

Orthodoxe religie als ‘vuil’ in de context van de Nederlandse formele en informele orde

Masterthesis *Religies in hedendaagse samenlevingen*

Mirjam van Wijk 3500578

Begeleider: dr. C. Baumgartner

Tweede lezer: dr. L.M. Van Liere

Universiteit Utrecht

10 februari 2015

Abstract

As various cases prove, the place of orthodox forms of religion in West-European countries like The Netherlands is not uncontested. This study investigates the place of orthodox, traditional forms of religion in The Netherlands by means of a conceptual framework of 'order' and 'dirt'. Order and dirt are in this framework relative notions: dirt is the by-product of a systematic ordering of an environment. Consequently, dirt is 'matter out of place' and not to be seen as wrong in itself. Depending on the ideal that underlies an order, orthodox forms of religion can be constructed as 'in order' or as 'matter out of place' in formal and informal structures in the Dutch society. The exclusion of orthodox religion from Dutch society can be studied with this framework of 'order' and 'dirt'. Those relative notions render it possible to investigate this relation between orthodox religion and the Dutch society without taking a normative stance in advance. Nonetheless, the exclusion of orthodox religious views and practices in formal and informal structures in society lead to democratic challenges.

Inhoudsopgave

1. Hoofdstuk 1 – Orde en vuil.....	7
1.1. Orde.....	7
1.2. Vuil.....	10
2. Hoofdstuk 2 – Wetten en waarden in Nederland	17
2.1. Grondwettelijk kader.....	17
2.2. Recente discussies rond recht en religie.....	20
2.3. Ruimte voor orthodoxe religie in het publieke domein.....	22
3. Hoofdstuk 3.....	31
3.1. Loyaliteit van orthodox-religieuzen aan staatsgezag	31
3.2. Antidemocratische opvattingen en de weerbare democratie.....	38
3.3. Morele paniek.....	52
4. Hoofdstuk 4 – De constructie van orthodoxe religie als vuil in de informele orde ...	56
4.1. Het publieke domein	56
4.2. Uitsluiting.....	58
4.3. Onbewuste informele uitsluiting	59
4.4. De dominante cultuur en orthodoxe religie.....	62
4.5. Pauw en Pala	63
4.6. “Kan dat even niet anders?”	67
Samenvatting, conclusie en discussie.....	71
Bibliografie.....	77
Bijlage 1 – Discussie Pauw en Pala	86

Voorwoord

In de gilden toonden vanaf de elfde eeuw ‘knechts’ en ‘leerjongens’ via proefstukken of meesterstukken het gilde van hun professie aan dat ze klaar waren om toe te treden tot het gilde als ‘meester’. Hoewel we een ‘meester’ tegenwoordig *master* noemen is er verder weinig veranderd; deze masterscriptie uit de eenentwintigste eeuw dient eenzelfde doel: hij is geschreven ter afsluiting van de master *Religies in hedendaagse samenlevingen*.

Aan de these heb ik met wisselend plezier gewerkt. Het onderwerp en de relevantie ervan zijn voor mij helder; moeilijker vond ik het om deze goed en systematisch uit te werken in een these van deze omvang. Niettemin kijk terug op een leerzame tijd.

Dr. Baumgartner wil ik bedanken voor de colleges bij *Religie in het publieke domein*, die de opmaat voor deze scriptie waren en voor zijn begeleiding bij het schrijven van de scriptie. De tussentijdse feedback gaf inspiratie om weer verder te gaan en was gedetailleerd genoeg om verbetering aan te brengen. Dr. Van Liere wil ik bij voorbaat bedanken voor zijn rol als tweede lezer en voor dat eerste college *Islam* vier jaar geleden, dat ik zo leuk vond dat ik de minor islam ben gaan volgen waarna ik uiteindelijk de literatuurwetenschap inruilde voor religiewetenschap.

Ten slotte wil ik iedereen – en Jan-Willem Kosten in het bijzonder – die geduldig geluisterd heeft naar mijn uiteenzettingen over ‘orde’, ‘vuil’, ‘Bauman’, ‘de weerbare democratie’ en allerlei vage noties bedanken voor het geduld; ik zal het er voorlopig niet meer over hebben.

Mirjam van Wijk

Utrecht, 10 februari 2015

Inleiding

In hedendaagse, pluralistische samenlevingen in West-Europa wordt de plaats van religie betwist; we kunnen met recht spreken van het ‘vraagstuk van religie in het publieke domein’. Relaties tussen religie en samenlevingen kregen in de loop der eeuwen op verschillende manieren vorm; soms zijn deze verhoudingen op een ‘natuurlijke’ manier historisch gegroeid terwijl men in andere gevallen de verhouding bijna kunstmatig ontworpen kan noemen. Terwijl in traditionele samenlevingen religie verweven was met de structuren van een samenleving, is religie in hedendaagse, pluralistische samenlevingen in West-Europa minder of niet meer bepalend voor formele en sociale structuren. Een voorbeeld van deze ontwikkeling is de verandering van de winkeltijdenwet in Nederland. De wet uit 1904 die winkels verbood op zondag te openen, sloot aan bij de maatschappelijke en religieuze orde uit het begin van de twintigste eeuw, maar de samenleving is veranderd. Van der Ham en Van Gent kwamen in 2010 met een wetsvoorstel waarin gemeenten meer ruimte krijgen om het aantal koopzondagen te verruimen. In de toelichting op dit wetsvoorstel maken ze bezwaar “(...) tegen de vooropgestelde universaliteit waarmee Nederlanders tegen het begrip zondagsrust zouden aankijken” (Ham & Gent 2010).

Verschillende discussies over religie in het publieke domein laten zien dat de plaats van religie in de hedendaagse samenleving geen uitgemaakte zaak is. In het najaar van 2013 was er in Nederland een mazelenepidemie; de mazelen zijn vooral gevaarlijk voor kinderen. In Nederland is 95% van de kinderen ingeënt tegen deze ziekte. De overige vijf procent is niet ingeënt vanwege een antroposofische levensvisie of om religieuze redenen. Bij de Gereformeerde Gemeenten in Nederland en de Oud Gereformeerde Gemeenten zijn minder dan 25% van de kinderen ingeënt. Dominee J.S. Westrate, predikant bij de Gereformeerde Gemeenten in Nederland noemt waarom hij vaccineren ongeoorloofd vindt: “Bij vaccineren gaan we ziekteverwekkers inbrengen met het oog op het verkrijgen van immuniteit voor die ziekte, zodat we vanaf dat moment die ziekte niet meer kunnen krijgen. (...) Vaccineren is vooruitlopen op de Heere en is ook het verzoeken van de Heere” (Ruijs & Klinken 2013: 23-24).

Een derde discussie betreft het in 2008 door Marianne Thieme (Partij van de Dieren) voorgestelde verbod op ritueel, onverdoofd slachten, waarbij dierenwelzijn aan de ene

kant en joodse en islamitische religieuze overtuigingen of praktijken aan de andere kant met elkaar in conflict zijn. In 2011 stemde de meerderheid van de Tweede Kamer in met de wetswijziging, maar in 2012 verwierp de Eerste Kamer het voorstel. Drie christelijke partijen, het Christen Democratisch Appel (CDA), de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP) en de ChristenUnie (CU) verzetten zich tegen het verbod, omdat dit de vrijheid van godsdienst zou aantasten. In Europa is in Zweden, Noorwegen, Zwitserland, IJsland en Denemarken het rituele slachten wettelijk verboden. Deze casus toont dat religieuze belangen niet vanzelfsprekend als belangrijker gelden dan dierenwelzijn.

In het vierde voorbeeld gaat het niet zozeer om botsende belangen maar om een sociale code waarin religie niet vanzelfsprekend thuishoort. Bij Wageningen Universiteit werd een promovendus verboden God in zijn dankwoord te zetten. De zin “my Father God, thank You, it’s the most wonderful thing to be loved and honoured by You” moest van het College van Promoties afgeplakt worden omdat politieke en religieuze uitingen niet waren. Dit werd verboden met het argument dat het bedanken van God niet past bij de wetenschappelijke statuur van een proefschrift. Hieruit blijkt dat uitingen over God niet in alle domeinen van het leven als gepast worden ervaren. In reactie op het verbod scheurde de promovendus de hele dankpagina uit zijn werk en schreef in het universiteitsblad: “Als een promovendus in zijn dankwoord drie pagina’s over zijn paard schrijft alsof het God de Heer is, mag dat wel” (Volkskrant 2014). Wageningen Universiteit heeft het beleid aangepast en het bedanken van God is nu weer toegestaan.

Een laatste voorbeeld is het in 2005 door Geert Wilders (destijds Groep Wilders) voorgestelde boerkaverbod. In de toelichting die minister Spies (Kabinet Rutte I) op het voorstel gaf, staat dat het verbod “(...) ter bescherming van de openbare orde en veiligheid” gold, en dat het dragen van de boerka “(...) minder goed verenigbaar [is] met de maatschappelijke orde zoals wij die in ons land kennen” (Spies 2012: 1). Interessant is hier dat ‘de maatschappelijke orde’ waarnaar verwezen wordt niet vormgegeven is in een juridisch kader, waardoor het beroep hierop een subjectief karakter krijgt.

In deze voorbeelden wordt zichtbaar dat religieus gemotiveerde standpunten en praktijken door anderen als ongewenst of ongepast worden ervaren. Er lijkt sprake te zijn van vervreemding tussen religieuze mensen enerzijds en mensen die zich weinig kunnen voorstellen bij religieuze argumentaties anderzijds. De genoemde kwesties rondom het

inenten, het ritueel slachten en het voorgestelde boerkaverbod laten zien dat het ‘om religieuze redenen’ in steeds mindere mate geldt als het einde van alle tegenspraak. Ook laten de voorbeelden zien dat discussies over de plaats van religie in de samenleving met verschillende motivaties worden gevoerd: het kan gaan om volksgezondheid en veiligheid, maar ook om het beschermen van ‘de maatschappelijke orde’ en de wetenschappelijke statuur van een proefschrift.

In alle voorbeelden wordt de plaats van religie in de hedendaagse samenleving in Nederland bevraagd. Dat die plaats een onderwerp van discussie is, maakt duidelijk dat de verhouding tussen religie en samenleving geen natuurlijke, vanzelfsprekende, onveranderlijke en onomstreden verhouding. Er bestaat geen consensus over de plaats van religie, zoals die in meer traditionele samenlevingen wel bestond.

Discussies over de plaats van religie in de samenleving kunnen alleen in de context van een orde plaatsvinden, want waar geen orde is, kan geen sprake zijn van een misplaatsing. In de woorden van socioloog Kai Erikson:

Deviance is not a property inherent in any particular kind of behavior; it is a property conferred upon that behavior by the people who come into direct or indirect contact with it. The only way an observer can tell whether or not a given style of behavior is deviant, then, is to learn something about the standards of the audience which responds to it. (Erikson 1966: 6)

Waar nagedacht wordt over de plaats van religie in de samenleving, is men dus bezig met het ordenen of inrichten van de samenleving. Dat ‘orde’ en ‘afwijken’ relatieve begrippen zijn, is te illustreren met een beeld van de Poolse filosoof Zygmunt Bauman. Van een omelet op een bord op tafel kan gezegd worden dat het ‘gepast’ en ‘in orde’ is. Dezelfde omelet op een hoofdkussen zal eerder beschouwd worden als ‘ongepast’ en ‘vies’ (Bauman 1997: 53). Dat de omelet als ‘vies’ of ‘in orde’ beschouwd wordt, veronderstelt dat er een orde bestaat. Veronderstel dat er geen orde was, dan zou dezelfde omelet niet in de ene plaats wel, en in de andere plaats niet passen. Er is een orde die bepaalt dat men in een eetkamer of keuken omeletten op borden kan aantreffen; in diezelfde orde treft men doorgaans geen losse omeletten op hoofdkussens aan. Dit is een niet-formele orde die gegroeid is uit gebruiken; van deze orde is men zich waarschijnlijk niet bewust totdat men een omelet op het hoofdkussen aantreft.

Uit de genoemde voorbeelden blijkt dat uitingen van religie in verschillende contexten als ongewenst, afwijkend of ongepast beschouwd worden. Hierbij gaat het om vormen van religie die raken aan het publieke leven en daar weerstand oproepen. In de voorbeelden van inenten, ritueel onverdoofd slachten en het dragen van de boerka gaat het om wat ik in het vervolg zal aanduiden als (vormen van) *orthodoxe religie*. Daarbij gaat om religieuze personen en groepen die eerder conservatief dan vrijzinnig zijn en die min of meer “het complete pakket aan orthodoxe leerstellingen” onderschrijven (Hart 2014: 13) en in hun praktijken tot uitdrukking brengen. Godsdienstsocioloog Hijme Stoffels definieert orthodoxie als “(...) een geloofssysteem dat onder verwijzing naar een heilig geschrift of bovennatuurlijke openbaring een exclusieve, absolute en universele waarheidsclaim behelst inzake uiteindelijk heil en onheil van mens en wereld waarbij loyaliteit van de aanhangers van vitaal belang geacht wordt” (Stoffels 1995: 18). Het gaat nadrukkelijk niet om de tegenstelling tussen orthodox (recht in de leer) en heterodox (afwijkend van de rechte leer) (Berlinerblau 2001: 340), maar om de groep die hierboven beschreven staat waarbij ‘orthodox’ wordt geassocieerd met ‘behoudend’.

In Nederland vormen orthodox-religieuzen een minderheid in de samenleving. Ze zijn zichtbaar in de samenleving omdat hun religieuze opvattingen en praktijken door anderen gezien worden als in conflict met gangbare opvattingen in de hedendaagse pluralistische samenleving. Deze vormen van religie zijn in meer of mindere mate te vinden in alle wereldreligies. De plaats van orthodox-religieuze gemeenschappen binnen de samenleving verschilt tussen West-Europese landen. Daarom beperk ik me, om concreet te kunnen werken, tot de twee grootste vormen van religieuze orthodoxie in Nederland: orthodox-religieuze vormen van islam en christendom in Nederland.

Deze scriptie bestudeert de verhouding tussen orthodoxe religie en de Nederlandse samenleving. Centraal staat de vraag hoe de genoemde vormen van orthodoxe religie, bestaande uit ideeën en religieuze *praxis* die het publieke domein ingebracht worden, als ongepast ervaren worden in de formele en informele orde in Nederland. De plaats van orthodoxe religie bestudeer ik met een discours van ‘orde’, waarin religie ‘in orde’ of ‘ongepast’, en in de context van een orde, ‘vuil’ is.

