zegt ruim de helft van de Marokkanen dagelijks te bidden, tegenover slechts een kwart van de Turken (zie tabel 2.1b). Van de Turken zegt bijna één op vijf lid te zijn van of actief te zijn in religieuze verenigingen (mannen vaker dan vrouwen); bij Marokkanen is dit een verwaarloosbaar percentage. Op vragen naar de religieuze beleving scoort een meerderheid echter hoog. Zo onderschrijven de meeste Turken en Marokkanen in de drie surveys het grote persoonlijke belang van de islam: een meerderheid vindt in de godsdienst troost bij ongeluk, morele steun of een bron voor meditatie (zie tabel 2.1a). Vooral voor Marokkanen is de moslimidentiteit belangrijker dan hun nationale identiteit als Marokkaan (zie tabel 2.1b). Alleen aan vrouwen is ook nog gevraagd naar gevolgen van religie: van de Turkse vrouwen in Vlaanderen en Brussel zegt een meerderheid dat de invloed van religie op hun leven groot is, tweederde is voorstander van koran-

lessen voor kinderen, en de helft vindt dat vrouwen buitenshuis verplicht hoofddoekjes moeten dragen. Van de Marokkaanse vrouwen is een minderheid voor het verplichten van koranlessen en hoofddoekjes. Dit etnisch verschil is mogelijk terug te voeren op 'conservatieve' selectie-effecten door de Turkse huwelijksmigratie in Vlaanderen (Lesthaeghe 2000). In grote lijnen bevestigen de Belgische gegevens het globale patroon van een sterke identificatie als moslim en een grote betrokkenheid bij de islambeleving, samen met grote onderlinge verschillen in religieuze participatie.

Om het beeld van die interne diversiteit scherp te stellen, is het moskeebezoek van Turkse en Marokkaanse mannen multivariaat geanalyseerd naar achtergrondkenmerken in de MHSM-survey (Lesthaeghe 1998, 2000). Gecombineerde effecten van leeftijd en verblijfsduur wijzen op een afname van de geloofspraktijk bij de jongere generaties van Turken en Marokkanen die ook al langer in België verblijven. Verder is onderwijs van invloed op de geloofspraktijk: wie hoger onderwijs heeft gevolgd, praktiseert minder. Inkomen heeft geen significant effect. Het effect van de sociale integratie in België (de Belgische pers lezen) is evenmin significant. Alleen voor Turken waren perioden van werkloosheid en ervaringen van etnische discriminatie van invloed: wie vaker en langer werkloos is geweest en wie zich meer gediscrimineerd voelt, praktiseert meer. Etnisch-religieuze verschillen tussen Turken en Marokkanen komen deels op rekening van subetnische verschillen: Koerden praktiseren wat minder dan andere Turken, maar Berbers verschillen niet significant van andere Marokkanen. Lesthaeghe (2000) trekt uit deze analyse de conclusie dat secularisatie de dominante trend vormt voor jongere en hoger opgeleide Turken en Marokkanen, al kunnen maatschappelijke uitsluiting en etnische discriminatie wel een rem zetten op die trend.

2.2.3 Frankrijk

In Frankrijk moeten we teruggaan tot MGIS 1991, de enige landelijk representatieve survey die gegevens bevat over religie en migratie naar nationale herkomst (Tribalat 1996). In totaal hebben daaraan meer dan 10.000 respondenten (20 tot 59 jaar) deelgenomen, onder wie Algerijnen, Portugezen en Spanjaarden van de eerste en tweede generatie, Marokkanen, Turken, Afrikanen (uit zwart Afrika) en Aziaten (uit Cambodja, Laos en Vietnam) van de eerste generatie, en een autochtoon Franse vergelijkingsgroep. Tabel 2.2 toont de religieuze zelftoewijzing en participatie voor Marokkanen, Turken en Algerijnen van de eerste en tweede generatie. De vragen zijn in algemene zin geformuleerd, omdat vragen naar specifieke religieuze affiliaties in representatieve surveys in Frankrijk niet zijn toegestaan.

Tabel 2.2 MGIS 1991: religieuze indicatoren voor Algerijnen, Marokkanen en Turken in Frankrijk (in procenten)^a

religieuze indicatoren MGIS 1991	Marokkanen (N = 1512)	Turken (N = 1600)	Algerijnen (N = 1519)	Algerijnen tw. gen. (N = 814)
zelftoewijzing en socialisatie				
- heeft u een religie? (% religieus)	90	92	86	65
- heeft u godsdienstonderricht gekregen? (% ja)	56	64	42	30
participatie en gevolgen				
- praktiseert u regelmatig, bij gelegenheid, of nooit? (% regelmatig)	40	36	29	13
- hoe vaak bezoekt u een gebedsplaats? (% 5 keer of meer per jaar vs. minder of nooit)	m 27, v. 10	m. 36, v. 22	m. 15, v. 6	-
- respecteert u de jaarlijkse vastenperiode? (% deelname ramadan)	84	71	74	59
- respecteert u de voedselverboden? (% geen varkensvlees)	77	70	74	55
- respecteert u de aanbeveling tot onthouding van alcoholische dranken? (% geen drankgebruik)	m. 64, v. 77	m.: 49, v.: 69	m. 54, v. 76	m. 42, v. 46

a Ongeacht de getrapte vraagstelling voor bepaalde participatievragen zijn alle percentages over het totaal genomen (inclusief wie niet religieus is). Voor achtergrond bij de onderzoeksopzet, zie Tribalat (1996).

Bron: INED (1991)

In de drie etnische groepen noemt de overgrote meerderheid zichzelf godsdienstig (in casu islamitisch). De enige uitzondering is de aanzienlijke geloofsafval in de tweede generatie Algerijnen: eenderde van deze jongeren (20-29 jaar) zegt niet godsdienstig te zijn. Onder hen zijn kinderen uit Algerijns-Franse huwelijken sterk oververtegenwoordigd: een gemengd huwelijk verdubbelt de kans op geloofsafval bij de kinderen. Van de Turken en Marokkanen heeft een meerderheid als kind godsdienstles gekregen; van de Algerijnen is dat minder dan de helft; en bij de tweede generatie nog krap een derde. De overige vragen betreffen de religieuze participatie. De navolging van seksespecifieke verplichtingen, zoals moskeebezoek en drankgebruik, is in de tabel uitgesplitst naar mannen en vrouwen. Over de geloofspraktijk zijn twee vragen gesteld: een algemene zelfindeling in regelmatig, occasioneel, of niet praktiserend moslim, en een specifieke vraag naar het moskeebezoek. Deze laatste vraag onderscheidt echter alleen wie zelden of nooit gaat (minder dan 5 keer per jaar) van alle anderen. Een minderheid van ongeveer één op drie zegt regelmatig te praktiseren, hetzij thuis, hetzij in de moskee; van de tweede generatie is dat minder dan half zoveel, hoewel niet te achterhalen is wat regelmatige praxis precies inhoudt. De islam speelt in het dagelijks leven van de meeste moslims wel een belangrijke rol, zo blijkt uit de grote (zelfgerapporteerde) navolging van religieuze voorschriften en aanbevelingen. Niet alleen is de deelname aan de ramadan opvallend hoog; bijna

driekwart van de eerste generatie en ruim de helft van de tweede generatie zeggen jaarlijks te vasten. Een meerderheid zegt ook zich conform de regels te onthouden van varkensvlees en spiritualiën, al zijn mannen en vooral jongeren op dat laatste punt wat minder strikt. Het totaalbeeld is een relatief grote consensus over het moslim-zijn, die grotendeels losstaat van de beperkte rituele praktijk. Tegelijk blijven religieuze voorschriften wel degelijk van invloed op het dagelijks leven van de meeste moslims.

Analyses van de geloofspraktijk naar achtergrondkenmerken, werpen meer licht op de grote verschillen in religieuze betrokkenheid binnen en tussen etnische groepen (Tribalat 1996). Een eerste resultaat is het interactie-effect van de huidige leeftijd met de migratieleeftijd: voor wie op volwassen leeftijd naar Frankrijk kwam, neemt de geloofspraktijk toe met de leeftijd, wellicht als gevolg van de bekende verschillen in religiositeit tussen de geboortecohorten en levensfasen van jongere en oudere respondenten; maar voor wie als kind naar Frankrijk is gekomen (jonger dan 15 jaar) neemt de geloofspraktijk af met de leeftijd. Hier is het seculariserende effect van de verblijfsduur in Frankrijk sterker dan het leeftijdseffect. Een tweede resultaat is de associatie tussen etnische segregatie en geloofspraktijk. Zo bezoeken Algerijnen die in een typische migrantenbuurt wonen ('quartier communautaire'), vaker de moskee, en houden zij zich naar eigen zeggen meer aan religieuze voedingsvoorschriften dan Algerijnen in niet-migrantentuorten. Behalve de betere bereikbaarheid van islamitische voorzieningen in migrantentuorten noemt Tribalat de grotere sociale controle als mogelijke verklaring. In deze analyse is echter niet gecontroleerd voor selectie-effecten: wie gaat in welke buurt wonen? Uit andere analyses blijkt dat wie hoger opgeleid is en wie tot de midden- of hogere klasse behoort, minder praktiseert. Wellicht wonen vooral de allochtone middenklasse en de hoger opgeleiden in niet-migrantentuorten. Bovendien is het ook de middenklasse die vaker een gemengd huwelijk sluit, en gemengde huwelijken gaan in alledrie de groepen gepaard met een dramatische afname van de geloofspraktijk. Een laatste resultaat geldt de etnische verschillen in geloofspraktijk tussen Algerijnen en Marokkanen (na controle voor verschil in sociale achtergrond). Die komen vooral voor rekening van subetnische verschillen: (Kabyalische) Berbers uit Algerije praktiseren beduidend minder dan hun Arabische landgenoten, Berbers uit Marokko praktiseren juist meer. Ook de Turkse Koerden praktiseren minder dan hun landgenoten, maar de gemiddelde geloofspraktijk van Turken in Frankrijk verschilt niet sterk van de Marokkaanse praktijk.

Samengevat lijken de belangrijkste resultaten te wijzen op een uitgesproken trend naar secularisatie, die samenhangt met maatschappelijke participatie (onderwijs en beroep) en sociale integratie (migratieleeftijd en verblijfsduur, woonbuurt en gemengde huwelijken) in de ontvangende samenleving. Een multivariate en multi-

level analyse zou sterk overlappende religieuze effecten van etnische herkomst, sociale context en maatschappelijke kansen uit elkaar kunnen halen.

2.2.4 Engeland

In de vierde en laatste landelijke survey van etnische minderheden in Groot-Brittannië (zonder Ierland en Schotland) in 1994 is een aantal vragen over religie voorgelegd aan representatieve steekproeven uit etnische minderheden (Modood et al. 1997). Minderheden zijn ingedeeld op basis van zelftoewijzing aan de categorieën die aangeboden zijn in de census van 1991 'wit', Caraïbisch, Indiaas of Afrikaans-Aziatisch, Pakistaans, Bangladeshi, en Chinees. In het totaal hebben meer dan 5000 respondenten aan de survey deelgenomen. In tabel 2.3 staan de indicatoren van religieuze zelftoewijzing, participatie en beleving voor moslimminderheden. Dat zijn in Engeland vooral de Zuid-Aziatische minderheden, Pakistani en Bangladeshi, plus een klein gedeelte van de Indiase (6%) en Afrikaans-Aziatische minderheden (15%).

Tabel 2.3 Vierde nationale survey van etnische minderheden in Groot-Brittannië: religieuze indicatoren voor Pakistani, Bangladeshi en alle moslims (inclusief India en Afrika)

religieuze indicatoren 4th National Survey of Ethnic Minorities 1993-94	Pakistani (N = 1232)	Bangladeshi (N = 598)	alle moslims ^b
zelftoewijzing			
- welke religie heeft u? (% moslim)	96	95	-
participatie			
- hoe vaak woont u gebedsbijeenkomsten bij? (% wekelijks of meer vs minder dan eens per week, maandelijks of minder, jaarlijks of minder)	-	-	62
beleving en identiteit			
- hoe belangrijk is religie in uw leven? (% heel belangrijk vs redelijk belangrijk, niet belangrijk)	73	76	74
- welke kenmerken vertellen iets belangrijks over wie u bent? (% religie)	83	75	-
- [idem (% huidskleur)]	[31]	[21]	-

a Voor achtergrond bij de onderzoeksopzet, zie Modood et al. (1997).

b incl. India en Afrika

Bron: Smith en Prior (1994)

Allereerst geldt voor Pakistani en Bangladeshi dat bijna iedereen zichzelf als moslim ziet. Ook de religieuze participatiegraad ligt relatief hoog: van alle moslims zegt bijna tweederde regelmatig te praktiseren. Al scoren zij nog hoger op de belevingsdimensie van religie. Het zal niet verbazen dat een grote meerderheid (ongeveer driekwart) veel belang hecht aan de islam en zich ook sterk identificeert met hun moslim-zijn. Ondanks dat het Engelse multiculturele beleid gefocust is op raciale verhoudingen, blijkt religie veel belangrijker dan huidskleur of ras voor de etnische zelfidentificatie van moslimminderheden. In vergelijking met andere minderheden

en met de 'witte' meerderheid hechten Britse moslims over de hele linie meer aan religie (op een Caraïbische subgroep van nieuwe protestanten na). Tegelijk gaat achter die hoge scores toch behoorlijk wat variatie schuil. Voor religieuze zelftoewijzing is de algemene trend dat de geloofsafval toeneemt onder jongere generaties, maar in moslimgroepen is het aantal gelovigen nagenoeg stabiel. De geloofspraktijk daarentegen neemt wel degelijk af onder jongere generaties, ook onder moslims. Bovendien blijken moslims die hogere diploma's halen en die tot de midden- of hogere klassen behoren, minder te praktiseren. Voor de geloofsbeleving worden dezelfde trends gevonden in afgezwakte vorm. Zo blijkt de islam enigszins aan belang in te boeten in de ogen van jongeren en hoger opgeleiden. Na controle voor leeftijdsverschil neemt dat belang ook nog af met een langere verblijfsduur in Engeland. Hoewel moslimvrouwen minder praktiseren (buitenshuis althans), hechten zij gemiddeld wel meer belang aan religie dan mannen.

Samengevat ondersteunen de Britse gegevens een brede trend naar secularisatie, die echter selectiever en vooral veel trager verloopt voor moslims dan voor het merendeel van de andere minderheden. Vooral de etnisch-religieuze identificatie van Zuid-Aziatische minderheden met de islam is opvallend stabiel.

2.2.5 Duitsland

In Duitsland is een beperkt aantal vragen over religie gesteld in de representatieve survey van buitenlanders in 1997 (Weidacher 2000). Het onderzoek is uitgevoerd door MARPLAN in opdracht van het Deutsche Jugend Institut (DJI). In aansluiting op de landelijke jeugdsurvey onder 3500 West- en Oost-Duitse jongeren zijn nog eens 2500 buitenlandse jongeren van Italiaanse, Griekse en Turkse herkomst geïnterviewd (16 tot 25 jaar). Hen is gevraagd naar het belang van religie in hun persoonlijk leven, hun ervaring met discriminatie op religieuze of etnische gronden, en hun standpunt over de scheiding van Kerk en staat. Jammer genoeg ontbreken gegevens over religieuze zelftoewijzing en participatie.

Wat betreft de geloofsbeleving blijft de islam voor de meeste jongeren van belang in hun persoonlijk leven: het gaat om bijna tweederde van de Turken (62%), tegenover een kleine helft van de Grieken en Italianen en een kwart van de West-Duitse jeugd (Weidacher 2000). Turken die een hogere opleiding volgen, hechten minder belang aan de islam. Turken die meer etnisch georiënteerd zijn (meer Turkse vrienden en meer sociale afstand ten opzichte van Duitsers), zijn ook meer gehecht aan de islam. Een meerderheid van de Turkse jongeren (bijna tweederde) onderschrijft de scheiding tussen Kerk en Staat, en dit geldt ook voor wie persoonlijk veel belang aan religie hecht. Verder ervaart een minderheid van één op de drie Turken soms of vaak discriminatie als moslim in Duitsland (35%), tegenover één op de twee die als Turk discriminatie ervaart (49%). Hoewel zij zich vaker op religieuze gronden gediscrimi-

neerd voelen dan Grieken en Italianen, voelen zij zich toch vooral etnisch gediscrimineerd als Turk.

Samengevat voelt een meerderheid van de Turkse jeugd in Duitsland zich persoonlijk betrokken bij de islam. Die betrokkenheid is sterk verweven met de factor etniciteit en met ervaringen van etnische discriminatie als Turkse minderheid in Duitsland. Omgekeerd neemt het belang van de islam af met betere onderwijskansen voor Turken in Duitsland.

2.3 Voorzichtig vergelijken

Grote gemeenschappelijke trends komen terug voor verschillende gemeenschappen in verschillende ontvangende landen. Zo zijn het religieus lidmaatschap en de identificatie met de moslimidentiteit opvallend stabiel. Een meerderheid van de moslims scoort ook hoog op religieuze belevingsaspecten en ervaart dat religie van invloed is op het dagelijks leven. Met uitzondering van moslims in Engeland participeert veelal slechts een minderheid regelmatig in religieuze praktijken en sociale verbanden. Waar gevraagd is naar de islam als publieke zaak, ziet een meerderheid religie liever als een privé-aangelegenheid. Tot slot blijkt uit analyses van de islambeleving naar achtergrondkenmerken dat de religieuze participatie van moslims vooral afneemt met meer onderwijs, maatschappelijke participatie en sociale integratie in de ontvangende samenleving.

Tegelijk zijn er ogenschijnlijk aanzienlijke verschillen in antwoordpatronen tussen surveys, minderheden en landen. Nog afgezien van bekende problemen van vergelijkbaarheid, zijn die verschillen niet eenduidig te verklaren. Landverschillen in religiositeit kunnen immers samenhangen met individuele achtergrondkenmerken van de migranten in een land (selectie- of compositie-effecten), of met kenmerken van surveys, migrantengroepen, of ontvangende landen (contexteffecten), of met specifieke combinaties van survey-, groeps- en landkenmerken. Bovendien verschillen zowel surveys, groepen als landen veel van elkaar op een aantal overlappende kenmerken tegelijk. Kortom, om verder te gaan dan de replicatie van belangrijke trends over landen heen en om uitspraken te kunnen doen over landverschillen, is multivariate analyse op verschillende niveaus aangewezen. Een dergelijke crossnationale analyse van de religiositeit van migrantenpopulaties kan een nuttige aanvulling betekenen op de multivariate analyse van nationale databestanden. De samenvoeging van nationale bestanden in de International File of Immigration Surveys (IFIS) is een eerste belangrijke stap in die richting (Van Tubergen 2003b). Het crossnationale bestand betreft volwassen eerstegeneratie migranten in de periode 1974 tot 2002. Binnen IFIS bevatten twintig surveys ruwweg vergelijkbare metingen met betrekking tot religieuze zelftoewijzing ($N = 38.244$) en religieuze participatie ($N = 19.548$). Zelftoewijzing verwijst naar de vraag of men al of niet geaffilieerd is

aan een religie. Participatie is gemeten als het onderscheid tussen nooit of onregelmatig versus wekelijks of meer een religieuze bijeenkomst bijwonen. De respondenten behoren tot migrantengroepen van meer dan 140 nationale origines in acht ontvangende landen: de Verenigde Staten, Canada, Australië, en in Europa: Nederland, België, Engeland, Denemarken en Italië. Van de respondenten behoort 42% tot een christelijke religie, 47% tot een niet-christelijke religie, en 11% is niet religieus. Er is geen nader onderscheid gemaakt naar het aandeel van moslims binnen de niet-christelijke groep. Hierna volgt een overzicht van de voornaamste resultaten uit de crossnationale analyse op de IFIS-gegevens door Van Tubergen (2003b).

In principe kunnen, naast de vormkenmerken van surveys, drie bronnen van variatie in de religieuze betrokkenheid van migranten worden onderscheiden:

- individuele verschillen in religiositeit naar achtergrondkenmerken zoals leeftijd, sekse, onderwijs, arbeidsdeelname en gezinssituatie;
- structurele kenmerken van de ontvangende landen, zoals de mate van autochtone secularisatie, religieus pluralisme, en het integratiebeleid; en
- structurele kenmerken van de landen van herkomst, zoals economische welvaart, al of niet democratische regimes, en verschillende etnisch-religieuze tradities.

Multilevel analyse wijst uit dat er nogal wat variatie is op het macroniveau van groeps- en landverschillen. Dit geldt vooral voor de religieuze zelftoewijzing, en in mindere mate ook voor de religieuze participatie van migranten. Al verklaren individuele verschillen naar achtergrondkenmerken nog altijd het leeuwenaandeel van de variatie (i.e. 92% van de variatie in religieuze participatie). Ogenscheinlijke verschillen tussen groepen en landen komen dus grotendeels voor rekening van de samenstelling van verschillende migrantengroepen naar sociale achtergronden. Gelijktijdige analyses van individuele, land-, groeps- en surveykenmerken voor christelijke en niet-christelijke migranten in het IFIS-bestand bevestigen in eerste instantie de belangrijke trends die ook al in nationale analyses van de islambeleving zijn vastgesteld. Zo neemt de religieuze betrokkenheid af met de scholingsgraad. En de beroepsactieven zijn minder religieus betrokken dan inactieven en werklozen. Anderzijds zijn gehuwden meer religieus betrokken dan ongehuwden, en neemt de religiositeit toe met de leeftijd.

Als we vervolgens de resultaten op macroniveau bekijken, dan blijken vooral kenmerken van de (meer diverse) herkomstlanden het verschil te maken. Zo zijn migranten uit economisch minder ontwikkelde landen (lager BNP) meer religieus betrokken dan migranten uit meer welvarende landen. Bovendien zijn migranten uit overwegend christelijke landen ook meer religieus betrokken in de (eveneens overwegend christelijke) ontvangende landen dan niet-christelijke migranten (inclusief moslims). De invloed van ontvangende landen is veeleer beperkt, maar gemiddeld genomen zijn migranten religieuzer in landen, zoals de Verenigde Staten, die hoger

scoren op een index van religieus pluralisme. Verder zijn ook vormkenmerken van de surveys van invloed op de gerapporteerde religiositeit van migranten: in speciale minderhedensurveys scoren zij hoger op religieuze indicatoren dan in algemene surveys; en de ééntrapsvraag (welke religie heeft u, met geen religie als laatste antwoordmogelijkheid) levert hogere scores op dan getrapte vragen (bent u religieus of niet, en zo ja, welke religie?).

Samengevat bevestigen crossnationale analyses de belangrijke trends in nationale analyses van de islambeleving naar achtergrondkenmerken. De meeste crossnationale variatie in de religieuze participatie blijkt terug te voeren op verschillen in de samenstelling van migrantenpopulaties tussen herkomstlanden en ontvangende landen. Zo zal bijvoorbeeld een groep die meer migranten met hogere diploma's telt, gemiddeld minder religieus actief zijn dan een overwegend laagopgeleide migrantengroep. De resterende variatie op macroniveau komt dan vooral voor rekening van grote verschillen in economische ontwikkeling en historisch-religieuze tradities tussen de herkomstlanden. Wel lijken kerkgemeenschappen van migranten vooral op te bloeien in ontvangende landen waar verschillende religies thuis zijn.

2.4 Conclusies bij deel I

Uitgangspunt van dit deel was de aanwezigheid van een aanzienlijk en snelgroeiend aantal moslims in Nederland en in andere landen van Europa. In Nederland vormen Turken en Marokkanen de grootste moslimgroepen. Omdat de islam geen kerkgemeenschap is met formele ledenlijsten, is elke schatting van aantallen moslims echter aanvechtbaar. Toch heeft de islamitische geloofstraditie een gemeenschappelijke kern in de islamitische leer. Volgens islamologen moet die in essentie worden opgevat als een ethisch stelsel van sociale normen en omgangsvormen. Als wereldreligie kent de islam vanouds zeer diverse religieuze stromingen en scholen, en is zij geassocieerd met zeer diverse culturele codes en politieke regimes. Bovendien is de islam van migranten in Westerse landen niet alleen bepaald door religieuze, culturele en politieke tradities uit de herkomstlanden. In de meeste gevallen betekende migratie een (gedeeltelijke) breuk met de geïnstitutionaliseerde islam in het land van herkomst. Na de migratie vormden zich nieuwe etnisch-religieuze gemeenschappen van onderaf, in wisselwerking met internationale invloeden en nationale wet- en regelgeving in het ontvangende land.

In Nederland kon de vorming van moslimgemeenschappen voortbouwen op een nationale traditie van religieus pluralisme en verzuiling. Vanaf de jaren tachtig bracht het minderhedenbeleid de publieke erkenning van de islam in Nederland, met eigen religieuze woordvoerders, verenigingen en voorzieningen, in een stroomversnelling. In dit beleid kwam een kentering toen de integratie van minderheden in de jaren negentig in het centrum kwam te staan van de publieke belangstelling en de

politieke strijd. De laatste tijd is de positie van de islam in Nederland meer dan ooit tevoren voorwerp van verhitte publieke discussies. Toch geven recente representatieve surveys over beeldvorming geen onverdeelde steun aan een veronderstelde dramatische negatieve omslag in het opinieklimaat na de terroristische aanslagen van 11 september en de moord op Fortuyn. Een anti-islam houding is wel degelijk wijdverspreid onder autochtone Nederlanders, maar dat was ook al zo voor 11 september. Bovendien komt een negatieve houding maar gedeeltelijk voor rekening van een algemeen vooroordeel, en zijn autochtonen in meerderheid voor religieus pluralisme. Belangrijker blijkt de wederzijdse ervaring met cultuurconflicten tussen autochtone en islamitische waarden en normen, vooral dan in de familiale sfeer. De overgrote meerderheid van de autochtonen verwacht immers dat migranten zich richten op de Nederlandse cultuur en waarden. Zij nemen dan ook politiek stelling tegen een multicultureel beleid dat de vorming van aparte etnische groepen en instituties steunt.

Hoewel naar de ontvangst en de organisatie van de islam in Nederland al gedegen vergelijkende studies zijn gedaan, is het onderzoek naar de islambeleving van doorsnee moslims veelal beperkt gebleven tot kleinschalige casestudies. De opvallende schaarste aan representatief en comparatief onderzoek is deels een gevolg van de theoretische verkaveling van het sociologische onderzoekslandschap tussen religiestudies en etnische studies. Maar de belangrijkste oorzaak is toch de beperkte beschikbaarheid van representatieve surveydata over de religiositeit van minderheden. Vooral sinds de jaren negentig zijn er wel nationale databronnen beschikbaar in onder meer Nederland, België, Frankrijk, Engeland en Duitsland.

Een overzicht in vogelvlucht van religieuze indicatoren in representatieve minderhedensurveys laat belangrijke gemeenschappelijke trends in de islambeleving zien. Zo blijkt de religieuze identificatie als moslim bijna altijd opvallend stabiel; de religieuze praktijk daarentegen is het meest onderhevig aan erosie. Vooral de jongere generaties en de hoger opgeleiden praktiseren minder. Verder lijkt de sociale integratie in de ontvangende samenleving secularisatie te versterken; etnische gezins- en gemeenschapsvorming daarentegen houden de religieuze participatie in stand. In een crossnationale analyse van religiositeit bij eerstegeneratie migranten blijken land- en groepsverschillen in de islambeleving grotendeels terug te voeren op verschillen in sociale achtergrondkenmerken (zogenoemde compositie-effecten). Ook verschillen tussen herkomstlanden in economische ontwikkeling en historisch-religieuze tradities spelen een rol. Tot slot zijn de overeenkomsten in de islambeleving tussen ontvangende landen groter dan de verschillen (uiteraard rekening houdend met de selectie van migrantenpopulaties).

Deel II

Islam, moderniteit en migratie:
theorie en onderzoek

Het tweede gedeelte van deze deelstudie bespreekt de sociaal-wetenschappelijke literatuur over religie en migratie. Het accent in deze literatuurstudie ligt op grootschalig onderzoek naar maatschappelijke aspecten van religie in het algemeen en van de islam in het bijzonder. De studie beoogt geen volledigheid maar wel een balans van belangrijke sociaal-wetenschappelijke inzichten en hun empirische status.

Uitgangspunt voor het literatuuroverzicht vormen de secularisatiethese en de kritieken die daarop zijn geformuleerd. Secularisatie vindt plaats op drie niveaus: het microniveau van de persoonlijke religieuze betrokkenheid, het mesoniveau van religieuze organisaties en leiders, en het macroniveau van institutionele arrangementen en beleid. Alleen het microniveau is echter direct toegankelijk voor grootschalig surveyonderzoek. Op individueel niveau voorspelt de secularisatiethese een afnemende religieuze betrokkenheid en een verminderde invloed van religie op het dagelijks leven van gelovigen. In het verlengde van rationalisatie en functionele differentiatie in moderne samenlevingen neemt de religieuze betrokkenheid af in opeenvolgende generaties en werken onder meer onderwijs en arbeidsdeelname als katalysatoren voor een versnelde secularisatie. De secularisatiethese ondervindt brede empirische steun in onderzoek naar religieuze verandering in autochtoon Nederland. Daar zien we een doorgezette trend naar secularisatie, die heeft geleid tot een vergaande afkalfing van de dominante katholieke en protestants-christelijke denominaties.

Toch zijn er redenen om vraagtekens te plaatsen bij de veralgemeenbaarheid van deze bevindingen naar allochtone geloofsgemeenschappen in Nederland. In dit verband is een aantal nuanceringen van en kritische kanttekeningen bij de secularisatiethese relevant. De kritische kanttekeningen wijzen op het belang van sociale integratie in familie en primaire gemeenschap als bestendigende factor; op tegengestelde trends naar religieuze revitalisatie in plurale samenlevingen; op het probleem van unidimensionele en vertekende metingen van religiositeit; en op grenzen aan de crossculturele veralgemeenbaarheid van modernisering. Ten slotte is nog maar weinig grootschalig empirisch onderzoek verricht naar religie en migratie, waardoor ook de invloed van migratiespecifieke factoren, zoals acculturatie, discriminatie en etnische identificatie, op de religieuze betrokkenheid onderbelicht is gebleven.