Het discours van orde en vuil komen we onder andere tegen bij de Bulgaarse filosoof Julia Kristeva. Kristeva noemt het vuil *the abject* en definieert dit in termen van orde: “It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity,

system, order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite” (Kristeva 1982: 4). Tawia Ansah past het idee van *the abject* toe op religie in het publieke domein en de verhouding tussen religie en de wet: “(...) the exclusion of religion and, a fortiori, the marginalization of morality under positive international law, may be understood as a form of abjection, whereby the abject allows us to see exclusion as both natural (inevitable) and strategic toward the construction of collective identity” (Ansah 2004: 16).

Het bestuderen van religie in het publieke domein aan de hand van de concepten ‘orde’ en ‘vuil’ zoals bijvoorbeeld Ansah dit doet, is niet het dominante perspectief in de religiewetenschap. Toch kan dit perspectief een bijdrage leveren aan de studie van religie in het publieke domein. Ik doe twee suggesties op welke wijze dit perspectief zinvol kan zijn. Ten eerste kan een benadering vanuit orde en vuil de bestaande verhouding de bestaande orde relativiseren. Kristeva stelt dat walging niet op zichzelf staat: “(...) the loathsome is that which disobeys classification rules peculiar to the given symbolic system” (Kristeva 1982: 92). Met een analytisch frame van ‘orde’ en ‘vuil’ ligt de focus niet alleen op het ‘object’ religie maar juist ook op structuren en ordeningen in de samenleving, die belangrijk zijn voor hoe religie opgevat wordt. Het kader van orde en vuil geeft ruimte aan de relativiteit van ‘vuil’, omdat dit altijd in de context van ‘orde’ staat. Die orde in de samenleving is niet zozeer een gegeven, maar een uitkomst van bepaalde ontwikkelingen. Ten tweede biedt een kader van orde en vuil aanknopingspunten om te onderzoeken of, en zo ja, op welke wijze religie als ‘vuil’ geconstrueerd wordt in een orde en hoe dit tot marginalisatie van orthodoxe religie in het publieke domein leidt.

Discoursetheorie wordt veelal toegepast om machtsstructuren zichtbaar te maken. Hoewel deze thesis geen normatieve insteek heeft zou de bestudering van de constructie van orthodoxe religie als vuil in de samenleving uiteindelijk kunnen bijdragen aan een reflectie op processen van in- en uitsluiting. In de woorden van politicoloog Schram: “(...) interrogating discourse provides a way to challenge structures of power that constrain what is politically possible. (...) Highlighting the ways in which discourse helps construct what is taken to be real, natural, and true creates resources for working toward alternative arrangements” (Schram 1995: xxiv).

Opzet en methode

De onderzoeksmethode in deze thesis bestaat uit een combinatie van literatuuronderzoek en de analyse en interpretatie van de plaats van orthodoxe religie in de (in)formele Nederlandse orde. Het literatuuronderzoek gebruik ik om een kader te schetsen dat ik vervolgens gebruik om de plaats van orthodoxe religie in de Nederlandse samenleving te bestuderen.

In het theoretisch kader (hoofdstuk 1) licht ik de begrippen ‘orde’ en ‘vuil’ toe door middel van literatuurstudie. Hierbij baseer ik me op Zygmunt Bauman, Mary Douglas, Julia Kristeva en Robert Duschinsky. Aan de hand van hun concepten van ‘orde’ en ‘vuil’ maak ik een conceptueel model van verschillende soorten vuil. De soorten vuil die ik noem zijn niet uitputtend bedoeld; ze kunnen handvatten bieden om de relatie tussen een orde en orthodoxe religie te specificeren. Het is dus mogelijk dat in een specifieke context de ene categorie bruikbaar blijkt dan de andere.

Een tweede stap is de verkenning van ordes in Nederland in relatie tot orthodoxe religie (hoofdstuk 2). De ruimte voor orthodoxe religie in de formele orde beschrijf ik door in te gaan op de Nederlandse (Grond)wet. De (Grond)wet gaat niet specifiek in op orthodoxe religie, maar wel op religie in het algemeen. Tevens zijn er verschillende algemene rechten van belang voor orthodox-religieuzen. De Nederlandse informele orde beschrijf ik aan de hand van recente waardenonderzoeken van het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) en een onderzoek van de World Value Study (WVS). Deze studies geven een beeld van welke waarden in Nederland belangrijk worden gevonden. De formele en informele ordes in Nederland zijn op verschillende manieren te beschrijven. Ik gebruik de (Grond)wet en waardenoriëntaties, omdat deze niet alleen een beeld van de huidige situatie geven, maar ook de ontwikkeling van de afgelopen decennia zichtbaar maken.

Ten slotte leg ik in het laatste deel de verbinding tussen orthodoxe religie en de Nederlandse formele (hoofdstuk 3) en informele orde (hoofdstuk 4). Aan de hand van een aantal voorbeelden laat ik zien hoe orthodoxe religie in deze ordes geconstrueerd wordt als *matter out of place*.

In de conclusie blik ik terug op de constructies van orthodoxe religie als ‘gepast’ of ‘vuil’ in de formele en informele orde. Daarnaast beschrijf ik of de theorie van ‘orde’ en ‘vuil’ geschikt is om de plaats van orthodoxe religie in de Nederlandse samenleving te bestuderen.

Hoofdstuk 1 – Orde en vuil

Om orthodoxe religie te kunnen plaatsen in een theorie van ‘orde’, is het van belang om te definiëren wat een orde is en wat ordenen inhoudt. In dit hoofdstuk komt theorievorming over orde en vuil aan bod. Allereerst geef ik een definitie van orde en ordenen om vervolgens een aantal eigenschappen van ordes te noemen. Ten slotte komt aan bod wat ‘vuil’ betekent in de context van orde en bespreek ik vier categorieën vuil. In een later stadium komen die soorten vuil terug om de plaats van orthodoxe religie in de samenleving te bestuderen.

1.1. Orde

Zowel individuen als groepen brengen orde aan in hun omgeving. De meest in het oog springende betekenis van ‘ordenen’ heeft betrekking op het inrichten van de ruimtelijke omgeving. Dit gebeurt bijvoorbeeld bij de indeling van een boekenkast op auteur, thema, publicatiejaar, kleur of boekgrootte. Ordenen heeft dus een ruimtelijk aspect, maar we spreken ook over ‘het op orde brengen van financiën’, over ‘orde in de klas’ en over de ‘maatschappelijke orde’. Wat is de gemene deler van al deze vormen van orde? Orde aanbrengen is een interventie maken in een werkelijkheid die gezien wordt als chaotisch, wanordelijk en verwarrend. Met andere woorden, ordenen is een poging om de in de perceptie chaotische *status quo* te cultiveren tot een toestand die wenselijk geacht wordt. Achter het ordenen bestaat er een principe, een ideaal of een idee van hoe de werkelijkheid moet worden (Douglas 2001: 2; Bauman 1997: 5). Dit ideaal kan bereikt worden door elementen te groeperen in verbanden en door ongewenste elementen, vuil, te verwijderen uit het te ordenen gebied.

Er zijn verscheidene redenen om orde aan te brengen in een gebied of sfeer. Allereerst ligt het in de ruimtelijke orde voor de hand dat er orde gemaakt wordt, omdat elementen in een orde beter vindbaar zijn dan in wanorde. Orde maakt een omgeving overzichtelijk en biedt daarnaast een comfortabele voorspelbaarheid. Orde laat ten slotte iets zien van identiteit; het plaatsen van elementen in een volgorde, een orde van belangrijkheid, maakt zichtbaar wat men belangrijk vindt (Gram-Hanssen en Bech-Danielsen 2004: 23). In het geval van het inrichten van een boekenkast is het onwaarschijnlijk dat een

literatuurwetenschapper zijn boeken op kleur sorteert, terwijl voor een binnenhuisarchitect de esthetiek wellicht een grotere rol speelt. Door een orde aan te brengen, creëert men een omgeving die gecultiveerd en eigen gemaakt wordt; in orde wordt weerspiegeld wat als belangrijk gezien wordt.

In vele gevallen is orde verbonden met moraliteit. Berner beschrijft hoe sinds de 17^e eeuw het schoonmaken in het huis houden in West- en Noord-Europa steeds belangrijker werd. Naast andere motieven werd gedurende de 18^e eeuw een relatie gelegd tussen ‘orde’ en ‘de juiste moraal’: “Keeping things clean and orderly was a matter of avoiding social and moral ruin” (Berner 1998: 316). Wanorde werd afgeraden en gold als een stap van geluk vandaan: “Every day in an untidy home is one rung downward on the ladder to the heaven of happiness” (Burman 1875: 5). In de regel geldt dat orde als ‘goed’ gezien wordt en daaruit volgt dat chaos en vuil ‘slecht’ zijn.

Ordenen is ten slotte een manier van betekenis geven. Door te ordenen worden elementen met elkaar in verband gebracht. De redenering hierbij is dat betekenis in een systeem ontstaat, zoals een woord betekenis krijgt in relatie tot andere woorden. Vooral de Poolse filosoof Zygmunt Bauman benadrukt het belang van dit element van een orde, als hij stelt dat orde en systeem voorwaarde scheppen voor betekenisvol handelen (Bauman 1997: 8). Daarom is het ordenen van de wereld volgens de antropoloog Mary Douglas in eerste instantie een positieve inspanning:

In chasing dirt, in papering, decorating, tidying we are not governed by anxiety to escape disease, but are positively re-ordering our environment, making it conform to an idea. There is nothing fearful or unreasoning in our dirt-avoidance: it is a creative movement, an attempt to relate form to function, to make unity of experience. (Douglas 2001: 2)

Het ordenen van onze omgeving volgens een ideaal, waar Douglas over spreekt, gebeurt echter niet altijd volgens een door het individu uitgedacht ideaal; hieraan gaan, zoals de volgende sectie bespreekt, andere ordes en ideeën vooraf.

1.1.1. De onzichtbare orde

De inspanning van het ordenen leidt idealiter tot een orde: een toestand waarin de elementen van een orde volgens het ideaal geplaatst worden. Dit kan een orde zijn op het

niveau van het individu waarbij het individu bepaalt hoe de orde eruit ziet. Er zijn echter ordes die het niveau van het individu overstijgen. Men wordt geboren in a “prefabricated world” (Bauman 1997: 8). Hiermee duidt Bauman aan dat sommige ordes het niveau van het individu overstijgen, in tijd of in grootte. Men kan een orde ‘erven’ van vorige generaties en deel uitmaken van een orde die niet gevormd is naar een eigen ideaal. Bovendien ontstaan ordes niet in een vacuüm maar worden ze beïnvloed door hun historische en politieke context.

Waar de orde in tijd of grootte het individu overstijgt, is het mogelijk dat vergeten wordt dat de orde *geconstrueerd* is. Omdat een orde een ideaal als uitgangspunt heeft, wordt in een orde dat ideaal gezien als zowel de *wenselijke* als de *normale* toestand, zodat vergeten kan worden dat het om een geconstrueerde orde gaat. Een orde kan zo vanzelfsprekend worden dat “(...) we act upon [it] with the solity of ‘reality’” (Bauman 1997: 8). De orde wordt een onzichtbaar frame onder een samenleving dat werkt als de blinde vlek in het oog: we zien niet dat we iets niet zien. De onzichtbaarheid van een orde kan problematisch zijn. In het wetsvoorstel voor een verbod op gezichtsbedekkende kleding wordt de ‘maatschappelijke orde in Nederland’ bijvoorbeeld gebruikt als een van de argumenten om gezichtsbedekkende kleding te verbieden. Wat die maatschappelijke orde precies inhoudt wordt niet gespecificeerd maar hij wordt wel gebruikt als morele en normatieve maatstaf. De maatschappelijke orde kan zo gemakkelijk *a-priori* (een argument waarbij bewijs niet nodig is) gehanteerd worden; gebruikt worden als historiciteitargument (dit was altijd al zo), als moderniteitsargument gelden(dit is niet van deze tijd) of ingezet worden als *ad populum*, in de trant van ‘iedereen weet toch dat X’.

1.1.2. *Een orde: ruimtelijk of immaterieel*

Een orde kan ruimtelijk of immaterieel zijn. Bij de vraag naar de plaats van religie in de samenleving gaat het zowel om een ruimtelijke als om een niet-ruimtelijke, immateriële orde. Om de vraag te kunnen beantwoorden is het van belang om na te gaan wat het verschil tussen deze ordes is en hoe ze zich tot elkaar verhouden.

De ruimtelijke orde is concreet, zichtbaar, tastbaar, fysiek. Religie in de ruimtelijke orde is zichtbaar in de architectuur in de vorm van kerken en moskeeën, in religieuze dracht en in religieuze symbolen als het kruis of de halve maan. Bij discussies over waar religie in de samenleving hoort, wordt vaak de uitdrukking ‘achter de voordeur’ gebruikt.

Deze uitspraak gaat in eerste instantie over de ruimtelijke orde, achter de voordeur is een fysieke plaats. Tegelijkertijd gaat het hier om een immateriële orde. ‘Achter de voordeur’ slaat in de immateriële zin op het privédoein. De ruimtelijke orde en de immateriële orde zijn met elkaar verbonden. In het geval van religie is dit een terugkerend element: ideeën over de plaats van religie zijn bepalend voor wat er toegestaan of gefaciliteerd wordt aan religieuze praktijken in de materiële orde. Opvattingen over religie bepalen de concrete ruimte voor moskeebouw en het dragen van religieuze kleding en of symbolen in verschillende contexten.

1.2. Vuil

Het streven naar orde leidt volgens Douglas, Bauman en Kristeva tot de categorie ‘vuil’. Bij de vraag of en op welke manieren orthodoxe religie in de Nederlandse samenleving als vuil geconstrueerd wordt, is het van belang om te bedenken dat vuil niet per definitie gelijk staat aan ‘absoluut vuil’ in de zin van ‘walgelijk en in geen enkele context bruikbaar, gewenst of gepast’. Wanneer ik het concept ‘vuil’ gebruik, is dat altijd in de context van ‘orde’.

Orde aanbrengen is een interventie in een onordelijke situatie volgens een ideaal. Daarbij gaat het niet alleen om het ‘sorteren’ van aanwezige elementen, maar juist ook om het verwijderen van het ongewenste elementen en het beschermen van de orde tegen het ongewenste: vuil. Schoonmaken is een variant van ordenen waarbij vuil uit de orde verwijderd wordt. Vuil in de context van orde is datgene wat niet in de orde past. Mary Douglas’ beschrijving van vuil is kernachtig: “Dirt is matter out of place” (Douglas 2001: 36). Deze korte definitie veronderstelt dat vuil alleen bestaat in een geordende omgeving, of zo als Douglas het verwoord: “(...) where there is dirt there is system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter (...)” (Douglas 2001: 36). Bijvoorbeeld bij het ordenen van de boekenkast op alfabetische volgorde van de auteur kan het voorkomen dat een samengestelde bundel de orde verstoort, of bij het sorteren op kleur kan een boek met twee rugkleuren een eenvoudige orde verstoren. De definitie van vuil als *matter out of place* veronderstelt dat vuil in de context van orde een relatief begrip is, want het is de context die bepaalt of een element ‘vuil’ of ‘in orde’ is (Bauman 1997: 7; Douglas 2001: 36). Er zijn verschillende soorten vuil in de context van orde te

onderscheiden. Aan de hand van onder andere Bauman en Kristeva kom ik tot een aantal categorieën die van belang zijn bij het bestuderen van religie als vuil in de context van een orde. Bij het verdelen van vuil in categorieën, ga ik uit van vuil als *matter out of place*. Binnen die omschrijving worden verschillende soorten vuil onderscheiden; deze komen in de volgende sectie aan bod.

1.2.1. Relatief vuil

‘Relatief vuil’ bestaat uit elementen die verkeerd geplaatst zijn in de orde en daardoor als vuil gezien worden. Deze soort vuil is het meest verwant aan de algemene definitie van vuil als ‘matter out of place’. De orde kan weer schoon worden wanneer het element in kwestie verplaatst wordt naar de plaats waar het wel past in het ideaal van orde. Douglas stelt hierover:

Shoes are not dirty in themselves, but it is dirty to place them on the dining-table; food is not dirty in itself, but it is dirty to leave cooking utensils in the bedroom, or food bespattered on clothing; (...). In short, our pollution behaviour is the reaction which condemns any object or idea likely to confuse or contradict cherished classifications. (Douglas 2001: 37)

‘Relatief vuil’ laat zien dat elementen voorwaardelijk in een orde kunnen worden toegestaan en afhankelijk van het accepteren van die voorwaarden, als ‘in orde’ of ‘vuil’ aangemerkt worden.

1.2.2. Mobiel vuil

Vuil in een orde kan dus een element zijn dat verkeerd geplaatst is; dit ‘relatieve vuil’ wordt verwijderd door het op een juiste manier te plaatsen. ‘Mobiel vuil’ bestaat uit elementen die een bedreiging voor de orde vormen omdat ze mobiel zijn: ze houden zich niet aan de plaatsing volgens het ideaal van de orde, en vormen zo een bedreiging voor dat ideaal. Mobiel vuil kan gezien worden als ‘relatief vuil’ dat consequent niet instemt met de voorwaarden van plaatsing in de orde. Een voorbeeld hiervan is een hinderlijke vlieg die zich binnen bevindt en zich steeds weer verplaatst naar plaatsen waar hij niet ‘hoort’; evenals de muis, de mug, en de categorie ‘onkruid’ in de tuin (Bauman 1997: 92). Mobiel vuil is ongewenst omdat het de voorwaarden van de orde niet accepteert: het wil meer dan de door de orde bepaalde plaats.

1.2.3. Historisch vuil

“The past is a foreign country” schreef L.P. Hartly; in termen van order en dirt is het verleden te zien als een andere orde. Soms wordt het verleden gezien als een betere plaats dan het heden, in andere gevallen stelt men het heden en de toekomst boven het verleden. Sinds de moderniteit leeft het vooruitgangsidee dat het nu beter is dan vroeger (Walsh 2002: 7-8). Bauman werkt dit idee verder uit in zijn discours van orde:

(...) when the objective of cleaning, instead of keeping intact the way in which things were, became changing the way in which things used to exist yesterday, creating a new order that challenged the present one; when, in other words, the care of order meant the introduction of a new and, by the same token, artificial order – making, so to speak, a new beginning. This momentous change in the status of order coincided with the advent of the modern era. Indeed, we can define modernity as the time, or the way of life, in which order-making consists of the dismantling of the ‘traditional’, inherited and received, order; in which ‘being’ means a perpetual new beginning. (Bauman 1997: 10)

Ordes volgen elkaar op en elementen uit een oude, traditionele orde worden aangemerkt als ‘vuil’; deze soort wordt in het vervolg aangeduid als ‘historisch vuil’

Historisch vuil kan ‘in orde’ gemaakt worden wanneer het geplaatst wordt in een historische context. Hiermee bedoel ik dat bijvoorbeeld een oude traditie, die gezien wordt als ‘niet meer van deze tijd’, gerehabiliteerd kan worden door deze als traditie te presenteren waar men met een zekere distantie naar kan kijken. Dit is bijvoorbeeld het geval bij het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika (Tervuren, België), dat begon als onderdeel van de wereldtentoonstelling in Brussel (1897) onder de naam Paleis der Koloniën. De collectie over Congo als privébezit van de Belgische koning Leopold II en later als kolonie van België bevat beelden en materiaal met de strekking dat België zich via kolonisatie ontfermt over Congo. Deze opvatting wordt in de postkoloniale periode sterk afgekeurd. Hoewel de collectie in de loop van de tijd omstreden werd, worden de oorspronkelijke tentoonstelling en het commentaar daarbij gehandhaafd en aangevuld met hedendaagse commentaren op het koloniale verleden van België. Op deze manier wordt ‘historisch vuil’ in orde gemaakt.

1.2.4. Onzichtbaar vuil

‘Onzichtbaar vuil’ is vuil dat niet raakt aan onze zintuigen, maar aan onze verbeelding. Een orde kan bedrieglijk schoon en ordelijk lijken terwijl onzichtbaar vuil de orde bedreigt of vervuult. Reclames voor schoonmaakmiddelen spelen in op angst voor onwaarneembaar vuil. Onzichtbaar vuil is in hoge mate bedreigend voor een orde:

(...) they [invisible threats] defy not just the model of purity, but the very effort of its protection, since without being aware of the invasion one does not know that the time of action has arrived, and one can be easily lulled into the illusion of security. Carpet mites, bacteria and viruses belong to that category of things from which nothing is safe, including the pursuit of safety itself. (Bauman 1997: 7-8)

De bedreiging van het onzichtbare schuilt in het gegeven dat onduidelijk is hoe groot de dreiging van onzichtbaar vuil is en hoe de orde zich daartegen kan wapenen.

1.2.5. Samengesteld vuil

Een andere categorie wordt omschreven door Robert Duschinsky. Duschinsky’s concept van *purity* en *dirt* heeft enige toelichting nodig, omdat het niet direct gebaseerd is op vuil als *matter out of place*. Hoewel Duschinsky zijn kritiek op Douglas presenteert als alternatief model voor Douglas’ *matter out of place* is het mogelijk om zijn kritiek als aanvulling op dit model te zien. In een commentaar op Kristeva’s gebruik van Douglas’ idee van vuil als *matter out of place* stelt hij dat vuil niet zozeer te maken heeft met een de plaatsing in een orde. Volgens Duschinsky is vuil te zien als het *verval* van een zelf-identiteit die voorheen puur was (Duschinsky 2013: 65). Met zelf-identiteit wordt in dit verband bedoeld de mate waarin iets homogeen, in alle elementen zichzelf is. In de Westerse wereld (Duschinsky stelt expliciet dat zijn concept op die context betrekking heeft) zou ‘puur’ betrekking hebben op fenomenen die enkel naar zichzelf verwijzen en niet afhankelijk zijn. ‘Vuil’ wordt vervolgens omschreven als datgene dat de puurheid van fenomenen doorbreekt. Het vuil waar Duschinsky over spreekt, heeft betrekking op een proces van bederf, of zoals een oud spreekwoord zegt: een rotte appel in de mand maakt de geheele vrucht tot schand. Vuil is hierin een proces waardoor het pure corrumpeert.

Hoe verhouden Duschinsky's en Douglas' concepten van vuil zich tot elkaar? Duschinsky gaat uit van 'puurheid' en 'vuil' terwijl Douglas 'orde' en 'vuil' tegenover elkaar stelt. Duschinsky zet meer in op de (vermeende) essentie van fenomenen, terwijl Douglas er van uitgaat dat mensen streven naar een ordelijke situatie. Echter, de constructie van de essentie van een fenomeen geldt als een vorm van orde, omdat ook hier een ideaal (homogeniteit) de categorie vuil oplevert. Wat Duschinsky toevoegt, is dus de categorie 'samengesteld vuil' die tot stand komt in de specifieke situatie dat het ideaal van orde 'puurheid' is.

Bauman constateerde dat een orde gezien kan worden als de realiteit. Duschinsky staat werkt uit wat dit in praktijk betekent voor politieke toepassing van een discours van 'puurheid' en 'vuil': "(...) appeals to purity and impurity are peculiarly adapted to the strategic smuggling of assumptions into debates about the true nature of people, processes or the world" (Duschinsky 2013: 72). Duschinsky stelt dat de constructie van een fenomeen als puur veelal een vereenvoudiging is van een complexere werkelijkheid. Als voorbeeld hierbij noemt hij dat de democratie en landen als pure essentie gepresenteerd kunnen worden terwijl aan beide een *messy* periode voorafgaat. Daarnaast is de conceptie van wat de pure essentie van een fenomeen is, ontvankelijk voor machtsmisbruik. Streven naar puurheid "(...) is caused by the discursive assessment and construction of subjects and other phenomena as by degrees distant or proximal to a qualitative homogeneity that is – rightly or quite wrongly – taken to be their essential truth" (Duschinsky 2013: 65). In het conceptueel model plaats ik samengesteld vuil wel onder *matter out of place*, maar niet onder de categorieën 'wel- en niet corrigeerbaar vuil', omdat deze aanduidingen specifiek gelden voor vuil in de context van orde.

1.2.6. De vreemdeling

Bauman gaat in op de rol van een vreemde in een orde. 'Vuil' heeft niet alleen betrekking op opvattingen, spullen en gedragingen, maar kan ook gebruikt worden om mensen mee aan te duiden. Bauman benoemt een speciale categorie van mensen die als vuil in een orde kunnen worden aangemerkt: de vreemdeling. De vreemdeling is niet zozeer mobiel-, historisch of relatief vuil. Kenmerkend voor de vreemdeling is dat hij of zij anders is dan het 'zelf' dat de andere persoon als 'vreemdeling' ziet. De vreemdeling komt van *buiten* de orde. De vreemdeling geldt als gevaar voor de orde omdat deze de orde niet kent.

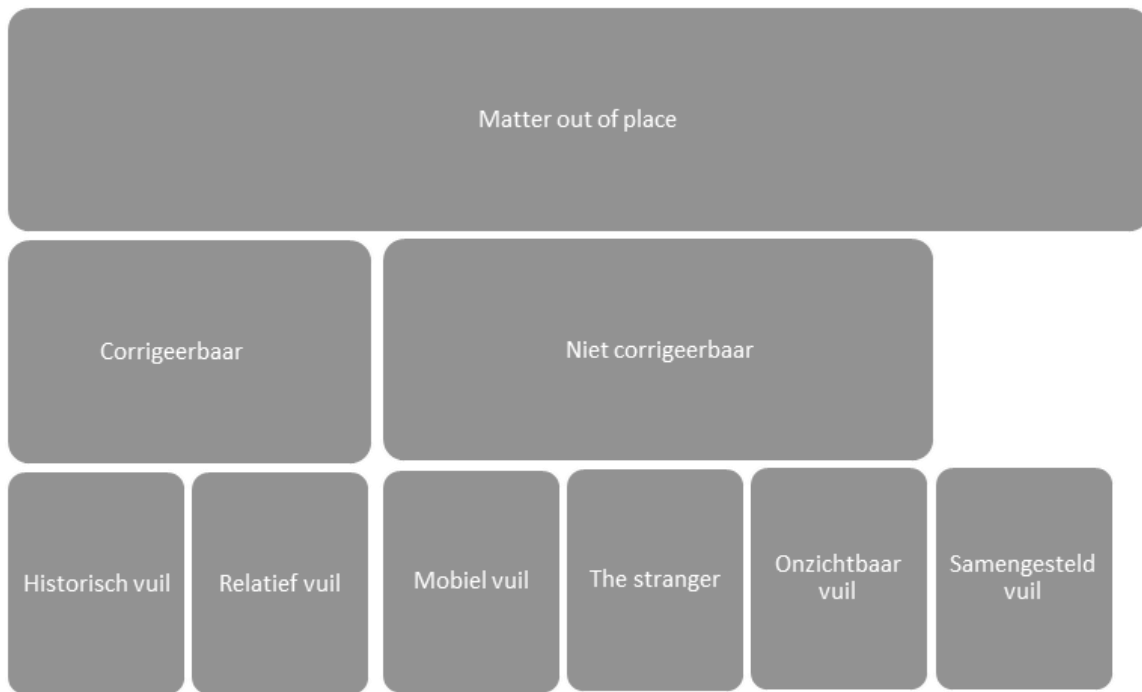
Hierdoor kan de vreemdeling deze, gemakkelijker dan een persoon uit de orde, bevragen. Daarmee wordt de vanzelfsprekendheid van de orde, datgene “(...) we act upon with the solity of ‘reality’” (Bauman 1997: 8) aangetast. De vreemdeling is dus in de positie om de orde die als natuurlijk opgevat wordt, zichtbaar te maken als constructie. Daarnaast heeft de vreemdeling ook iets van onzichtbaar vuil in zich: men weet niet hoe hij denkt en daardoor kan hij op onbedachte manieren een bedreiging voor de orde vormen. De relatie tussen de vreemdeling en vuil wordt door Bauman omschreven:

If ‘dirt’ is an element which defies the purpose of the ordering efforts, and the self-acting, self-moving and self-directing dirt is an element which defies the very possibility of effective efforts, then the Stranger is the very epitome of the latter. No wonder the locals of all times and places, in their frenzied efforts to separate, confine, exile or destroy the strangers compared the objects of their exertions to vermin and bacteria. No wonder either, that they compared the meaning of their own action to hygienic routines; they fought the ‘strangers’, convinced that they defended health against the carriers of disease. (Bauman 1997: 11)

De genoemde concepten worden in Figuur 1.1. schematisch weergegeven. Vuil als *matter out of place* geldt voor alle categorieën. Onder *matter out of place* wordt onderscheid gemaakt tussen corrigeerbaar en niet-corrigeerbaar vuil. Corrigeerbaar vuil, dus de soorten ‘historisch vuil’ ‘en relatief vuil’ gelden als een minder ernstige bedreiging van een orde, omdat dit vuil weer ‘in orde’ gemaakt kan worden. Niet-corrigeerbaar vuil is ernstiger, omdat het een fundamenteel probleem met de orde heeft. Samengesteld vuil, de categorie die gebaseerd is op Duschinksys notie van vuil wordt hier weergegeven als *matter out of place* maar niet ingedeeld als corrigeerbaar of niet-corrigeerbaar.