Deel II bestaat uit vijf hoofdstukken. In hoofdstuk 3 maken we de empirische balans op van tegengestelde trends naar secularisatie, bestendiging, en revitalisatie, en de mate waarin die ook opgaan voor allochtone geloofsgemeenschappen. Hoofdstuk 4 gaat in op meetproblemen die eenduidige conclusies over de toename of afname van religiositeit bemoeilijken. In dit hoofdstuk wordt een meerdimensionele bena-

dering van religiositeit ontwikkeld en toegepast op de islambeleving. Hoofdstuk 5 stelt onderzoek aan de orde naar de maatschappelijke invloed van religie in moderne samenlevingen, gaat in op culturele grenzen aan modernisering en secularisatie, en behandelt de discussie over islam en moderniteit kort. De inhoud van hoofdstuk 6 ligt in het verlengde van maatschappelijke aspecten van religie, en besteedt specifiek aandacht aan het verschijnsel 'fundamentalisme' en islamisme. Dit hoofdstuk beoogt de afbakening van concepten en benaderingen en de ontwikkeling en toepassing van een typologie van fundamentalismen in de Europese context. Ten slotte behandelt hoofdstuk 7 migratiespecifieke factoren zoals acculturatie, discriminatie en etnische identificatie, die van invloed zijn op religiositeit in het algemeen en op de islambeleving in het bijzonder.

3 De secularisatiethese

3.1 Berger's hemels baldakijn

In zijn klassieke boek *Het hemels baldakijn* beschrijft Berger (1967/1990) de traditionele samenleving als een religieuze samenleving. Uitgangspunt van Berger's secularisatietheorie is de sociale constructie van de samenleving. Mensen scheppen orde in hun ervaringswereld door zinvolle verbanden te leggen tussen het zelf, de ander en de wereld. Zo ontstaan gedeelde wereldbeelden, die vervolgens door socialisatie, sociale controle en processen van voortdurende legitimering ondersteund en doorgegeven worden. Religie speelt vanouds een sleutelrol in de bescherming van de sociale orde door deze rechtstreeks te verankeren in een onaantastbare bovenwereldlijke orde. Daarmee is meteen ook een inhoudelijke definitie van religie gegeven: het gaat om een systeem van symbolen, ideeën en praktijken dat gericht is op ultieme zingeving en dat verwijst naar een bovenwereldlijke realiteit. Religie constitueert volgens Berger een heilige kosmos die alle leefsfere doordringt. Religieuze rituelen bevestigen de verbindingslijnen tussen binnen- en bovenwereldlijke orde. Aldus overheerst religie alle sectoren van de traditionele samenleving en de politiek.

Aan die religieuze overheersing komt echter een einde met het begin van het moderne tijdperk in Noordwest-Europa. De terugtrekking van religie uit de moderne samenleving neemt enerzijds de vorm aan van objectieve secularisatie of laïcisering: er komt een scheiding tussen specifiek religieuze instituties en andere sectoren van de samenleving. Anderzijds gaat objectieve secularisatie hand in hand met subjectieve secularisatie: de persoonlijke zingeving van het eigen bestaan krijgt een meer binnenwereldlijk karakter en verwijst minder naar een bovenwereldlijke orde. Verklaringen voor deze religieuze omwenteling zoekt Berger zowel op het sociaal-economische als op het sociaal-culturele vlak. Het economische keerpunt zou de opkomst van het industrieel kapitalisme zijn met zijn economische logica. Sociaal-cultureel benadrukt Berger de rol van historisch-religieuze ontwikkelingen in het christendom, en vooral in het protestantisme, die hebben geleid tot een vergaande symbolische en institutionele splitsing van heilige en profane sferen. Die splitsing heeft de weg geëffend voor de rationalisatie van de samenleving en de pluralisering van de cultuur. Vooral culturele pluralisering krijgt een centrale plaats als keerpunt in Berger's secularisatietheorie. Wanneer religie niet langer het monopolie heeft als leverancier van kennis, is het terrein immers vrij voor concurrerende waarheidsaanspraken van verschillende al of niet religieuze levensvisies. Daardoor wankelt de geloofwaardigheid van een omvattend religieus wereldbeeld. De implosie van het hemels baldakijn lijkt onvermijdelijk.

3.2 Secularisatie op drie niveaus

Berger's hemels baldakijn blijft tot op heden een theoretisch ijkpunt voor zowel voor- als tegenstanders van het secularisatieperspectief op religieuze verandering. Berger's theorie komt deels overeen met andere klassieke theorieën en werd in meer recente theorievorming verder ontwikkeld. Zijn theorie staat model voor een breed en losmazig onderzoeksparadigma in de sociologie dat zich ent op de algemene secularisatiethese (Tschannen 1991). Centraal in het wetenschappelijk onderzoek naar secularisatie staat de vraag in welke mate en onder welke voorwaarden religie minder belangrijk wordt in de samenleving. Een beperking van klassieke theorieën is dat verklaringen voor secularisatie vooral zijn gezocht in structurele en historisch-culturele veranderingen op samenlevingsniveau. Dwarsverbanden met de individuele geloofsbeleving en de interne dynamiek van de geloofsgemeenschap blijven daardoor onderbelicht. Een belangrijke aanvulling op de klassieke theorieën is daarom de conceptualisering van secularisatie op verschillende niveaus. In navolging van Dobbelaere (1981) is het van belang verschillende deelaspecten van secularisatie te onderscheiden. Is er een afname van de religiositeit ('ontkerkelijking')? Neemt de maatschappelijke invloed van religie af (bijv. op stemgedrag)? En hoe passen religies zich aan nieuwe ontwikkelingen aan in de samenleving (bijv. nieuwe religieuze bewegingen)? Deze deelaspecten verwijzen zowel naar het microniveau van de persoonlijke religieuze 'behoeften', naar het mesoniveau van religieuze organisaties en leiders, als het macroniveau van religieuze instituties, wet- en regelgeving. Alleen het microniveau van de individuele geloofsbeleving en geloofspraktijk is direct toegankelijk voor surveyonderzoek. Daarom moeten bevindingen uit surveyonderzoek voorzover mogelijk gecontextualiseerd worden vanuit wat we weten over religieuze organisaties en instituties (Rath et al. 1996; zie ook deelstudie e).

3.3 Modernisering en secularisatie

De algemene secularisatiethese gaat ervan uit dat modernisering tot secularisatie leidt. Verklaringsgronden voor de mate van secularisatie verwijzen naar nauw met elkaar verweven aspecten van modernisering. Op sociaal-cultureel niveau zou de moderne trend naar *rationalisatie* – in de lijn van Weber's theorie – de behoefte aan religieuze zingeving verminderen. Een rationele, technische en empirische benadering van de werkelijkheid zou de plaats innemen van religieuze oriëntaties bij de overgang van een traditionele gemeenschap naar een grootschalige samenleving (Wilson 1982). Rationalisatie in brede zin betekent dat bureaucratische procedures, wetenschappelijke technieken en objectieveerbare merites aan belang winnen in de inrichting van de samenleving en de verdeling van levenskansen. Op individueel niveau wordt daarom verwacht dat niet alleen wie zelf hoger opgeleid en economisch actief is, maar ook wie opgroeit in een stedelijk en geschoold milieu, minder religieus betrokken is.

Op structureel niveau leidt de toegenomen functionele *differentiatie* in moderne samenlevingen tot secularisatie, voorzover religie niet langer andere instituties aanstuurt, zoals de politiek of het onderwijs. Op individueel niveau wordt daarom minder invloed van religie op het dagelijkse leven van gelovigen verwacht. Functionele differentiatie speelt in samenhang met rationalisatie een sleutelrol in de klassieke theorievorming over secularisatie (Tschannen 1991). In Luhman's (2000) systeemtheorie vormt functionele differentiatie zelfs het sluitstuk, waaruit alle andere sociale, culturele en religieuze veranderingen voortvloeien. Volgens Luhman heeft de segmentering van institutionele sferen in de moderne samenleving verreikende gevolgen voor sociale rolsystemen. Elk subsysteem is immers functioneel autonoom en komt dus met eigen sociale rollen, regels en normen. Religie vormt dan één subsysteem naast andere met een eigen rolaanbod. De vermenigvuldiging van sociale rollen en normen in de moderne samenleving vereist volgens Luhman een hoge mate van *individualisering*. Omdat individuen deelnemen aan meer dan één rolsysteem, worden sociale rollen en normen niet langer toegeschreven of opgelegd, maar vrij gekozen en ingewisseld. Als gevolg van individualisering zouden persoonlijke autonomie, vrije keuze en gewetensvrijheid in de plaats treden van religieuze voorschriften, zo stelt de secularisatiethese. Daardoor verdwijnt religie in feite uit het sociale leven (Tschannen 1991).

Andere auteurs zien eerder nieuwe sociale vormen van religie ontstaan waarin religieuze symbolen, ideeën en praktijken zelf voorwerp worden van individuele keuzen. Daarop kunnen religieuze actoren en organisaties dan weer inspelen met een religieus 'aanbod op maat' aan de individuele gebruiker (Dobbelaere 1989). Deze laatste opvatting van individualisering en 'religie à la carte' bestrijdt een smalle interpretatie van secularisatie als 'het einde van religie' en staat daarom ook wel bekend als postsecularisatie (Billiet et al. 2003). Op individueel niveau kan individualisering zich uiten in een sterk gepersonaliseerde geloofsbeleving die strikte vormen van religieuze orthopraxis en orthodoxie afwijst (Boos-Nünning 1972). Een verwante theorie benadrukt vooral de *privatisering* van religie in moderne samenlevingen. Privatisering is het scharnierpunt dat het ontstaan moet verklaren van Luckmann's (1967) 'onzichtbare religie'. In Luckmann's historische fasering van de sociale vormen van religie vormt privatisering de laatste fase. Personen bewegen zich vrijelijk tussen verschillende leefsferen, die zich in toenemende mate aan de greep van religie onttrekken. Zij komen in aanraking met verschillende levensvisies, waaruit zij hun eigen persoonlijke pakket van waarheden en waarden samenstellen. Een nieuwe onzichtbare vorm van religie die uitsluitend bestemd is voor privé-gebruik treedt dan in de plaats van geïnstitutionaliseerde vormen van religie. Op individueel niveau betekent privatisering dat de invloed van religie zich beperkt tot de private leefsfeer en dat religie vooral aan belang inboet in publieke instituties.

De seculariserende invloed van rationalisatie krijgt empirische steun in Nederlands onderzoek naar autochtone religies en in internationaal onderzoek naar religie in Westerse landen. Zo analyseren Campbell en Curtis (1994) verschillende indicatoren van religieuze opvattingen en participatie op basis van de wereldwaardesurvey in 21 overwegend Westerse landen. Ondanks nationale verschillen in het belang van religie, vinden zij crossnationaal bevestiging voor de verwachte seculariserende invloed van onderwijs en economische activiteit. Ook in Nederland ondervindt de rationalisatieverklaring algemene steun: zowel het ouderlijke als het individuele onderwijsniveau van autochtonen, alsook het provinciale onderwijsniveau tijdens hun jeugd, vergroot de kans op kerkverlating (De Graaf et al. 2000; te Grotenhuis et al. 1997; te Grotenhuis en Scheepers 2001; Need en De Graaf 1996). In het verlengde van onderwijseffecten, gaat ook de arbeidsdeelname van autochtonen gepaard met een verminderde religiositeit (Campbell en Curtis 1994). Resultaten uit minderheids-surveys bevestigen de veralgemeenbaarheid van de vastgestelde samenhang tussen rationalisatie en secularisatie naar migrantengroepen: ongeacht hun religieuze achtergrond zijn allochtonen met een hogere opleiding en met een baan minder vaak religieus, en praktiseren zij ook minder dan de lager opgeleiden en de economisch inactieven (Lesthaeghe 2000; Modood et al. 1997; Tribalat 1996; Van Tubergen 2003a, b; Weidacher 2000).

In algemene zin suggereert secularisatie een afname van de religiositeit met de toenemende modernisering van de samenleving door de tijd. De bevindingen in Nederland en in andere Europese landen bevestigen die algemene dalende trend, al is dat lang niet altijd het geval in andere landen zoals de Verenigde Staten (Argue et al. 1999; Sasaki en Suzuki 1987). Voor de analyse van religieuze verandering is het van belang onderscheid te maken tussen cohort-, levensfase- en periode-effecten. Van secularisatie is pas sprake indien de toegenomen geloofsafval bij jongere generaties niet strikt gebonden is aan een bepaalde levensfase. Dat kan worden aangetoond in dynamische modellen met retrospectieve of herhaalde metingen, of door toevoeging van historische context aan het model (De Graaf 1999). Cohorteffecten verwijzen naar religieuze verschillen tussen opeenvolgende generaties; levensfase-effecten duiden op religieuze verandering in de persoonlijke levensloop; en periode-effecten op veranderingen tussen opeenvolgende tijdstippen van meting. Zoals verwacht wijst onderzoek in autochtoon Nederland en in andere Europese landen uit dat het aantal kerkverlaters toeneemt in latere geboortecohorten (Sasaki en Suzuki 1987; te Grotenhuis et al. 1997). Nauwkeuriger gezegd is de kans op kerkverlating groter voor de generaties die als jongvolwassenen meer welvaart, meer sociale zekerheid, meer scholing en minder kerkgang in hun omgeving hebben gekend (te Grotenhuis et al. 1997; te Grotenhuis en Scheepers 2001; Need en De Graaf 1996). Wanneer leeftijd wordt uitgesplitst in cohort- en levensfase-effecten, blijkt bovendien dat de religieuze betrokkenheid in Nederland weinig of niet stijgt met het ouder worden (Sasaki en Suzuki 1987; te Grotenhuis et al. 1997). Ten slotte bevestigen herhaalde metingen

in Nederland en in andere Europese landen het verwachte periode-effect. Na controle voor cohort- en levensfase-effecten neemt de religiositeit ook nog eens af met de modernisering van de samenleving in meer recente peiljaren (Need en De Graaf 1996; Sasaki en Suzuki 1987). In migrantenpopulaties ten slotte worden tegenstrijdige trends gevonden. Een deel van het probleem is dat de tijdsdimensie hier nog complexer is dan in autochtone populaties, omdat geboortecohort en leeftijd overlappen met migratiecohort, migratieleeftijd en verblijfsduur (cf. infra).

Hoewel de secularisatiethese, althans in Nederland en in de meeste Europese landen, brede empirische steun geniet, is de veralgemeenbaarheid ervan naar landen buiten Europa omstreden. Zo worden periode- en cohorteffecten in de Verenigde Staten meer niet dan wel gevonden (Argue et al. 1999; Campbell en Curtis 1994; Firebaugh en Harley 1991; Sasaki en Suzuki 1987). En de seculariserende effecten van onderwijs en beroepsstatus worden in de Verenigde Staten soms wel gerepliceerd en soms ook niet (Hurh en Kim 1990; Veglery 1988; Sherkat en Ellison 1999). Een veelgehoorde verklaring voor de welbekende Amerikaanse uitzondering op de Europese regel van secularisatie is de vitaliteit van migrantenkerken (Warner 1993). Jammer genoeg is de toepasbaarheid van de secularisatiethese op niet-christelijke religies en op migrantenpopulaties nog maar weinig getoetst in representatief survey-onderzoek. Maar vooraleer nader in te gaan op de rol van migratiespecifieke factoren in het secularisatieproces, passeren twee alternatieve thesen de revue: de bestendingsthese en de revitalisatiethese. De bestendingsthese preciseert onder welke condities de religieuze betrokkenheid standhoudt, als uitzondering op de algemene regel van secularisatie. De revitalisatiethese gaat een stap verder en ziet secularisatie veeleer als uitzondering op een tegengestelde algemene trend naar religieuze heropleving in moderne samenlevingen.

3.4 Religie en sociale integratie

Een belangrijke nuancering van de secularisatiethese gaat terug op de *sociale-integratietheorie* van Durkheim. In het verlengde van modernisering is één verklaring voor secularisatie de verminderde sociale integratie van moderne gelovigen. Wanneer primaire groepsverbanden in de moderne samenleving losser worden en niet langer naar God verwijzen, verliest religie immers haar dwingende karakter als groepsnorm. Zo blijkt uit contexteffecten in Nederlands onderzoek onder autochtonen dat een meer stedelijke en seculiere leefomgeving secularisatie in de hand werkt (De Graaf et al. 2000; te Grotenhuis et al. 1997). Omgekeerd geldt dat hechte familie- en gemeenschapsbanden tussen gelijkgelovigen de religieuze binding bestendigen (cf. infra). Anders dan de secularisatiethese, die vooral werd onderbouwd vanuit maatschappelijke veranderingen op macroniveau, benadrukt de bestendingsthese de sleutelrol van sociale verbanden op mesoniveau.

De bestendige rol van de religieuze gemeenschap krijgt empirische steun vanuit Nederlands en internationaal onderzoek. Zo bleek de binding met de geloofs-gemeenschap een effectieve buffer tegen geloofsafval voor katholieken in de Verenigde Staten, ondanks wijdverbreide kritiek op het pauselijk gezag en op de seksuele moraal van de kerk (Greeley 1972; Hout en Greeley 1987). Ook in Nederland is de Katholieke Kerk net iets beter bestand tegen secularisatie dan de Hervormde Kerk, al houden gereformeerden nog het beste stand (Becker en De Wit 2000; te Grotenhuis en Scheepers 2001). Dat laatste spooft met de bestendige rol van morele gemeenschapsvorming in streng conservatieve kerken (Sherkat en Wilson 1995). Ook de sociale integratie van gelovigen in quasi-etnische groepsverbanden, met name in 'zwarte kerken' en migrantenkerken, vermindert de kans op geloofsafval (Ellison en Sherkat 1990; Sherkat 2001). Overigens verwijst de term 'sociale integratie' in migratiestudies meestal naar de participatie van minderheden in de ontvangende samenleving. Waar sociale integratie binnen de etnische gemeenschap typisch bestendigend werkt, gaan meer sociale contacten met (veelal andersgelovige of niet-gelovige) autochtonen juist samen met meer secularisatie (Legge 1997; Tribalat 1996; Van Tubergen 2003a; Weidacher 2000).

Op individueel niveau impliceert de bestendingsthese dat hechte familiebanden met gelijkgelovigen secularisatie afremmen. Het gros van het internationale en Nederlandse onderzoek naar religie en sociale integratie richt zich op de rol van religie in huwelijk, opvoeding en gezin. Kort samengevat blijken de religieuze socialisatie binnen het ouderlijke gezin en de gezinsvorming met een partner van dezelfde religie voor autochtonen in Nederland belangrijke bestendige factoren (te Grotenhuis et al. 1997; Kelley en De Graaf 1997; te Grotenhuis en Scheepers 2001). Uit internationaal onderzoek naar religieuze socialisatie blijkt dat vooral de religieuze communicatie, activiteiten en rolmodellen in het ouderlijke gezin bijdragen tot een duurzame religieuze betrokkenheid (Argyle en Beit-Hallami 1975; Benson et al. 1989). Bovendien blijft de invloed van het ouderlijk gezin sterk, ook in latere levensfasen (Myers 1996). De religieuze invloed van ouders verloopt zowel direct, via de religieuze opvoeding van kinderen in het gezin, als indirect via de kanalisering van de sociale contacten van kinderen buiten het gezin (Benson et al. 1989). De beste voorspeller van de geloofsaanhang van jongeren is de directe invloed van ouders, al wordt die nog verder versterkt door de religieuze schoolkeuze; de toegevoegde invloed van *peers* in het religieuze domein is meestal zwak of verwaarloosbaar. Ten slotte blijkt de overdracht van religie van ouders op kinderen het meest succesvol in gezinnen met een traditioneel rolpatroon, een empathische en matig controlerende opvoedingsstijl, hechte en warme relaties tussen de gezinsleden, en een hoge mate van consistentie tussen religieuze normen en gedrag van vader én moeder (Benson et al. 1989; Myers 1996).

In dezelfde lijn laten de bekende leeftijds- en sekseverschillen in religiositeit zich althans gedeeltelijk verklaren vanuit de religieuze invloed van de gezinssituatie. Zo hangt de toegenomen kerkverlating onder jongere generaties ook samen met het stijgend aantal huishoudens dat afwijkt van de traditionele gezinsstructuur (Chaves 1991). Veranderende gezinsverbanden verklaren niet alleen cohorteffecten, ook levensfase-effecten kunnen verband houden met typische overgangen in de gezinscyclus. Hoewel dit laatste verband niet altijd wordt teruggevonden (Argue et al. 1999; Chaves 1991). Ook sekseverschillen in religiositeit zijn gerelateerd aan de gezinscontext. Door de structurele locatie van vrouwen als eerste verantwoordelijken voor opvoeding en gezin zouden zij religieus meer betrokken zijn (Ulbrich en Wallace 1984). Al vinden andere studies dat niet zozeer de gezinstak als wel de geringere arbeidsdeelname van vrouwen doorslaggevend is (de Vaus en McAllister 1987). In migrantenpopulaties ten slotte blijkt dat huwelijk en gezinsvorming binnen de etnisch-religieuze gemeenschap bestendigend werken; gemengde huwelijken daarentegen gaan samen met meer geloofsafval (Legge 1997; Tribalat 1996; Van Solinge en de Vries 2001; Van Tubergen 2003a, b; Vegler 1988).

De algemene conclusie luidt dat religieuze bestendiging samenhangt met de inbedding van gelovigen in hechte familie- en gemeenschapsbanden, die het secularisatieproces remmen. Merk op dat de causale richting van het verband tussen religie en sociale integratie niet eenduidig is, omdat gezins- en gemeenschapsvorming op hun beurt religieus genormeerd zijn.

3.5 Religieus pluralisme en revitalisatie

Centraal in Berger's (1967/1990) secularisatietheorie staat de stelling dat *religieus pluralisme*, door de blootstelling van gelovigen aan concurrerende waarheidsclaims in het contact met andersdenkenden, secularisatie in de hand werkt. Voorstanders van de revitalisatiethese zien echter een omgekeerde trend. Hun centrale stelling is dat religieus pluralisme, via een verhoogde competitie tussen kerken op de 'vrije markt' van religie, de religieuze betrokkenheid in de samenleving versterkt (Jelen 2002). De revitalisatiethese wil een antwoord bieden op 'de crisis van het oude paradigma' van secularisatie (Warner 1993). Dit paradigma zou niet in staat zijn een recent religieus réveil te verklaren. De meest genoemde voorbeelden van een dergelijk réveil zijn de wereldwijde mobilisatiekracht van religieus fundamentalisme, de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen zoals sekten en cultbewegingen en New Age, de wervingskracht van zeer conservatieve splinterdenominaties, zoals de Pinkstergemeente en de evangelische beweging, en de opmerkelijke vitaliteit van zwarte en quasi-etnische kerken. Toch valt te betwijfelen of deze voorbeelden wel echt een algemene trendbreuk, weg van secularisatie, aantonen. Zo hebben nieuwe religieuze bewegingen, en zelfs fundamentalismen, doorgaans weinig of geen invloed op de publieke sfeer van samenleving en politiek, althans niet in de Westerse wereld

(Dobbelaere 1989; Lechner 1991). Bovendien zouden vitale religieuze bewegingen en kerken typisch onderhevig zijn aan zogeheten 'interne secularisatie', voorzover zij zich succesvol weten aan te passen aan nieuwe, sterk geïndividualiseerde vormen van geloofsbeleving (Dekker et al. 1997; Dobbelaere 1989).

De secularisatiethese is geformuleerd vanuit de Noordwest-Europese ervaring van moderniteit. De revitalisatiethese neemt daarentegen de Verenigde Staten, het schoolvoorbeeld van een moderne religieuze samenleving, als model. Zo schrijft Warner (1993) de opvallende vitaliteit van religie in de Verenigde Staten toe aan het open karakter van de Amerikaanse religieuze markt. In de Verenigde Staten gaat religieuze deregulering van overheidswege hand in hand met religieuze mobilisatie vanuit congregaties en kerkleiders. Kenmerkend voor religieuze organisaties in de Verenigde Staten is volgens Warner hun sterk voluntaristisch en pluralistisch karakter, hun maatschappelijk aanpassingsvermogen, en hun emanciperende rol ten aanzien van minderheden, migranten en vrouwen. Omdat religie als sociale vrijplaats fungeert voor culturele diversiteit, is nieuwe migratie tot op heden de zuurstoftank van religie in de Verenigde Staten. In verband met de oude migratie vanuit Europa sprak Herberg (1955) al over de drie smeltkroezen ('triple melting pot') van protestanten, katholieken en joden. Meer recent onderzoek naar migrantenkerken in de Verenigde Staten laat zien hoe nieuwe migranten vanuit zeer diverse religieuze tradities hun eigen etnisch-religieuze niches of lokale congregaties creëren naar Amerikaans model (Warner en Wittner 1998). De vraag is natuurlijk of processen van religieuze revitalisatie in de Verenigde Staten ook van toepassing zijn in andere Westerse landen. Tekenen zich in de Verenigde Staten de contouren af van een globale religieuze transformatie, die ook in Europese landen ingang vindt (Yang en Ebaugh 2001; Vertovec 2002)?

Verklaringen voor revitalisatie, als tegenhanger van secularisatie, zijn vooral gezocht aan de aanbodzijde van religieuze ondernemers en organisaties. Gegeven een constante religieuze behoefte aan de vraagzijde van de markt, maakt het aanbod van aangepaste en aansprekende religieuze diensten, boodschappen en activiteiten het verschil. Vandaar de nadruk op macrokenmerken van religieuze markten en instituties in veel onderzoek naar revitalisatie. Concreet zouden religieuze organisaties en leiders, bij een hoge graad van pluralisme en een lage graad van staatsregulatie van de religieuze markt, actiever en competitiever gelovigen werven, met als gevolg een stijging van de religieuze participatie. Vanuit die optiek moet de verklaring voor secularisatie in West-Europa worden gezocht bij het ontbreken van een gediversifieerd en aantrekkelijk religieus aanbod (Stark en Iannacone 1994). Kenmerkend voor West-Europese landen is immers het religieuze monopolie van historisch-dominante kerken die met de overheid bijzondere banden onderhouden. Nationale religieuze markten worden in dat geval gedomineerd door passieve gevestigde kerken met als gevolg een lage religieuze participatiegraad. De empirische bevindingen zijn echter

verdeeld. Sommige studies vinden steun voor de verwachte positieve associaties tussen religieus pluralisme en religieuze participatie in grootschalige crossnationale surveys en in historische bronnen (Finke en Stark 1988). Andere auteurs plaatsen echter kanttekeningen bij de geldigheid en de veralgemeenbaarheid van deze bevindingen (Jelen 2002).

Al met al is de empirische steun voor het verband tussen religieus pluralisme en revitalisatie buiten de Verenigde Staten beperkt (Jelen 2002). Zo gingen de toenemende religieuze pluralisering en deregulering in de jaren tachtig en negentig in Nederland juist samen met een tendens naar secularisatie (Becker en De Wit 2000; Lechner 1996). Nederland is historisch gezien een natie die onderdak biedt aan meer dan één geloofsgemeenschap. In de afgelopen decennia is echter niet alleen het sociale verkeer tussen de grote protestants-christelijke en katholieke denominaties sterk toegenomen, tegelijkertijd is er een snelgroeiende groep van niet-gelovige Nederlanders bijgekomen. Meer recent kent Nederland als gevolg van de vestiging van allochtone gemeenschappen bovendien een beduidende aanwezigheid van niet-christelijke geloofsgroepen. Door deze ontwikkelingen is het historisch religieus pluralisme in Nederland in een stroomversnelling terechtgekomen. Dat alles ging gepaard met een doorzettende religieuze deregulering toen begin jaren tachtig de laatste 'zilveren koorden' tussen de staat en bepaalde kerkgemeenschappen werden doorgesneden. In tegenspraak met de revitalisatiethese, en geheel in lijn met de secularisatiethese, gingen pluralisering en deregulering in Nederland tot op heden gepaard met de verdere afkalving van dominante protestants-christelijke en katholieke denominaties (Becker en De Wit 2000).

Nog niet is aangetoond in hoeverre de blootstelling aan religieus pluralisme ook bij religieuze minderheden een versnelde secularisatie heeft ingeluid, dan wel of zij meer dan de autochtone meerderheid vatbaar zijn voor een omgekeerde tendens naar religieuze revitalisatie. Zo is op landniveau wel een positief verband vastgesteld tussen de religieuze participatie van moslimminderheden en een index van religieus pluralisme en deregulering, na controle voor sociaal-economische welvaart. Volgens deze studie nemen moslims in religieus plurale ontvangende landen meer deel aan de bedevaart naar Mekka (hadj) dan hun geloofsgenoten in religieus meer homogene landen, rekening houdend met verschillen in financiële draagkracht (Chaves et al. 1994). In dezelfde lijn verklaart een index van religieus pluralisme in de ontvangende landen nationale verschillen in de religieuze betrokkenheid van eerstegeneratie migranten. Hoe groter de religieuze heterogeniteit van het ontvangende land, hoe religieuzer gemiddeld genomen de migranten in dat land zijn, en dat na controle voor sociale achtergrondkenmerken van migranten en voor religieuze en economische kenmerken van de herkomstlanden (Van Tubergen 2003b).

Ondanks de beperkte en omstreden empirische steun voor het verwachte verband tussen pluralisering en revitalisatie, heeft onderzoek naar revitalisatie meer algemeen bijgedragen aan het scherpstellen van de theorievorming over religieuze verandering. Ten eerste vormt de religieuze marktmetafoor van de plurale samenleving een nuttige aanvulling op het klassieke secularisatieperspectief (Jelen 2002). Zo stelt de marktmetafoor de vrije en veranderlijke religieuze keuzen van individuele gelovigen centraal, in het verlengde van rationele-keuzemodellen in micro-economisch onderzoek. Van hun kant dingen succesvolle kerken actief naar de gunsten van individuele gelovigen, en weten zij hen min of meer duurzaam aan zich te binden. In hun literatuuroverzicht onderscheiden Sherkat en Ellison (1999) drie varianten van rationele-keuzemodellen die kunnen verklaren waarom gelovigen hun kerk niet verlaten. Eenvoudig samengevat stelt de eerste variant dat de religieuze participatiegraad toeneemt met de religieuze kennis en competentie die personen of groepen dankzij hun religieuze training en activiteiten in het verleden hebben verworven (zogenoemde 'bezonden kosten'); in de tweede variant staan religieuze keuzen in dienst van de vorming van aangepaste persoonlijke voorkeuren voor vertrouwde religieuze tradities en gewoonten ('adaptieve preferenties'); en in de laatste variant is de sociale normering van religieuze keuzen doorslaggevend: vooral in een besloten kerkgemeenschap hangen religieuze beloningen en bedreigingen immers nauw samen met sociale en materiële sancties op afwijkend gedrag ('normatieve inperking'). Voor de drie varianten bestaat empirische steun: zowel religieuze segregatie ten aanzien van andersgelovigen, als religieuze training en gewoontevorming in het verleden verlagen aanzienlijk de kans op geloofsafval (Sherkat en Ellison 1999).

Een laatste relevante bijdrage van onderzoek naar revitalisatie aan etnische en religiestudies is de hernieuwde aandacht voor religieus-politieke mobilisatie, en de aansluiting bij theorievorming over en onderzoek naar sociale bewegingen. Wellicht de meest onderzochte voorbeelden van religieuze mobilisatie zijn de conservatief-christelijke anti-abortusbeweging en de sleutelrol van zwarte Kerken in de beweging voor burgerrechten in de Verenigde Staten (Warner 1993). Niet alleen geeft religie aan sociale bewegingen een hogere legitimiteit en een gedeelde identiteit, maar religieuze verbanden kunnen ook de nodige hulpbronnen mobiliseren, zoals geldelijke middelen en geschoolde woordvoerders (Sherkat en Ellison 1999).

3.6 Religie en migratie

Hoewel grootschalig onderzoek naar religie en secularisatie in migrantenpopulaties schaars is, beschikken we toch over een aantal studies die religie in verband brengen met maten van geografische mobiliteit, spreiding en verblijfsduur. In deze drie typen studies worden tegenstrijdige trends opgetekend naar versnelde secularisatie, religieuze bestendiging, en revitalisatie als gevolg van migratie. Een eerste soort onderzoek betreft de invloed van mobiliteit op religie. De meest onderzochte vormen

van mobiliteit zijn migratiebewegingen tussen regio's en tussen dorp, stad en voorstad. Sommige studies stellen vast dat de religieuze participatie na migratie afneemt (Bibby 1997; Welch en Baltzell 1984; Wuthnow en Cristiano 1979). Die afname is dramatischer onder jongere migranten dan onder ouderen, en naarmate meer sociale contacten verloren gaan en niet vervangen worden na migratie. Andere studies vinden echter dat de religieuze betrokkenheid zich na migratie aanpast aan de gemiddelde religiositeit in de regio van bestemming (Smith et al. 1998; Stump 1984). Zo ging interne migratie van het traditionele zuiden van de Verenigde Staten naar het industriële noorden gepaard met secularisatie; de omgekeerde migratiebeweging van noord naar zuid ging juist gepaard met 'evangelisering' of revitalisatie.

In het geval van internationale migratie associëren casestudies van etnische kerken in de Verenigde Staten de typisch grote religieuze betrokkenheid van nieuwkomers met de sociale functies van de kerkgemeenschap als bron van hulp en steun (Bankston en Zhou 1996; Chong 1998; Ebaugh en Chafetz 2000; Hurh en Kim 1990; Kemper 1996; Min 1992; Taylor en Chatters 1988; Warner en Wittner 1998; Yang en Ebaugh 2001). Naar analogie met zwarte kerken zijn etnische kerken bijgevolg des te aantrekkelijker voor wie sociale uitsluiting ervaart (Ellison en Sherkat 1990), al richten sommige etnische kerken zich dan weer op de nieuwe middenklasse (Vegler 1988). Overigens is de empirische steun voor de sociale-deprivatieverklaring voor religieuze participatie als plaatsvervangend status- en rolaanbod beperkt (Lenski 1961; Roof en Hoge 1981), behalve dan in genoemde gevallen van zwarte of etnische kerken.

Een tweede type studies naar migratie en religie gaat na hoe de geloofsbeleving verandert met de verblijfsduur in het ontvangende land. Vergelijkingen tussen gevestigde migranten en nieuwkomers leveren opnieuw tegenstrijdige bevindingen op. Sommige studies vinden een daling van de religieuze betrokkenheid in de tweede generatie, al verloopt die daling niet in alle groepen even snel (Lesthaeghe 2000; Modood et al. 1997; Tribalat 1996). Andere studies vinden geen significant effect van de verblijfsduur (Hurh en Kim 1990); of zij stellen zelfs een stijging van de geloofsijver vast met een toenemende verblijfsduur (Van Tubergen 2003a). Nelsen en Allen (1974) vinden in dezelfde studie zowel secularisatie als revitalisatie: zo zijn de kinderen van Zuid-Europese migranten in de Verenigde Staten minder religieus dan hun ouders, de kinderen van West-Europese migranten juist meer. Inconsistente bevindingen weerspiegelen tot op zekere hoogte de reële diversiteit tussen meer of minder religieuze migrantengroepen en ontvangende landen. Ten dele komen zij echter voor rekening van meetproblemen. Niet alleen overlapt het effect van verblijfsduur op religie met de bekende effecten van geboortecohort en levensfase (cf. supra). Maar het is ook erg lastig te onderscheiden van de parallelle effecten van migratiecohort en migratieleeftijd. Zo stelt Tribalat (1996) vast dat de verwachte afname van religie met de verblijfsduur zich beperkt tot migranten die al op jonge leeftijd naar Frankrijk

kwamen. Idealiter moet religieuze verandering door de verblijfsduur onderscheiden worden van vier andere bronnen van variatie door de tijd heen:

- verschillen tussen geboortecohorten (die samenhangen met de mate van modernisering in het herkomstland);
- verschillen tussen migratiecohorten (in samenhang met maatschappelijke veranderingen in het ontvangende land);
- verandering in de persoonlijke levensloop los van de migratie (bij overgangen naar nieuwe levensfasen); en
- verschillen in migratieleeftijd (voor of na de ‘formatieve periode’ van de jeugd of jongvolwassenheid).

In een eenmalige peiling van de geloofsbeleving is het uiteraard onmogelijk om netto-effecten van geboortecohort, migratiecohort, levensloop, migratieleeftijd en verblijfsduur af te zonderen (cf. supra). Gegeven deze beperking in de data is in het geval van de SPVA-surveys in Nederland een categorische indeling van allochtone populaties in migratiegeneraties gehanteerd, die verschillende criteria combineert (zie deelstudie b). Dit is in de Nederlandse situatie wellicht nog de meest transparante oplossing, omdat opeenvolgende migratiegolven sterk overlappen met leeftijdsgeneraties, maar daar ook weer niet geheel mee samenvallen.

Het derde en laatste type onderzoek naar religie en migratie betreft de geografische spreiding of het vestigingspatroon van migranten (Tesser et al. 1995). Zo hangen de opkomst, bloei en leegloop van lokale etnische kerken nauw samen met verschuivingen in de etnische samenstelling van buurten en met de geografische spreiding van gevestigde migrantengroepen (Ebaugh et al. 2000; Ebaugh en Chafetz 2000). In dezelfde lijn stelt een aantal surveystudies dat migranten in etnisch gekleurde buurten of regio’s religieus meer participeren dan in buurten of regio’s met overwegend autochtone bewoners (Legge 1997; Tribalat 1996; Van Tubergen 2003a). Behalve contexteffecten, zoals de sociale controle en de bereikbare religieuze voorzieningen in etnisch-homogene buurten, kunnen ook niet-gecontroleerde selectie-effecten een rol spelen. Selectie zou betekenen dat meer religieuze migranten dichter bij elkaar gaan wonen. Sociale controle is het meest dwingend, en de marge voor zelfselectie het smalst, wanneer etnische scheidslijnen samenvallen met quasi-totale sociale segregatie in de woonbuurt en op de arbeidsmarkt, zoals in het extreme geval van ‘semi-onvrijwillige participatie’ in zwarte kerken in de Verenigde Staten (Ellison en Sherkat 1995). Maar geografische spreiding zegt niet alles. Zo wijzen Yang en Ebaugh (2001) op verschillen tussen een lokaal parochieachtig type van etnische kerken enerzijds, en een bovenlokaal nicheachtig type anderzijds. Alleen in het eerste geval is er sprake van een directe samenhang tussen geografische proximiteit en religieuze participatie. Daarentegen kunnen nicheachtige kerken met scherpe etnische of doctrinaire grenzen en een hechte horizontale netwerkstructuur erin slagen om het tij van geloofsafval door geografische diffusie te keren.

3.7 Samenvatting

In dit hoofdstuk is de balans opgemaakt van theoretische en empirische argumenten voor drie rivaliserende religieuze trends in moderne samenlevingen: secularisatie, bestendiging en revitalisatie. De centrale vraag was in hoeverre deze algemene trends ook toepasbaar zijn op religieuze minderheden in Westerse landen.

Zo voorspelt de klassieke secularisatiethese dat structurele en culturele processen van modernisering gepaard gaan met een afname van de religieuze betrokkenheid. De secularisatiethese wordt bevestigd voor autochtone populaties en blijkt, voorzover onderzocht, ook toepasbaar op minderheden in West-Europa.

De bestendigheidsthese dingt echter af op die algemene trend, en verwacht een stabiele religieuze betrokkenheid in hechte geloofsgemeenschappen. Voor zowel autochtonen als allochtonen houden de gezinsvorming, de religieuze opvoeding van kinderen, en (etnische) groepsverbanden in de eigen religieuze kring inderdaad het geloof in stand.

De antithese van secularisatie is revitalisatie. De revitalisatiethese verwacht een toename van religie als gevolg van een verhoogde religieuze competitie in plurale samenlevingen. Anders dan in de Verenigde Staten is in Europa tot nog toe weinig steun gevonden voor een dergelijke heropleving, al zijn er wel voorbeelden van de religieuze mobilisatie van minderheden.

We besluiten dat een brede trend naar secularisatie ook voor minderheden in Europa empirisch steun krijgt. Toch moet in geval van etnisch-religieuze groepsvorming en competitie wel degelijk rekening worden gehouden met de bestendiging of zelfs heropleving van minderheidsreligies.

Een bijkomende vraag betrof de rol van migratiespecifieke factoren in religieuze veranderingen. Wanneer we onderzoeken naar de effecten van geografische mobiliteit, vestiging en verblijfsduur op een rij zetten, blijkt dat migratie religieuze bindingen zowel kan verbreken als nieuw leven kan inblazen. Het laatste is het meest waarschijnlijk wanneer migranten afgescheiden etnische gemeenschappen vormen met eigen religieuze organisaties.

4 Dimensies van islambeleving

4.1 Naar een multidimensionele benadering

Een belangrijk punt van kritiek op de secularisatiethese dat tot nog toe onvermeld is gebleven, is dat de eenzijdige meting van religiositeit eenduidige conclusies over secularisatie in de weg staat. Kritiek op de conceptualisering en meting van religieuze betrokkenheid legt drie knelpunten bloot. Ten eerste zijn metingen van de religieuze praktijk doorgaans gebaseerd op zelfrapportering, en dus gevoelig voor overschatting door cognitieve vertekening in retrospectieve data of door sociale wenselijkheid (Presser en Stinton, 1998; Smith, 1998). Ten tweede valt de religieuze betrokkenheid uiteen in verschillende dimensies, zoals religieuze kennis, praktijk en ideologie. Zo hoeft de verdere terugloop van het kerkbezoek in Nederland niet te betekenen dat ook de acceptatie van belangrijke christelijke geloofspunten nog verder afneemt (Becker en De Wit 2000). Dergelijke verschillen tussen religieuze dimensies gelden ook voor etnische minderheden. Zo melden representatieve surveys in de Verenigde Staten tegelijkertijd meer religieuze identificatie en minder participatie onder Afrikaans- en Spaans-Amerikaanse jongeren dan onder ‘witte’ jongeren (Benson et al. 1999). En in Europese ontvangende landen gaan achter de quasi-stabiele religieuze identificatie van moslimjongeren wel degelijk verschuivingen in opvattingen en praktijken schuil (zie hoofdstuk 2). Kortom, of al dan niet sprake is van secularisatie hangt af van welke indicatoren als toetssteen worden gebruikt. Om aan de vereisten van betrouwbare en valide meting te kunnen voldoen zijn bijgevolg verschillende indicatoren per religieuze dimensie nodig. Ten slotte zijn religieuze metingen en dimensies nog maar weinig getoetst op hun crossculturele toepasbaarheid op andere dan (protestants-)christelijke religies. Toch kunnen standaardindicatoren die valide zijn gebleken voor christelijke populaties tot vertekening leiden wanneer zij onzorgvuldig worden toegepast op andere religies. Zo zijn kerkelijkheid en kerkgang geen goede maten van religiositeit in religieuze gemeenschappen zonder formele ledenlijsten (bijvoorbeeld islamitische gemeenschappen) of wanneer deelname aan publieke vieringen niet verplicht is (bijvoorbeeld voor moslimvrouwen). In de volgende paragrafen wordt een multidimensionele benadering van religiositeit ontwikkeld, getoetst op haar empirische houdbaarheid, en toegepast op de islambeleving.

4.2 De vijf dimensies van Glock en Stark

De algemene dimensies van religiositeit, zoals Glock en Stark (1965) die al in de jaren zestig voorstelden en onderzochten zijn nog steeds richtinggevend (Scheepers et al. 2002). Glock en Stark hebben uitgebreid onderzoek gedaan naar religie en sociale

verandering onder katholieke en protestantse christenen in de Verenigde Staten. Zij betogen dat de gebruikelijke beperkte conceptualisering en meting van religie als lidmaatschap en kerkbezoek een vertekend beeld geven en voorbijgaan aan wat zij zien als de naoorlogse religieuze heropleving in de Verenigde Staten. Op voorhand onderscheiden zij vijf dimensies: voor religieuze beleving (de experiëntiële dimensie), opvattingen (de ideologische dimensie), praktijken (de ritualistische dimensie), kennis (de intellectuele dimensie) en gevolgen (de consequentiële dimensie):

- De geloofsbeleving verwijst naar religieuze gevoelens, zoals de ervaring van een goddelijke aanwezigheid.
- Geloofsopvattingen staan voor de acceptatie van de geloofsleer, bijvoorbeeld christelijke geloofspunten zoals de verrijzenis of het laatste oordeel.
- De geloofspraktijk omvat zowel publieke als private rituelen, zoals vieringen, vasten, biechten, gebed, of het reciteren van religieuze teksten.
- De cognitieve dimensie betreft de verwerving van kennis over de leer, de oorsprong en de geschiedenis van de geloofsgemeenschap.
- De consequentiële dimensie betreft de navolging van religieuze regels en ethische richtlijnen over het goede leven of de rechte weg.

De laatste dimensie onderscheidt zich van de vier andere dimensies doordat zij zich buiten het eigenlijke religieuze domein bevindt. Zij wordt doorgaans nog verder uitgesplitst in persoonlijke en sociale gevolgen (De Jong et al. 1976; Hilty en Morgan 1985). Persoonlijke gevolgen van religie normeren het privé-leven van opvoeding en gezin. Sociale gevolgen situeren zich daarentegen in de publieke sfeer van samenleving en politiek.

De klassieke studies van Glock en Stark beoogden het wetenschappelijk meten en verklaren van een breed scala aan religieuze sociale verschijnselen via optimaal representatief surveyonderzoek. Kort samengevat relativeren hun bevindingen de berichten over religieuze revitalisatie in de naoorlogse Verenigde Staten. Wanneer religiositeit betrouwbaar wordt gemeten en wanneer bovendien onderscheid wordt gemaakt tussen verschillende religieuze dimensies, ontstaat een complex beeld van gelijktijdige secularisatie, bestendiging en revitalisatie. Zo vertoonden het kerklidmaatschap en de kerkgang (i.e. de rituele dimensie) na correctie voor vertekeningen in de metingen een opvallende stabiliteit. Anderzijds nam de religieuze invloed (i.e. de consequentiële dimensie) in niet-religieuze domeinen zoals onderwijs, onderzoek en politiek wel degelijk af; en was er diepe verdeeldheid over centrale geloofspunten (i.e. de ideologische dimensie) binnen en tussen de grote protestantse denominaties. Tegelijkertijd waren er aanwijzingen voor religieuze wederopleving in kleine en nieuwe ‘splinterdenominaties’ met een erg hoge conservatieve consensus. Ten slotte werd ook op de experiëntiële dimensie grote variatie gevonden, met meer intense ervaringen in hechte religieuze gemeenschappen, of in hechte netwerken binnen meer losmazige denominaties. Deze laatste bevindingen over selectieve revitalisatie

wijzen op een nauw verband tussen persoonlijke religiositeit en sociale normen in religieuze organisaties of netwerken.

4.3 Kanttekeningen bij Glock en Stark

In vervolgstudies zijn de vijf religieuze dimensies van Glock en Stark verder verfijnd en empirisch gevalideerd door middel van unidimensionele scaling en multidimensionele analyse. We vatten hier kort de belangrijkste bevindingen samen. Ten eerste zijn de vijf dimensies bevestigd in vergelijkend onderzoek in andere Westerse landen (De Jong et al. 1976), al hangt het precieze aantal dimensies af van de gemiddelde scholingsgraad en de heterogeniteit van de onderzochte geloofsgemeenschap (Faulkner en De Jong 1969; Hilty en Morgan 1985). Ten tweede vinden sommigen een algemene tweede-ordefactor religiositeit, met religieuze opvattingen, beleving, kennis en praktijk (Clayton en Gladden 1974; De Jong et al. 1976). Een laatste nuancering betreft de ideologische dimensie. Religieuze opvattingen zijn meestal gemeten op basis van de acceptatie van een lijst met geloofspunten. Gelovigen verschillen echter niet alleen in de mate van acceptatie, maar ook in de wijze waarop zij hun geloof onderschrijven. Zo onderscheiden godsdienstpsychologen kwalitatieve typen van acceptatie op grond van de letterlijke of symbolische wijze van interpretatie van religieuze bronnen (Fontaine et al. 2003). In het verlengde daarvan is ook onderscheid gemaakt tussen meer strikte en kritische typen van moslims (Phalet et al. 2000). Een verwant ideologisch onderscheid is de mate van religieus particularisme, of de neiging om de eigen godsdienst als enige bron van waarheid te beschouwen (Scheepers et al. 2002). Een meer letterlijke, strikte of particuliere geloofsdoctrine zou samengaan met een meer intense beleving en praktijk (Gaede 1977).

Voor de consequentiële dimensie staat redelijk los van de overige religieuze dimensies (De Jong et al. 1976). Dit kan wijzen op een ont koppeling van religieuze en niet-religieuze gedragsdomeinen die kenmerkend is voor de moderne samenleving (Dobbelaere 1989). Van de vijf dimensies van Glock en Stark is de consequentiële dimensie bovendien het minst eenduidig omschreven en gemeten. Zo onderscheidt Verweij (1998) drie manieren van meten: ofwel direct vragen naar de invloed van religie op het dagelijks leven; ofwel naar de voorkeur voor voorzieningengebruik binnen de eigen zuil; ofwel indirect nagaan of religieus betrokken personen er andere waarden, opinies en gedragingen op nahouden dan wie dat niet is. Deze laatste benadering is de meest gebruikelijke. De meeste studies zijn gedaan naar morele gedragscodes die direct religieus genormeerd zijn, zoals seksualiteit, abortus en euthanasie (Scheepers et al. 2002; Scheepers en Van der Slik 1998). Vooral de restrictieve kant van religieuze regels, met het oog op de inperking van ongewenst, afwijkend of crimineel gedrag, heeft uitgebreid aandacht gekregen (Benson et al. 1989). Verder is religie als ideologische breuklijn in de samenleving in verband gebracht met een groot aantal sociaal-politieke attitudes, onder meer autoritarisme, etnocen-

trisme en vooroordeel (Scheepers et al. 2002). Onderzoek naar de gevolgen van religie komt aan bod in hoofdstuk 5.

4.4 Sociale, politieke en identiteitsdimensies

Nog weer andere auteurs hebben nieuwe dimensies toegevoegd aan de kerndimensies van Glock en Stark. Allereerst verwijst een toegevoegde sociale dimensie naar vormen van religieuze participatie in sociaal verband die buiten de eigenlijke rituele praktijk vallen. De sociale praktijk geeft aan in welke mate de gelovige sociaal ingebed en actief is in religieuze organisaties, verenigingen en netwerken (Boos-Nünning 1972; Hilty en Morgan 1985). De toevoeging van een sociale dimensie van religiositeit doet recht aan het sociale karakter van religie in het algemeen, en van de islam in het bijzonder. De islam is ook wel gekarakteriseerd als een sociaal-moreel ethos dat de sociale verhoudingen in lokale gemeenschappen normeert (Brown 2000; Shadid en van Koningsveld 1997). Behalve een sociale dimensie onderscheiden andere auteurs ook een politieke dimensie van religie, in de betekenis van een door religieuze of civiele idealen – zoals patriottisme in de Verenigde Staten – geïnspireerde politieke missie (Bellah en Hammond 1980; Wimberley et al. 1976). In de Ercomer-survey 1999 geldt de politiek-religieuze dimensie echter de religieuze mobilisatie van moslims in enge zin, met directe verwijzing naar een religieuze boodschap of autoriteit (Phalet et al. 2000).

Ten slotte is er de identiteitsdimensie van religie. Religie overlapt vaak met andere etnische markerings, zoals taal, culturele traditie en nationale of etnische herkomst, maar valt daar niet helemaal mee samen (Hammond 1988; Hammond en Warner 1998). Naar analogie met symbolische etniciteit spreekt Gans (1994) over symbolische religiositeit wanneer religie primair betekenis krijgt als culturele identiteit, los van religieuze regels, kennis en praktijk. Het samenspel van etnische en religieuze identiteiten is het meest uitgebreid onderzocht in de Verenigde Staten. Daar werd een schijnbare religieuze wederopleving toegeschreven aan de behoefte van de derde generatie van oorspronkelijk Europese migranten aan een religieuze identiteit als plaatsvervanger voor de verloren etnische identiteit (Greeley 1972; Herberg 1955). In onderzoek naar joodse minderheden in de Verenigde Staten en in Nederland is de betekenis van religie als etnische identiteit en culturele binding, ook voor veel niet-praktiserende joden, uitgebreid gedocumenteerd (Miller et al. 1996; Van Solinge en de Vries 2001; Webber 1997). Ten slotte geven ook de tweedegeratie moslimjongeren in Nederland en in Europa blijk van een duurzame etnisch-religieuze identificatie, ondanks lossere banden met het herkomstland (Haddad en Smith 2001; Shadid en van Koningsveld 1996; Vertovec en Rogers 1999).

4.5 Betrokkenheid op de islam: Kemper's studie in 1996

Een laatste belangrijk punt van kritiek op de operationalisering van religiositeit in onderzoek naar de secularisatiethese betreft het probleem van culturele vertekening in comparatief onderzoek. Hier is vooral de toepassing van beproefde metingen van religiositeit op de islam in de migratiecontext van belang. Als voorbeeld van een multidimensionele benadering van de islambeleving in Nederland geldt de studie van Kemper (1996). Het gaat om een kleinschalige surveystudie naar religiositeit en welbevinden onder de eerste generatie van Marokkaanse mannen in Nederland. In het verlengde van de meerdimensionele benadering in surveyonderzoek naar christelijke religies, onderscheidt Kemper rituele, ideologische, experiëntiële, intellectuele, consequentiële en sociale dimensies van betrokkenheid bij de Marokkaanse islam in Nederland. De invulling van de dimensies in Kemper's (1996) studie is specifiek toegesneden op de islambeleving in de Marokkaanse gemeenschap.

- De rituele dimensie bestaat uit de verplichte peilers van de islam, zoals bidden, vasten, aalmoezen geven en de bedevaart naar Mekka.
- De ideologische dimensie meet de instemming met de religieuze leer, met name de koran en de overgeleverde gezegden, handel en wandel van de profeet.
- De experiëntiële dimensie omvat mystieke ervaringen van goddelijke nabijheid in de populaire islambeleving.
- De intellectuele dimensie betreft de kennis van de koran en het leven van de profeet;
- De consequentiële dimensie verwijst naar de navolging van religieuze voorschriften, bijvoorbeeld wat betreft voeding, kleding en omgangsvormen.
- Een toegevoegde sociale dimensie staat voor de binding met de geloofsgemeenschap.

Op basis van deze veelzijdige en cultuurgevoelige bevraging stelt Kemper – in vergelijking met bestaande kleinschalige peilingen – bij de eerste generatie van Marokkaanse mannen een hoge religieuze betrokkenheid vast. Die komt tot uiting in de opvallend hoge (zelfgerapporteerde) navolging van religieuze rituelen, gedragsvoorschriften en sociale regels. Voor de eerste generatie blijkt de islambeleving sterk verweven met niet-religieuze elementen van een traditionele habitus die uit Marokko is meegebracht. Goede predictoren van religiositeit zijn enerzijds de mate van 'relatieve deprivatie' of maatschappelijke uitsluiting in Nederland, zoals economische inactiviteit, en anderzijds de etnische zelfidentificatie en de oriëntatie op het herkomstland. De oriëntatie op Nederland, zoals die onder meer blijkt uit Nederlandse taalkennis, mediagebruik en burgerschap, heeft geen toegevoegde verklarende waarde. Blijkbaar speelt, althans voor de eerste generatie, het cultuurcontact met autochtoon Nederland geen rol van betekenis. Wel is opvallend dat religieuze participatie in de plaats treedt van maatschappelijke participatie aan de Nederlandse samenleving voor wie zich sociaal-economisch afgeschreven voelt. Deze interpretatie van 'plaats-

vervangende participatie' in de religieuze sfeer wordt verder onderbouwd vanuit de dwarsverbanden tussen het moskeebezoek, de sociale steun en het subjectief welbevinden van Marokkaanse mannen. De analyse van Kemper sluit aan bij de sociale-deprivatietheorie van religiositeit (cf. supra).

4.6 Samenvatting

Onderzoek naar secularisatie is terecht bekritiseerd, omdat vaak gebruik is gemaakt van eenzijdige, onbetrouwbare of vertekende metingen van religiositeit. In het voetspoor van Glock en Stark (1965) is hier een meerdimensionale benadering van religie bepleit, die onderscheid maakt tussen de religieuze beleving, praktijk, opvattingen, kennis en gevolgen. Afhankelijk van de dimensie van religie waarop men zich richt, kan onderzoek naar religieuze verandering ogenschijnlijk tegenstrijdige uitkomsten opleveren. Zo kan bijvoorbeeld de geloofspraktijk afnemen, ondanks een stabiele acceptatie van de geloofsleer. De vijf kerndimensies van Glock en Stark zijn verder verfijnd in meer recent onderzoek, en aangevuld met sociale, politieke en identiteitsdimensies van religie. In Nederland heeft Kemper (1996) een meerdimensionale benadering van religie toegepast op de islambeleving van eerstegeneratie Marokkaanse mannen. Kemper concludeert uit zijn zorgvuldige studie dat de islam een centrale rol speelt in het dagelijks leven van de meeste mannen, als deel van hun culturele band met Marokko en als tegenwicht voor de ervaring van maatschappelijke uitsluiting in Nederland.

5 Modernisering en cultuurverschil

5.1 Maatschappelijke invloed van religie

Wellicht de belangrijkste implicatie van de secularisatiethese is dat in moderne samenlevingen de normerende invloed van religie op niet-religieuze maatschappelijke instituties en persoonlijke motieven moet afnemen. De secularisatiethese legt een verband tussen structurele veranderingen op samenlevingsniveau en gedragsconsequenties van religie op individueel niveau. De functionele differentiatie van instituties in de moderne samenleving leidt immers tot de ontkoppeling van religieuze en niet-religieuze leefsferen. Deze structurele verandering komt tot uiting in een verminderde maatschappelijke invloed van religie op het dagelijks leven van gelovigen. Daarom geldt de zogenaamde consequentiële dimensie van religiositeit, nog meer dan het religieus lidmaatschap en de religieuze participatie, als de kritische toetssteen van de secularisatiethese.

In surveystudies van autochtone christelijke populaties is de invloed van religieus lidmaatschap en kerkgang op onder meer familiewaarden, morele en politieke opvattingen uitgebreid onderzocht. De bevindingen zijn niet eensluidend, maar de algemene trend lijkt wel in de verwachte richting te gaan van een verminderde maatschappelijke invloed van religie (Glock en Stark 1965; Tamney en Johnson 1985). Normen en waarden zijn in toenemende mate voorwerp van individuele keuze en democratische deliberatie ten nadele van religieuze richtlijnen. Toch zijn op deze langetermijntrend ook binnen de christelijke wereld vele uitzonderingen te noemen, waarvan de (moderne maar reactieve) verzuiling zoals we die in Nederland hebben gekend, een goed voorbeeld is (Dobbelaere 1989). Bovendien is nog maar weinig vergelijkend surveyonderzoek voorhanden naar religie en waarden in niet-christelijke populaties (Inglehart 2003).