Er is onderscheid in de ernst van de verschillende soorten vuil. Historisch vuil en relatief vuil kunnen weer ‘in orde’ gemaakt worden. De dreiging van mobiel vuil en onzichtbaar vuil vormt een permanente bedreiging voor de orde. Ondanks de verschillen in soorten vuil en de gradaties die mogelijk zijn, hebben alle categorieën een element van het abjecte in zich. Kristeva legt de verbinding tussen betekenis en orde en stelt dat vuil de orde, en daarmee betekenis aantast. Ze stelt: “The abject has only one quality of the object – that of being opposed to I. (...) What is abject (...) is radically excluded and draws me to the

place where meaning collapses” (Kristeva 1982: 2). Vuil in het algemeen, onafhankelijk van de soort vuil, draagt dit idee van het abjecte met zich mee, omdat vuil de betekenis van de orde aantast en daarmee de poging tot betekenis confronteert met chaos. Enerzijds is er gradatie in vuil; historisch vuil en relatief vuil zijn onschuldiger dan het onzichtbare en mobiele vuil. Anderzijds brengt elke orde een dichotomie van ‘in orde’ of ‘niet in orde’ tot stand waardoor alles wat niet ‘in orde’ is, tegengesteld aan de orde en daarmee abject is.



Figuur 1.1 Conceptueel model

Hoofdstuk 2 – Wetten en waarden in Nederland

De ruimte voor orthodoxe religie in de Nederlandse samenleving is verbonden aan de geldende formele en informele ordes in Nederland. Dit hoofdstuk schetst eerst de ruimte voor orthodox-religieuze opvattingen en gedragingen in de formele orde van de Nederlandse (grond)wet. De ruimte voor orthodoxe religie in de formele orde komt niet noodzakelijk overeen met de ruimte voor orthodox-religieuze opvattingen en gedragingen in de informele orde van de Nederlandse samenleving. De (grond)wet bepaalt de wettelijke ruimte voor orthodoxe religie maar het dominante waardenpatroon bepaalt de concrete van orthodoxe gelovigen in de samenleving. De ruimte voor orthodoxe religie in de informele orde van Nederland komt aan de orde in het tweede deel van dit hoofdstuk.

2.1. Grondwettelijk kader

De Nederlandse grondwet bepaalt welke rechten gelden voor elke Nederlandse burger en dus ook welke rechten gelden voor de Nederlandse burger met orthodox-religieuze overtuigingen. Wat dit wettelijk kader precies is, is van belang omdat hierin zichtbaar wordt wat de ruimte voor orthodoxe religie in de formele orde van Nederland is. Welke (grond)wetsartikelen hebben betrekking op (orthodoxe) religie en welke staan of stonden ter discussie?

In artikel 1 van de Nederlandse grondwet staat dat in gelijke gevallen discriminatie op grond van afkomst, geslacht, opvattingen over geloof en politiek verboden is. Voor de ruimte voor orthodoxe religie in de samenleving betekent dit dat het niet toegestaan is om personen met orthodoxe-religieuze opvattingen alleen vanwege deze opvattingen op een negatieve manier anders te behandelen. In artikel 6 van de Nederlandse grondwet staat dat iedereen, in een groep of alleen, ongehinderd uiting mag geven aan zijn levensovertuiging of godsdienst. De overheid kan deze vrijheid beperken als openbare orde, gezondheid of vrije doorgang in het gedrang komen (Brongers 2012: 41). Voor orthodoxe religie betekent dit concreet dat men vrij is orthodox-religieuze opvattingen te hebben en alleen of in een groep deze orthodox-religieuze opvattingen te uiten. Artikel 7 geeft de Nederlandse burger het recht zijn of haar mening kenbaar te maken aan anderen. Het Nederlandse publieke domein is daarmee opengesteld voor een groot aantal opvattingen. De vrijheid van

meningsuiting wordt beperkt enkele verboden uit het Wetboek van Strafrecht (WvS), zoals het verbod op belediging van groepen mensen op grond van ras, godsdienst, levensovertuiging of seksuele geaardheid (WvS 137c), het verbod op aanzetten tot discriminatie of het publiceren van discriminerende teksten op grond van ras, godsdienst, levensovertuiging, geslacht of seksuele geaardheid (WvS 137d; WvS 137e). Lid 6 en 7 van artikel 23 van de Nederlandse grondwet garanderen vrijheid van onderwijs en de financiële gelijkstelling van bijzonder (al dan niet confessioneel) onderwijs en openbaar onderwijs. De vrijheid van onderwijs en financiële gelijkstelling van openbaar en confessioneel onderwijs resulteren in een aantal onderwijsinstellingen met een orthodoxe islamitische, joodse of christelijke grondslag, waarin onderwijs in de eigen religieuze traditie een onderdeel is van het curriculum.

Uit artikel 1 en 6 van de Nederlandse grondwet vloeit de scheiding van kerk en staat voort, die verder niet grondwettelijk vastgelegd is. De kern hiervan is dat er in de verhoudingen tussen kerk en staat geen sprake van institutionele zeggenschap over en weer mag zijn (Bijsterveld, 2005). Dit uitgangspunt zorgt ervoor dat de staat “(...) orthodoxe geloofsgemeenschappen (...) niet [mag] dwingen een vrijzinniger boodschap te verkondigen, of bepaalde personen wel of niet binnen de kerkelijke organisatie toe te laten” (Nickolson 2013: 10). Bijvoorbeeld de bepaling dat de directeur van het kerkelijk bureau van de Hersteld Hervormde kerk een man moet zijn, valt onder de zeggenschap van de kerk; de staat mag zich hierin niet mengen. Een ander voorbeeld laat de gevoeligheid van de scheiding tussen kerk en staat zien. In 2005 verleende de Nederlandse overheid een subsidie aan drie onderwijsinstellingen om een imamopleiding op te zetten. Het doel hiervan was het opleiden van zogenaamde ‘polderimams’. Deze zouden beter aansluiten bij de behoeften van Nederlandse moslims en zouden het overbodig maken om buitenlandse imams in te vliegen. De polderimam zou een bruggenbouwer zijn en de integratie van moslims in Nederland stimuleren (Landman e.a. 2003: 24). Met de subsidie begaf de overheid zich volgens de onderzoekscommissie op glad ijs, omdat de Nederlandse overheid zich enkel financieel en niet inhoudelijk mag bezighouden met een dergelijke opleiding en omdat een dergelijk initiatief bij de bevolking zelf ligt en niet bij de overheid

Van belang is hier ook de Algemene Wet Gelijke Behandeling (AWGB) uit 1994. Grondrechten hebben betrekking op de relatie tussen burger en overheid, maar in de AWGB wordt het non-discriminatie beginsel uit artikel 1 ook toegepast op de relaties tussen burgers onderling. De wet bevat uitzonderingen voor scholen, politieke partijen en instellingen, waarmee geprobeerd wordt het spanningsveld tussen het verbod op discriminatie en de vrijheid van godsdienst, levensovertuiging en politieke standpunten te verminderen. Een voorbeeld van deze uitzonderingen is artikel 3 van de AWGB lid a, waarin staat dat de wet niet van toepassing is op “rechtsverhoudingen binnen kerkgenootschappen alsmede hun zelfstandige onderdelen en lichamen waarin zij zijn verenigd, alsmede binnen andere genootschappen op geestelijke grondslag” (AWGB artikel 3).

Een orthodoxe gelovige heeft dus volgens de Nederlandse grondwet het recht om te geloven wat hij of zij wil, om opvattingen te delen met anderen, om bijeenkomsten te beleggen en om onderwijsinstellingen op te richten die gebaseerd zijn op godsdienstige overtuigingen. De overheid financiert deze instellingen. Daarnaast mag een orthodoxe gelovigen in gelijke gevallen niet anders behandeld worden enkel op grond van zijn godsdienstige overtuigingen. De orthodoxe gelovige heeft geen institutionele zeggenschap over de staat, terwijl de staat zich niet bemoeit met de invulling van religieuze overtuigingen.

In de inleiding werden de winkeltijdenwet en het voorgestelde verbod op verdoofde rituele slacht genoemd. Deze maken de invloed van de ‘publieke opinie’ op regelgeving zichtbaar. De wet kan onder invloed van verschuivingen in de samenleving veranderd worden. Het grondwettelijk kader voor de ruimte voor orthodoxe religie zal echter niet gemakkelijk veranderen. De procedure voor het wijzigen van de Nederlandse grondwet is complexer dan de procedure bij wijziging van andere wetten uit het Nederlands recht. Daarbij komt dat de grondrechten die van belang zijn voor de ruimte voor religie niet alleen in de Nederlandse grondwet staan, maar ook opgenomen zijn in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens (EVRM). Voor de Nederlandse wetgeving heeft het EVRM directe werking, omdat in artikel 94 van de grondwet staat dat Nederlandse wettelijke voorschriften niet van

toepassing zijn wanneer zij niet verenigbaar zijn met besluiten en verdagen zoals het EVRM.

Hoewel het wijzigen van grondrechten die betrekking hebben op de ruimte voor orthodoxe religie in de samenleving dus niet eenvoudig is, is het op een andere manier wel mogelijk dat binnen de bestaande kaders van de grondwet de ruimte voor orthodoxe religie toe- of afneemt. Lars Nickolson, onderzoeker bij FORUM (instituut voor multiculturele vraagstukken), onderzocht de positie van orthodoxe protestanten in Nederland. Hij constateert een verandering in de afweging tussen grondrechten: “Het gelijkheidsbeginsel en het discriminatieverbod (artikel 1 Gw) lijken aan belang te winnen, ten koste van de vrijheid van godsdienst en onderwijs (artikel 6 en 23 Gw)” (Nickolson 2013: 15). Deze conclusie trekt Nickolson na een analyse van verschillende rechtszaken, waaronder die van een weigerambtenaar die haar ontslag aanvocht en haar gelijk kreeg, terwijl later in eenzelfde casus de gemeente in het gelijk gesteld werd (Nickolson 2013: 11-12). Nickolson's conclusie maakt twee punten duidelijk: allereerst dat de grondrechten van de orthodoxe-religieuze persoon in relatie staan tot de grondrechten van andere burgers, waardoor er in geval van conflict een afweging gemaakt moet worden tussen deze grondrechten. Hieruit volgt het tweede, dat de rechtspositie van orthodox-religieuzen in Nederland minder onveranderlijk is dan de moeilijke procedure tot het wijzigen van de Nederlandse grondwet doet vermoeden: ook binnen de bestaande kaders van de Nederlandse grondwet kan er, zoals Nickolson aantoont, minder ruimte ontstaan voor orthodox-religieuzen, zonder dat daarbij hun rechtspositie wordt ondermijnd.

Deze paragraaf besprak de ruimte voor (orthodoxe) religie in de Nederlandse Grondwet; in de volgende paragraaf wordt het Nederlandse recht besproken.

2.2. Recente discussies rond recht en religie

De laatste jaren zijn verscheidene discussies gevoerd over wetten die betrekking hebben op religie. Recente discussies geven aan dat er iets verandert in de visie van de samenleving op religie. In het volgende behandel ik het voorgestelde verbod op rituele slacht en de afschaffing van het verbod op smadelijke godslastering.

Een wetsartikel dat veel media-aandacht kreeg is artikel 44 van de Gezondheids- en welzijnswet voor dieren, waarin het onbedweld slachten van dieren verboden wordt. In

lid 3 van dit artikel wordt een uitzondering gemaakt voor slachten volgens joodse of islamitische religieuze voorschriften. In 2008 stelde Marianne Thieme, fractievoorzitter van de Partij van de Dieren een wettelijk verbod op onverdoofd ritueel slachten voor. Deze wet werd in 2011 door de Tweede Kamer aangenomen, maar in 2012 door de Eerste Kamer verworpen. Ritueel slachten is in de regel onverdoofd slachten en Thieme pleit er in de Memorie van Toelichting voor dat dit verboden moet worden, omdat de dieren onaanvaardbaar lijden en niet humaan behandeld zouden worden. Volgens Thieme is in de islamitische en joodse traditie het verdoven van dieren verboden, omdat de dieren hierbij dood kunnen gaan of beschadigd worden voor ze daadwerkelijk geslacht worden. Thieme stelt dat via elektronische verdoving dit bezwaar tegen verdoofd slachten weggenomen wordt en pleit daarom voor een verbod op de onverdoofde rituele slacht. Tegenstanders van het initiatief stellen dat de vrijheid van godsdienst (art. 6) in het geding komt, omdat religieuze voorschriften worden verboden.

Wat ouder dan het verbod op ritueel slachten is de afschaffing van een verbod op godslastering. Van 1886 tot 2014 stond in het Wetboek van Strafrecht een verbod op smadelijke godslastering. Artikel 153 van het Wetboek van Strafrecht verbodde het smalend godslasteren en krenken van godsdienstige gevoelens, het bespotten van een religieus leider bij het uitoefenen van zijn functie en het beschimpen van voorwerpen die horen bij een eredienst (Art. 153 W.v.S). Sinds 2014 is het verbod op smadelijke godslastering uit het Wetboek van Strafrecht geschrapt op initiatief van Van der Ham (D66), Teeven (VVD) en De Wit (SP). De motivatie in de Memorie van Toelichting op dit voorstel luidt dat, om godslastering te kunnen definiëren, het nodig is om een godsbegrip vast te stellen. Het definiëren van zo'n godsbegrip is volgens de indieners in strijd met de neutraliteit van de staat. Daarnaast laat het wetsartikel volgens de indieners geen ruimte voor niet-monotheïstische godsdiensten en andere levensbeschouwingen, waardoor er ongelijkheid ontstaat in de behandeling van monotheïsten en niet-monotheïsten of mensen met een andere levensovertuiging (Ham e.a. 2009).