5.2 Lenski's religieuze factor

De meest fundamentele kritiek op secularisatie als ontkoppeling van religie en maatschappij beroept zich op processen van religieuze socialisatie en cultuuroverdracht die de verkaveling van leefsferen doorkruisen. Lenski (1961) concludeert op basis van zijn klassieke surveystudie van de vier grootste etnisch-religieuze groepen in Detroit – witte protestanten, witte katholieken, zwarte protestanten en joden – dat religie een alomvattende invloed uitoefent op het dagelijks leven van moderne stedelingen. Zo stelt hij vast dat informele sociale verbanden en verenigingen een breed draagvlak vormen voor religieuze invloeden, en dat de invloed van religie toeneemt in de middenklasse en in de derde generatie (van Europese herkomst). Kortom, religieuze revitalisatie, en niet secularisatie, was zijn toekomstscenario voor de Verenigde Sta-

ten. Lenski's kritiek op het toenmalige onderzoek naar secularisatie is tot op zekere hoogte nog steeds actueel. Dit onderzoek had zich volgens hem ten onrechte beperkt tot de telling van ledenlijsten van religieuze groepen en kerkgangers, waardoor het voorbijging aan het sociale karakter van religie. Die versmalling van het blikveld zou hebben geleid tot een grove onderschatting van de normerende rol van religie in alle niet-technische en niet-religieuze domeinen van het moderne bestaan. Op grond van zijn studie in Detroit ontwikkelt Lenski twee kernargumenten voor sociologische grenzen aan de verkaveling tussen religieuze en seculiere gedragsdomeinen.

Ten eerste vormen zich rondom de kerktoren zogenaamde subgemeenschappen met eigen subculturen of primaire groepen die elkaar niet alleen vinden in hun geloofsbeleving maar die ook hun sociale netwerken en normen delen. Etnisch-religieuze subculturen blijven dus niet beperkt tot religieuze doctrines, riten en regels maar omvatten in principe de gehele primaire leefsfeer. Enige mate van overdracht van gedeelde normen en waarden naar niet-religieuze contexten lijkt dan ook onvermijdelijk. Ten tweede is religie een cultureel erfgoed dat vanuit het verleden van generatie op generatie wordt doorgegeven en dat zodoende de historische ervaringen en aanpassingen van vorige generaties aan hun toenmalige sociale omgeving reflecteert. Enkele factoren die de culturele continuïteit binnen etnisch-religieuze groepen versterken zijn de religieuze opvoeding van kinderen in het gezin, de consoliderende rol van religieuze instanties en de verankering van religie in onveranderlijke geschreven bronnen.

Recente vergelijkende casestudies van etnisch-religieuze gemeenschapsvorming door nieuwe migranten in de Verenigde Staten bevestigen de centrale rol van religie in het dagelijkse leven van gelovigen (Ebaugh en Chafetz 2000; Warner en Wittner 1998). Religie fungeert niet alleen als groepsnorm in quasi-etnische gemeenschapsvorming, maar is meer algemeen geassocieerd met de vorming van morele gemeenschappen (Scheepers en Van der Slik 1998; Sherkat en Wilson 1995). Morele gemeenschappen berusten op de expliciet religieuze socialisatie van gedeelde waarden en normen. Daarnaast is religie ook opgevat als bron van sociaal kapitaal in hechte, wederzijds verplichtende, informele verbanden tussen gelovigen (Greeley 1997). In Nederland en in Europa wijzen casestudies van lokale moskeeverenigingen op het wisselende succes waarmee zij zich opwerpen als religieuze opvoeders van nieuwe generaties en als sociale en culturele spil van de etnische gemeenschap (Gerholm en Lithman 1988; Sunier 1996; Vertovec en Peach 1997). Samengevat stoot de ontkoppeling van leefsferen in de moderne samenleving op grenzen, wanneer religieuze riten en regels verweven zijn met culturele tradities en sociale netwerken in een hechte religieuze gemeenschap.

5.3 De privatiseringsthese: de Europese waardesurveys

Een meer genuanceerde variant van de secularisatiethese is de privatiseringsthese. Deze stelt dat de loskoppeling van religie sneller verloopt en verder gaat in het publieke dan in het private domein (Berger 1967/1990). Bijgevolg zou modern burgerschap in een sterk gesecculariseerde publieke sfeer hand in hand gaan met het blijvende belang van religie in de privé-sfeer. De privatiseringsthese is empirisch onderbouwd vanuit representatieve surveys in Nederland en in andere Europese landen. Zo is op grond van de periodieke Europese waardesurveys crossnationaal evidentie gevonden voor de verwachte normerende invloed van religie in de privé-sfeer van het gezin, maar veel minder in de publieke sfeer van economie en politiek (Halman et al. 1987; Halman en Verweij 1998). De morele invloed van religie in de private leef sfeer komt onder meer tot uiting in de voorkeur van gelovigen voor minder egalitaire sekserollen en een meer traditioneel gezinspatroon (Halman en Verweij 1998; Hayes 1995): vooral wie naar de kerk gaat, is vaker gehuwd en woont minder vaak samen, heeft vroeger en meer kinderen, is vaker voltijds huisvrouw, en minder vaak gescheiden. Al ligt het accent hier op de invloed van religie op de gezinsvorming, toch geven de meeste studies geen uitsluitsel over de causale richting van verbanden. Analyses op longitudinale data tonen echter aan dat religieuze en familiale keuzen elkaar wederzijds beïnvloeden (Jansen 2002).

De privatiseringsthese stelt strikt genomen dat de invloed van religie stopt bij de voordeur. Toch is de scheidslijn tussen privé en publiek niet altijd even scherp te trekken, en beweegt religie zich niet zelden in het grensgebied van private en publieke leef sferen. Dit is des te sterker het geval in landen die zoals Nederland een traditie van verzuiling hebben gekend, en waar religieuze organisaties deel uitmaken van een machtig maatschappelijk middenveld. Gevoelige morele kwesties zoals abortus, euthanasie en seksuele permissiviteit, waarin religie expliciet normerend optreedt, bevinden zich precies op dat raakvlak tussen privé en publiek. In deze kwesties zijn gelovigen beduidend meer gekant tegen liberale seksuele en ethische opvattingen dan wie niet gelovig is (Halman en Verweij 1998; Hayes 1995). Ook verder buiten de voordeur blijft religie nog van invloed. Zo heeft godsdienst in Nederland, meer dan bijvoorbeeld in Zweden of in Italië, een rechts-conservatieve politieke kleur (Halman en Verweij 1998). Die Nederlandse uitzondering op de regel van privatisering spoort met de relatieve stabiliteit van het stemgedrag op confessionele partijen: blijkbaar vormt religie nog steeds een ideologische breuklijn in het nationale politieke landschap (Need 1997). Maar ook in andere West-Europese landen staat religie niet geheel los van het politieke bedrijf, al zijn religieuze invloeden daar in de regel minder sterk en meer selectief dan in de privé-sfeer (Halman en Verweij 1998; Hayes 1995; Tamney en Johnson 1985). Niet alleen houden religieuze kiezers minder strikt vast aan de scheiding van kerk en staat, zij nemen ook meer conservatieve standpunten in: voorrang voor orde en gezag ten koste van individuele rechten en

vrijheden. Anderzijds is religie meestal geen goede voorspeller van sociaal-economisch linkse of rechtse standpunten. Kortom, op de regel van privatisering zijn ook binnen de christelijke wereld vele uitzonderingen. Toch lijkt de normatieve invloed van religie op moderne samenlevingen zich meer dan in traditionele gemeenschappen tot de privé-sfeer te beperken.

5.4 Modernisering en cultuurverschil: de wereldwaardesurvey

Een laatste punt van kritiek op onderzoek naar modernisering en secularisatie betreft de beperkte crossculturele veralgemeenbaarheid van Westerse benaderingen en bevindingen. De concepten van modernisering en secularisatie zijn immers ontwikkeld om licht te werpen op sociaal-culturele veranderingen in Westerse (protestants-christelijke) samenlevingen. Omdat het gros van het onderzoek in Westerse samenlevingen is gebeurd, komt de vraag op in welke mate de vaststelling van een beperkte maatschappelijke invloed van religie crosscultureel toepasbaar is. De stelling, dat algemene processen van modernisering en secularisatie door culturen heen op dezelfde manier verlopen en tot dezelfde uitkomsten leiden, staat bekend als de convergentiethese (Ingelhart 2003). Convergentie kan het gevolg zijn van culturele evolutie en/of culturele diffusie vanuit het Westen, in het spoor van wereldwijde economische, politieke en maatschappelijke ontwikkelingen, zoals (post)industrialisatie, democratisering, onderwijsexpansie, urbanisatie en globale communicatie. Om de convergentiethese empirisch te toetsen is het Europese waardeonderzoek uitgebreid naar andere regio's in de wereldwaardesurveys (*World Value Study*). De meest recente wereldwaardesurveys in de periode 1999-2001 omvatten landen met een moslimmeerderheid of met een aanzienlijke moslimminderheid in Oost-Europa, het Midden-Oosten, Zuidoost-Azië, Noord- en zwart Afrika. Vooral eer in te gaan op empirische bevindingen, volgt een kort overzicht van stellingen en argumenten voor of tegen de toepasbaarheid van secularisatie buiten Europa.

Volgens Martin (1991) is secularisatie geen wetmatige en onomkeerbare evolutie. In verschillende typen landen kan de afname van religie immers doorschieten naar militant laïcisme, vastlopen in etnische strijd of politieke verkokering, of zelfs rechtsomkeert maken. Zo kennen secularisatieprocessen volgens hem een verschillend verloop in protestantse landen, katholieke monopolies, gemengd protestants-katholieke landen, postcommunistische en postkoloniale landen. Martin zoekt verklaringen voor verschillen in secularisatie per land in het samentreffen van religieuze tradities en politieke opportuniteiten. Beslissende factoren zijn in de eerste plaats specifieke historische omstandigheden, zoals het succes van de reformatie, en dramatische gebeurtenissen, zoals burgeroorlogen en revoluties. In de tweede plaats speelt de aard van religieuze tradities en verhoudingen in de bevolking een rol. En in het verlengde daarvan, de mobilisatie van religie in etnische conflicten, zoals in Bosnië, in het verzet tegen externe of seculiere overheersing, zoals in Ierland of Polen, en

in de constructie van nationale identiteiten. Hoewel Martin's typologie rijkelijk voorzien is van historische en actuele voorbeelden, ontbreekt een systematische toetsing in landenvergelijkend surveyonderzoek.

In het licht van Martin's kanttekeningen bij de secularisatiethese is hier vooral de terugkerende discussie over islam en moderniteit van belang. Zogenaemde exceptionalist van Gellner (1981) tot Huntington (1993) zien in de islamitische geloofstraditie de grote uitzondering op de regel van modernisering. In zijn klassieke boek over 'de moslimsamenleving' betoogt Gellner dat secularisatie niet op alle islamitische samenlevingen ten volle van toepassing is. Van de vier grote wereldreligies – het christendom, het confucianisme, het hindoeïsme en de islam – zo meent hij, is alleen de islamitische traditie nog onverminderd van kracht. Weliswaar binden islam en staatsmacht in het ene land met elkaar de strijd aan (zoals in het Turkije van Kemal Atatürk), terwijl zij in het andere land gemene zaak maken (zoals in postrevolutionair Iran). Maar in bijna alle landen ontbreekt het volgens Gellner aan een voldoende sterke en autonome civiele samenleving als tegenwicht tegen de staatsmacht en als zuurstoftank voor democratisch burgerschap. De veronderstelde onverenigbaarheid van islam en democratie vormt het uitgangspunt van Huntington's meer recente bestseller *De botsing van beschavingen*. Daarin poneert hij eigenlijk drie stellingen:

- De wereld kan worden ingedeeld in een beperkt aantal cultuursferen of beschavingen, die zich oorspronkelijk hebben gevormd rondom de grote geloofstradities, en die duurzaam van invloed zijn op de tegenwoordige samenleving en politiek.
- Tussen deze beschavingen bestaan grote cultuurverschillen die zich toespitsen op onverenigbare politieke waarden: met name islamitische en orthodox-christelijke politieke tradities zouden tegengesteld zijn aan een uniek Westers-christelijk erfgoed van liberaal-democratische verworvenheden.
- Deze cultuurverschillen liggen aan de basis van de veronderstelde vermenigvuldiging van etnisch-religieuze conflicten binnen en tussen landen in het postcommunistische tijdperk.

Huntington's botsing van beschavingen vormt de antithese van de convergentiethese, die verwacht dat algemene processen van modernisering culturen dichter bij elkaar brengen (Inglehart 2003). Hierna maken we de balans op van belangrijke argumenten voor en tegen de veronderstelde onverenigbaarheid van islam en moderniteit.

In het debat over islam en moderniteit zijn allereerst cultuurhistorische argumenten aangevoerd. Zo zou de islam minder nadruk leggen op doctrinaire geloofspunten en meer verweven zijn met sociale regels en relaties in het dagelijkse leven dan het christendom (Brown 2000). Onder meer in antropologische studies is de islam beschreven als een sociaal-moreel ethos dat sociale verbanden en gedragscodes bin-

nen de primaire gemeenschap normeert (Geertz 1968; Shadid en van Koningsveld 1997). Bovendien is de islam historisch (nog) meer dan andere religieuze tradities begaan met het goede samenleven en met wereldlijke vragen omtrent rechtspraak en bestuur (Brown 2000; Moaddel 2002). Het islamitisch ideaal is niet de scheiding maar juist de vereniging van wereldlijke en geestelijke autoriteit. Kortom, vanuit de cultuurhistorische specificiteit van de islamitische geloofstraditie ligt de ont koppeling van religieuze en niet-religieuze sociale sferen niet voor de hand.

Toch heeft deze argumentatie tegen modernisering in de moslimwereld veel weg van een cirkelredenering, want wat betekent moderniteit anders dan een breuk met tradities? Het voornaamste bezwaar ertegen is dan ook dat de verklarende waarde van cultuurhistorische verschillen voor moderne maatschappelijke ontwikkelingen beperkt is. Zo kan een gelijksoortige redenering tegen modernisering ook voor andere religieuze tradities aannemelijk worden gemaakt, zoals voor het jodendom. Anders dan het christendom dat primair het ware geloof en de terugtrekking uit wereldse aangelegenheden predikt, is de joodse traditie net zoals de islam sterk gericht op deugdzaam gedrag en goed samenleven (Brown 2000). Toch maken verschillende studies melding van vergaande secularisatie in etnisch-joodse populaties (Van Solinge en de Vries 2001; Webber 1997). Bovendien kunnen binnen de islamitische traditie ook argumenten worden gevonden voor een omgekeerde redenering. Zo bevat de sunnitische traditie, die religie terugvoert tot quasi-universele schriftelijke bronnen en aldus loskoppelt van lokale culturele tradities en gezagsverhoudingen, in wezen hypermoderne elementen (Brown 2000). Zo ook is de geschiedenis van feitelijke verdeeldheid tussen religie en politiek bijna even oud als het islamitische eenheidsideaal. Mede door het ontbreken van een centraal religieus gezag in de islamitische traditie genieten schriftgeleerden (ulama's) vanouds een relatief grote autonomie ten aanzien van de staatsmacht (Brown 2000).

De balans van cultuurhistorische argumenten is dus onbeslist. Gelukkig beschikken we sinds kort over empirische bevindingen uit quasi-representatief surveyonderzoek in een aantal islamitische landen (Moaddel 2002). De wereldwaardesurvey 1999-2001 bevat gegevens over religie, sociale en politieke waarden uit negen overwegend islamitische landen (70% of meer moslims), waaronder Turkije en Marokko, plus acht landen met significante islamitische minderheden (Inglehart 2003). In grote lijnen wijzen crossnationale bevindingen op de reële maar beperkte verklaringskracht van historische geloofstradities, nadat rekening is gehouden met verschillen in recente economische ontwikkelingen en politieke regimes. Concreet zijn de landen in de survey ingedeeld in a priori landclusters op basis van Huntington's historisch-religieuze breuklijnen (Inglehart 2003). Hier is vooral de vergelijking tussen islamitische en Westers-christelijke landen relevant. In de crossnationale analyses zijn de verschillen tussen historisch-religieuze typen landen gecontroleerd voor de sociaal-economische ontwikkeling en de democratische rechten in een land (context) en voor de

samenstelling van de bevolking naar leeftijd, sekse, opleiding, inkomen en persoonlijke religiositeit (compositie).

Ten eerste documenteren de bevindingen een tendens naar crossculturele convergentie rond democratische politieke waarden: er is geen verschil tussen islamitische en historisch-christelijke landclusters wat betreft de publieke steun voor democratische idealen en procedures, en de afwijzing van ondemocratisch leiderschap (Norris en Inglehart 2003). Daarmee lijkt de stelling van Huntington, dat democratische waarden het unieke culturele erfgoed van de Westers-christelijke beschaving zouden zijn, door de feiten achterhaald. Alleen in hun afkeuring van religieus leiderschap wijken Westers-christelijke landen wel degelijk af van de rest van de wereld. Maar niet alleen islamitische landen, ook orthodox-christelijke, Latijns-Amerikaanse en zwart-Afrikaanse landen zijn gemiddeld minder afkerig van religieuze invloeden in de politiek dan Westers-christelijke landen. Het gaat om kleine verschillen na controle voor landkenmerken en bevolkingssamenstelling (cf. supra). Ook hier slaat Huntington dus de plank mis, voorzover verschillende opvattingen over de scheiding van Kerk en Staat zich niet eenduidig laten verklaren uit specifieke religieuze tradities.

Ten tweede worden wel degelijk grote cultuurverschillen gevonden in het privé-domein van familiewaarden: op de wereldkaart van waarden zijn islamitische landen gemiddeld het meest conservatief en Westers-christelijke landen het meest liberaal in hun opvattingen over seksualiteit (abortus, homoseksualiteit en scheiding) en gelijkwaardigheid van man en vrouw (Norris en Inglehart 2003). De cultuurverschillen zijn aanzienlijk, ook na controle voor landkenmerken en bevolkingssamenstelling. Bovendien is het verschil nog groter voor de jongere generaties: jongeren in islamitische landen zijn niet minder conservatief dan ouderen, dit in tegenstelling tot leeftijdsgenoten in Westers-christelijke landen. Ook op het punt van religie nemen islamitische en Westers-christelijke landenclusters tegengestelde posities in: islamitische landen hechten het grootste belang aan godsdienst, ook na controle voor sociaal-demografische, sociaal-economische en politieke landkenmerken (Diez-Nicolas 2003). Een gelijksoortig selectief patroon van cultuurverschillen onderscheidt ook moslimminderheden van de (christelijke of hindu)meerderheid in religieus verdeelde landen (Esmer 2003). Als we cultuurverschillen in religie, politieke opinies en familiewaarden samennemen, dan liggen die in de lijn van de privatiseringsthese op individueel niveau: grote en duurzame verschillen in de privé-sfeer van religie en familiewaarden gaan immers samen met crossculturele convergentie in de publieke sfeer van democratisch burgerschap.

Tot slot moeten cultuurverschillen tussen Westers-christelijke en islamitische landen worden genuanceerd in het licht van de aanzienlijke culturele diversiteit binnen historisch-religieuze landclusters. In het Westerse christendom bestaat een wereld van verschil tussen West-Europese protestantse en katholieke landen, en Angelsaksi-

sche landen. Daardoor is het onderscheid tussen specifieke landen met christelijke of islamitische tradities niet altijd even scherp (Diez-Nicolas 2003). Voor respondenten in de Verenigde Staten bijvoorbeeld, is God niet minder belangrijk dan voor Iraanse respondenten (Moaddel en Azadarmaki 2003). Ook de islamitische landen in de survey laten een gediversifieerd beeld zien. Zo blijkt de publieke acceptatie van liberale opvattingen over religie en familiewaarden omgekeerd evenredig met de staatscultuur van het zittende regime: moslims in Iran waren veruit het minst conservatief, in Egypte het meest; ook in Iran, maar niet in Egypte, hing een hogere opleiding samen met meer liberale opvattingen (Moaddel en Azadarmaki 2003). Deze bevindingen plaatsen vraagtekens bij Huntington's stelling dat moderne samenlevingen duurzaam bepaald zijn door historisch-religieuze tradities.

Kortom, op basis van de wereldwaardesurvey is er zowel evidentie voor de crossculturele convergentie van waardepatronen als voor duurzame cultuurverschillen langs historisch-religieuze lijnen. Bovendien lijken culturele grenzen aan modernisering grotendeels samen te vallen met de scheidslijn tussen private en publieke leefscenen.

5.5 Islam en moderniteit: minderhedensurveys in Nederland

In het spoor van Huntington zijn ook in Nederlandse discussies over de integratie van moslims argumenten voor een islamitische uitzondering op de regel van modernisering in stelling gebracht (WRR 2003). Cultuurverschil tussen herkomst- en ontvangende landen kan echter niet zonder meer worden veralgemeend naar allochtone en autochtone culturen in het ontvangende land. Cultuurverschil tussen allochtone en autochtone waarden is meestal selectief en beperkt, zodat autochtonen niet het monopolie hebben op 'hun' nationale waarden. Bovendien nemen initiële verschillen af met de verblijfsduur en de sociale integratie in de ontvangende samenleving (Phalet en Swyngedouw 2004). Culturele convergentie tussen allochtone en autochtone waarden kan een gevolg zijn van selectie-effecten: migranten vormen geen representatieve afspiegeling van de populatie in het herkomstland. Daarnaast wijzen generatie- en opleidingsverschillen op de versnelde modernisering van allochtone waarden door cultuurcontact in het ontvangende land. Verschuivingen in het waardepatroon door migratie worden bevestigd in een unieke uitbreiding van de wereldwaardesurvey naar allochtone groepen in Spanje. Die laat zien dat de waardeprofielen van Marokkanen in Spanje, na controle voor sociaal-demografische kenmerken, meer overeenkomst vertonen met Spaanse dan met Marokkaanse profielen (Diez-Nicolas 2003). Bovendien was de afstand tot autochtone Spaanse waarden, en vice-versa de aansluiting bij Marokkaanse waarden, groter voor religie en familiewaarden dan voor politieke waarden. Uitzonderingen op de regel van convergentie zijn vaak kernwaarden die direct raken aan de culturele identiteit en/of die dienen voor het voortbestaan van de cultuurgemeenschap (Phalet en Swyngedouw 2004). Religie en familiewaarden zijn bij uitstek voorwerp van etnische identificatie en bin-

ding, en dus relatief resistent tegen verandering. In de lijn van de privatiseringstheze zijn waarden in het publieke domein dan ook meer vatbaar voor verandering dan religie en familiewaarden.

In Nederland laten de SPVA-minderhedensurveys 1998-2002 een soortgelijk patroon zien van selectief cultuurverschil tussen autochtonen en Turkse en Marokkaanse allochtonen (Dagevos en Schellingerhout 2003). Hetzelfde patroon komt naar voren uit de representatieve Ercomer-survey 1999 in Rotterdam, die Turkse en Marokkaanse jongeren vergelijkt met oudere generaties Turken en Marokkanen enerzijds, en met autochtone leeftijdsgenoten anderzijds (Phalet et al. 2000). Vergelijkingen tussen etnische groepen en generaties zijn gecontroleerd voor overige sociaal-demografische kenmerken. Opnieuw liggen de cultuurverschillen vooral in de privé-sfeer: Turkse en Marokkaanse gezinnen zijn een stuk conservatiever op het vlak van seksuele en ethische tolerantie, familieverplichtingen, opvoedingswaarden en sekserolpatronen dan vergelijkbare autochtone gezinnen. Tegelijk hebben allochtone en autochtone waarden en normen raakvlakken, onder meer wat betreft sociale gelijkheid en democratische waarden in de publieke sfeer. Bovendien documenteren Nederlandse surveys ook in de privé-sfeer een lichte tendens naar convergentie tussen allochtone en autochtone waarden. In de Ercomer-survey 1999 neemt de acceptatie van liberale familiewaarden toe met het opleidingsniveau en tussen oudere en jongere generaties van Turken en Marokkanen (Phalet et al. 2000). Toch vertonen de familiewaarden van (vooral mannelijke) Turkse en Marokkaanse hoofden van huishoudens in de SPVA-survey slechts geringe cohorteffecten, en is er nauwelijks enig periode-effect tussen de peiljaren 1998 en 2002 (Dagevos en Schellingerhout 2003). De conclusie luidt dat in Nederland zowel evidentie bestaat voor een zekere veralgemeenbaarheid van modernisering, als voor grenzen aan die veralgemeenbaarheid, vooral in de privé-sfeer van huwelijk en gezin.

5.6 Samenvatting

Dit hoofdstuk maakt de balans op van de consequentiële dimensie van religie. Vanuit de secularisatiethese wordt verwacht dat de invloed van religie op niet-religieuze leefstijlen in de moderne samenleving beperkt is. Lenski's klassieke surveystudie in Detroit plaatst echter vraagtekens bij die verwachting en laat juist de omvattende invloed zien van religie op het dagelijks leven in de stad. Die invloed schreef hij toe aan de verwevenheid van religie met sociale netwerken en culturele tradities in etnisch-religieuze gemeenschappen. Een afgezwakte variant van de secularisatiethese die vooral in Europa empirische steun ondervindt, is de privatiseringstheze. Enerzijds blijkt uit de Europese waardesurveys dat religie in de privé-sfeer nauw samenhangt met conservatieve familiewaarden en opvattingen over seksuele en ethische vrijheden. Anderzijds is de invloed van religie op politieke waarden en keuzen in de publieke sfeer selectief en doorgaans beperkt. Een laatste discussiepunt betreft

de crossculturele toepasbaarheid van modernisering en secularisatie buiten Europa. Volgens critici van de zogenaamde convergentiethese kennen modernisering en secularisatie niet in alle nationale en historische contexten hetzelfde verloop. Vooral islamitische landen zouden volgens auteurs als Gellner en Huntington een uitzondering vormen op de regel. Voor deze 'islamitische exceptie' zijn vooral cultuurhistorische argumenten aangevoerd vanuit de grote nadruk op goed samenleven en goed bestuur in de islamitische traditie. Toch blijkt uit de wereldwaardesurvey dat historisch-religieuze scheidslijnen een beperkte verklaringskracht hebben voor moderne maatschappelijke ontwikkelingen, na controle voor sociaal-economische en politieke factoren. In de lijn van de privatiseringstheorie op individueel niveau, moeten cultuurverschillen tussen islamitische en historisch-christelijke samenlevingen vooral worden gezocht in de privé-sfeer van religie, familiewaarden en seksualiteit, en veel minder in de publieke sfeer van democratisch burgerschap. Een soortgelijk selectief patroon van cultuurverschillen komt naar voren uit minderhedensurveys in Nederland. Kortom, er is behoorlijk wat evidentie voor de convergentie van islamitische en Westers-christelijke cultuursferen rond gedeelde democratische waarden. Tegelijk wijzen tegengestelde familiewaarden op grenzen aan modernisering en secularisatie. Die grenzen vallen grotendeels samen met de scheidslijn tussen publieke en private sfeer.

6 Fundamentalisme en islamisme

6.1 Fundamentalismen vergeleken

In de internationale literatuur over islam en politiek treffen we naast ‘fundamentalisme’ ook andere deels overlappende termen aan zoals islamisme, integrisme, islamitisch activisme of radicalisme (Esposito 1992). De term fundamentalisme verwijst oorspronkelijk naar ultra-orthodoxe en militante antimoderne religieuze bewegingen binnen de protestants-christelijke geloofstraditie in West-Europa en de Verenigde Staten. Orthodoxie staat voor een absolute en exclusieve waarheidsclaim onder verwijzing naar een goddelijke openbaring of heilige schrift. Hoewel de grens niet altijd scherp te trekken is, wordt de term fundamentalisme voorbehouden aan orthodoxieën die actief de confrontatie met modernisering zoeken. Een voorbeeld in Nederland zijn de evangelische christenen (Stoffels en Vellenga 1993). Het gaat om een kleine maar groeiende groep van ultra-orthodoxe gelovigen die zich niet herkennen in de – in hun ogen – losgeslagen samenleving en in de – voor hen al te – liberale koers van de kerk. Kenmerken van de beweging zijn: een hecht gemeenschapsleven, een strikte moraal, militante acties tegen religieuze laksheid en moreel verval, en een eigentijdse bedrijfsmatige organisatiestijl. Ook al mobiliseren zij actief tegen ethische vrijheden, toch zijn hun leden doorgaans wars van de politieke macht. Liever leggen zij zich toe op de redding van gezin en gemeenschap als hoeksteen van de samenleving. Evangelische christenen zijn exemplarisch voor ‘fundamentalistische’ groeperingen in de West-Europese en Angelsaksische protestants-christelijke tradities (Marty en Appleby 1995).

Zoals de toepasbaarheid van modernisering en secularisatie buiten de Westers-christelijke wereld omstreden is (cf. supra), zo is ook de rekbaarheid van fundamentalisme, als radicale tegenpool van modernisering en secularisatie, voorwerp van discussie. Bezwaren tegen het gebruik van de term voor ultra-orthodoxe en anti-moderne islamitische bewegingen zijn zowel analytisch – het gaat om andere verschijnselen – als normatief van aard – aan fundamentalisme kleven negatieve connotaties van gevaarlijk extremisme (Esposito 1992). Om terminologische klippen te omzeilen gebruiken islamologen liever de term islamisme (Brown 2000; Esposito 1992; Eickelman en Piscatori 1996; Moaddel 2002). De nadruk ligt dan op specifieke kenmerken van bewegingen die uit naam van de islam de strijd aanbinden met modernisering. Specificiteiten hebben enerzijds betrekking op de religieuze fundamenten waarop men zich beroept, en anderzijds op de patronen van modernisering waartegen men zich afzet.

Ten eerste leggen islamisten meer nog dan christelijke fundamentalisten de nadruk op religieuze orthopraxie, in het verlengde van de eigenheid van de islam als soci-

aal-moreel ethos (Brown 2000). In het persoonlijke leven kan dit de vorm aannemen van een nauwgezette navolging van de handel en wandel van de profeet. Op samenlevingsniveau staan de oorspronkelijke gemeenschap in Medina of de gouden tijd van de islam in expansie model voor goed bestuur, al verschillen islamistische ideologen in de keuze van hun historische inspiratiebronnen. Ondanks deze accentverschillen hebben christelijke fundamentalisten en islamisten met elkaar gemeen dat zij willen terugkeren naar oorspronkelijke heilige teksten en voorbeelden als onveranderlijke bron van waarheid.

Ten tweede neemt de modernisering waartegen islamisten zich afzetten specifieke vormen aan, die niet helemaal samenvallen met modernisering in de Westerse wereld. De geforceerde modernisering van islamitische samenlevingen van buitenaf en van bovenaf vormt in het bijzonder een steen des aanstoots voor islamisten, vandaar de typisch antiwesterse en anti-establishment varianten van het islamistische ideeëngoed (Brown 2000; Esposito 1992). Modernisering van buitenaf was een gevolg van de kolonisering van islamitische gebieden door Westerse mogendheden in de negentiende en twintigste eeuw (Brown 2000). De koloniale periode markeerde het einde van een eeuwenlange islamitische culturele en politieke hegemonie, en een radicale breuk in de machtsverhoudingen met het christelijke Westen. Niet alleen hadden Westerse landen een militair, technologisch en economisch overwicht, koloniale regimes namen ook het culturele apparaat in handen, en introduceerden onder meer seculier staatsonderwijs naar Westers model. Verder gingen natievorming en dekolonisering in de islamitische wereld niet zelden gepaard met modernisering van bovenaf. Zo zochten autoritaire, militant laïcistische regimes in hun streven naar seculiere natievorming op Westerse leest de confrontatie met religieuze invloeden in de samenleving. Voorbeelden daarvan zijn het kemalisme in Turkije en het regime van de Shah in Iran. Een laatste specifiek element in de islamistische reactie is van recenter datum en richt zich tegen de 'collaboratie' van Westerse en plaatselijke regimes met Israël. Volgens Brown (2000) markeerde de Israëlische overwinning in de Zesdaagse Oorlog in 1967 het failliet van het pan-Arabisch nationalisme, een symbolische kaakslag voor de politieke legitimiteit van heersende regimes. Zo werd de weg vrijgemaakt voor de eerste islamistische massabewegingen in het spoor van invloedrijke ideologen zoals Al-Banna, Mawdudi en Qutb. Symbool voor de terugkeer van de islam op het politieke wereldtoneel was de Iraanse revolutie in 1979. Samengevat vinden islamisme en christelijke varianten van fundamentalisme elkaar in hun strijd tegen modernisering. Tegelijk leert deze summier terugblik dat het islamistisch antimodernisme heel andere politieke uitdagingen stelt dan zijn christelijke tegenhanger.

Tot zover de specifieke coördinaten van het islamisme. Andere auteurs benadrukken vooral de familieverwantschap tussen islamisme en andere fundamentalismen ondanks historische verschillen in de religieuze en politieke context (Sivan 1995). Zij

verdedigen de comparatieve studie van fundamentalismen in de drie godsdiensten van het boek (christendom, jodendom en islam) of zelfs daarbuiten (bijvoorbeeld in het hinduïsme). Exemplarisch voor deze comparatieve benadering is het grootschalige 'Fundamentalisms Project' van de American Academy of Arts en Sciences (Marty en Appleby 1995). In dit project wordt fundamentalisme opgevat als brede noemer voor moderne militante politiek-religieuze bewegingen die zich afzetten tegen heersende patronen van modernisering. Gelukkig wordt ook aangegeven wat fundamentalisme niet is. Anders dan traditionele orthodoxieën, nieuwe religieuze bewegingen en etnisch of nationalistisch quasi-fundamentalisme, is fundamentalisme in eigenlijke zin primair religieus gemotiveerd en inherent innovatief en antagonistisch van aard. Merk op dat bewegingen als *Nation of Islam* in de Verenigde Staten of de *Arabisch-Europese Liga (AEL)* in België hier hoogstens kwalificeren als quasi-fundamentalistisch (Jacobs 2003). Op basis van deze begripsafbakening zijn zestien casestudies geselecteerd van voornamelijk christelijke, joodse en islamitische bewegingen die als wezenlijk fundamentalistisch in te delen zijn. Deze zestien cases dienen als comparatieve databron, waarvan gemeenschappelijke ideologische en organisatorische kenmerken en patronen van mobilisatie zijn afgeleid (zie tekstkader).

Fundamentalismen vergeleken

Ten eerste delen fundamentalistische bewegingen in de zestien casestudies vijf (of vier) ideologische kenmerken:

- *reactiviteit*
Een fundamentalistische beweging is een reactie tegen de dreigende erosie van religie; de bron van dreiging varieert van secularisatie in de samenleving, via concurrerende of dominante etnisch-religieuze groepen, tot seculiere staten, imperialisme of neokolonialisme.
- *selectiviteit*
Fundamentalisten selecteren bepaalde elementen uit een religieuze traditie, verwerpen andere elementen als niet-oorspronkelijk, en voegen tegelijk nieuwe elementen toe; selectiviteit maximaliseert de differentiatie tussen *in-group* en *out-group* als verweer tegen externe dreiging.
- *moreel manicheïsme*
De gemeenschap is goed en de buitenwereld is slecht; het onderscheid tussen goed en kwaad is eenduidig; halfslachtigheid of compromissen zijn uitgesloten.
- *onfeilbaarheid*
Fundamentalisten eisen absolute loyaliteit en letterlijke acceptatie van een heilige code; er is geen ruimte voor interne kritiek, onzekerheid of verdeelde loyaliteiten.
- *millenarisme/messianisme*
Verleden en toekomst zijn verbonden door een goddelijk plan waarvan alleen ingewijden op de hoogte zijn; dankzij hun voortdurende waakzaamheid kunnen zij worden gered. Merk op dat niet alle fundamentalismen een dergelijk eschatologisch karakter hebben.

Ten tweede zijn er vier gemeenschappelijke organisatorische kenmerken:

- *gekozen lidmaatschap*
Toetreding tot de gemeenschap berust op een bewuste en vrijwillige keuze.
- *scherpe grenzen*
Een scherpe scheidslijn loopt tussen *insiders* en *outsiders*, de geredden en de zondigen.
- *autoritaire leiding*
Charismatisch leiderschap gaat samen met verticale meester-leerling relaties; deze relaties hebben doorgaans een sterk persoonlijk affectief en imitatief karakter.
- *strikte gedragscodes*
De gemeenschap maakt aanspraak op de tijdsbesteding, de dagelijkse activiteiten en de sociale contacten van leden.

Ten slotte kenmerken vier ideaaltypische relaties tot de buitenwereld patronen van mobilisatie. Deze kunnen elkaar opvolgen of afwisselen in een gefaseerd verloop:

- *terugtrekking uit de samenleving*
Naar binnen gerichte fase van zelf(re)constructie waarin de gelovige zich geestelijk afkeert en sociaal isoleert van de samenleving.
- *creatie van een parallelle samenleving*
Fase van gemeenschapsvorming waarin uitgebreide sociale structuren en instituties op religieuze basis worden opgebouwd.
- *transformatie van de samenleving*
Expansieve fase van herkerstening of reïslamisering van de samenleving door symbolische herinterpretatie en sociale beïnvloeding.
- *verovering van de samenleving*
Eigenlijke politieke fase waarin deelname aan de politieke macht of in extreme gevallen overname van het staatsapparaat uit handen van de vijand wordt nagestreefd.

De meeste bewegingen oscilleren tussen de tweede en derde fase; de laatste fase zou alleen voorkomen in aanwezigheid van twee exogene factoren:

- in confrontatie met ondemocratische regimes; of
- in geval van etnisch-religieuze confrontatie in zwakke of verdeelde staten.

Bron: Marty en Appleby (1995)

Samengevat noemen Marty en Appleby op basis van hun grootschalige comparatieve casestudies vier onderscheidende kenmerken van fundamentalistische ideologieën: reactiviteit, selectiviteit, moreel manicheïsme en onfeilbaarheid. Daar voegen zij nog vier gemeenschappelijke kenmerken van fundamentalistische organisaties aan toe: het gekozen lidmaatschap, scherpe grenzen tussen de *in-group* en de buitenwereld, autoritair leiderschap en strikte gedragscodes. Ten slotte onderscheiden zij patronen van mobilisatie op grond van de veranderende relaties van fundamentalistische groeperingen tot de buitenwereld: van de terugtrekking uit de samenleving en de vorming van een parallelle gemeenschap tot de transformatie en – in uitzonderlijke gevallen – de verovering van die samenleving.

6.2 Islamisme als religieus exclusionisme

Volgens critici kennen de generieke termen fundamentalisme en islamisme dezelfde gebreken. Want de nadruk op algemene kenmerken van islamisme, naar analogie met fundamentalisme, leidt onvermijdelijk tot een vertekend beeld van specifieke islamistische groeperingen. Om orde te scheppen in de veelheid aan islamismen zijn verscheidene typologieën ontwikkeld, onder meer naar typen militanten (Schiffauer 2000), ideologieën (Arjomand 1995), en strategieën (Eickelman en Piscatori 1996).

In *Mannen van God*, een antropologische studie van de Turkse Kaplangemeenschap in Augsburg, Duitsland, schetst Schiffauer (2000) drie typen militanten: *de marginaal*, *de asceet* en *de revolutionair*. De Kaplangemeenschap, genoemd naar haar leider Kaplan, is een radicale afsplitsing van Milli Görüs die desnoods met geweld en wereldwijd de islamitische inrichting van de samenleving wil doorvoeren (zie deelstudie e). Schiffauer plaatst Kaplan in het discursieve veld van concurrerende religieuze boodschappen en organisaties in de Turkse migratie. Vanuit hun uiteenlopende sociale achtergronden en religieuze motieven maken de drie typen aanhangers in dit veld andere discursieve verbindingen en breuken (zie tekstkader).

Mannen van God

De marginaal

Abuzer is een Turkse migrant van de eerste generatie, heeft als kind zijn dorp verlaten, en in diverse Turkse steden een armoedig en eenzelig bestaan in de marge geleid. Vanuit zijn ervaring met maatschappelijke machteloosheid wantrouwt en haat hij 'onoprechte' religieuze en politieke gezagsdragers. Als autodidact zoekt en vindt hij het geloof rechtstreeks 'in de boeken'. De islam is voor hem een web van verhalen met een moraal die eindeloos naar elkaar terugverwijzen en uiteindelijk naar God. Zijn bekering is een intense mystieke ervaring, gevolgd door een morele beslissing: voortaan wil hij in oprechtheid leven door te handelen naar God's gebod. Sindsdien is zijn leven georganiseerd rond een scherpe morele tweedeling tussen de moskee en de wereld daarbuiten, waar leugen en bedrog heersen en waar hij geen waardige plaats heeft. Na zijn migratie naar Duitsland ontdekt hij in de Kaplangemeenschap de mogelijkheid om die morele tweedeling te overbruggen en de eenheid te herstellen door de wereld te veranderen in één grote moskee. Uiteindelijk neemt hij als rechtgeaard moralist afstand van Kaplan's politieke ambities: politiek is bedrog en zaait tweedracht, en is daarom onverenigbaar met een oprecht leven in het teken van God's gebod. Bovendien is politiek in zijn ogen machteloos, want echt geloof komt van binnenuit, uit het hart.

De asceet

Sevket behoort tot dezelfde eerste generatie die als jongvolwassene naar Duitsland kwam om te werken en zijn gezin liet overkomen. Zijn familie maakte deel uit van de lokale middenklasse in zijn Turkse geboortedorp, zijn vader gaf godsdienstonderricht, en hij heeft koranonderwijs genoten. In zijn levensverhaal is religie van meet af aan het

vanzelfsprekende ijkpunt van zijn ervaringswereld, waarin geen plaats is voor de vele valkuilen van wereldse verleidingen en genoegens. Voor hem is de islam een corpus van overgeleverde en onveranderlijke wetten dat te veel omvat om in een mensenleven te doorgronden. Door de methodische studie en toepassing van God's wetten komt hij na de migratie geleidelijk dichterbij de Kaplangemeenschap te staan, een keuze die hij als consequente uitkomst van zijn volgehouden godsvrucht ziet. Zijn gezinsleven kent een opvallende intergenerationale continuïteit: zijn zoon is inmiddels actief in de Kaplangemeenschap en studeert met succes geneeskunde.

De revolutionair

Seyfullah groeide op in Duitsland en zit op het gymnasium. Zijn toetreding tot de Kaplangemeenschap volgt op een crisis in zijn puberteit, waarna hij het licht ziet. Zijn rebellie tegen de strenge religieuze opvoeding van zijn ouders keert hij om in absolute onderwerping aan het goddelijk gezag. Zijn keuze voor Kaplan geeft hem een positief zelfbeeld dat hem tegelijk onderscheidt van zijn schoolomgeving die hij als discriminerend ervaart en van zijn 'onwetende' traditionele ouders. Anders dan voor de pioniers van de eerste generatie is het geloof voor hem een rationeel ideologisch systeem dat zich punt voor punt laat beargumenteren. Bovendien beschouwt hij zichzelf als de revolutionaire voorhoede in een wereldwijde politieke strijd, en zoekt hij openlijk de confrontatie met zijn Duitse omgeving.

Bron: Schiffauer (2000)

Samen zijn de drie profielen illustratief voor de uiteenlopende achtergronden van islamisten: zowel marginaliteit als middenklasse, zowel ongeschoold, als traditioneel of modern geschoold, en zowel eerste als tweede generatie. *Leitmotieven* zijn de islam als zuivere moraal voor de marginaal, als onveranderlijke wet voor de ascet, en als politiek wapen voor de revolutionair. Schiffauer benadrukt dat sociale achtergronden en typisch religieuze motieven ook in andere combinaties voorkomen. Bovendien zijn de drie levensverhalen reflectieve zelfconstructies van religieuze virtuozen, die in terugblik wellicht de rol van toeval (aangesproken worden) in hun religieuze keuzen onderschatten. De rode draad door de drie verhalen heen is echter een streven naar materiële en spirituele zelfverbetering en een hypernomische reactie op ervaren breuken door sociale en geografische mobiliteit (hypernomie is de tegenpool van Durkheim's concept anomie) (Sivan 1995).

In hun religieuze motieven maken aanhangers selectief gebruik van het ideologische aanbod van islamistische bewegingen. Daarin verschillen typologieën van aanhangers van ideologische typologieën. Deze laatste delen islamisten in volgens hun uiteenlopende gebruikswijzen van historisch-religieuze bronnen. In zijn nauwgezette analyse onderscheidt Arjomand (1995) twee grote typen: scripturalisme en poli-

tiek islamisme. Het scripturalistische type verdedigt de letterlijke lezing en toepassing van de oorspronkelijke religieuze teksten. Daarnaast reageren scripturalisten tegen eigentijdse interpretaties van religieuze bronnen en tegen pragmatische aanpassingen van de rechtspraak. Het gaat dus primair om een ultra-orthodoxe religieuze repliek op heterodoxe nieuwlichterij. Het politieke type daarentegen keert zich in naam van God tegen de politieke dominantie van Westerse mogendheden en/of seculiere staten. Afhankelijk van de meer of minder repressieve politieke omgeving waarin islamisten opereren, en hun meer of minder totalitaire ideologische oriëntaties, kan die politieke strijd pragmatisch-constitutionele of radicaal-revolutionaire vormen aannemen (Arjomand 1995). Alleen de laatste revolutionaire variant keert zich, om strategische of principiële redenen, tegen politiek pluralisme. Arjomand's subtypen van islamisme hebben hun affirmatie van de enige rechte leer met elkaar gemeen. Maar de dreiging waartegen zij zich keren neemt verschillende vormen aan (religieuze heterodoxie, Westerse dominantie of autoritaire seculiere regimes).

Tot slot worden wisselende ideologische elementen strategisch ingezet in cycli van religieus-politieke mobilisatie. In hun dynamische analyse van islamistische bewegingen als politiek protest onderscheiden Eickelman en Piscatori (1996) twee bekende typen strategieën: accommodatie en conflict. Protest van het eerste type neemt moreel afstand van de status-quo maar aanvaardt wel de fundamentele spelregels van het politieke systeem. Protest van het tweede type accepteert daarentegen de spelregels niet en beoogt de omverwerping van het politieke systeem als zodanig. Toegepast op islamistische bewegingen gaat het in beide gevallen om religieus-politiek protest tegen de maatschappelijke orde, maar alleen in het laatste geval komt dit protest ook in aanvaring met democratische spelregels. Eickelman en Piscatori benadrukken vooral de glijdende grens tussen accommodatie en conflict in het ideologisch opbod tussen religieus-politieke uitdagers en establishment.

In het voorgaande is de term islamisme in brede zin gebruikt, naar analogie met fundamentalisme. Op basis van antropologische, ideologische en strategische typologieën in de literatuur is echter een meer nauwkeurige afbakening mogelijk van radicaal islamisme. In het vervolg van deze studie zal de term 'islamisme' uitsluitend worden gebruikt voor de radicale revolutionaire variant van religieus-politieke mobilisatie. Die onderscheidt zich van meer gematigde varianten in typische motieven van aanhangers (Schiffauer's revolutionair), ideologisch aanbod (Arjomand's revolutionaire variant van politiek islamisme) en politieke strategie (Eickelman en Piscatori's conflictstrategie van religieus-politiek protest). Alleen het revolutionaire type van islamisme komt direct in aanvaring met de democratische rechtsstaat in de Nederlandse politieke context (Phalet et al. 2000). Om revolutionair islamisme te onderscheiden van democratische religieus-politieke bewegingen onder de vlag van de islam introduceren we de analytische term exclusionisme (Lubbers 2001). Deze terminologie verbreedt het blikveld naar seculiere exclusionismen op nationalistische,

etnische of raciale basis. Verschillende vormen van exclusionisme hebben met elkaar gemeen dat hun politieke motieven, ideeën en actievormen duidelijk indruisen tegen de democratische rechten en vrijheden van religieuze, nationale, etnische of raciale out-groups. Afhankelijk van de politieke opportuniteiten en de interne dynamiek van politieke mobilisatie, kunnen dezelfde religieuze organisaties in verschillende perioden of landen exclusionistische ideeën en actievormen omarmen of afzweren (Marty en Appleby 1995). Verschillende sociaal-wetenschappelijke benaderingen en theorieën proberen te verklaren wanneer de religieus-politieke mobilisatie van moslims exclusionistische vormen aanneemt.

6.3 Cultuurhistorische, macrosociologische en antropologische verklaringen

In de internationale literatuur zijn zeer verschillende verklaringen gegeven voor het succes van hedendaagse islamistische bewegingen. Moaddel's (2002) terugblik op islamologisch, sociologisch en antropologisch onderzoek naar islam en politiek biedt een goed overzicht. De genoemde disciplines voeren niet alleen verschillende verklaringsgronden aan, zij gebruiken ook andersoortig bewijs om hun verklaringen te onderbouwen. Zo beroepen islamologen zich op de inhoudsanalyse van religieuze teksten in hun historische context. Sociologen vergelijken maatschappelijke veranderingen en politieke instituties in verschillende islamitische landen. Antropologen van hun kant analyseren het gebruik van religieuze symbolen in sociale interacties als een vorm van cultuurproductie. Samen bieden de drie disciplines complementaire historische, sociaal-economische, institutionele en culturele verklaringen voor islamistische bewegingen. Jammer genoeg zijn studies naar moslimminderheden in Westerse landen veelal beschrijvend van aard (met uitzonderingen zoals Sunier 1996 en Schiffauer 2000). Bijgevolg hebben de ontwikkeling en toepassing van verklarende theorieën zich grotendeels beperkt tot islamitische landen.

Islamologen hebben historisch onderzoek verricht naar de normatieve verhouding tussen islam en politiek in islamitische teksten (Moaddel 2002). *Islamologische tekst-analyse* dient vaak als reëliek op ingebakken 'oriëntalistische' opvattingen van de islam als tegenpool van moderniteit. In die traditie pleit Arkoun (1994) voor de kritisch-rationele analyse van islamitische bronnen in vergelijkend perspectief. In zijn analyse laat hij centrale thema's als de ideale samenleving, vrouwen, traditie, autoriteit, wetenschap, mensenrechten, en de scheiding van Kerk en Staat de revue passeren. Voorzichtige vergelijkingen, bijvoorbeeld van de heiligheid van de menselijke persoon als islamitische tegenhanger van mensenrechten, plaatst hij tegenover de traditionele versmalling en het politieke misbruik van islamitische teksten. Daarbij benadrukt Arkoun de openheid van de islamitische traditie voor meervoudige en vernieuwde interpretaties. Dit is meteen ook het zwakke punt van verklaringen van hedendaags islamisme vanuit islamitische teksten over religie en politiek. Achter

dergelijke verklaringen gaat een essentialistische taalopvatting schuil, als zou politiek gedrag eenduidig bepaald zijn door religieuze taal.

Sociologen zoeken naar verklaringen voor islamistische bewegingen op het macro-niveau van moderne samenlevingen en staten in islamitische landen (Moaddel 2002). Zo leggen *crisistheorieën* verbanden met maatschappelijke veranderingen in moderne islamitische samenlevingen. Islamistische bewegingen zouden vooral aanhang werven uit de omvangrijke jonge bevolking met diploma maar zonder werk: hun verwachtingen van opwaartse mobiliteit worden niet waargemaakt, doordat de economische ontwikkeling in hun land achterblijft bij de demografische groeicijfers, de massale onderwijsexpansie, en de leegloop van de dorpen. Andere auteurs verbinden islamistische bewegingen met de opkomst van een nieuwe lokale middenklasse die moet concurreren met het gevestigd globaal kapitaal. Zij bekritisieren de vereenzelving van islamisme met sociale achterstand en wijzen op de oververtegenwoordiging van militanten uit de nieuwe middenklasse, bijvoorbeeld in Turkije en Indonesië (Mutlu 1996; Tamney 1980). Het zwakke punt van *crisistheorieën* is echter dat de ervaring van relatieve deprivatie ten gevolge van gestremde opwaartse mobiliteit zich net zo goed kan vertalen in seculiere politieke bewegingen.

Institutionele theorieën benadrukken daarom de politieke gelegenheidsstructuren die eigen zijn aan islamitische staten. Zo zijn islamistische bewegingen toegeschreven aan reactieve mobilisatie door de traditionele ulama's tegen de bedreiging van hun institutionele autonomie door moderne staatsvorming (bijvoorbeeld de Iraanse revolutie). Een parallelle verklaring ziet het islamisme als democratisch politiek protest door jonge intellectuelen tegen een opgelegde seculiere staatscultuur, dat echter door het repressieve optreden van autoritaire regimes geradicaliseerd is (bijvoorbeeld de moslimbroeders in Egypte).

Beide typen verklaringen zijn wellicht complementair: niet voor niets is de strategische alliantie van populaire traditionele geestelijken met jonge professionals uit de nieuwe middenklasse een beproefde succesformule (Arjomand 1995).

Antropologen ten slotte hebben bestudeerd hoe lokale actoren gebruikmaken van religieuze symbolen om politieke machtsverhoudingen te legitimeren of te bestrijden (Moaddel 2002). Volgens Eickelman en Piscatori (1996) is de vergaande politisering van de islam een modern verschijnsel, dat het gevolg is van twee processen die de cultuurproductie in de moderne samenleving grondig hebben gewijzigd: *objectificatie* en *fragmentatie*. In algemene zin betekent objectificatie dat het sociale en politieke leven voorwerp wordt van bewuste reflectie en onderhandeling. Objectificatie is het gevolg van de massaal toegenomen scholing, communicatie en toegang tot geschreven bronnen in islamitische landen, waardoor individuele moslims in groten getale vrijelijk kennisnemen van diverse interpretaties van religieuze bronnen en tradities. De tegenhanger van objectificatie is fragmentatie: er is geen verticale integratie van de samenleving rond één centraal gezag dat het monopolie heeft op

de interpretatie van religieuze symbolen. Daarvoor in de plaats treden verschillende concurrerende islamitische machtscentra, die met elkaar in discussie gaan om zich het aura van 'heilige autoriteit' toe te eigenen. De intensivering van het religieus-politiek conflicten die daaruit voortvloeien, zouden mede aan de basis liggen van islamistische bewegingen. Eickelman en Piscatori's microanalyse van de 'uitvinding van traditie' in de tegenwoordige islamitische wereld problematiseert terecht simplistische tweedelingen tussen traditie en moderniteit. Een beperking is echter wel dat dezelfde processen van objectificatie en fragmentatie even goed de radicalisering van de islam verklaren als de democratisering ervan.

6.4 Islam en politiek in Europa

Wat weten we over islam en politiek in de Europese context? Drie onderscheidende kenmerken beperken de vergelijkbaarheid van religieus-politieke bewegingen van moslims in West-Europese landen en daarbuiten.

Ten eerste is de islam 'op verplaatsing' in de Westerse context een minderheidsreligie. Allochtone moslims staan dus voor het dilemma: hoe te leven volgens de regels van hun godsdienst in een andersgelovige of ongelovige omgeving? Intellectuele standpunten en persoonlijke strategieën van moslims lopen uiteen van fysieke emigratie of althans innerlijke dissociatie van de Westerse omgeving, via de vorming van islamitische enclaves, tot en met pragmatische inburgering en aanspraken op religieuze erkenning in de ontvangende samenleving (Dassetto 1996; Eickelman en Piscatori 1996; Haddad en Smith 2001). Van islamisme is alleen sprake in uitzonderlijke gevallen, wanneer politiek-religieuze aanspraken van moslims botsen met democratische spelregels.

Een tweede onderscheidend kenmerk van de islam in Europa is dat religieus lidmaatschap samenvalt met etnische scheidslijnen (Sunier 1996; Vertovec en Rogers 1999). Door de migratie verliest religie haar vanzelfsprekende verwevenheid met de sociale leefwereld en de culturele tradities van gelovigen. Daarvoor in de plaats komt een nieuwe betekenis van religie als etnische identiteit in relatie tot dominante andersgelovige of seculiere groepen en instituties in de ontvangende samenleving (cf. infra). In uitzonderlijke gevallen kunnen oplopende etnische spanningen een voedingsbodem vormen voor (quasi-)fundamentalistische mobilisatie, al zijn etnisch-religieuze protestbewegingen van allochtonen zoals AEL niet fundamentalistisch in eigenlijke zin (cf. supra).

Ten slotte opereren islamitische actoren en organisaties zoals elke andere politieke beweging in Europa in een democratische omgeving. Ongeacht het democratische gehalte van hun ideologie, moeten zij daarom de discussie aangaan met andere standpunten om hun volgelingen te overtuigen. Bovendien moeten zij inspelen op actuele ervaringen en noden van moslims in het ontvangende land om hen aan zich te binden (Roy 1999). Democratische rechten en vrijheden maken enerzijds de vrije vestiging mogelijk van religieuze voorzieningen voor minderheden. Tegelijkertijd

beperken zij echter het mobilisatiepotentieel van fundamentalistische enclaves ten voordele van meer gematigde religieus-politieke organisaties, zo blijkt uit landenvergelijkend onderzoek (Marty en Appleby 1995).

Kwalitatieve casestudies verschillen in hun appreciatie van de politiek-religieuze mobilisatie van allochtone moslims in Europese landen. De meeste studies benadrukken de veelal gefragmenteerde organisatie en de beperkte politieke armslag van allochtone moslims, die zij toeschrijven aan beperkte hulpbronnen, interne verdeeldheid, en de gespannen verhouding met een afwijzende of vijandige omgeving (Gerholm en Lithman 1988; Vertovec en Peach 1997; Waardenburg 2001). Die balans kan echter omslaan in de tweede generatie, die niet zelden met succes aanspraak maakt op rechten voor moslims in de ontvangende samenleving (Césari 1998; Sunier 1996; Vertovec en Rogers 1999). Bovendien besteden veel studies eenzijdig aandacht aan formele organisaties en besluitvorming, waardoor zij voorbijgaan aan de minder zichtbare politieke invloed van informele netwerken. Zo waren de brede opkomst en het gerichte blokstemmen in de verkiezingen voor de islamitische raad in België een voorbeeld van efficiënte informele mobilisatie (Bousetta 2000). Een laatste factor van belang is het ontstaan van horizontale transnationale verbanden tussen islamitische associaties in Europa en daarbuiten, die tot op zekere hoogte ontsnappen aan de staatscontrole van zowel herkomstlanden als ontvangende landen (Eickelman en Piscatori 1996). Al met al heeft de islamitische periferie door de jaren heen aan zichtbaarheid en mondigheid gewonnen, mede dankzij de verankering van islamitische aanspraken en organisaties in een Europese democratische ruimte (Soysal 2002; Vertovec 2002).