Een ander voorstel gaat over het tweede lid van artikel 99 van de wet Gemeentelijke Basis Administratie (GBA). In deze wet staat onder welke voorwaarden gegevens van de GBA verstrekt kunnen worden aan derden. Onder deze derden valt onder andere de Stichting Interkerkelijke ledenadministratie (SILA). In december 2014 kwamen Gerard

Schouw (D66) en Linda Voortman (GroenLinks) met een motie om de toegang van de SILA tot de GBA te heroverwegen. Twee reacties op dit voorbeeld geven inzicht in de interpretatie van dit voorstel door de indieners en door de SGP. Het voorstel werd door Roelof Bisschop, die het als onderdeel van een trend ziet, “kleinzielig christenpesten” genoemd (Trouw 02-01-2013). Oud D66-kamerlid Boris van der Ham stelt daartegenover:

(...) nee, godsdienst hoeft niet achter de voordeur te verdwijnen, maar gelovigen moeten ook niet klagen als ze kritiek krijgen. Dat geldt trouwens ook voor een humanist, een vrijzinnig-gelovige of atheïst. Mijn punt is dat je opvattingen of gebruiken niet kunt voorttrekken vanwege het simpele feit dat die ‘religieus’ zijn. Waar religie een voorkeursbehandeling krijgt, kom ik in het geweer. (Trouw 28-01-2013)

Het verbod op smadelijke godslastering, de Zondagswet, toestemming om onverdoofd te slachten en de verstrekking van GBA-gegevens aan de SILA lijken hier geïnterpreteerd te worden als uitzonderingen en gelden, in de woorden van Van der Ham, als voorkeursbehandeling voor religie¹. Politieke kwesties beginnen in de regel in het publieke domein en daarom is het van belang om niet alleen naar het wettelijk kader te kijken, maar juist ook naar maatschappelijke verschuivingen die vooraf gaan aan politieke besluiten over de plaats van religie. Na deze karakterisering van orthodoxe religie in het Nederlandse recht, komt nu het publieke domein aan bod.

2.3. Ruimte voor orthodoxe religie in het publieke domein

In Nederland staat de plaats van (orthodoxe) religie al langer in de belangstelling. Die belangstelling neemt toe met ontwikkelingen in het Midden-Oosten rond de Islamitische Staat en de substantiële dreiging die volgens Dreigingsbeeld Terrorisme Nederland uit jihadistische hoek komt (Opstelten 2014: 36). Uit de discussies rond de genoemde wetten blijkt dat er maatschappelijke veranderingen gaande zijn. Wat zijn die veranderingen?

¹ Zie voor een alternatieve benadering hiervan Nancy Fraser en Habermas over *cultural rights, abnormal justice* en *full membership*. Kern van deze benadering is dat in plaats van de gebruikelijke nadruk op individuele rechten gekeken wordt naar groepsrechten. Bepaalde groepen, bijvoorbeeld etnische of religieuze minderheden zouden extra rechten nodig hebben om ‘gelijk’ met anderen de kunnen participeren als *full citizen*. Zie Fraser, N. (2008). Abnormal justice. *Critical Inquiry*, 34(3), 393-422. en Habermas, J. (2004). Religious tolerance—the pacemaker for cultural rights. *Philosophy* 79(01), 5-18.

Hier onderzoek ik welke waarden kenmerkend zijn voor de Nederlandse maatschappij. In hoeverre wijken orthodox-religieuze opvattingen van die waarden af? Het kan wettelijk toegestaan zijn om in de openbare ruimte islamitische gebeden te verrichten, terwijl dit tegelijkertijd bestempeld kan worden als afwijkend gedrag in een samenleving, waarin niet iedereen gelovig is en religie vooral privé wordt vormgegeven. Waardenonderzoeken geven inzicht in welke waardenpatronen in de samenleving gelden en geven een beeld van hoe deze in de loop van de jaren in Nederland veranderd zijn.

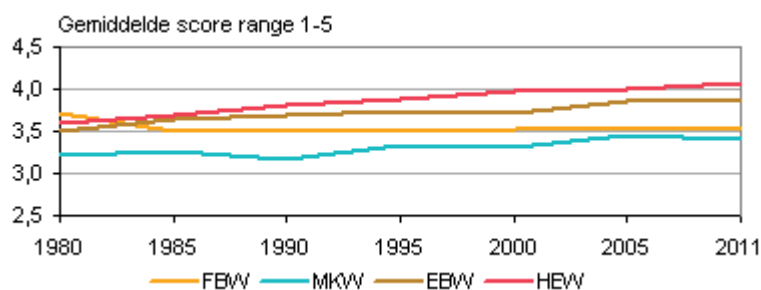
2.3.1. Waardenpatronen in de informele orde

In de inleiding en hoofdstuk 1 kwam aan de orde dat idealen de drijvende kracht achter een orde zijn. Waarden zijn noties van het goede leven die individueel en collectief kunnen bestaan (Dekker e.a. 2004: 3). Om de informele orde van de Nederlandse samenleving weer te geven, maak ik gebruik van waardenonderzoeken die zichtbaar maken welke idealen, noties van goed leven, er in de Nederlandse samenleving bestaan. Deze paragraaf gaat in op twee waardenonderzoeken die weergeven welke waarden in het verleden in Nederland belangrijk waren en welke waarden nu dominant zijn in de samenleving. Daarna bespreek ik hoe de dominante waarden in Nederland zich verhouden tot opvattingen over goed leven van het orthodox-religieuze bevolkingsdeel van Nederland.

Een onderzoek van het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) naar het veranderen van waardenpatronen laat zien dat er sinds de jaren tachtig een grote verschuiving in waardenoriëntaties heeft plaatsgevonden. Het CBS maakte gebruik van het waardenonderzoek Sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland (SOCON) dat op initiatief van de Radboud Universiteit Nijmegen sinds 1979 ongeveer iedere vijf jaar is gehouden. Respondenten uit representatieve steekproeven (variërend van n=1004 tot n=3003) van de Nederlandse bevolking van 18 tot 70 jaar werden mondeling en schriftelijk geïnterviewd over hun visie op maatschappelijke kwesties (Radboud Universiteit n.d.). Het CBS analyseerde de uitkomsten van dit onderzoek en keek hoe de verhoudingen tussen vier gedefinieerde waardenpatronen in de periode van 1980 tot 2011 veranderd zijn. Het CBS onderscheidt vier waardenpatronen: het familiaal-burgerlijke, het economisch-burgerlijke, het maatschappijkritische en het hedonistische waardenpatroon. Het familiaal-burgerlijke waardenpatroon hoort bij respondenten die hoog scoren op

waardering van het traditionele huwelijk en gezinsleven. Het economisch-burgerlijke waardenpatroon hoort bij respondenten die veel belang hechten aan werken, vooruitkomen en financiële zekerheid. Respondenten met een maatschappijkritisch waardenpatroon streven naar meer economische en politieke gelijkheid. Het hedonistische waardenpatroon hoort bij respondenten die veel belang hechten aan genot en plezier (CBS 2012). Met name de familiaal-burgerlijke waarden en de hedonistische waarden zijn te verbinden aan ruimte voor orthodoxe religie in de samenleving; familiaal-burgerlijke waarden liggen dichtbij religieus-orthodoxe opvattingen waarin het traditionele huwelijk en gezin een belangrijke rol spelen; hedonistische waarden wijken daar het meest van af (Fontaine e.a. 2000: 77).

De familiaal-burgerlijke waarden vormden in 1980 het meest voorkomende waardenpatroon. In 1985 kwam de huidige rangorde in waardenpatronen tot stand met als meest aangehangen waardenpatroon het hedonistische waardenpatroon, gevolgd door het economisch-burgerlijk waardenpatroon, daarna het familiaal-burgerlijke waardenpatroon en tot slot het maatschappijkritische waardenpatroon, dat gedurende de gehele periode het laagst scoorde. Op een schaal van een tot vijf konden respondenten in stellingen aangeven of ze een waarde onbelangrijk (1) of heel belangrijk (5) vinden. De scores van alle waarden zijn onderscheiden in de vier waardenpatronen; in figuur 2.1 wordt deze ontwikkeling weergegeven.

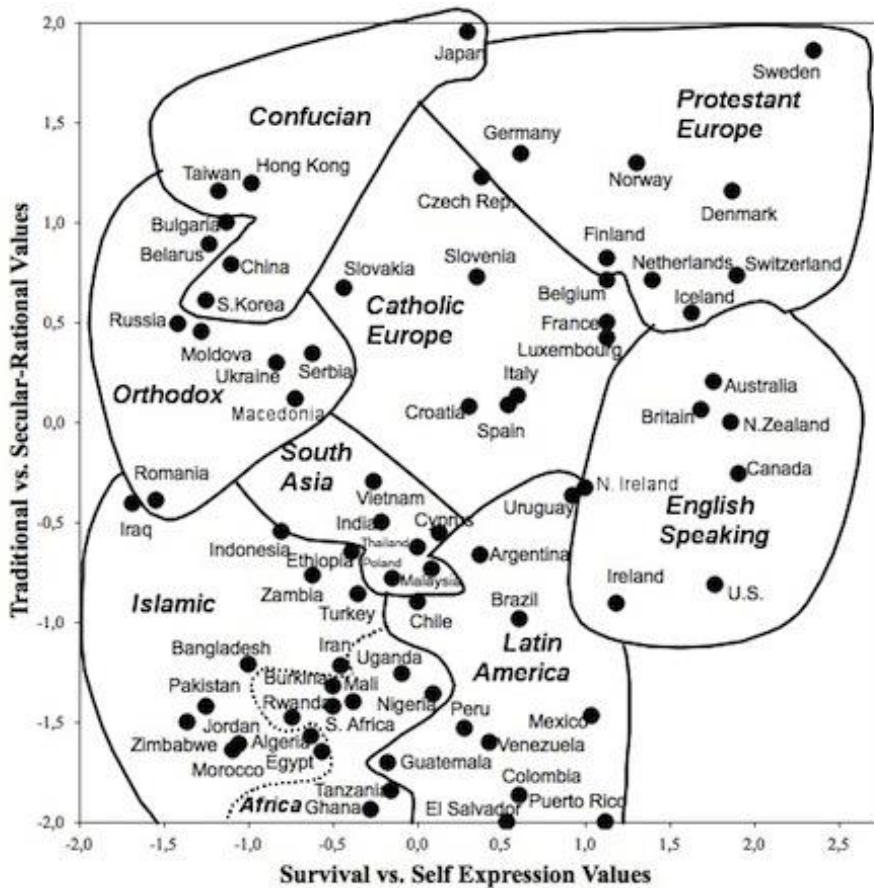


Figuur 2.1 Veranderingen in waardeoriëntaties

Het CBS stelt dat het hedonistische waardenpatroon zo belangrijk werd dat “(...) individuele zelfverwerkelijking de centrale culturele waarde in de Nederlandse samenleving lijkt te zijn geworden” (Eisinga e.a. 2012). De jongste generatie in het onderzoek (1963-1993) kent wel weer een sterke stijging in familiaal-burgerlijke waarden. Het CBS concludeert dat er nauwelijks sprake lijkt te zijn van vervreemding van

traditioneel burgerlijke waarden en dat hoewel het familialisme sinds begin jaren tachtig afnam, het zeker niet zo is dat die oriëntatie z'n langst tijd heeft gehad (CBS). Ook stelt het CBS dat de waarden die in 1980 niet met elkaar werden gecombineerd in 2011 wel samen lijken te gaan. Interessant is hier de relatie tussen hedonistische waarden en familialisme omdat deze betrekking hebben op orthodoxe religie. Het verband tussen deze waarde in 2011 was zwak (Pearson $r = 0,15$), wat betekent dat het zelden voorkomt dat één en dezelfde persoon beide waardenpatronen combineert.

Een ander waardenonderzoek dat inzicht geeft in welke waarden in Nederland belangrijk worden gevonden, is de World Value Survey (WVS). De WVS is een wereldwijde studie in opdracht van het Inter-university Consortium for Political and Social Research, gericht op opvattingen over geloof en waarden en veranderingen hierin. Via mondelinge enquêtes worden ongeveer vierhonderdduizend respondenten in bijna honderd landen ondervraagd over hun waarden en levensbeschouwelijke opvattingen. Ronald Inglehart heeft een model ontwikkelt waarin de score op twee waardenassen de positie van landen op een wereldkaart bepaalt. De waardenassen bestaan uit een schaal van *Traditional Values* tot *Secular-Rational Values* en uit een schaal van *Survival Values* tot *Self Expression Values*. Traditionele waarden hebben betrekking op waardering voor religie in de samenleving en een grote plaats voor het traditionele gezin. *Secular-Rational Values* staan daartegenover: hierin is minder belangstelling voor religie en meer ruimte voor homoseksualiteit, abortus en echtscheiding. *Self Expression Values* gaan over interesse voor andere groepen, zelfontplooiing en bestuurlijke inspraak. Daartegenover staan *Survival Values* die worden gekenmerkt door interesse in fysieke en economische veiligheid, ruimte voor autoritair bestuur en weinig interesse in andere groepen. Een studie van Ronald Inglehart naar de plaatsing van landen in dit model resulteert in de wereldkaart van figuur 2.2.



Figuur 2.2 Cultuurkaart

Op deze kaart is zichtbaar dat Nederland hoog scoort op *Self Expression Values* en *Secular-Rational Values*. Inglehart onderzocht uitkomsten van waardenonderzoeken van 1971 tot 2006 in Frankrijk, Groot-Brittannië, West-Duitsland, Italië en Nederland en concludeert dat toenemende *Self-Expression Values* leiden tot andere waarden waarin geluk en zelfontplooiing belangrijker zijn dan traditionele culturele normen (Inglehart 2008: 140). De verschuiving heeft volgens Inglehart te maken met stijgende niveaus van bestaanszekerheid en veiligheid (Inglehart 2008: 144-145).

Over waardenpatronen in Nederland geldt dat er een verschuiving plaatsvond van een numerieke dominantie van traditioneel-burgerlijke waarden naar een numerieke dominantie van hedonistische waarden en dat in Nederland seculier-rationale waarden en zelfontplooiingswaarden belangrijk worden gevonden. Hoe verhoudt deze kant van Nederland zich tot orthodox-religieuze burgers van Nederland?

2.3.2. Orthodox-religieuze waarden

In het in het eerder in dit hoofdstuk genoemde onderzoek van FORUM naar orthodoxe protestanten in Nederland, stelt Nickolson dat door veranderingen in de maatschappij de opvattingen van orthodoxe christenen “(...) afwijken van de norm, en daarmee regelmatig mikpunt van kritiek zijn” (Nickolson 2013: 9). Wat zijn die afwijkende waarden en vormen deze waarden een ander waardenpatroon dan het dominante waardenpatroon in Nederland?