Ook over de plaats van islamistische bewegingen in de georganiseerde islam in Europa bestaat in de onderzoeksliteratuur geen eensgezindheid. Sommige auteurs zien islamisme in het verlengde van missionaire of militante religieuze mobilisatie met het oog op het verspreiden en onderrichten van de islam (Dassetto en Nonneman 1996). Van islamisme is pas sprake wanneer militanten, in hun verzet tegen Westerse of seculiere invloeden en tegen gevestigde of gematigde islamitische instituties, ondemocratische middelen propageren. Andere auteurs zien daarentegen een radicale breuk tussen godsdienstige moslims en islamisten (Leveau in Gerholm en Lithman 1988; House in Nonneman et al. 1996). Islamistische bewegingen in de Arabische wereld (zoals GIA en Hamas) zouden volgens hen vooral aanhang vinden bij enkelingen die behoren tot een randgroep van gesecculariseerde 'sociologische moslims' (zoals de *mouvement Beurs* in Frankrijk; cf. Tribalat 1996: 236). Deze laatsten eigenen zich de moslimidentiteit toe als reactie op ervaren discriminatie en zijn gevoelig voor politieke gebeurtenissen in de Arabische wereld, al vinden zij noch religieus, noch cultureel aansluiting bij de islamitische geloofstraditie. Bij gebrek aan democratische transparantie en representatieve gegevens bestaat over de

omvang en aard van een allochtoon islamistisch wervingspotentieel geen empirisch uitsluitel.

6.5 Religieus exclusionisme in Nederland

Wel beschikken we in Nederland over een eerste beperkte aanzet tot empirische toetsing van de aanhang van islamistische ideeën, organisaties en actievormen. Het gaat om het onderzoek *Islam in de multiculturele samenleving* op basis van de representatieve 1999 Ercomer-survey onder Marokkaanse, Turkse en autochtone jongeren en jongvolwassenen in Rotterdam (Phalet et al. 2000). Concreet zijn drie empirische criteria gehanteerd om te peilen naar islamistische of anderszins exclusionistische sympathieën van jongeren:

- het onderschrijven van de antipluralistische stelling dat religie het laatste woord moet hebben in de politiek;
- het zich herkennen in religieus-politieke organisaties in Nederland die gelieerd zijn aan islamistische bewegingen; en
- het accepteren van illegale politieke actie wanneer religie in het geding is.

Ten eerste zeggen slechts enkele procenten dat de politiek enkel en alleen op het geloof moet worden gebaseerd. Om te peilen in hoeverre de islam/religie invloed moet hebben op de politiek, zijn in de Ercomer-survey drie standpunten voorgelegd. Respondenten moesten van de volgende standpunten aangeven welk het best aansluit bij hun mening:

- de islam/het geloof is een persoonlijke zaak tussen de gelovige en God;
- de islam/het geloof moet een stem hebben in de politiek naast andere religieuze en politieke gezindten;
- politiek moet enkel en alleen op de islam/het geloof gebaseerd zijn.

Alleen het laatste standpunt is in strijd met democratisch pluralisme en geldt dus als islamistisch of fundamentalistisch in strikte zin. Slechts 1% van de Marokkanen, 3% van de Turken en 4% van de autochtone jongeren bekent zich openlijk tot dit standpunt. Een meerderheid van zowel allochtonen als autochtonen vindt dat religie niet thuishoort in de politiek. De overigen menen dat het geloof een politieke visie is naast andere. Deze laatsten hanteren geen strikte scheiding tussen religie en politiek maar houden vast aan democratisch pluralisme (zie ook deelstudie c).

Ten tweede zegt opnieuw een klein percentage zich te herkennen in islamistische organisaties, voorzover dit uiteraard door surveyonderzoek kan worden nagegaan. In de Ercomer-survey is aan Turkse respondenten een lijst voorgelegd met zowel democratische als radicaal-islamistische en nationalistische gezindten en organisaties. Zij konden aangeven of zij al of niet bekend zijn met een organisatie en zo ja, of zij zich goed, ten dele, of helemaal niet in die organisatie herkennen. Wie zich in een organisatie goed herkent, is tot de aanhang gerekend; wie zich ten dele herkent tot

het wervingspotentieel. De selectie van organisaties in de survey is gebaseerd op de specifiek Nederlandse/Rotterdamse aanbodzijde (zie Phaet et al. 2000: 62-63 voor verbanden met het actuele partijpolitieke landschap in Turkije; zie ook deelstudie e). Op basis van deze peiling is de aanhang van de radicaal-islamistische Kaplanbeweging vastgesteld op 1%; hun wervingspotentieel op 2%. Ter vergelijking; Milli Görüs kon rekenen op een aanhang van 5% en een wervingspotentieel van 13%; de nationalistische Turkse en Turks-islamitische federaties volgden op de voet met een aanhang van 4% en een potentieel van 12%; daarnaast konden alevitische, Süleymanli en Nurcu verenigingen elk rekenen op een aanhang van enkele procenten; koploper was de officiële Turkse islam van Diyanet met een aanhang van 13% en een potentieel van 31%. Bij Marokkaanse jongeren is afgezien van deze bevraging, omdat hun religieus-politieke affiliaties in pilotinterviews te weinig uitgekristalliseerd of transparant bleken. Er zijn overigens aan de religieus-politieke aanbodzijde vanuit Turkije én vanuit de Arabische wereld zowel pluralistische als islamistische organisaties in Nederland actief (zie deelstudie e).

Ten derde blijkt ook de acceptatie van illegale politieke acties – als laatste indicatie van ondemocratische actiebereidheid in de Ercomer-survey – een marginaal gegeven, en dit geldt zowel voor allochtone als autochtone jongeren in Rotterdam. De vraag naar politieke actiebereidheid is ontleend aan het Nederlandse kiezersonderzoek waarin respondenten aangeven of zij zeker niet, mogelijk, of zeker wel gebruik willen maken van legale politieke drukmiddelen als petitie's, demonstraties, en het geven van geld. Die vraag is in de Ercomer-survey uitgebreid met illegale acties, zoals het beschadigen van eigendom en het gebruik van geweld op straat, met als verantwoording de verdediging van het geloof. Op grond van deze peiling verklaart 5 tot 7% van zowel allochtone als autochtone jongeren zich bereid om de wet te overtreden (zie ook deelstudie c). De conclusie uit de studie in Rotterdam luidt dan ook dat de aantrekkingskracht van ondemocratische ideeën, organisaties en acties in naam van de islam, zoals gemeten in de Ercomer-survey, marginaal is. Omdat het percentage dat aanspreekbaar is op islamistische boodschappen of acties zo laag is, moeten multivariate analyses naar achtergrondkenmerken achterwege blijven.

6.6 Samenvatting

Het sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar islamisme wordt geplaagd door een wildgroei aan termen en concepten. Dit hoofdstuk beoogt daarom een begripsafbakening van islamisme, een overzicht van relevante verklarende theorieën, en een situering ten aanzien van de politieke islam in Europa.

Naar analogie met christelijk fundamentalisme is islamisme in brede zin opgevat als verzamelnaam voor ultra-orthodoxe en antimoderne religieuze bewegingen. Daarbij zetten islamisten zich specifiek af tegen de opgelegde modernisering van islamitische samenlevingen van buitenaf (door Westerse mogendheden) of van

bovenaf (door autoritaire seculiere regimes). Vanuit comparatief oogpunt delen islamitische en christelijke fundamentalismen gelijksoortige ideologische kenmerken (i.e. reactiviteit, selectiviteit, moreel manicheïsme en onfeilbaarheid) en vormkenmerken (i.e. gekozen lidmaatschap, scherpe grenzen, charismatische leiders en strikte gedragscodes). Deze grootste gemene deler laat echter ruimte voor meer of minder antagonistische patronen van politieke mobilisatie.

Typologische benaderingen van militanten, ideologieën en strategieën laten de afbakening toe van een radicaal-revolutionaire variant van mobilisatie. In het verlengde van dit radicaal-revolutionaire type wordt de term islamisme in deze studie in restrictieve zin gedefinieerd als religieus exclusionisme, naar analogie met exclusionismen op raciale of nationalistische basis. Van religieus exclusionisme is sprake wanneer aan religieuze *out-groups* democratische rechten en vrijheden worden ontzegd. Islamologen, sociologen en antropologen hebben zowel historische en culturele als sociaal-economische en institutionele verklaringen aangevoerd voor de politieke doorbraak van radicaal islamisme sinds de jaren zeventig.

Algemene kenmerken en verklaringen van islamisme gaan echter niet zonder meer op in de Europese context: anders dan in de meeste islamitische landen is de islam in Europa een minderheidsreligie die samenvalt met etnische scheidslijnen en die opereert in een democratische politieke omgeving. Talrijke casestudies van allochtone islamitische organisaties geven overwegend een beeld van politieke verdeeldheid en machteloosheid, al wijzen critici op invloedrijke informele netwerken, transnationale dwarsverbanden, en assertieve aanspraken op publieke erkenning door de tweede generatie. Sommige auteurs zien radicaal islamisme als een extreme vorm van zuiver religieus activisme; andere zoeken islamisten veeleer bij een randgroep van geseculariseerde 'sociologische moslims' die zich beroepen op hun moslimidentiteit als reactie op ervaren discriminatie.

Bestaande kwalitatieve studies over islam en politiek in Europa geven geen uitsluitend over de aanhang en het wervingspotentieel van islamistische bewegingen. Maar op basis van een representatieve peiling onder Turkse en Marokkaanse jongeren in 1999 was de aanhang voor radicaal-islamistische standpunten, organisaties en acties, althans in Nederland, marginaal.

7 Religie, cultuur en identiteit

7.1 Islam, migratie en integratie

Tot nog toe zijn migratiespecifieke factoren die van invloed zijn op religiositeit slechts zijdelings aan bod gekomen. De vraag naar specifiek religieuze cultuurkenmerken van migranten is vooral belicht in kleinschalig kwalitatief onderzoek. Dergelijk onderzoek documenteert de meervoudige betekenissen van religie in de migratiecontext. Zo schetsen Dassetto en Nonneman (1996) vanuit hun kennis van islamitische gemeenschappen en organisaties in Nederland en België een drievoudige typologie van de islam op verplaatsing. Hun drie typen van *ongebonden*, *culturele* en *godsdienstige moslims* geven een goed beeld van de uiteenlopende invullingen van de islam door Turkse en Marokkaanse allochtonen.

Het eerste *ongebonden* type omvat een minderheid die zich niet gebonden acht door de islam. Het kan gaan om overtuigde laïcisten die zich bewust van de godsdienst afkeren, of onverschillige agnostici zonder een uitgesproken overtuiging.

Het tweede type zijn de *culturele moslims*. Voor hen verwijst de islam in de eerste plaats naar hun culturele binding met een islamitisch erfgoed, dat zij echter loskoppelen van religieuze regels en rituelen. Het betreft hier niet alleen affectieve banden met lokale tradities in de eerste generatie, maar ook intellectuele affiniteiten met de cultuurgeschiedenis van de Arabische of Turkse islam onder de geschoolde jongere generaties.

Het derde type zijn de *godsdienstige moslims*. Zij beschouwen de islam als religieus richtsnoer in hun leven. Daarbinnen onderscheiden Dassetto en Nonneman drie subtypen. Het eerste subtype is wel *persoonlijk godsdienstig* maar houdt zich verre van islamitische organisaties: hieronder vallen zowel de intimistische thuislandgerichte devotie van migranten van de eerste generatie, als geïndividualiseerde reïnterpretaties van religieuze bronnen door de tweede generatie. Het tweede subtype *participeert actief* in islamitische organisaties: daarbij kan de nadruk liggen op de strikte navolging van rituele praktijken, of op de sociale inbedding in het lokale verenigingsleven rondom de moskee. Het laatste subtype kenmerkt zich door *militant activisme* met het oog op een (re)islamisering van de samenleving. Dit activisme kan zuiver gericht zijn op het onderrichten en verspreiden van de islam, of het kan vanuit een religieuze utopie van de ideale samenleving politieke machtsverwerving nastreven.

Samengevat zien niet alle Turkse en Marokkaanse allochtonen zichzelf als moslims, en heeft de islam voor sommigen vooral een culturele betekenis als etnische identiteit. Maar ook binnen de grote meerderheid van godsdienstige moslims zijn er aanzienlijke verschillen. Lang niet iedereen verbindt zijn persoonlijke religiositeit met religieuze participatie in georganiseerd verband, en nog minder moslims komen op voor het belang van de islam in de bredere samenleving. Verder illustreren subtypen opvallende betekenisverschuivingen in de islambeleving van de tweede

generatie. Voor de islam als etnische traditie en gemeenschap komt een bewuste identificatie met religieuze bronnen of met een islamitische geletterde cultuur in de plaats.

Hoe hangen diverse manieren van moslim zijn voor allochtonen samen met integratieprocessen in andere levensdomeinen? Om deze vraag te beantwoorden gaan we in op de rol van religie in de integratie van allochtonen in het algemeen, en van moslims in het bijzonder. Het concept integratie omvat zowel sociaal-economische als sociaal-culturele en politieke dimensies van volwaardige participatie aan de ontvangende samenleving. Het integratieproces kan als voltooid worden beschouwd wanneer nieuwe migranten of hun (klein)kinderen wat betreft levenskansen, levensstijl en democratisch burgerschap niet langer te onderscheiden zijn van de dominante witte middenklasse (Alba en Nee 1997). Een minder veeleisende variant die in Europees onderzoek gebruikelijk is, vergelijkt allochtonen en autochtonen binnen dezelfde sociale klasse (Veenman 1997). Religie vertoont vooral raakvlakken met de sociaal-culturele dimensie van integratie, in het vervolg sociale integratie of ook wel acculturatie genoemd (Berry 2002). De term sociale integratie legt het accent op sociaal gedrag: typische indicatoren zijn informele sociale contacten, deelname aan verenigingen, taal- en mediagebruik binnen en buiten de eigen etnische kring. De term acculturatie benadrukt de subjectieve aanpassing aan cultuurcontact en peilt naar etnische en dominante culturele voorkeuren, identiteiten en beeldvorming. Ondanks dit accentverschil verwijzen beide termen naar aspecten van de sociale en culturele aanpassing van migranten aan de ontvangende samenleving. De vraag naar religie en acculturatie is tweeledig: welke rol spelen religieuze instituties in de acculturatie van migranten? En welke invloed heeft het acculturatieproces op de religieuze beleving van migranten? De eerste deelvraag is vooral bestudeerd in sociologisch onderzoek naar migrantenkerken in de Verenigde Staten. Om de tweede deelvraag te beantwoorden worden verwachtingen geformuleerd vanuit de sociale psychologie van acculturatie, etnische identiteit en interetnische relaties.

7.2 *Etnisch-religieuze congregaties: het RENIR-project in de Verenigde Staten*

Volgens de klassieke assimilatietheorie zouden migrantenkerken in de tweede en derde generatie hun etnische kleur verliezen en opgaan in het grote religieuze meerstromenland dat de Verenigde Staten nog altijd zijn (Gordon 1964). De verwachting is echter nooit geweest dat migranten hun religie achter zich zouden laten, in tegenstelling tot hun moedertaal en culturele tradities. Herberg's (1955) drievoudige smeltkroes van protestanten, katholieken en joden geeft een treffend beeld van de status van religie in de vroege Europese migratie naar de Verenigde Staten. Religiestudies in de Verenigde Staten hebben inderdaad bij herhaling gewezen op de bestendinging, en volgens sommigen zelfs de heropleving, van religie in de derde

generatie als plaatsvervanger van verloren etnische culturen en identiteiten (Greeley 1972). Warner en Wittner (1998) vragen zich af of Herberg's meervoudige smeltkroes aan herziening toe is, nu nieuwe migranten van buiten Europa diverse religieuze zijstromen toevoegen aan de Europese hoofdstroom. Zal de islam net zoals het jodendom zijn eigen bedding vinden in het Amerikaanse religieuze landschap? Zolberg en Woon (1999) denken van wel. Ook Warner (1993) benadrukt het intrinsiek pluralistische karakter van religie in de Amerikaanse migratiecontext. Waar de klassieke assimilatietheorie amerikanisering verbond met de 'de-etnicisering' van religie, benadrukken critici van klassieke assimilatie juist het blijvende belang van etniciteit. Vanuit deze laatste optiek gaat amerikanisering juist gepaard met de 'etnicisering' van religie. Zo spreekt Gans (1994) over 'symbolische religiositeit' naar analogie met symbolische etniciteit: enerzijds verliest religie haar bindende invloed op het dagelijks leven van de tweede en derde generatie; anderzijds zijn religie en etniciteit nauw verweven en sterk aanwezig in hun identiteitsbeleving. Dezelfde verwevenheid stellen ook Bankston en Zhou (1996) vast in hun onderzoek naar de sociale aanpassing van Vietnamees-christelijke jongeren in de Verenigde Staten. Zij schrijven aan religie een sleutelrol toe in de vorming van etnische enclaves, die de nieuwe tweede generatie beschermen tegen het gevaar van 'neerwaartse assimilatie'. Vanuit het perspectief van gesegmenteerde assimilatie in de Verenigde Staten is dit laatste, het afglijden van migranten naar een zwarte onderklasse, de tegenhanger van de Amerikaanse droom van opwaartse assimilatie aan de witte middenklasse (Portes en Zhou 1993; Portes 1996).

Ebaugh en Chafetz (2000) vroegen zich af of de nieuwe migrantenkerken in de Verenigde Staten, in het verlengde van hun Europese voorlopers, hun etnische kenmerken zouden verliezen en zouden opgaan in de Amerikaanse hoofdstroom, dan wel of zij migranten inbedden in nieuwe, min of meer besloten etnisch-religieuze enclaves. Om de 'americanisering' van nieuwe migrantenkerken in kaart te brengen hebben zij het ambitieuze RENIR-project (*Religion, Ethnicity and New Immigrant Research*) opgezet. Het RENIR-project is een reeks comparatieve casestudies van mono-etnische en multi-etnische, christelijke en andere geloofsgemeenschappen in Houston, Texas. De term kerk wordt hier gemakshalve gebruikt om ook niet-christelijke religieuze instituties aan te duiden. Zo omvat de studie evengoed een multi-etnische moskeevereniging met moslims van Indo-Pakistaanse en van Arabische origine. Op basis van een telefonische survey van enkele honderden migrantenkerken in Houston zijn dertien kerken geselecteerd met het oog op een optimale afspiegeling van de religieuze en etnische diversiteit in de stad. Het veldonderzoek omvat parallele casestudies van de lokale context, vestiging, organisatie, netwerken en activiteiten van de dertien kerken, aangevuld met semi-gestructureerde interviews. Aan de interviews namen eerst en vooral religieuze leiders en actieve leden deel. Daarnaast zijn in bredere kringen rondom de kerken zowel nieuwkomers, als gevestigde migranten en hun nakomelingen geïnterviewd, inclusief vrouwen en jongeren. Centrale onder-

zoeksvragen gaan enerzijds over de structurele aanpassing van religieuze instituties aan de migratie, de omringende omgeving en de komst van nieuwe generaties, en anderzijds over de rol van religieuze instituties in het integratieproces van nieuwe migranten en hun nakomelingen.

Allereerst documenteren de casestudies de interne aanpassing van migrantenkerken aan het typisch pluralistische en voluntaristische karakter van religieuze congregaties in de Verenigde Staten. Ebaugh en Chafetz vinden drie gemeenschappelijke kenmerken van nieuwe migrantenkerken, ongeacht de diversiteit aan etnische en religieuze tradities waaruit zij ontstaan zijn.

Allereerst is er een verschuiving naar horizontale organisatievormen met meer inspraak en initiatief van leken in religieuze aangelegenheden dan in de meeste herkomstlanden. Blijkbaar nemen nieuwe migrantenkerken structurele elementen over van protestants-christelijke congregaties: de verkiezing van lokale bestuursleden, de actieve werving van fondsen en nieuwe leden, en de inzet van vrijwilligers in werkgroepen, bijeenkomsten en activiteiten. Ondanks deze tendens naar horizontalisering blijft de inbreng van vrouwen en tweedegeneratie jongeren in de religieuze besluitvorming echter opvallend marginaal, op één enkele uitzondering na. Deze laatste bevinding gaat in tegen de veelgeprezen emancipatorische rol van religie voor vrouwen en minderheden in de Amerikaanse context (Warner 1993). Als *post-hoc*-verklaringen voeren Ebaugh en Chafetz aan dat oudere mannen van de eerste generatie wellicht religieuze norm- en rolsystemen aangrijpen als compensatie voor het verlies aan gezag en status dat de migratie meebrengt.

Een tweede gemeenschappelijk element is dat de meeste migrantenkerken naast hun eigenlijke religieuze taken een breder en meer gediversifieerd aanbod aan sociale en culturele activiteiten ontwikkelen: zo werpen zij zich op als centrum van de lokale gemeenschap; weten zij trouwe leden aan zich te binden; en pogen zij nieuwe doelgroepen aan te trekken, zoals jongeren, vrouwen en nieuwkomers.

Ten derde geldt vooral voor migrantenkerken met een dubbele etnische en religieuze minderheidsstatus dat zij meer dan gevestigde kerken de nadruk leggen op proselitisme als reactie op de ervaren dreiging van geloofsafval: zo worden godsdienstlessen, studie- en gebedsgroepen opgericht met het oog op het actief verspreiden en onderrichten van de godsdienst in brede kringen van land- of geloofsgenoten.

Kortom, gemeenschappelijke tendenzen naar horizontalisering, sociaal-culturele profilering en religieuze educatie wijzen op de structurele aanpassing van migrantenkerken aan het religieuze landschap in de ontvangende samenleving. Dit geldt ongeacht de (christelijke of islamitische) geloofstraditie waarop zij zich enten.

Parallel aan die structurele aanpassing dragen migrantenkerken ook bij aan de reproductie van etnische culturen en identiteiten. Uit interviews met religieuze leiders, actieve leden, en tweedegeneratie jongeren die deelnamen aan het RENIR-project, komt in de eerste plaats heel systematisch de rol van etnisch-religieuze

instanties als cultuurdragers naar voren. Religieuze verenigingen van migranten zijn niet alleen plaatsen waar religie wordt beleden en onderwezen maar ook etnisch-culturele ontmoetingsplaatsen. Enerzijds speelt de geloofsgemeenschap een sleutelrol in het behoud van de etnische cultuur uit het herkomstland. Zo zijn het gebruik van de etnische spreektaal, de bewaking van etnisch-culturele gedragscodes, en het aanbod aan sociale rollen en relaties in de etnisch-religieuze sfeer bewust gericht op het delen en doorgeven van de etnische cultuur. Anderzijds is de geloofsgemeenschap een belangrijke bron van informele hulp en steun die ook gericht is op sociale en culturele aanpassing van hun leden aan het ontvangende land. Zo geven migrantenkerken nieuwkomers bijvoorbeeld niet zelden informele sociale steun en informatie. Ook doen zij meer of minder succesvolle pogingen om de tweede generatie te bereiken, bijvoorbeeld door een forum te bieden waar jongeren van gedachten kunnen wisselen over identiteitskwesties, of door activiteiten te organiseren in de eigentijdse stijl en de Engelse taal van de jongeren. Deze dubbele culturele rol, de spanningen tussen etnisch cultuurbehoud en aanpassing die daaruit voortvloeien, en de strategische respons van religieuze leiders op dit spanningsveld zijn op langere termijn bepalend voor het succes en de aanhang van migrantenkerken. Zo illustreren de casestudies in het RENIR-project de onderhandeling over cultuurverschil en cultuurverandering in veelvoorkomende taalconflicten (bijvoorbeeld tussen diverse moedertalen, het Arabisch en het Engels in de moskee) en generatieconflicten (bijvoorbeeld over het belang van culturele tradities, gedragscodes en gezagsverhoudingen). De uitkomst van die onderhandeling is in het ene geval de reaffirmatie van parallelle maar gescheiden etnisch-culturele tradities (zoals in Spaanstalige katholieke kerken), in het andere geval de hybridisering van diverse etnische en nieuwe taal- en stijlkenmerken (zoals in een Italiaans-Poolse katholieke kerk), of de terugkeer naar zuiver religieuze bronnen los van etnische bijkomstigheden (zoals in de gemengd Arabische en Indo-Pakistaanse moskee).

De conclusie luidt dat amerikanisering wel degelijk samengaat met de 'eticisering' van religie. Maar etniciteit laat zich niet reduceren tot etnisch cultuurbehoud. Zo zijn migrantenkerken niet alleen bewakers van etnische en religieuze tradities maar ook bemiddelaars in sociale en culturele aanpassing, verandering en vermenging. In Europa beschikken we jammer genoeg niet over zulke grootschalige en comparatieve studies van de institutionele en culturele levenscyclus van etnische kerken als in de Verenigde Staten. Toch laten kleinschalige studies van moskeeverenigingen in Nederland soortgelijke voorbeelden zien van hun structurele aanpassing aan de autochtone omgeving en hun dubbele culturele rol als locus van cultuurbehoud en sociaal-culturele aanpassing (COS 2003; Sunier 1996).

7.3 Acculturatie en acceptatie

Anders dan in de Verenigde Staten is acculturatie in de Europese context wel geassocieerd met de vermindering van het belang en de invloed van religie in de tweede en derde generatie (zie hoofdstuk 2). Een cruciaal verschil tussen de Verenigde Staten en Europa als ontvangende landen is immers de vergaande secularisatie van West-Europese samenlevingen. Omdat Nederland als ontvangende samenleving een hoge secularisatiegraad kent in vergelijking met Turkije en Marokko, valt te verwachten dat acculturatie zal leiden tot een zekere mate van secularisatie van Turkse en Marokkaanse allochtonen. Hoe valt deze verwachting te rijmen met Amerikaanse bevindingen over het belang van religie in de reproductie van etniciteit? Hierna bespreken we kort de gangbare theorieën over acculturatie en etnische identiteit zoals die ontwikkeld en onderzocht zijn in de Europese sociale psychologie.

De tweeledige rol van etnisch-religieuze instituties als draagvlak voor cultuurbehoud en sociaal-culturele aanpassing, zoals die naar voren komt uit het RENIR-project, ligt in het verlegde van bevindingen uit acculturatiestudies in niet-religieuze gedragsdomeinen. In psychologisch onderzoek vormen cultuurbehoud en culturele aanpassing twee onderscheiden dimensies waarlangs acculturatieprocessen verlopen (Berry 2002). Acculturatie verwijst naar de sociaal-culturele veranderingen die het gevolg zijn van langdurige interculturele relaties tussen allochtonen en autochtonen in het ontvangende land. Veranderingen zijn geen eenrichtingsverkeer, al komen minderheidsculturen uiteraard meer onder druk te staan dan dominante culturen. Aan de zijde van de minderheden kan verandering optreden zowel in de verhouding tot de etnische cultuur (i.e. cultuurbehoud), als in de verhouding tot de nationale cultuur van het ontvangende land (i.e. culturele aanpassing). Uit cross-cultureel onderzoek komt een algemene trend naar voren in de richting van minder cultuurbehoud en meer culturele aanpassing in opeenvolgende generaties. Ondanks groeps- en landverschillen komen combinaties van selectief cultuurbehoud en selectieve aanpassing aan de dominante cultuur het meest voor. Deze biculturele strategie blijkt bovendien een goede voorspeller van sociale en psychologische aanpassing in de tweede generatie (Berry 2002; Hagendoorn et al. 2003). Tegelijk zijn echter wel degelijk verschillen vastgesteld in het verloop en de uitkomst van acculturatie. Ten eerste verloopt acculturatie doorgaans ongelijkmatig: zo hechten jongere en beter geschoolde generaties minder belang aan de etnische cultuur dan oudere of lager opgeleide landgenoten; hoger onderwijs vergroot bovendien de openheid voor de dominante cultuur, en dat laatste geldt vooral voor allochtone vrouwen (Phalet en Swyngedouw 2004; Swyngedouw et al. 1999). Meer algemeen ligt het verloop van acculturatieprocessen niet van tevoren vast, maar hangt dit mede af van de persoonlijke en sociale hulpbronnen waarover allochtonen beschikken en van hun toegang tot sociale kansen in het ontvangende land. Hoe beter de maatschappelijke vooruitzichten, hoe groter immers de te verwachten beloning voor een succesvolle soci-

aal-culturele aanpassing. Ingeval van beperkte sociale kansen wint cultuurbehoud echter aan instrumenteel belang als draagvlak voor etnische hulp en steun binnen de familie en de gemeenschap (Nauck 2001). Ten tweede is aangetoond dat acculturatie een tweerichtingsproces is (Bourhis en Bougie 1998). Zo vergroot de (gepercipieerde) acceptatie van de minderheidscultuur door autochtonen de kans op succesvolle sociaal-culturele aanpassing aan allochtone zijde. Omgekeerd is de ervaring van discriminatie geassocieerd met meer 'weerstand tegen acculturatie' bij allochtonen, die zich dan bewust gaan afschermen of afzetten tegen dominante culturele invloeden. Ten slotte is acculturatie veelal selectief, zodat bepaalde sociale contexten en gedragsdomeinen meer onderhevig zijn aan culturele invloeden vanuit het ontvangende land, en andere meer resistent (Berry 2002). Zo alterneren biculturele jongeren in de regel etnisch-culturele gedragscodes in de privé-sfeer van het gezin met dominante culturele codes in de publieke sfeer van de school of de werkplek (Hagendoorn et al. 2003; Phaet en Swyngedouw 2004). Bovendien zijn bepaalde cultuurelementen, zoals traditionele familiewaarden, minder vatbaar voor verandering, omdat zij raken aan de kern van de groepsidentiteit of omdat zij direct dienen voor het voortbestaan van de groep.

Omdat religie weinig of geen aandacht heeft gekregen in acculturatiestudies, weten we niet in welke mate het religieuze domein, in vergelijking met andere gedragsdomeinen, onderhevig is aan acculturatie. De acculturatiethese voorspelt echter, in het verlengde van aanpassingen in andere domeinen, in het geval van moslimminderheden in West-Europese landen een algemene trend in de richting van secularisatie. Secularisatie als gevolg van migratie is te verwachten in ontvangende landen die zoals Nederland een hogere secularisatiegraad kennen dan de meeste herkomstlanden. Voorzover acculturatie een ongelijkmatig verloop kent, zullen zich wellicht ook in de religieuze sfeer aanzienlijke verschillen voordoen tussen personen, groepen en contexten. Zo wordt, in het verlengde van acculturatie in andere domeinen, versnelde secularisatie verwacht voor allochtonen die over meer persoonlijke hulpbronnen beschikken (zoals taalkennis, diploma's of werkervaring), die minder terugvallen op etnische netwerken van wederzijdse steun, die minder discriminatie ervaren, en voor wie de kansenstructuur in het ontvangende land gunstiger uitpakt. Zij zullen immers meer en sneller aansluiting vinden bij de omringende seculiere cultuur dan allochtonen die minder kansen en acceptatie ervaren en/of meer etnisch ingebed zijn. In het licht van bekende contextverschillen tussen gedragsdomeinen moet echter rekening worden gehouden met weerstand tegen acculturatie in het religieuze domein. Een zekere mate van religieuze bestendiging valt te verwachten, voorzover religie verweven is met het gezinsleven, de etnische identiteit en de sociale verbanden in de allochtone gemeenschappen.

7.4 Religieuze en etnische identiteiten

Voor moslimminderheden in Nederland valt religieus verschil samen met de etnische scheidslijn tussen allochtone en autochtone groepen en culturen. Daardoor krijgt religie voor hen een nieuwe betekenis als etnische identiteit, die hen onderscheidt van hun autochtone omgeving. In sociologisch onderzoek naar etnische identiteiten kunnen primordiale en instrumentele benaderingen worden onderscheiden. Voor primordialisten zijn etnische identiteiten duurzaam en diepgaand, en heeft de 'heilige' binding met de eigen etnische groep, net als familiebanden, een intrinsiek religieus karakter (Shils 1957). In het geval van migranten wordt de samenhang tussen religie en etnische identiteit begrepen vanuit diepgewortelde familie- en gemeenschapsbanden die zij uit het herkomstland meebrengen en aan hun kinderen doorgeven. Zeker voor de eerste generatie staat religie inderdaad in het teken van de primaire binding (Kemper 1996). Maar voor de tweede generatie is die binding met het herkomstland doorgaans minder hecht en lijkt een benadering vanuit primordiale banden dan ook minder vanzelfsprekend. In tegenstelling tot primordialisten leggen instrumentalisten het accent op de maatschappelijke maakbaarheid en het strategisch nut van etnische identiteiten als basis voor vertrouwen en samenwerking binnen de *in-group* en competitie met *out-groups* (Hardin 1995; Olzak en Nagel 1986). Vanuit instrumentalistisch oogpunt kunnen religieuze instituties niet alleen op grote schaal hulpbronnen mobiliseren en coördineren, maar religieuze identiteiten bieden tevens de ultieme legitimering van collectieve actie met verwijzing naar God (Nagel 1994). Empirisch-sociologisch onderzoek wijst uit dat een nauwe verwevenheid van etnische en religieuze identiteiten, althans voor minderheden, meer regel is dan uitzondering (Hammond 1988). Tegelijk is er een grote diversiteit in de intensiteit van die verwevenheid, en in de mate waarin etnische dan wel religieuze elementen op de voorgrond treden. Zo onderscheiden Hammond en Warner (1998) drie typen etnisch-religieuze identiteiten:

- etnische fusie, als etniciteit uiteindelijk is terug te voeren tot religie (bijvoorbeeld de joodse identiteit);
- etnische religie, als religie één aspect is van de etnische identiteit (bijvoorbeeld de Grieks-orthodoxe identiteit); en
- religieuze etniciteit, als de etnische identiteit verbonden is met een religie die met andere etnische groepen wordt gedeeld (bijvoorbeeld de Turkse moslimidentiteit).

De reconstructie van de moslimidentiteit in de migratiecontext is kenmerkend voor dit laatste type van religieuze etniciteit, waar religie de grootste gemene deler vormt. Casestudies van tweedegeneratie moslims in Europa en de Verenigde Staten geven vele voorbeelden van de bewuste dissociatie van etniciteit en religie. In hun streven naar een zuiver religieuze vorm van moslimidentiteit, onderscheiden zij een 'oorspronkelijke' islam van de etnisch-culturele tradities van de eerste generatie. Deze laatste worden dan als bijkomstig, achterhaald of onwetend afgewezen (Ebaugh

en Chafetz 2000; Césari 1994; Knott en Khoker 1993; Sunier 1996). Door religie te benadrukken als de kern van hun etnische identiteit eigenen moslimjongeren zich niet alleen 'hun' etniciteit toe ten opzichte van de oudere generatie, maar zoeken zij tevens aansluiting bij een transnationale geloofsgemeenschap die niet langer specifiek verwijst naar het herkomstland (Phalet en Swyngedouw 2002). Tegelijk brengt de overkoepelende moslimidentiteit van de tweede generatie weer nieuwe etnisch-religieuze onderscheiden mee (Dassetto en Nonneman 1996; Ebaugh en Chafetz 2000). Zo werpen sommige subgroepen zich op als echte moslims in tegenstelling tot minder ingewijde of beginselvaste geloofsgenoten. Voorbeelden zijn rechtseerleer sunnieten tegenover meer rekkelijke alevieten, of beter ingevoerde Arabisch-taligen tegenover anderstalige moslims.

7.5 Etnische relaties en reactievorming

In sociologische studies van moslimminderheden worden etnisch-religieuze identiteiten meestal opgevat als min of meer stabiele persoonskenmerken die verankerd zijn in maatschappelijke posities en sociale rolsystemen (Stryker 1987). Een complementaire situationele benadering van identificatieprocessen is ontwikkeld in de naoorlogse Europese experimentele sociale psychologie, en vervolgens toegepast op etnische identiteit (Liebkind 1992; Phalet en Örkény 2001). Situationisten leggen de nadruk op processen van identificatie en tegenidentificatie in etnische relaties, waarbij groepskenmerken als religie, taal en cultuur het onderscheid kunnen markeren tussen de etnische *in-group* en *out-groups*. Sociaal-psychologische experimenten toetsen welke situationele condities de betrokkenheid bij de *in-group* versterken of afzwakken, en onder welke condities die betrokkenheid samengaat met de afwijzing van *out-groups* (Brown 1998). De situationele benadering sluit goed aan bij de meervoudige identiteiten van de tweede generatie: die identificeert zich immers niet alleen 'etnisch' met de minderheidscultuur, maar tegelijk ook 'nationaal' met de dominante cultuur van het ontvangende land (Hutnik 1991; Phinney 1990). Ook voor moslimminderheden in Nederland is een biculturele identiteit als Turk, Marokkaan of moslim én Nederlander de regel, al ligt het accent meestal wel op de etnische of religieuze identiteit (Phalet et al. 2000). Afhankelijk van de situatie, bijvoorbeeld in interacties met hun ouders of met allochtone en autochtone *peers*, treedt nu eens de etnische of religieuze identiteit en dan weer de nationale identiteit op de voorgrond (Verkuyten 1999). In tegenstelling tot etnische identiteiten hebben religieuze identiteiten in sociaal-psychologisch onderzoek weinig aandacht gekregen (Argyle en Beit-Hallahmi 1975). Toch kan religie, net zoals herkomstland, taal of andere cultuurkenmerken, als *ethnic marker* fungeren om onderscheid te maken tussen *in-group* en *out-group* in etnische relaties. Dit zal vooral het geval zijn wanneer religieuze verschillen samenvallen met etnische of sociale scheidslijnen in de maatschappij.

Vanuit sociaal-psychologisch perspectief kunnen groepsprocessen op verschillende manieren bijdragen aan een verhoogde religieuze betrokkenheid van moslimminderheden. In de eerste plaats voorspelt de sociale-categorisatietheorie dat alleen al het gebruik van de categorie moslim als *zelfindeling* voldoende is voor etnisch-religieuze zelfstereotypering. Wie zichzelf als moslim ziet, zal *ipso facto* zijn zelfbeeld spiegelen aan typische kenmerken van moslims, en zal ook zijn gedrag afstemmen op groepsnormen (Turner et al. 1987; Spears et al. 1997). Zo verhoogt zelfstereotypering het zelfbewustzijn en de zelfpresentatie als moslim. In het zelfbeeld worden enerzijds de persoonlijke gelijkenissen met andere moslims geaccentueerd en anderzijds de verschillen met niet-moslims uitvergroot.

Ten tweede gaat de *zelfidentificatie als moslim* volgens de sociale-identiteitstheorie samen met evaluatieve vertekeningen in het voordeel van moslims (Tajfel en Turner 1986). Wie zich sterk identificeert met de islam zal de *in-group* van geloofsgenoten opwaarderen, en die in positieve zin afzetten tegen andersgelovige of ongelovige *out-groups*. Van etnisch-religieuze zelfidentificatie is sprake wanneer de zelfindeling als moslim gepaard gaat met een min of meer intense betrokkenheid, zodat de islam een bron vormt voor persoonlijke zelfwaardering. Uit onderzoek blijkt dat zelfidentificatie voldoende voorwaarde is om aan de *in-group* meer positieve kenmerken en merites toe te schrijven, en minder verantwoordelijkheid voor problemen of negatieve incidenten, en om schaarse goederen en beloningen bij voorkeur in het voordeel van de eigen groep te verdelen. Dit patroon van vertekeningen staat bekend als etnocentrisme en ligt mede aan de basis van etnische discriminatie (Hagendoorn 1995; Levine en Campbell 1972). Verbanden tussen etnische identificatie en discriminatiegeneigdheid gelden echter alleen voor een etnocentrisch deel van nationale populaties (Scheepers et al. 2001). Voor allochtonen voorspelt etnische identificatie, overeenkomstig de sociale-identiteitstheorie, een positief beeld van de etnische *in-group*, al hoeft dit niet samen te gaan met een minder positief beeld van autochtonen als dominante *out-group* (Phalet et al. 2000).

Ten derde voorspelt de sociale-identiteitstheorie dat de dubbele – etnische en religieuze – *minderheidsstatus* van allochtone moslims bedreigend is voor hun positief zelfwaardegevoel (Tajfel en Turner 1986). Uit onderzoek blijkt dat een sterke en positieve identificatie als minderheid het zelfwaardegevoel beschermt, vooral wanneer etnische grenzen tussen groepen als relatief stabiel en ondoordringbaar worden ervaren, zoals dat bij Turken en Marokkanen in Nederland het geval is (Verkuyten 1999). Voorzover religie samenhangt met etnische identificatie, kan de islam daarom aan belang winnen als gevolg van migratie en minderheidsvorming. Religie leent zich immers bij uitstek voor een positief onderscheidende groepsidentiteit, die de *in-group* van goede gelovigen verheft boven de *out-group* van anders- of ongelovigen. Zo kan de moslimidentiteit als compensatie dienen voor de dubbele minderheidspositie van

Turkse en Marokkaanse minderheden, en aldus bijdragen aan de bescherming van hun zelfwaardegevoel.

Ten vierde kan ook de ervaring van discriminatie als moslimminderheid aanleiding zijn voor een verhoogde etnisch-religieuze betrokkenheid. Zo voorspellen theorieën over *etnische competitie en conflict* dat groepsidentiteiten meer op de voorgrond treden in competitieve of conflictueuze groepsrelaties (Bobo en Hutchings 1987; Olzak en Nagel 1986; Sherif 1966). Sociaal-psychologisch onderzoek laat inderdaad verbanden zien tussen percepties van discriminatie, vooroordeel of vijandigheid in groepsrelaties en een verhoogde *in-group* identificatie en bevoordeling (Branscombe et al. 1999; Spears et al. 1997; Stephan et al. 1998). Het belang van de islam kan dus toenemen wanneer Turken en Marokkanen zich als moslims vijandig bejegend of benadeeld weten in het ontvangende land. Onder de noemer van ‘zich als groep bedreigd voelen’ zijn deels overlappende, deels ook verschillende aspecten van etnische relaties onderzocht. Etnische-competitietheorieën hebben vooral de reële of waargenomen belangenstrijd tussen groepen onderzocht om de toegang tot, en de controle over, schaarse goederen (bijvoorbeeld over jobs, uitkeringen of sociale woningen). Daarnaast is recent ook aandacht besteed aan ervaringen van symbolische dreiging en cultuurconflict als bron van etnische spanningen of vijandigheid (Sniderman et al. 2003). Er is sprake van symbolische dreiging wanneer een groep zich in zijn verworven positie of in zijn voortbestaan bedreigd voelt door culturele invloeden van buitenaf (bijvoorbeeld door taalverdringing, secularisatie of concurrerende waarden). Vanuit minderheidsoogpunt kan religie dan worden ingezet als moreel tegenwicht, zowel tegen negatieve ervaringen van uitsluiting en discriminatie, als tegen percepties van cultuurconflict met dominante waarden en normen in de ontvangende samenleving.

Ten slotte is niet alleen de verhouding met autochtonen van belang voor de islambeleving van minderheden. Ook veranderende groepsnormen binnen de eigen etnische gemeenschap spelen een rol. Zo is het contact met leden van *out-groups* vooral onderzocht als hefboom om groepen nader tot elkaar te brengen (Hewstone en Brown 1986). Maar de vervaging van etnische grenzen door cultuurcontact kan ook omslaan in defensieve *etnische afgrenzing* vanuit de minderheidsgroep (Forbes 1997). Wanneer steeds meer leden van de minderheid de overstap maken (*pass*) naar lidmaatschap van de dominante groep, in de hoop op acceptatie en betere sociale kansen, reageren de achterblijvers niet zelden door onderscheidende groepsnormen in restrictieve zin te herdefiniëren. Het opbod van restrictief conformisme verplicht dan zwak gecommitteerde en ongebonden groepsleden kleur te bekennen, op straffe van uitsluiting (Hardin 1995). In het geval van Turken en Marokkanen in Nederland kan de versnelde secularisatie van jongeren en hoger opgeleiden een omslagpunt bereiken naar etnisch-religieuze reactievorming. Conformisme aan religieuze regels en normen

markeert dan de interne scheidslijn tussen een loyale kern en een brede rafelrand met verdeelde loyaliteiten (Phalet 2003).

Welke implicaties hebben sociaal-psychologische studies van groepsprocessen voor de islambeleving van allochtonen? Allereerst gaan de etnische zelfindeling en zelf-identificatie van allochtonen als moslims gepaard met de accentuering van de islam als positief onderscheidend kenmerk ten aanzien van autochtonen. Bovendien wordt het belang van de islam versterkt door de status van etnische minderheid en de ervaring van etnische discriminatie als moslims. Ten slotte kan ook interne groepsdruk door etnische reactievorming een verhoogde identificatie met de islam tot gevolg hebben.

7.6 Samenvatting

In de migratiecontext krijgt religie nieuwe betekenissen als draagvlak voor de culturele continuïteit en de etnische identiteit in allochtone gemeenschappen. Religie speelt daarom een sleutelrol in het integratieproces van migranten en hun nakomelingen. Zo blijkt uit uitgebreid onderzoek naar nieuwe migrantenkerken in de Verenigde Staten dat religieuze instituties een dubbele rol spelen als bewaker van culturele tradities en als bemiddelaar van sociale en culturele aanpassing aan de ontvangende samenleving. Deze dubbele rol ligt in het verlengde van acculturatiestudies in andere domeinen, waarin migranten en minderheden selectief cultuurbehoud combineren met selectieve culturele aanpassing. Voor moslimminderheden in Nederland wordt verwacht dat acculturatie tot op zekere hoogte gepaard gaat met secularisatie, vooral onder de jongeren en de hoger opgeleiden en in publieke gedragsdomeinen. Tegelijk valt een zekere weerstand tegen acculturatie te verwachten voorzover het religieuze domein, meer dan andere gedragsdomeinen, raakt aan de identiteit en het voortbestaan van de gemeenschap.

Uit onderzoek naar de reproductie van etniciteit in de migratie komt inderdaad een grote verwevenheid van etnische en religieuze identiteiten naar voren. Primordiale benaderingen van etnische identiteit beschouwen religie als intrinsiek aan duurzame en diepgewortelde 'heilige' familie- en gemeenschapsbanden met het herkomstland. Daartegenover benadrukken instrumentele en situationele benaderingen de maakbaarheid en het nut van etnische en religieuze identiteiten voor groepsso-lidariteit en groepscompetitie. Zo voorspelt sociaal-psychologisch onderzoek naar etnische relaties een verhoogde identificatie van minderheden met de islam. Vooral wanneer relaties met autochtonen als ongelijk of vijandig worden ervaren, kan de islam aan belang winnen als positief onderscheidende groepsidentiteit. Theoretische verwachtingen over samenhangen tussen religie, acculturatie en identificatie in de islambeleving van allochtonen zijn nog niet eerder systematisch getoetst (zie deelstudies b en c voor nieuwe analyses).

7.7 Conclusies bij deel II

Op grond van het literatuuroverzicht in deel II zijn theoretische verwachtingen geformuleerd die ten dele toetsbaar zijn aan de hand van Nederlandse databronnen over de religieuze beleving van Turken en Marokkanen. De verwachte trend op basis van zowel autochtoon als allochtoon onderzoek is de afname van het belang en de invloed van religie in de samenleving, in lijn met de algemene secularisatiethese. Toch plaatst de literatuur een aantal kritische kanttekeningen bij de secularisatiethese.

Ten eerste zou religieuze bestendiging in de plaats komen van secularisatie wanneer gelovigen ingebed zijn in hechte familie- en gemeenschapsverbanden. Bovendien is vooral in de Verenigde Staten bewijs gevonden voor een omgekeerde trend naar religieuze revitalisatie in tegenwoordige plurale samenlevingen. In het eerste hoofdstuk van deelstudie a gaan we na in hoeverre de islambeleving van Turken en Marokkanen in Nederland de algemene trend volgt naar secularisatie, of dat er intengedeel sprake is van religieuze bestendiging of zelfs revitalisatie.

Ten tweede geldt vanuit een multidimensionele benadering van religiositeit dat secularisatie voor verschillende dimensies van religiositeit hetzelfde is. Zo hoeft de afname van de religieuze praktijk nog niet te betekenen dat ook de subjectieve betrokkenheid bij de religie vermindert. Daarom wordt in het eerste hoofdstuk van deelstudie c een multidimensionele benadering van de islambeleving van Turken en Marokkanen getoetst.

Ten derde leidt de literatuur over de samenhang van religie en migratiespecifieke factoren tot tegengestelde verwachtingen. Zo wordt vanuit acculturatiestudies verwacht dat het cultuurcontact met een dominante seculiere cultuur in het ontvangende land secularisatie in de hand zal werken. Tegelijkertijd voorspellen studies van etnische identiteiten en etnische relaties het blijvende belang van de islam als etnisch-religieuze identiteit, en kan de islam zelfs nog aan belang winnen als tegenwicht tegen ervaringen van discriminatie of vijandigheid in etnische relaties met autochtonen. Met andere woorden: etnisch-religieuze identificatie en reactievorming wijzen in de richting van religieuze bestendiging of zelfs revitalisatie voor moslimminderheden. De samenhang van de islambeleving met de integratie van allochtonen, en met hun opvattingen over en ervaringen met etnische relaties met autochtonen, worden getoetst in deelstudies a en b.

Ten slotte kan de invloed van religie wel afnemen in het publieke domein van moderne samenlevingen, maar daarom is religieuze normering nog niet minder belangrijk in de privé-sfeer van het gezin. Bovendien wijzen cultuurvergelijkende waardesurveys op grenzen aan de modernisering van het waardepatroon, zodat religie en conservatieve familiewaarden in historisch-christelijke landen en in isla-

mitische landen en onder minderheden grote verschillen vertonen. In het laatste hoofdstuk van deelstudie b is nagegaan in hoeverre de islam van invloed is op de familiewaarden en de ethische opvattingen van allochtonen. Het laatste hoofdstuk van deelstudie c toetst de invloed van de islam op de politieke opvattingen en het democratisch burgerschap van allochtonen in de publieke sfeer.

Literatuur

- AIVD (2002). *Rekrutering in Nederland voor de Jihad: van incident naar trend*. Den Haag: ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijkrelaties.
- AIVD (2003). *Terrorisme/Tegenkrachten bij integratie. Jaarverslag 2002* (p. 9-50). Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijkrelaties.
- Alba, R. en N. Nee (1997). Rethinking assimilation theory for a new era of immigration. *International Migration Review* 31, p. 826-874.
- Argue, A., D.R. Johnson en L.K. White (1999). Age and religiosity: Evidence from a three-wave panel analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (3), p. 423-435.
- Argyle, M. en B. Beit-Hallahmi (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Arjomand, S.A. (1995). Unity and diversity in Muslim fundamentalism. In: M.M. Marty en R.S. Appleby (eds), *Fundamentalisms comprehended* (p. 179-230). Chicago: University of Chicago Press.
- Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam*. Boulder: Westview Press.
- Bankston, C.L. en M. Zhou (1996). The ethnic church, ethnic identification, and the social adjustment of Vietnamese adolescents. *Review of Religious Research* 38, p. 18-37.
- Becker, J.W. en J.S.J. de Wit (2000). *Secularisatie in de jaren negentig*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bellah, H.N. en P.E. Hammond (1980). *Varieties of civil religion*. New York: Harper & Row.
- Benson, P.L., M.J. Donahue en J.A. Erickson (1989). Adolescence and religion. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 1, p. 153-181.
- Berger, P.L. (1967/1990). *The sacred canopy*. New York: Doubleday.
- Berry, J.W. (2002). Conceptual approaches to acculturation. In: K.M. Chun, P.B. Organista en G. Marin (eds), *Acculturation: Advances in theory, measurement and applied research* (p. 17-37). Washington, DC: APA.
- Bibby, R.W. (1997). Going, going, gone: The impact of geographical mobility on religious involvement. *Review of Religious Research* 38 (4), p. 289-307.
- Billiet, J., K. Dobbelaere, O. Riis et al. (2003). Church commitment and some consequences in Western and Central Europe. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 14, p. 129-159.
- Bobo, L. en V.L. Hutchings (1987). Perceptions of racial group competition. *American Sociological Review* 61, p. 951-972.
- Boos-Nünning, U. (1972). *Dimensionen der Religiosität*. München: Kaiser Verlag.
- Bourhis, R.Y. en E. Bougie (1998). Le modele d'acculturation interactif. *Revue Québécoise de Psychologie* 19, p. 75-114.
- Boussetta, H. (2000). Institutional theories of immigrant ethnic mobilisation: relevance and limitations. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 26 (2), 229-245.
- Branscombe, N., N. Ellemers, R. Spears en B. Doosje (1999). The context and content of social identity threat. In: N. Ellemers, R. Spears en B. Doosje (eds), *Social identity* (p. 35-58). Oxford: Blackwell.
- Brown, L.C. (2000). *Religion and state: The Muslim approach to politics*. New York: Columbia University Press.
- Brown, R. (1998). *Group processes*. Oxford: Blackwell.
- Buijs, F.J. en J. Rath (2002). *Muslims in Europe: The state of research*. New York: Russell Sage Foundation.
- Campbell R.A. en J.E. Curtis (1994). Religious involvement across societies: Analyses for alternative measures in national surveys. *Journal of the Scientific Study of Religion* 33 (3), p. 215-229.

- Césari, J. (1994). *Etre musulman en France*. Paris: Karthala.
- Césari, J. (1998). *Musulmans et Républicains: Les jeunes, l'Islam et la France*. Bruxelles: Editions Complexe.
- Chaves, M. (1991). Family structure and Protestant church attendance: The sociological basis of cohort and age effects. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (4), p. 501-514.
- Chaves, M., P.J. Schraeder en M. Sprindys (1994). State regulation of religion and muslim religious vitality in the industrialized West. *The Journal of Politics* 56 (4), p. 1087-1097.
- Chong, K.H. (1998). What it means to be Christian: The role of religion in the reconstruction of ethnic identity and boundary among second-generation Korean Americans. *Sociology of Religion* 59, p. 259-286.
- Clayton, R.R. en L.W. Gladden (1974). The five dimensions of religiosity: toward demythologizing a sacred artifact. *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, p. 135-143.
- Coenders M. en P. Scheepers (1998). Support for ethnic discrimination in the Netherlands 1979-1993: Effects of periodic, cohort and contemporary individual characteristics. *European Sociological Review* 4, p. 405-422.
- COS (2003). *De maatschappelijke impact van moskeeën in Rotterdam*. Rotterdam: COS (www.cos.nl).
- Dagevos, J., M. Gijsberts en C. van Praag 2003. *Rapportage minderheden 2003*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dagevos, J. en R. Schellingerhout (2003). Sociaal-culturele integratie: contacten, cultuur en oriëntatie op de eigen groep. In: J. Dagevos, M. Gijsberts en C. van Praag (eds), *Rapportage minderheden 2003* (p. 317-362). Den Haag: Sociaal en Cultureel Panbureau.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen*. Paris: L'Harmattan.
- Dassetto, F. en G. Nonneman (1996). Islam in Belgium and in the Netherlands: Toward a typology of 'transplanted islam'. In: G. Nonneman et al. (eds), *Muslim communities in the new Europe* (p. 187-218). Reading: Ithaca.
- Dekker, G., J. de Hart en J. Peters (1997). *God in Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Anthos.
- Diez-Nicolas, J. (2003). Two contradicting hypotheses on globalisation. In: R. Inglehart (ed.), *Human values and social change: findings from the Values Surveys* (p. 236-268). Leiden: Brill.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularisation: A multidimensional concept. *Current Sociology Series* Vol. 29. Beverly Hills: Sage.
- Dobbelaere, K. (1989). The secularization of society? Some methodological suggestions. In: J.K. Hadden & A. Shupe (eds), *Religion and fundamentalism reconsidered* (p. 27-44). New York: Paragon House.
- Ebaugh, H.R. en J.S. Chafetz (2000). *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Ebaugh, H.R., J.O. O'Brien en J.S. Chafetz (2000). The social ecology of residential patterns and membership in immigrant churches. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, p. 107-116.
- Eickelman, D.F. en J. Piscatori (1996). *Muslim politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ellison, C.G. en D.E. Sherkat (1990). Patterns of religious mobility among Black Americans. *Sociological Quarterly* 31, p. 551-568.
- Ellison, C.G. en D.E. Sherkat (1995). The semi-involuntary institution revisited: Regional variations in church participation among Black Americans. *Social Forces* 73, p. 1415-1437.
- Esmer, Y. (2003). Is there an islamic civilisation? In: R. Inglehart (ed.), *Human values and social change: Findings from the Values Surveys* (p. 35-68). Leiden: Brill.
- Esposito, J.L. (1992). *The islamic threat: Myth or reality?* Oxford: Oxford University Press.
- EUMC (2002). *EUMC Report on islamophobia after September 11*. Vienna: EUMC.
- EUMC (2003). *Situation of islamic communities in five European cities*. Vienna: EUMC.
- Faulkner, J. E. en G.F. de Jong (1969). On measuring the religious variable. *Social Forces*, 48, p. 263-267.
- Finke, R. en R. Stark (1988). Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities. *American Sociological Review* 53, p. 41-49.

- Firebaugh, G. en B. Harley (1991). Trends in US church attendance: secularisation or revival or mere life cycle effects? *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, p. 487-500.
- Fontaine, J.R.J., B. Duriez, P. Luyten en D. Hutsebaut (2003). The internal structure of the Post-Critical Belief Scale. *Personality and Individual Differences* 35, p. 501-518.
- Forbes, H. (1997). *Ethnic conflict*. New Haven: Yale University Press.
- Gaede, S. (1977). Religious participation, socio-economic status and belief-orthodoxy. *Journal for the Scientific Study of Religion* 16, p. 245-253.
- Gans, H.J. (1994). Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation. *Ethnic and Racial Studies* 17, p. 577-592.
- Geertz, C. (1968). *Islam observed: Religious developments in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, E. (1981). *Muslim society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gerholm, T. en Y.G. Lithman (eds) (1988). *The new islamic presence in Western Europe*. London: Mansell.
- Gijsberts, M. et al. (2004). *Emancipatie in estafette: De positie van allochtone vrouwen*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Glock, C.N. en R. Stark (1965/1970). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- Göle, N. (1992). *Musulmanes et modernes*. Paris: La Découverte.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American life*. New York: Oxford University Press.
- Graaf, N.D. de (1999). Event history and making history out of cross-sectional data: How to answer the question 'why cohorts differ?' *Quality and Quantity* 33, p. 261-276.
- Graaf N.D. de, A. Need en W. Ultee (2000). Levensloop en kerkverlating: Een nieuwe overkoepelende verklaring en enkele empirische regelmatigigheden. *Mens en Maatschappij* 75, p. 229-257.
- Greeley, A.M. (1972). *The denominational society*. Glenview, IL: Scott, Foresman.
- Greeley, A. (1997). Coleman revisited: Religious structures as a source of social capital. *The American Behavioral Scientist* 40, p. 587-594.
- Grotenhuis, M. te, N.D. de Graaf en J. Peters (1997). Komt religiositeit met de jaren? *Mens en Maatschappij* 72, p. 210-226.
- Grotenhuis, M. te en P. Scheepers (2001). Churches in Dutch: Causes of religious disaffiliation in the Netherlands. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, p. 591-606.
- Guiraudon, V. (2000). *Les politiques d'immigration en Europe: Allemagne, France, Pays-Bas*. Paris: L'Harmattan.
- Haddad, Y.Y. en J.I. Smith (2001). *Muslim minorities in the West: Visible and invisible*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Hagendoorn, L. (1995). Intergroup biases in multiple group systems: The perception of ethnic hierarchies. *European Review of Social Psychology* 6, p. 199-228.
- Hagendoorn, L. en P. Sniderman (2001). Experimenting with a national sample: a Dutch survey of prejudice. *Patterns of Prejudice* 35 (4), p. 19-31.
- Hagendoorn, L., J. Veenman en W. Vollebergh (eds) (2003). *Integrating immigrants in the Netherlands*. Aldershot: Ashgate.
- Halman, L., Heunks, G. de Moor en Zanders (1987). *Traditie, individualisatie en secularisering*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Halman, L. en J. Verweij (1998). De persistentie van religie in de hedendaagse samenleving? Een exploratie van de invloed van religiositeit op publieke en private waarden in Ierland, Nederland en Zweden. *Sociale Wetenschappen* 41, p. 70-89.
- Hammond, P.E. (1988). Religion and the persistence of identity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1), 1-11.
- Hammond, P.E. en K. Warner (1998). Religion and ethnicity in late-twentieth century America. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527, p. 55-66.
- Hardin, R. (1995). *One for all: The logic of group conflict*. Princeton NJ: Princeton University Press.