Een aantal waardenonderzoeken richt zich speciaal op waardenpatronen van religieuzen. Deze onderzoeken zijn gebaseerd op het model van Schwartz. Schwartz ontwikkelde een model waarin hij respondenten tien waarden (tabel 2.1) op de volgens hen volgorde van belangrijkheid laat zetten.

<i>waarde</i>	<i>omschrijving</i>
Power	Social status and prestige, control or dominance over people and resources
Achievement	Personal success through demonstrating competence according to social standards
Hedonism	Pleasure and sensuous gratification for oneself
Stimulation	Excitement, novelty, and challenge in life
Self-direction	Independent thought and action-choosing, creating, exploring
Conformity	Restraint of actions, inclinations, and impulses likely to upset or harm others and violate social expectations or norms.
Benevolence	Preservation and enhancement of the welfare of people with whom one is in frequent personal contact
Tradition	Respect, commitment and acceptance of the customs and ideas that traditional culture or religion provide
Universalism	Understanding, appreciation, tolerance and protection for the welfare of all people and for nature
Security	Social order, clean, reciprocation of favours

Tabel 2.1 Schwartz' waardenmodel

In een metastudie naar religie en dit model van Schwartz, concluderen Saroglou e.a. dat religiositeit in verschillende contexten positief correleert met het houden van traditionele waarden en negatief met het houden van hedonistische waarden (2004: 730). Deze onderzoeken maken geen onderscheid tussen religieuze richtingen en manier van geloven.

In een onderzoek van Fontaine e.a. wordt dat onderscheid wel gemaakt wat betreft geloofsstijl; in dit onderzoek worden vijf geloofsstijlen onderscheiden waaronder 'orthodoxie'. Dit onderzoek concludeert dat orthodoxe religie samengaat met een positieve waardering van traditionele waarden en een afwijzing van onafhankelijke (*self-direction*) en hedonistische waarden (Fontaine e.a. 2000: 77). Kronjee en Lampert trekken in de Nederlandse context de conclusie dat niet-religieuze groepen beduidend materialistischer, individualistischer en hedonistischer zijn ingesteld en dat het verschil in waardenpatronen tussen religieuzen en niet-religieuze, niet-humanistische groepen die nihilistisch georiënteerd zijn, in de toekomst maatschappelijke spanningen op kan leveren (2006: 194).

Het geconstateerde verschil in waardenpatronen doet vermoeden dat orthodoxe religie op cruciale punten afwijkt van de *mainstream* opvattingen van de Nederlandse samenleving. Ik geef een aantal voorbeelden vanuit orthodox-religieuze hoek waarin dit verschil benoemd wordt. Hiermee wordt duidelijk dat de nog wat abstracte waarden verbonden zijn aan heel concrete handelingen en opvattingen. Op de website van de Nederlandse Vereniging tot bevordering van Zondagsrust en de Zondagsheiliging staat dat "(...) het besef van de zondagsrust en zondagsheiliging (...) bij een groot deel van ons volk volkomen [is] verdwenen. (...) Steeds meer blijkt dat men de dag des Heeren tracht te verlagen tot een gewone werkdag, waarmede ten nauwste samenhangt een verloochening van de bijbelse normen" (Nederlandse Vereniging tot bevordering van de Zondagsrust en de Zondagsheiliging n.d.) De stichting De Bond tegen het vloeken heeft als doel "(...) om de strijd aan te binden onder alle geledingen van de Nederlandse samenleving van het grote kwaad van het vloeken" omdat "(...) alle vloeken, zowel het gedachteloos als opzettelijk spottend of godslasterlijk misbruik van Gods heilige Naam ingaat tegen Gods heilige wet en dat er geen groter zonde is, noch die God meer vertoornet, dan de lastering van Zijn Naam" (Bond tegen het vloeken 2013: 6).

De politieke partij Partij voor de Eenheid, die in Den-Haag een raadzetel heeft, heeft in het de verkiezingsprogramma voor Den Haag en Amsterdam staan dat sport voor iedereen toegankelijk moet zijn. "Het gescheiden zwemmen is een concreet voorbeeld als het gaat om toegankelijkheid van sport. De Partij van de Eenheid wil het gescheiden zwemmen in Den Haag terugbrengen. Zo kunnen de vrouwen, die zich niet prettig voelen

in een bad met mannen, ook weer gaan zwemmen” (Khouhani & Doorn n.d.). Sander Dekker schafte als VVD-raadslid in 2010 het gescheiden zwemmen juist af omdat publieke voorzieningen algemeen toegankelijk moeten zijn. “Bovendien willen we in Den Haag juist dat mensen elkaar ontmoeten door middel van sport. Vandaar de keuze om het gescheiden zwemmen af te schaffen” (Elsevier 11-08-2009).

De voorbeelden laten zien dat *mainstream* opvattingen over bijvoorbeeld de invulling van de zondag, taalgebruik en sport niet altijd gedeeld worden door orthodox-religieuzen, dat orthodox-religieuzen die discrepantie ervaren en hun geluid in de samenleving willen laten horen. Uit deze voorbeelden spreekt ook dat orthodox-religieuzen de maatschappelijke orde soms willen herinrichten als een andere orde. Ook kunnen orthodox-religieuzen zichzelf ervaren als *matter out of place* in de context van de Nederlandse samenleving ervaren². Daarnaast kan men zich bewust buiten de orde plaatsen met een beroep op de eigen traditie. Mijn focus ligt hier niet op maar op het perspectief van de samenleving.

2.3.3. De waardering voor religie in de samenleving

Uit recent onderzoek in opdracht van Trouw, uitgevoerd door Ipsos en André Krouwel en Joke van Saane blijkt dat 63% van de Nederlandse bevolking het eens is met de stelling dat Religie meer kwaad dan goed teweeg brengt. Deze 63% is een samenvoeging van de categorieën een beetje mee eens (26%), eens (19%) en helemaal mee eens (18%). Atheïsten scoren het hoogst op deze stelling, gevolgd door agnosten, ‘ietsisten’ en gelovigen (Trouw 21-01-2015).

Een onderzoek van Bohemen e.a. (2012) naar de relatie tussen opleiding, ethnocentrisme en afwijzing van de islam resulteren in de gegevens van figuur 2. De scores op ‘Morele progressiviteit’ en ‘Afkeer van religieuze orthodoxie’ zijn door verschillende stellingen te laten beoordelen met een vijftraps schaal. De scores zijn zo gecodeerd dat een hoge score respectievelijk voor grote morele progressiviteit en grote afkeer van religieuze orthodoxie staan. Omdat in dit onderzoek het verband tussen ethnocentrisme, opleiding en afkeer van de islam centraal stonden, werd er een selectie gemaakt van seculiere burgers

² Zie voor een kwalitatieve studie over de beleving van orthodox-religieuze jongeren en hun verhouding tot de samenleving: Gruijter, M. de., E. Smits van Waesberghe, D. Bultink & C. van Middelkoop. (2011). *Jongeren en hun geloof: Geloofsbeleving van religieuze jongeren in de Nederlandse samenleving*. FORUM. Deze studie noemt wel orthodoxe-christelijk jongeren maar geen orthodox-islamitische jongeren.

van 16 jaar of ouder. In deze groep is de morele progressiviteit op een schaal van 1 tot 5 gemiddeld 4,19 en de afkeer van religieuze orthodoxie gemiddeld 4,34. Deze cijfers maken zichtbaar dat orthodoxe religie in de Nederlandse samenleving gemiddeld negatief gezien wordt.

Het recht op vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vergadering worden in de Nederlandse Grondwet gegarandeerd en discriminatie op grond van religieuze overtuiging in gelijke gevallen verboden. Door de complexe wijzigingsprocedure van de grondwet en door de binding aan volkenrechtelijke verdragen staan deze rechten die de ruimte voor orthodox-religieuzen garanderen redelijk vast. Tegelijkertijd geldt dat in geval van conflict grondrechten tegen elkaar moeten worden afgewogen waardoor binnen de kaders van de grondwet verandering van de positie van orthodox-religieuzen mogelijk is zonder dat hun rechtspositie daadwerkelijk aangetast wordt.

Het CBS constateert een numerieke dominantie van een hedonistisch waardenpatroon. Dit waardenpatroon laat zich moeilijk combineren met de orthodox-religieuze waardering voor traditionele waarden. Daarnaast laten de Bond tegen het Vloeken, Partij van de Eenheid en de Vereniging tot bevordering van de Zondagsrust zien dat orthodox-religieuze waarden daadwerkelijk in conflict zijn met *mainstream* opvattingen in de Nederlandse samenleving. De onderzoeken naar de waardering voor orthodox-religieuzen in Nederland maken deze frictie zichtbaar vanaf de andere kant. Het volgende hoofdstuk gaat verder in op de relatie tussen de formele orde en orthodoxe religie.

Hoofdstuk 3

In dit hoofdstuk staat de relatie tussen orthodoxe religie en de formele orde centraal. Het voorgaande hoofdstuk beschreef artikel 1 van de Nederlandse grondwet. De uitgebreide formulering van het verbod op discriminatie in dit artikel doet vermoeden dat er in de formele orde van Nederland alles aan gedaan is om te voorkomen dat groepen of individuen in de samenleving als vuil in de zin van matter out of place behandeld worden. Toch kan op verschillende manieren orthodoxe religie als vuil in de formele orde geconstrueerd worden. De constructie van orthodoxe religie als vuil in de formele orde heeft veelal met veiligheid te maken. Eerst behandel ik de stelling van Paul Cliteur dat orthodox-religieuzen in principe geen loyale staatsburgers zijn. Daarna bespreek ik het discours van 'de weerbare democratie' dat in de Nederlandse politiek klinkt. Hierin zijn afwijkende opvattingen over de democratie ongewenst zijn omdat ze opgevat worden als voorstadium van antidemocratisch handelen. In dezelfde lijn wordt in een studie naar de acceptatie van homoseksualiteit in orthodox-religieuze kring, de afwijzing van homoseksualiteit opgevat als een voorstadium van strafbaar gedrag tegen homoseksuelen. Ten slotte sta ik stil bij het voorgestelde boerkaverbod. Hierin wordt vanuit de formele orde vanuit 'morele paniek' orthodox-religieuze kleding verboden.

Ideeën over het voortbestaan van de democratie, het verbieden van de boerka en de acceptatie van homoseksualiteit zijn ethische onderwerpen. Mijn insteek is niet het beoordelen van deze kwesties; ik probeer te laten zien hoe in de formele orde van Nederland, specifieke uitgangspunten ertoe leiden dat andere standpunten gelden als ongewenst en vuil.

3.1. Loyaliteit van orthodox-religieuzen aan staatsgezag

In Nederland verdedigt filosoof en rechtsgeleerde Paul Cliteur de stelling dat orthodoxe religie en loyaliteit aan de staat niet samengaan. Deze stelling construeert orthodoxe religie als *matter out of place* in de formele orde. Cliteur gaat in twee boeken, *Moreel Esperanto* (2007) en *Het monotheïstisch dilemma* (2010), in op de relatie tussen respectievelijk monotheïsme en burgerschap en geweld. Dit zijn belangrijke thema's in de

constructie van orthodoxe religie als vuil in de formele orde en daarom zal ik langer stilstaan bij de argumentatie van Cliteur.

In *Het monotheïstisch dilemma* zet Cliteur de verhouding tussen religie in de natiestaat op scherp, door te stellen dat er sprake is van ‘dual burgerschap’: “(...) de terrorist ervaart zichzelf als burger van twee werelden. Hij is enerzijds iemand die deel uitmaakt van een nationale staat, maar anderzijds leeft hij geestelijk in een andere wereld, (...) ik noem dat 'dual burgerschap', maar men zou met evenveel recht kunnen zeggen dat het helemaal geen burgerschap is. Het is althans geen burgerschap van de natiestaat. (...) het staatsgezag is voor hem non-existent” (Cliteur 2010: 108). De religieuze burger kan volgens Cliteur uiteindelijk geen loyale staatsburger zijn omdat hij of zij onder ‘wetten van een supranationale god’ (Cliteur 2010: 17) staat. Cliteur noemt dit een ‘heteronome moraliteit’, die volgens hem een onderdeel is van religieus geweld. Heteronome moraliteit slaat op een moraal die niet door de mens zelf (autonoom) ontworpen is.³

Cliteur wijst op de mogelijke gevolgen van morele heteronomie: de geestelijke wereld waarin een terrorist leeft kan eisen stellen “(...) die die zo klemmend zijn dat hij grove misdaden in deze wereld voor zijn rekening wil nemen” (Cliteur 2010: 108). De alternatieve moraliteit van een orthodox-religieus gelovige is een heteronome moraliteit, gebaseerd op een openbaring als de Bijbel of Koran. Deze religieuze boeken bevatten volgens Cliteur aanknopingspunten voor geweld; de gelovige kan hiermee geweld religieus legitimeren. Het gaat niet alleen om het overtreden van de wet, maar ook om het negeren van staatsgezag en het streven naar een samenleving waarin de heteronome moraliteit het staatsgezag vervangt. Dit streven kan vorm krijgen op ondemocratische en/of gewelddadige wijze. In *Moreel Esperanto* gaat Cliteur in op de goddelijke bevelstheorie⁴, die gebaseerd is op het idee dat ‘moreel goed’ hetzelfde is als het goddelijk gebod en ‘moreel slecht’ samenvalt met een goddelijk verbod. (Cliteur 2007: 36). Dus als

³ Cliteur heeft het hier over de terrorist, maar later wordt duidelijk zijn argument betrekking heeft op alle religieuzen die uitgaan van een heteronome moraal.

⁴ Ik ga hier in op Cliteurs weergave van de goddelijke bevelstheorie. De goddelijke bevelstheorie werd door Plato in *Euthypro* bekritiseerd en is tot op heden een belangrijk dilemma in de (religie)filosofie. Ik behandel Cliteur omdat in zijn specifieke uitwerking van de goddelijke bevelstheorie orthodoxe religie geconstrueerd wordt als vuil in de democratische rechtsstaat. Zie voor een systematische behandeling van de goddelijke bevelstheorie Murphy, M. (2014) Theological Voluntarism. In Zalta, E.N. (ed.), (2006). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/voluntarism-theological/>.

het vijfde gebod (of in katholieke nummering het vierde gebod) van de tien geboden (Exodus 20:2-17 en Deuteronomium 5:6-21) niet zou zijn ‘*Eer uw vader en uw moeder*’ maar ‘*Eet uw vader en uw moeder*’, was het moreel goed om je vader en moeder op te eten. God geeft dan niet een gebod dat in zichzelf goed is, maar het gebod is goed omdat het een goddelijk gebod is. Cliteur noemt een aantal problemen met de goddelijke bevelstheorie. De frictie met het formele recht en de goddelijke bevelstheorie is dat vanuit deze theorie geredeneerd, “de gewone Wetboeken van strafrecht (...) een magere basis [hebben]: de democratische consensus over wat strafwaardig is. Zou men zich daarop baseren, dan baseert men zich slechts op de wil van een democratische meerderheid die deze boeken heeft vastgesteld” (Cliteur 2007: 41). Problemen ontstaan volgens Cliteur wanneer gelovigen vinden dat religieus recht opgenomen moet worden in het seculiere recht en wanneer gelovigen vinden dat er geen bindende kracht zit in seculier recht dat niet hetzelfde dicteert als heilige geschriften. Dit laatste bezwaar lijkt in ieder geval terecht want de moord op Theo van Gogh (2004) door Mohammed Bouyeri werd op die manier gelegitimeerd: "Ik heb me laten leiden door de wet die mij opdraagt om iedereen die Allah en de profeet beledigt zijn kop eraf te hakken." Bouyeri baseerde zich op een boek dat Ibn Taymiyya in de 14e eeuw schreef en dat Bouyeri zelf vertaalde onder de titel *Verplichting van het doden van degene die de profeet (sallallahu alaihie wa sallam) uitscheldt* (2004).

In de inleiding van *Het monotheïstisch dilemma* stelt Cliteur eerst dat hij niet verdedigt dat alle gelovigen gewelddadig zijn, maar dat de kleine groep gewelddadige gelovigen, aanknopingspunten voor geweld vindt in de monotheïstische tradities. Cliteur betoogt dat religieus geweld niet afgedaan kan worden als de ongelukkige combinatie tussen een gek en een overtuiging maar dat er in de absolute waarheidsclaim kiemen van geweld zitten. De orthodoxe gelovige en religieuze terrorist verschillen volgens dit standpunt eerder gradueel dan principieel van elkaar. Cliteur stelt hierover:

Het feit dat iemand niet in het bestaan van God gelooft, maakt die persoon niet *per definitie* gewelddadig of maakt het ook maar waarschijnlijker dat deze tot geweld zal overgaan. Hetzelfde kan overigens gezegd worden van iemand die gelooft. Iemand die gelooft (...), wordt niet per definitie gewelddadiger. Het probleem is alleen wel (...) dat iemand die ene speciaal geloof aanhangt, namelijk het monotheïstische geloof, in dat geloof

aanknopingspunten aantreft waarmee hij zijn gewelddadige gedrag kan legitimeren. (Cliteur 2010: 37)

Wat Cliteur hier stelt, is dat hoewel niet alle religieuzen overgaan tot strafbare daden, wel alle religieuzen die consequent uitgaan van de goddelijk bevelstheorie in principe niet loyaal zijn aan de staat omdat ze te maken hebben met religieuze geboden. Het is volgens Cliteur dan ook niet alleen problematisch wanneer de heterodoxe moraal afwijkt van de autonome moraal van de formele orde; het hele gebruik van de heterodoxe moraal is volgens hem afkeurenswaardig (Cliteur 2010: 63/64).

Het argument van loyaliteit luidt dus: orthodox gelovigen hanteren een heteronome moraal, gebaseerd op de goddelijke bevelstheorie. Volgens die theorie is het goddelijke bevel 'goed' en staat het goddelijke verbod gelijk aan 'slecht'; er is geen autonome moraal. In heilige teksten en uit openbaringen maken gelovigen als Bouyeri op dat ze godslasteraars moeten doden. Het goddelijk bevel is volgens Cliteur voor gelovigen belangrijker dan autonome rede en de rechtsstaat en daarom vormen orthodoxe gelovigen een gevaar voor de rechtsstaat.

Cliteur redeneert vanuit de rechtsstaat, die zijn legitimiteit heeft in de autonome moraal van het volk. Vanuit deze orde is het onwenselijk wanneer groepen of individuen de legitimiteit van de wetgeving ontkennen en daartegenover een 'geopenbaarde moraliteit' zetten. Orthodox-religieuzen zijn, wanneer ze deze bron van moraliteit boven de rechtsstaat stellen en zo de rechtsstaat non-existent verklaren, een gevaar voor de rechtsstaat en voor de fysieke veiligheid van burgers. Het probleem met de orthodox-religieuze burger is in deze context dat hij of zij volgens Cliteur niet helemaal loyaal is aan de orde. Niet helemaal, voorwaardelijke loyaliteit aan de orde staat in dit geval volgens Cliteur gelijk aan niet-loyaal.

In hoofdstuk 1 werd vuil omschreven als een gevolg van orde en als *matter out of place* (Douglas 2001: 36). In die zin kan Cliteurs betoog gezien worden als de positionering van orthodox religieuzen buiten de geldende orde. Volgens Cliteur zetten orthodox-religieuzen zichzelf buiten die orde, doordat ze zich binden aan een andere orde dan de Nederlandse rechtsstaat. Deze constructie van orthodoxe religie als vuil in de formele orde is te karakteriseren aan de hand van de categorie 'samengesteld vuil'.

Duschinsky's beschrijving van 'schoon' en 'vuil' is gebaseerd op een ideaal van puurheid dat wordt aangetast door bederf. Cliteur schetst een ideale democratische rechtsstaat waarin iedere burger zich volledig loyaal aan de rechtsstaat betoont. Orthodox-religieuze burgers worden door Cliteur weergegeven als heterogeen omdat ze een dubbele loyaliteit hebben. Deze heterogeniteit leidt tot onduidelijkheid: kiest men als het er op aankomt voor het goddelijke gebod of voor de democratische rechtsstaat?

Orthodoxe-religie wordt hier geconstrueerd als vuil vanwege deze loyaliteitskwesitie. Een orde bestaat uit duidelijke categorieën en begrenzingsen en daardoor is ambiguïteit onwenselijk. Geograaf David Sibley stelt in *Geographies of exclusion* dat het in stand houden van een orde gebaat is met "maintaining clear, unambiguous boundaries" (Sibley 2003: 96). Deze voorkeur voor duidelijke identiteiten uit zich in de publiekelijke vraag naar de loyaliteit van orthodox-religieuzen. In 2003 vroeg Hirsi Ali (destijds Tweede Kamerlid voor de VVD) in een reportage van NOVA aan basisschoolleerlingen: "(...) Hoe kan het dan dat er zoveel ellende in de wereld is? Gelijkheid van joden, homo's, mannen en vrouwen is in Nederland belangrijk en vastgelegd in artikel 1 van de grondwet. Maar wat telt voor jullie het zwaarst: de Grondwet of de Koran?" (Trouw 18-12-2003). In een reactie op de aanslag op het satirische tijdschrift *Charlie Hebdo* in Frankrijk, gaf de Rotterdamse burgemeester Aboutaleb aan, dat moslims massaal afstand moesten nemen van de aanslagen. Veel verder gaat Wilders' (PVV) oproep om moslims een 'anti-sharia-verklaring' te laten tekenen, waarin ze afstand zouden moeten doen van "(...) haatzaaiende en gewelddadige passages uit de Koran" (NOS 2014). In deze gevallen wordt de loyaliteit van moslims publiek betwijfeld en wordt gevraagd om een loyaliteitsverklaring aan de Nederlandse formele orde.

Ambigue zones zijn, vanuit een orde gezien, ongewenst omdat ambiguïteit niet te classificeren is en deze zones daarmee niet volledig te controleren zijn. De context van Cliteurs betoog is die van veiligheid en religieus geïnspireerd geweld. De veronderstelde ambiguïteit van orthodox-religieuzen in termen van loyaliteit aan staatsgezag of religieus gezag is dus problematisch in een orde die vanuit veiligheidsoverwegingen liever geen alternatieve bronnen van moraliteit kent en volledige loyaliteit aan de orde wenst.

3.1.1. Voorbeelden van de goddelijke beveltheorie en een heteronome moraal in Nederland

Om het loyaliteitsargument van Cliteur concreet te maken noem ik enkele voorbeelden waarin de goddelijke bevelstheorie en de heteronome moraal zichtbaar wordt. In 2009 gaf een predikant van de Hersteld Hervormde Kerk een bommelding voorafgaand aan een concert van Madonna. Madonna deed in dat concert de zogenaamde ‘kruisigingsact’ en Willem Groenenboom waarschuwde dat daarbij vijf clusterbommen zouden ontploffen. Hij deed de valse bommelding om de act, die hij godslasterlijk vond, te voorkomen. De Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP) had eerder minister Donner schriftelijk gevraagd om het optreden te verbieden en de jongerenafdeling van de SGP deed na het concert aangifte tegen Madonna omdat er sprake zou zijn van smadelijke godslastering. Minister Donner liet weten geen reden te zien voor het verbieden van de act, terwijl de SGP (jongeren) en Groenenboom dat wel nodig vonden omdat er sprake zou zijn van godslastering. Er is echter wel een verschil in reactie: de SGP(jongeren) kiezen vanuit dezelfde overtuiging dat Madonna God niet mag lasteren een route die wel overeenstemt met de rechtsorde in Nederland: vragen stellen aan de minister van Justitie, bezwaar maken en aangifte doen. Op deze manier lieten ze weten gekwetst te zijn door het optreden van Madonna. Groenenboom probeert op een illegale wijze het concert te voorkomen: door een valse bommelding te doen. Het kerkverband waarin Groenenboom predikant was, heeft afstand genomen van Groenenbooms actie door hem voor drie jaar uit het ambt te ontslaan. Met een beroep op dezelfde religieuze traditie wordt een ander standpunt ingenomen dat laat zien dat een heterodoxe moraal niet per definitie leidt tot het verwerpen van staatsgezag⁵.

Een andere predikant die in opspraak raakte, is Gert-Jan Goldschmeding van de Amersfoorts Christelijk Centrum, een Evangelische gemeente. Met een beroep op de Bijbel argumenteerde hij dat de pedagogische tik toegestaan is: “Wie zijn zoon de stok onthoudt, haat hem, wie hem liefheeft, tuchtigt hem” (Spreuken 13: 24). Hij sloeg zijn

⁵ Zie ook: Salemink, T. A. M. (2005). *Sluit orthodoxie democratie uit? De geschiedenis van de Nederlandse katholieke en het actuele debat over de islam*. In J. Duyndam., M. J. H. M. Poorthuis, & T.W.A. Wit (red.). *Humanisme en religie. Controversen, bruggen, perspectieven (119-139)*. Delft: Eburon. Dit hoofdstuk laat zien dat in de context van de 19^e eeuw, katholieken de democratie praktisch aanvaardden terwijl ze deze theoretisch afwezen, waaruit blijkt dat een religieuze opvatting samen kan gaan met politiek pragmatisme.

eigen kinderen en legde in diensten aan zijn gemeenteleden uit waarom het slaan van kinderen goed zou zijn en hoe ze dit het best konden aanpakken. Zijn standpunt en praktijken waren in strijd met artikel 247 lid 2 van het Burgerlijk Wetboek waarin staat dat “in de verzorging en opvoeding van het kind [...] de ouders geen geestelijk of lichamelijk geweld of enige andere vernederende behandeling [toepassen]”. Door het Openbaar Ministerie werd de zaak voorwaardelijk geseponneerd met als voorwaarde dat Goldschmeding twee jaar lang geen strafbare feiten mag plegen en ook niet anderen daartoe mag oproepen (NOS 2010).

Deze voorbeelden, inclusief het door Cliteur aangehaalde voorbeeld van Mohammed Bouyeri, laten zien dat er orthodox religieuzen zijn die met een beroep op een openbaring of heilig geschrift de Nederlandse wet overtreden. Vanuit de formele orde gezien zijn deze mensen in meer of mindere mate een gevaar: voor hun (mogelijke) slachtoffers en vanwege het feit dat ze de orde niet accepteren. Cliteur stelt in zijn betoog dat voor een terrorist het staatsgezag non-existent is; niet dat dit voor iedere religieuze burger geldt. Tegelijkertijd onderzoekt Cliteur of het loyaliteitsprobleem verder gaat dan alleen de terrorist: iedereen die een concurrerende moraliteit haalt uit religieuze overtuigingen is niet loyaal aan de staat; ook wanneer deze religieuze overtuigingen overeen komen met de Nederlandse formele orde (Cliteur 2007: 63-64).

Cliteurs argumentatie laat zien hoe orthodoxe religie gezien kan worden als bron van een alternatieve moraliteit die al dan niet in strijd is met de Nederlandse formele orde. In het uiterste geval kan dit leiden tot religieus geïnspireerd terrorisme. Cliteurs these is speciaal verbonden met orthodoxe religie, omdat juist daar de heilige teksten in vergelijking met vrijzinnige religie minder in hun historische en culturele context geplaatst worden en meer letterlijk als een woord van God gelezen wordt, waardoor de goddelijke beveltheorie in orthodoxe kringen meer aanhang vindt dan in minder orthodoxe kringen.

3.2. Antidemocratische opvattingen en de weerbare democratie

3.2.1. Hizb ut-Tahrir en Van Haersma Buma; het uitsluiten van niet-democratische geluiden

Aan de hand van een televisieoptreden van Okay Pala, woordvoerder van de islamitische politieke beweging Hizb ut-Tahrir (HUT), in het praatprogramma *Pauw* wil ik laten zien dat een afwijkende opvatting over de democratie uitgesloten wordt uit het publieke debat. Okay Pala is de woordvoerder van HUT in Nederland, dat met een flyeractie protesteerde tegen de in september 2014 aangekondigde nieuwe antiterrorismemaatregelen van het kabinet. Volgens de beweging zijn de maatregelen anti-moslimbeleid en worden onschuldige Nederlandse moslims erdoor benadeeld. Pala zou op 3 september 2014 met Sybrand van Haersma Buma (CDA) aan tafel zitten om iets te vertellen over deze campagne. Van Haersma Buma wilde niet met Pala aan tafel waarop Pala's uitnodiging voor 3 september verviel. Vervolgens werd hij uitgenodigd om op 4 september gast bij *Pauw* te zijn, samen met Gert-Jan Segers (CU). Ik behandel dit onderdeel bij de formele orde om verschillende redenen. Van Haersma Buma vertegenwoordigd als lid van de Tweede Kamer in de ogen van vele toeschouwers de formele orde. Daarnaast wordt er gediscussieerd over nieuwe wetten in de formele orde en wil Van Haersma Buma HUT formeel verbieden. Deze kwestie komt ook in het hoofdstuk over de informele orde aan bod en daarbij ga ik in op de discussie die op 4 september plaatsvond met Pala, Pauw en Segers.