- Hayes, B.C. (1995). The impact of religious identification on political attitudes: An international comparison. *Sociology of Religion* 56 (2), p. 177-194.
- Herberg, W. (1955). *Protestant-Catholic-Jew*. Garden City: Doubleday.
- Hewstone, M. en R. Brown (eds) (1986). *Contact and conflict in intergroup encounters*. Oxford UK: Blackwell.
- Hilty, D.M. en R. Morgan (1985). Construct validation for the religious involvement inventory: Replication. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24, p. 75-86.
- Hout, M. en A.M. Greeley (1987). The center doesn't hold: Church attendance in the US 1940-1984. *American Sociological Review* 52, p. 325-345.
- Houtkoop, H. en J. Veenman (red.) (2002). *Interviewen in de multiculturele samenleving*. Assen: Van Gorcum.
- Huntington, S. (1993). The clash of civilisations. *Foreign Affairs*, Summer 1993, p. 22-49.
- Hurh, W.M. en K.C. Kim (1990). Religious participation of Korean immigrants in the US. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, p. 19-34.
- Hutnik, N. (1991). *Ethnic minority identity*. Oxford UK: Clarendon Press.
- INED-INSEE (1991). *Mobilité géographique et insertion sociale (MGIS)*. Paris: INED.
- Inglehart, R. (ed.) (2003). *Human values and social change: Findings from the Values Surveys*. Leiden: Brill.
- Jacobs, D. (2003). *The Arab-European League: Rapid growth and of a radical immigrant movement*. Paper presented at the 2003 ECSR Conference in Marburg.
- Jansen, M. (2002). *Waardeoriëntaties en partnerrelaties: Een panelstudie naar wederzijdse invloeden*. Universiteit Utrecht: ICS Dissertation Series.
- Jelen, T.G. (ed.) (2002). *Sacred markets, sacred canopies*. Boston Way: Rowman & Littlefield.
- Jong, G.F. de, J.E. Faulkner en R.H. Warland (1976). Dimensions of religiosity reconsidered: Evidence from a cross-cultural study. *Social Forces* 54, p. 866-889.
- Kelley, J. en N.D. de Graaf (1997). National context, parental socialization and religious belief: Results from 15 nations. *American Sociological Review* 62, p. 639-659.
- Kemper, F. (1996). *Religiositeit, etniciteit en welbevinden*. Nijmegen: Uitgeverij KUN.
- Kepel, G. (1987). *Les banlieues de l'islam*. Paris: Editions du Seuil.
- Khoroskavar, F. (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Knott, K. en S. Khoker (1993). Religious and ethnic identity among young Muslim women in Bradford. *New Community* 19, p. 593-610.
- Landman, N. (1992). *Van mat tot minaret: De institutionalisering van de islam in Nederland*. Amsterdam: vU Uitgeverij.
- Lechner, F.J. (1991). The case against secularization: A rebuttal. *Social Forces* 69, p. 1103-1119.
- Lechner, F.J. (1996). Secularization in the Netherlands? *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, p. 252-264.
- Legge, J.S. (1997). The religious erosion – assimilation hypothesis: The case of US Jewish immigrants. *Social Science Quarterly* 78, p. 472-486.
- Lenski, G. (1961). *The religious factor*. Garden City: Double Day.
- Lesthaeghe, R. (1993). *Family Formation and Value Patterns surveys (FFVP) of Turkish and Moroccan women*. Brussel-Gent, België: Interface Demography, VUB-UG.
- Lesthaeghe, R. (1996). *Migration History and Social Mobility surveys (MHSM) of Turkish and Moroccan men in Belgium*. Brussel-Gent-Luik, België: Interface Demography, VUB-UG-Université de Liège.
- Lesthaeghe, R. (red.) (1997). *Diversiteit in sociale verandering*. Brussel: VUB Press.
- Lesthaeghe, R. (1998). Islamitische gemeenschappen in België: fundamentalisme of secularisatie? *Sociologische Gids* 45 (3), p. 166-179.
- Lesthaeghe, R. (red.) (2000). *Communities and generations*. Brussel: VUB Press.
- Levine, R.A. en D.T. Campbell (1972). *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes and group behaviour*. New York: Wiley.

- Liebkind, K. (1992). Ethnic identity: challenging the boundaries of social psychology. In: G. Breakwell (ed.), *Social psychology of identity and the self-concept* (p. 147-185). Surrey University Press.
- Lubbers, M. (2001). *Exclusionistic electorates*. Nijmegen: KUN.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion*. New York: MacMillan.
- Luhman, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Mardin, S. (1989). Religion in modern Turkey. *International Social Sciences Journal* 29 (2), p. 279-297.
- Martin, D. (1991). The secularization issue: Prospect and retrospect. *British Journal of Sociology* 42, p. 465-474.
- Marty, M.R. en R.S. Appleby (eds) (1995). *Fundamentalisms comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, S., M. Schmool en A. Lerman (1996). *Social and political attitudes of British Jews: Some key findings of the IJPR survey*. London: Institute for Policy Reserach.
- Min, P.G. (1992). The structure and social functions of Korean immigrant churches in the US. *International Migration Review* 26 (4), p. 1370-1394.
- Moaddel, M. (2002). The study of islamic culture and politics: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology* 28, p. 359-386.
- Moaddel, M. en T. Azadarmaki (2003). The worldviews of islamic publics: The cases of Egypt, Iran and Jordan. In: R. Inglehart (ed.), *Human values and social change: Findings from the Values Surveys* (p. 69-90). Leiden: Brill.
- Modood, T., R. Berthoud, J. Lakey et al. (1997). *Ethnic minorities in Britain: Diversity and disadvantage*. London: PSI.
- Mutlu, K. (1996). Explaining religious beliefs among university students in Ankara. *British Journal of Sociology* 47, p. 353-359.
- Myers, S.M. (1996). An interactive model of religiosity inheritance: The importance of family context. *American Sociological Review* 61, p. 858-866.
- Nagel, J. (1994). Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. *Social Problems* 41, p. 152-176.
- Nauck, B. (2001). Social capital, intergenerational transmission and intercultural contact in immigrant families. *Journal of Comparative Family Studies* 32, p. 465-488.
- Need, A. (1997). *The kindred vote*. Amsterdam: Thesis.
- Need, A. en N.D. de Graaf (1996). Losing my religion: A dynamic analysis of leaving the church in the Netherlands. *European Sociological Review* 12, p. 87-99.
- Nelsen, H.M. en D.A. Allen (1974). Ethnicity, Americanization and religious attendance. *American Journal of Sociology* 79 (4), p. 906-921.
- Nonneman, G., T. Niblock en B. Szajkowski (eds) (1996). *Muslim communities in the new Europe*. Reading: Ithaca.
- Norris, P. en R. Inglehart (2003). Islamic culture and democracy. In: R. Inglehart (ed.), *Human values and social change: Findings from the Values Surveys* (p.5-34). Leiden: Brill.
- Olzak, S. en J. Nagel (1986). *Competitive ethnic relations*. New York: Academic Press.
- Phalet, K. (2003). De constructie van etnisch-religieuze identiteit en alteriteit: Beleving en beeldvorming van de islam in Nederland. In: M.-C. Foblets en E. Cornelis (red.), *Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren* (p. 155-183). Leuven: Acco.
- Phalet, K., C. van Lotringen en H. Entzinger (2000). *Islam in de multiculturele samenleving*. Utrecht: Ercomer Report 2000/1.
- Phalet, K. en A. Örkeny (eds) (2001). *Ethnic minorities and inter-ethnic relations in context*. Ashgate: Aldershot.
- Phalet K. en M. Swyngedouw (2002). National identities and representations of citizenship. *Ethnicities* 2(1), p. 5-30.

- Phalet, K. en M. Swyngedouw (2004). A cross-cultural analysis of immigrant and host acculturation and value orientations. In: H. Vinken, G. Soeters en P. Ester (eds), *Comparing cultures* (p. 185-212). Leiden: Brill.
- Phinney, J. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin* 108, p. 499-514.
- Portes, A. (ed.) (1996). *The new second generation*. New York: Sage.
- Portes, A. en M. Zhou (1993). The new second generation: Segmented assimilation and its variants. *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 530 (Nov), p. 74-96.
- Praag, C.S. van (2003). Wederzijdse beeldvorming. In: J. Dagevos, M. Gijsberts en C. van Praag (red.), *Rapportage minderheden 2003* (p. 363-392). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Presser, S. en L. Stinton (1998). Data collection mode and social desirability bias in self-reported religious attendance. *American Sociological Review* 63, p. 137-145.
- Rath, J., R. Penninx, K. Groenendijk en A. Maijer (1996). *Nederland en zijn islam*. Amsterdam: Spinhuis.
- Roof, W.C. en D.R. Hoge (1981). Church involvement in America: Social factors affecting membership and participation. *Review of Religious Research* 21, p. 405-421.
- Roy, O. (1999). *Vers un islam européen*. Paris: Esprit.
- Sasaki, M. en T. Suzuki (1987). Changes in religious commitment in the US, Holland and Japan. *American Journal of Sociology* 92, p. 1055-1076.
- Scheepers, P., M. Gijberts en E. Hello (2002). Religiosity and prejudice against ethnic minorities in Europe. *Review of Religious Research* 43 (3), p. 242-265.
- Scheepers, P., M. te Grotenhuis en F. van der Slik (2002). Education, religiosity and moral attitudes: Explaining cross-national effect differences. *Sociology of Religion* 63, p. 157-176.
- Scheepers, P. en F. van der Slik (1998). Religion and attitudes on moral issues. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, p. 678-691.
- Scheepers, P., G. Verberck en M. Coenders (2001). Recent Dutch research on ethnocentrism in an international perspective. In: K. Phalet en A. Örkeny (eds), *Ethnic minorities and interethnic relations in context* (p. 59-83). Aldershot: Ashgate.
- Schiffauer, W. (2000). *Die Gottesmänner*. Frankfurt a/M: Suhrkampf.
- Sociaal-Cultureel Rapport (1998). *25 jaar sociale verandering*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld (eds) (1996). *Political participation and the identities of Muslims in non-Muslim states*. Kampen: Kok Pharos.
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld (1997). *Muslims in Nederland*. Houten/Diegem: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld (eds) (2002). *Religious freedom and the neutrality of the state*. Leuven: Peeters.
- Sherif, M. (1966). *Group conflict and cooperation: Their social psychology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sherkat, D.E. (2001). Tracking the restructuring of American religion. *Social Forces* 79 (4), p. 1459-1493.
- Sherkat, D.E. en G. Ellison (1999). Recent developments and current controversies in the sociology of religion. *Annual Review of Sociology* 25, p. 363-394.
- Sherkat, D.E. en J. Wilson (1995). Preferences, constraints and choices in religious markets. *Social Forces* 73 (3), p. 993-1026.
- Shils, E. (1957). Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology* 8, p. 130-145.
- Sivan, E. (1995). The enclave culture. In: M.M. Marty en R.S. Appleby (eds), *Fundamentalisms comprehended* (p. 11-68). Chicago: University of Chicago Press.

- Smith, C., D. Sikkink en J. Bailey (1998). Devotion in dixie and beyond: A test of the Shibley thesis on the effects of regional origin and migration on individual religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, p. 494-506.
- Smith, T.W. (1998). A review of church attendance measures. *American Sociological Review* 32, p. 131-136.
- Smith, P. en G. Prior (1994). *The United Kingdom Fourth National Survey of Ethnic Minorities 1993-1994*. London: PSI.
- Sniderman, P., L. Hagendoorn en M. Prior (2003). De moeizame acceptatie van moslims in Nederland. *Mens en Maatschappij* 78 (3), p. 199-217.
- Solinge, H. van en M. de Vries (2001). *De Joden in Nederland anno 2000: Demografisch profiel en binding aan het jodendom*. Amsterdam: Aksant.
- Soysal, Y. (2002). Changing patterns of immigrant claims-making: Organised Islam in European public spheres. *Theory and Society* 26 (4), p. 509-527.
- Spears, R., B. Doosje en N. Ellemers (1997). Self-stereotyping in the face of threats to group status and distinctiveness: The role of group identification. *Personality and Social Psychology Bulletin* 23, p. 539-553.
- Stark, R. en L.R. Iannacone (1994). A supply-side reinterpretation of the 'secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, p. 230-252.
- Stephan, W., O. Ybarra, C. Martinez, J. Schwarzwald en M. Tur-Kapsa (1998). Prejudice towards immigrants in Spain and Israel. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 29, p. 559-576.
- Stoffels, H.C. en S.J. Vellenga (1993). Religieus fundamentalisme, orthodoxie en modernisering: de evangelische beweging in Nederland. *Sociologische Gids* XL (4), p. 282-294.
- Stryker, S. (1987). Identity theory: Developments and extensions. In: K. Yardley en T. Honess (eds), *Self and identity* (p. 89-104). New York: Wiley.
- Stump, R.W. (1984). Regional migration and religious commitment in the US. *Journal for the Scientific Study of Religion* 23 (3), p. 292-303.
- Sunier, T. (1996). *Islam in beweging*. Amsterdam: Spinhuis.
- Swyngedouw, M. (1998). *Brussels Minorities Survey (BMS) of Turks, Moroccans and lower-class Belgians in Brussels*. Brussel-Leuven, België: ISPO-CISB-Ercomer: KUL-VUB-UU.
- Swyngedouw, M., K. Phaet en K. Deschouwer (red.) (1999). *Minderheden in Brussel*. Brussel: VUB Press.
- Tajfel, H. en J.C. Turner (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In: S. Worchel en W.G. Austin (eds), *Psychology of intergroup relations* (p. 7-24). Chicago: Nelson Hall.
- Tamney, J.B. (1980). Fasting and modernization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, p. 129-137.
- Tamney, J.B. en S.D. Johnson (1985). Consequential religiosity in modern society. *Review of Religious Research* 26, p. 360-378.
- Tapper, R. (1991). *Islam in modern Turkey*. London: Tauris.
- Taylor, R.J. en L.M. Chatters (1988). Church members as a source of informal social support. *Review of Religious Research* 30 (2), p. 193-203.
- Tesser, P.T.M., C.S. van Praag, F. van Dugteren et al. (1995). *Rapportage minderheden 1995: Concentratie en segregatie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- TK (2002-2003). *Bestrijding internationaal terrorisme*. Brief van de minister van Justitie 27925, nr. 86.
- Tozy, M. (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Tribalat, M. (1996). *De l'immigration à l'assimilation*. Paris: INED/La Découverte.
- Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: A systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (4), p. 395-415.
- Tubergen, F. van (2003a). Religieuze participatie en geloof van immigranten in Nederland. *Mens en Maatschappij* 78, p. 331-354.

- Tubergen, F. van (2003b). *Religious affiliation and attendance among immigrants in eight Western countries: Individual and contextual effects*. Paper gepresenteerd op de ICS Forumdag, 5 november 2003.
- Turner, J.C., M.A. Hogg, J.C. Oakes, S.D. Reicher en M.S. Wetherell (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford: Blackwell.
- Ulbrich, H. en M. Wallace (1984). Women's work force status and church attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion* 23(4), p. 341-350.
- Vaus, D. de en I. McAllister (1987). Gender differences in religion: A test of the structural location theory. *American Sociological Review* 52, p. 472-481.
- Veenman, J. (1997). *Keren de kansen?* Assen: Van Gorcum.
- Veglery, A. (1988). Differential social integration among first generation Greeks in New York. *International Migration Review* 22, p. 627-657.
- Verkuyten, M. (1999). *Etnische identiteit*. Amsterdam: Spinhuis.
- Vertovec, S. (2002). *Religion in migration, diasporas and transnationalism*. Vancouver: RIIM Working Paper Series 2 (7).
- Vertovec, S. en C. Peach (eds) (1997). *Islam in Europe: The politics of religion and community*. Houndsmill: MacMillan.
- Vertovec, S. en A. Rogers (eds) (1999). *Muslim European youth: Reproducing ethnicity, religion, culture*. Aldershot: Ashgate.
- Verweij, J. (1998). *Secularisering tussen feit en fictie*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Waardenburg, J.D. (2001). *Institutionele vormgeving van de Islam in Nederland gezien in Europees perspectief*. Den Haag: WRR.
- Warner, R.S. (1993). Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the us. *American Journal of Sociology* 98 (5), p. 1044-1093.
- Warner, R.S. en J.G. Wittner (1998). *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University.
- Webber, J. (1997). Jews and Judaism in contemporary Europe: Religion or ethnic group? *Ethnic and Racial Studies* 20 (1), p. 257-279.
- Weidacher, A. (2000). In *Deutschland zu Hause*. Opladen: Leske+Budrich.
- Welch, M.R. en J. Baltzell (1984). Geographic mobility, social integration, and church attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion* 23, p. 75-91.
- Wilson, B. (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wimberley, R.C., D.A. Clelland, T.C. Hood en C.M. Lipsey (1976). The civil religious dimension: Is it there? *Social Forces* 54 (4), p. 890-900.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2003). *Waarden, normen en de last van het gedrag*. Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.
- Wuthnow, R. en K. Cristiano (1979). The effects of residential migration on church attendance in the us. In: R. Wuthnow (ed.), *The religious dimension* (p. 257-276). New York: Academic Press.
- Yalcin-Heckmann, L. (1992). *Religiöse Sozialisation junger türkische Muslime in der BDR*. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Yang, F. en H.R. Ebaugh (2001). Transformations in new immigrant religions and their global implications. *American Sociological Review* 66, p. 269-288.
- Zolberg, A.R. en L.L. Woon (1999). Why Islam is like Spanish: Cultural incorporation in Europe and in the us. *Politics and Society* 27, p. 5-38.

Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau

Werkprogramma

Het Sociaal en Cultureel Planbureau stelt elke twee jaar zijn Werkprogramma vast. De tekst van het lopende programma (2004-2005) is te vinden op de website van het scp: www.scp.nl. Het Werkprogramma is rechtstreeks te bestellen bij het Sociaal en Cultureel Planbureau.

ISBN 90-377-0165-5

SCP-publicaties

Onderstaande lijst bevat een selectie van publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Deze publicaties zijn verkrijgbaar bij de boekhandel. Een complete lijst is te vinden op de website van het scp: www.scp.nl

Sociale en Culturele Rapporten

Sociaal en Cultureel Rapport 1998. ISBN 90-5749-114-1

Sociaal en Cultureel Rapport 2000. ISBN 90-377-0015-2

Sociaal en Cultureel Rapport 2002. De kwaliteit van de quartaire sector. ISBN 90-377-0106-x

The Netherlands in a European Perspective. Social & Cultural Report 2000. ISBN 90-377-0062 4
(English edition 2001)

Nederlandse populaire versie van het SCR 1998

Een kwart eeuw sociale verandering in Nederland; de kerngegevens uit het Sociaal en Cultureel Rapport. Carlo van Praag en Wilfried Uitterhoeve. ISBN 90-6168-662-8

Engelse populaire versie van het SCR 1998

25 Years of Social Change in the Netherlands; Key Data from the Social and Cultural Report. Carlo van Praag and Wilfried Uitterhoeve. ISBN 90-6168-580-x

Nederlandse populaire versie van het SCR 2000

Nederland en de anderen; Europese vergelijkingen uit het Sociaal en Cultureel Rapport 2000. Wilfried Uitterhoeve. ISBN 90-5875-141-4

SCP-publicaties 2002

2002/2 Van huis uit digitaal. Verwerving van digitale vaardigheden tussen thuismilieu en school (2002). ISBN 90-377-0089-6

2002/3 Voortgezet onderwijs in de jaren negentig (2002). ISBN 90-377-0072-1

2002/4 Boek en markt. Effectiviteit en efficiëntie van de vaste boekenprijs (2002) ISBN 90-377-0095-0

2002/5 Zekere banden. Sociale cohesie, leefbaarheid en veiligheid (2002). ISBN 90-377-0076-4

2002/6 Niet-stemmers. Een onderzoek naar achtergronden en motieven in enquêtes, interviews en focusgroepen (2002). ISBN 90-377-0098-5

2002/7 Zelfbepaalde zekerheden. Individuele keuzevrijheid in de sociale verzekeringen: draagvlak, benutting en determinanten (2002). ISBN 90-377-0088-8

2002/8 E-cultuur. Een empirische verkenning (2002). ISBN 90-377-0092-6

2002/9 Taal lokaal. Gemeentelijk beleid onderwijs in allochtone levende talen (OALT) (2002). ISBN 90-377-0090-x

2002/10 Rapportage gehandicapten 2002. Maatschappelijke positie van mensen met lichamelijke beperkingen of verstandelijke handicaps (2002). ISBN 90-377-0104-3

- 2002/13 *Emancipatiemonitor 2002*. ISBN 90-377-0110-8
 2002/14 *Ouders bij de les. Betrokkenheid van ouders bij de school van hun kind (2002)*.
 ISBN 90-377-0091-8
 2002/16 *Rapportage Jeugd 2002 (2003)*. ISBN 90-377-0111-6

SCP-publicaties 2003

- 2003/1 *Mantelzorg. Over de hulp van en aan mantelzorgers (2003)*. ISBN 90-377-0112-4
 2003/4 *Rapportage Sport 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0109-4
 2003/5 *Trouwen over de grens. Achtergronden van partnerkeuze van Turken en Marokkanen (2003)*.
 ISBN 90-377-0087-x
 2003/8 *De meerkeuzemaatschappij. Facetten van de temporale organisatie van verplichtingen en voorzie-
 ningen (2003)*. ISBN 90-377-0113-2
 2003/11 *De uitkering van de baan. Reïntegratie van uitkeringsontvangers: ontwikkelingen in de periode
 1992-2002 (2003)*. ISBN 90-377-0094-2
 2003/12 *De sociale staat van Nederland 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0138-8
 2003/13 *Rapportage minderheden 2003. Onderwijs, arbeid en sociaal-culturele integratie (2003)*.
 ISBN 90-377-0139-6
 2003/16 *Profijt van de overheid. De personele verdeling van gebonden overheidsuitgaven en -inkomsten in
 1999 (2003)*. ISBN 90-377-0070-5
 2003/17 *Armoedemonitor 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0140-x

SCP-publicaties 2004

- 2004/4 *Zorg en wonen voor kwetsbare ouderen. Rapportage ouderen 2004 (2004)*.
 ISBN 90-377-0156-6
 2004/6 *The poor side of the Netherlands Results from the Dutch 'Poverty Monitor', 1997-2003 (2004)*.
 ISBN 90-377-0183-3

Onderzoeksrapporten 2002

- 2002/1 *Onbetaalde arbeid op het spoor (2002)*. ISBN 90-377-0073-x
 2002/12 *De werkelijkheid van de Welzijnswet (2002)*. ISBN 90-377-0116-7
 2002/15 *De vierde sector. Achtergrondstudie quartaire sector (2002)*. ISBN 90-377-0093-4

Onderzoeksrapporten 2003

- 2003/2 *Beter voor de dag. Evaluatie van de stimuleringsmaatregel Dagindeling (2003)*.
 ISBN 90-377-0124-8
 2003/3 *Inkomen verdeeld (2003)*. ISBN 90-377-0074-8
 2003/6 *Vragen om hulp. Vraagmodel verpleging en verzorging (2003)*. ISBN 90-377-0114-0
 2003/7 *Vragen om hulp. Vraagmodel verpleging en verzorging. Samenvatting van het onderzoeksrapport
 (2003)*. ISBN 90-377-0133-7
 2003/9 *Maten voor gemeenten 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0134-5
 2003/10 *Het gemeentelijk onderwijsachterstandenbeleid halverwege de eerste planperiode (1998-2002)
 (2003)*. ISBN 90-377-0054-3
 2003/14 *Mobiel in de tijd. Op weg naar de auto-afhankelijke maatschappij, 1975-2000 (2003)*.
 ISBN 90-377-0125-6
 2003/15 *Beleid in de groei. Voortgang en uitkomsten van het lokale jeugdbeleid (2003)*.
 ISBN 90-377-0058-6

Onderzoeksrapporten 2004

- 2004/1 *Emancipatie in estafette. De positie van vrouwen uit etnische minderheden (2004)*.
 ISBN 90-377-0162-0

- 2004/2 De moraal in de publieke opinie. Een verkenning van 'normen en waarden' in bevolkingsenquêtes (2004). ISBN 90-377-0163-9
- 2004/3 Werkt verlof? Het gebruik van regelingen voor verlof en aanpassing van arbeidsduur (2004). ISBN 90-377-0144-2
- 2004/5 Maten voor gemeenten 2004 (2004). ISBN 90-377-0179-5
- 2004/9 Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen. Samenvatting (2004). ISBN 90-377-0176-0

Werkdocumenten (rechtstreeks te verkrijgen bij het SCP)

- 79 Sociale cohesie en sociale infrastructuur (2002)
- 80 Gemeentelijk ramingsmodel kinderopvang (2002). ISBN 90-377-0108-6
- 81 Modelleren van de gehandicaptenzorg (2001)
- 82 Verslaglegging van de modellering van de geestelijke gezondheidszorg (2002). ISBN 90-377-0099-3
- 83 Verslaglegging van de modellering van de gehandicaptenzorg (2002). ISBN 90-377-0100-0
- 84 Cultuur op het web. Het informatieaanbod op websites van musea en theaters (2002). ISBN 90-377-0101-9
- 85 Intramurale AWBZ-voorzieningen. Achtergronden bij gebruik en eigen bijdragen (2002). ISBN 90-377-0102-7
- 86 Memorandum quartaire sector 2002-2006 (2002). ISBN 90-377-0103-5
- 87 Naar een agenda voor de jeugd. Voorstellen voor een positief lokaal jeugdbeleid (2002). ISBN 90-377-0105-1
- 88 Kenniscentra in Nederland. Een inventariserend onderzoek naar kenmerken engroei van het aantal kenniscentra (2002). ISBN 90-377-0122-1
- 89 Modelleren van de care-sectoren in het Ramingsmodel Zorg (2003). ISBN 90-377-0123-x
- 90 Sociale activering. Een brug tussen uitkering en betaald werk (2003). ISBN 90-377-0127-2
- 91 Het sociale draagvlak voor de quartaire sector, 1970-2000 (2003). ISBN 90-377-0131-0
- 92 De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes (2003). ISBN 90-377-0136-1
- 93 Midden in de media (2003). ISBN 90-377-0130-2
- 94 Ontwikkeling in het lokaal vrijwilligersbeleid (2003). ISBN 90-377-0137-x
- 95 Voorstel voor de toekomstige ontwikkeling van de landelijke jeugdmonitor (2004). ISBN 90-377-0167-1
- 96 Nieuwe baan of nieuwe functie? Een studie naar de beloning van externe en interne mobiliteit (2004). ISBN 90-377-0172-8
- 98 Landelijk ramingsmodel kinderopvang 2002-2010 (2003) ISBN 90-377-0148-5
- 99 Sociale uitsluiting. Een conceptuele en empirische verkenning (2003). ISBN 90-377-0154-x
- 100 Het Nationale scholierenonderzoek (NSO) en het Health Behaviour in School-aged Children-onderzoek (HBSC) vergeleken (2004). ISBN 90-377-0150-7
- 101 Schalen van fysieke en psychosociale beperkingen. Het meten van hulpbehoefte bij de indicatiestelling verpleging en verzorging (2003). ISBN 90-377-0151-5
- 102 Vertrouwen in de rechtspraak; theoretische en empirische verkenningen voor een monitor (2004). ISBN 90-377-0164-7
- 103 Bindingsloos of bandeloos. Normen, waarden en individualisering (2004). ISBN 90-377-0169-8
- 104 De veeleisende samenleving. De sociaal-culturele context van psychische vermoeidheid (2004). ISBN 90-377-0170-1
- 105 Cijferrapport allochtone ouderen (2004). ISBN 90-377-0171-x
- 106 Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen. ISBN 90-377-0178-7 (set, 6 delen)

Overige publicaties

Particulier initiatief en publiek belang (2002). ISBN 90-377-0086-1

Uitgewerkt! (2002). ISBN 90-377-0085-3

De oplossing van de civil society (2002). ISBN 90-377-0107-8

Leeft Europa wel? Een verkenning van de Europese Unie in de publieke opinie en het onderwijs (2002).
ISBN 90-377-0117-5

De veeleisende samenleving. Psychische vermoeidheid in een veranderde sociaal-culturele context (2002).
ISBN 90-377-0119-1

Armoedebericht 2002 (2002). ISBN 90-377-0121-3

Kijken naar gevaren. Over maatschappelijke percepties van externe veiligheid (2002). ISBN 90-377-0120-5

Tijdverschijnselen. Impressies van de vrije tijd (2003). ISBN 90-377-0135-3

Mantelzorg in getallen (2003). ISBN 90-377-0146-9

Berichten uit het vyvarium (2003). ISBN 90-377-0149-3

Autochtone achterstandsleerlingen: een vergeten groep (2003). ISBN 90-377-0153-1

Hollandse taferelen (2004). Nieuwjaarsuitgave 2004. ISBN 90-377-0155-8

Social Europe. European Outlook 1. Annex to the 'State of the Union 2004' (2004). ISBN 90-377-0145-0

Does Leave Work? Summary (2004). ISBN 90-377-0182-5