Van Haersma Buma lichtte op 3 september in de uitzending zijn standpunt toe:

Ik ga graag in debat maar dit is iemand die representeert een organisatie die geweld propageert, die het kalifaat wil en voor mij is er gewoon een ondergrens, ik ga niet een debat aan over een zaak waarover wat mij betreft niet te debatteren valt. Dat iemand hier in deze uitzending kan zeggen geweld ja (...) daar ga ik geen ruimte aan geven dat doe ik niet. (...) De reden dat ik niet in debat wil met zo iemand is dat ik er niet aan wil bijdragen dat zo

iemand een podium krijgt. (...) het is zondermeer de journalistieke vrijheid om dit (wel een podium bij *Pauw* geven) te doen, maar het is mijn afweging. (Pauw 3-9-2014)

Het optreden van Van Haersma Buma heeft verschillende aspecten. Ten eerste beschuldigt hij HUT ervan geweld te propageren. De AIVD concludeerde in een rapport uit 2010 dat HUT anti-westerse, anti-zionistische en anti-integratie opvattingen heeft en in Nederland altijd binnen de grenzen van de wet is gebleven en democratisch acceptabel heeft gehandeld. Van Haersma Buma trekt zonder onderbouwing deze conclusie van de AIVD in twijfel en suggereert dat HUT zich inlaat met geweld.

Het tweede deel van het argument van Van Haersma Buma is dat HUT een kalifaat wenst. Dit kalifaat moet volgens Hut geleid worden door een kalief die “regeert over de Moslims enkel en alleen volgens Koran en Soenna, en wordt verkozen door het volk” (Hizb ut-Tahrir n.d. c). De democratie is volgens HUT geen toegestane regeringsvorm omdat het systeem van democratie *mensen* het recht geeft om wetten te maken, “ (...) en niet de Heer der mensen” (Hizb ut-Tahrir n.d. c). Daarnaast wordt het bezwaar genoemd dat godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting, eigendomsrecht en persoonlijke vrijheid, mensen de mogelijkheid geven om te handelen tegen de wetten van de islam in (Hizb ut-Tahrir n.d. d). Van Haersma Buma’s bezwaar tegen Pala en HUT is dus enerzijds dat geweld gepropageerd wordt en anderzijds dat ze een niet-democratisch kalifaat voorstaan. Het eerste argument, waarin het verband tussen geweld en HUT gelegd wordt, lijkt in de Nederlandse context niet op zijn plaats. Het tweede argument, dat HUT anti-democratisch is, wordt bevestigd door de website van HUT en door Pala.

Het onderwerp in de uitzending van september was het nieuwe antiterrorisme maatregelenpakket van het kabinet. Buma zou uitleggen waarom ze volgens hem niet ver genoeg gaan en Pala zou de campagne en de argumenten tegen de maatregelen toelichten. Met een beroep op bepaalde standpunten van HUT, die vooralsnog niet in strijd zijn met de Nederlands wet, maar die lijnrecht ingaan tegen de opvattingen van Van Haersma Buma, weigert Van Haersma Buma te luisteren naar Pala’s kritiek op de antiterrorisemaatregelen. Enerzijds is Van Haersma Buma vrij om te debatteren met wie hij wil; anderzijds wordt Pala een kans om zich te uiten in het publieke (en in dit geval ook politieke debat) ontnomen. Pala wordt hier uitgesloten van de publieke discussie over

terrorisme en antiterrorisme maatregelen. Daar kan tegen in gebracht worden dat Van Haersma Buma aan Pala de mogelijkheden om zich democratisch te uitten niet ontnemt: hij kan via een website of de volgende dag aan tafel bij *Pauw* alsnog zijn verhaal doen. Van Haersma benoemt in de uitzending de journalistieke vrijheid en dat het wellicht een plicht is om Pala te horen. Echter, Van Haersma Buma probeert via een motie ook in de formele orde, via een motie in de Tweede Kamer partijen als HUT te verbieden:

(...) overwegende dat er in Nederland organisaties zijn, zoals Hizb-ut Tahrir, die de democratie en rechtsstaat omver willen werpen en de *sharia* willen invoeren; overwegende dat voor organisaties die zulke verwerpelijke idealen nastreven geen plaats is in Nederland; overwegende dat een verbod op dergelijke organisaties ook van kracht is in andere landen in Europa; verzoekt de regering, deze organisaties te verbieden (...). (Tweede Kamer der Staten-Generaal 2014)

Van Haersma Buma creëert een tegenstelling tussen een “wij allemaal”, die staan voor vrede, vrijheid en geweldloosheid en Pala en zijn organisatie die datgene waar “wij allemaal” voor staan “onderuit wil schoffelen”. De opvattingen van Pala zijn volgens Van Haersma Buma in de orde van “wij allemaal” niet gepast en hoeven daarom niet gehoord te worden. Pala kan ondanks zijn inhoudelijk duidelijke argumentatie niet gehoord worden omdat zijn idealen anders zijn dan gangbare opvattingen. Informele opvattingen in de samenleving bepalen de ‘grammatica’ van het publieke debat en een spreker moet hieraan refereren om begrijpelijk te kunnen zijn. Uiteraard is het ‘te begrijpen’ wanneer HUT met een beroep op religieuze overtuigingen de democratie afwijst; tegelijkertijd is het voor Van Haersma Buma onbegrijpelijk en betekenisloos om buiten de democratische rechtsorde te denken. Van Haersma Buma herkent Pala niet als een gelijkwaardige gesprekspartner (Brink 2007: 351) met wie het mogelijk is om gezamenlijk de toekomstige ontwikkelingen in de maatschappij te bepalen. Wat betreft het kalifaatideaal van Pala is daar wat voor te zeggen omdat dit niet over de toekomst van Nederland gaat, maar wat betreft de antiterrorismemaatregelen waar het debat over zou gaan zou Pala wel een stem moeten krijgen. Niet als *de* woordvoerder van moslims in Nederland maar in ieder geval als één van de woordvoerders uit de moslimgemeenschap en als gelijke burger.

Van Haersma Buma probeert HUT formeel en informeel uit te sluiten uit het publieke debat. Als argumenten voert hij aan dat HUT geweld propageert en een kalifaat nastreeft. Hiermee ontnemt hij Pala/HUT een democratisch middel om zich uit te laten over de anti-terrorisemaatregelen die van toepassing zijn op alle moslims door niet met hem in gesprek te gaan en de partij te verbieden. Daarnaast baseert hij zijn argument deels op het gegeven dat HUT gewelddadig en niet-democratisch is, terwijl HUT in Nederland volgens de AIVD binnen de grenzen van de wet werkt.

Bauman beschrijft in *Postmodernity and its discontents* (1997) hoe een orde vanzelfsprekend kan worden waardoor de opvatting ontstaat dat onze ervaringen als typisch, normatief gelden en dat ieder ander tot dezelfde conclusie moet komen. Er ontstaat een orde die geldt als evident en ‘logisch’ zonder dat de orde en de aannames onderwerp van reflectie zijn (Bauman 1997). Daarom heeft de komst van een vreemde het effect van een aardbeving: “The Stranger shatters the rock on which the security of daily life rests. He comes from afar; he does not share the local assumptions – and so ‘becomes essentially the man who has to place in question nearly everything that seems to be unquestionable to the members of the approached group’” (Bauman 1997: 9-10). Pala geldt hier als ‘vreemde’, die vooronderstellingen niet deelt en ze ter discussie stelt. Het denken buiten de democratie om geldt volgens Van Haersma Buma als *unquestionable*. In andere woorden: de democratie staat buiten kijf en is een onderdeel van de Nederlandse orde dat niet onderhandelbaar is. De vanzelfsprekendheid van democratie is zo sterk, dat een opvatting waarin de democratie niet het uitgangspunt is, geldt als vuil dat via een verbod verwijderd moet worden..

3.2.2. De weerbare democratie: een formele ban op antidemocratische geluiden
Van Haersma Buma staat een *militant democracy* of de weerbare democratie voor. In 1937 schreef Karl Loewenstein een artikel waarin hij waarschuwde tegen de weerloosheid van de democratie tegen het opkomende fascisme. Loewenstein vond dat de democratie zichzelf moest verdedigen: “If democracy is convinced that it has not yet fulfilled its destination, it must fight on its own plane technique which serves only the purpose of power. Democracy must become militant” (Loewenstein 1937: 423). Een militante of weerbare democratie maakt gebruik van middelen die niet passen bij de democratie, om de democratie te beschermen tegen pogingen om op een al dan niet democratische manier de

democratie af te schaffen (Roach 2004: 1). Kenmerk van een weerbare democratie is een materiele democratieopvatting: de gedachte dat de democratie meer is dan een manier van besluitvorming omdat de democratie de beste hoeder is van mensenrechten. Een verwoording van deze materiele democratievisie is te vinden in het CDA pamflet *Vrijheid is een verantwoordelijkheid*: “De Nederlandse democratische rechtsstaat is het resultaat van een lange en bewogen geschiedenis. Zij is ons dierbaar. Zij biedt het best werkbaar raamwerk om willekeur te voorkomen en om rechtszekerheid en rechtsgelijkheid te bevorderen”. (Langen e.a. 2014: 2).

De weerbare democratie is gericht met het voortbestaan van de democratie en met het ‘schoonmaken’ van de democratisch orde, om deze te beschermen “(...) against the genuine or imagined odds” (Bauman 1997: 1). In de inleiding kwam naar voren dat een orde zo vanzelfsprekend geacht kan worden dat deze niet langer zichtbaar is als *orde*, waardoor de orde zo vanzelfsprekend wordt dat “(...) we act upon [it] with the solity of ‘reality’” (Bauman 1997: 8). In het geval van de weerbare democratie geldt dit anders: de weerbare democratie verheft de democratie als orde waardoor de orde zelf in de aandacht komt; tegelijkertijd heeft dit ‘bewustzijn’ van de democratie tot doel om de orde nog steviger te vestigen. Hiervoor geldt dezelfde karakterisering die gegeven wordt om de relatie tussen fundamentalisme en traditionalisme weer te geven: “Tradition made self aware and consequently defensive” (Ruthven 2004: 17). De weerbare democratie is dus een democratie die door bedreigingen zelfbewust en defensief wordt. Een pleidooi voor een weerbare democratie gaat uit van de kwetsbaarheid van de orde en de weerbare democratie is daarom per definitie in de verdediging tegen (ingebeelde) dreiging. Door de nadruk op bedreigingen van de democratie, gaat het discours van de weerbare democratie samen met een preoccupatie voor ongewenste elementen in de orde. Het discours van de weerbare democratie heeft als ideaal de democratie voor ogen. In deze orde bestaat vuil uit datgene wat zich tegen de orde richt. Orthodoxe religie kan gelden als *matter out of place* in de weerbare democratie, omdat verschillende orthodox-religieuze groepen kritisch staan ten opzichte van de democratie.

Voorbeelden van niet- of antidemocratische standpunten

In de formele orde van Nederland speelt de democratie een centrale rol. De democratie is het uitgangspunt van het bestuursstelsel en wordt in de toekomst ook

vastgelegd voor de toekomst in de grondwet met de zin: “De Grondwet waarborgt de democratie, de rechtsstaat en de grondrechten” (Rijksoverheid 2014). Hoewel de democratie volgens velen een vanzelfsprekende en goede staatsinrichting is, is de acceptatie van de democratie in Nederland niet universeel. In het Nederland van na de Tweede Wereldoorlog zijn er drie antidemocratische ideeën te onderscheiden: er is religieus, marxistisch en fascistisch geïnspireerd verzet tegen de democratie (Tromp 1991). In de huidige context is veel aandacht voor religieus geïnspireerde antidemocratische stromingen. Tromp noemt dat religieuze antidemocratische stromingen zoeken naar een traditioneel gezag gebaseerd op koningschap en kerk. Daaraan kan toegevoegd worden dat de christelijke noties kerk en koningschap ook kunnen verwijzen naar een niet-democratisch islamitische bestuursvorm.

Ik maak onderscheid tussen een niet-democratisch ideaal en een antidemocratisch ideaal. Deze twee vormen de uiterste van dezelfde schaal en het verschil wordt zichtbaar in de omgang met de democratie: een antidemocratisch ideaal verzet zich concreet tegen de democratie terwijl een niet-democratisch ideaal de democratie theoretisch afwijst, maar deze praktisch accepteert. In het volgende noem ik verschillende orthodox-religieuze antidemocratische opvattingen in Nederland De Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP) en Hizb ut-Tahrir (HUT) zijn in Nederland respectievelijk voorbeelden van een partij met een niet-democratisch ideaal en een beweging met een anti-democratisch ideaal.

De SGP schrijft op haar website dat ze instemt met Churchills positie ten opzichte van de grondwet: de minst slechte regeringsvorm. Principieel wijst de SGP volkssoevereiniteit echter af “omdat de overheid haar gezag niet aan het volk ontleent, maar van God ontvangt” (SGP n.d.). Tegelijkertijd noemt de SGP de parlementaire democratie “een goed werkbaar structuur voor het bestuur van de samenleving” (SGP n.d.). De SGP heeft eerder een niet-democratisch dan een antidemocratisch ideaal omdat ze haar theocratische ideaal invult als de oriëntatie van de partij: “tot eer van God en het welzijn van ieder mens” en niet als alternatief staatsbestel. Dit komt ook naar voren in een onderzoek naar de reikwijdte van religieuze politieke partijen door Anke Schuster. Zij stelt dat de SGP niet bereid is geweld te gebruiken om haar doel (theocratie) te bereiken en dat de partij niet actief naar manieren zoekt om het

democratische systeem af te schaffen (Schuster 2010). Van de SGP geldt dus dat een niet-democratisch ideaal niet samengaat met een niet- of antidemocratische agenda. In 2008 werd besloten dat de partijtop niet langer zouden zeggen een theocratie voor te staan maar in plaats daarvan zouden aangeven “Bijbels genormeerde politiek” na te streven om zo de associatie met een “islamitische dictatoriale theocratie” te vermijden (Reformatorisch Dagblad 24-10-2008).

De politieke beweging Hizb ut-Tahrir is moeilijker te plaatsen op de schaal van niet-naar antidemocratische idealen. De beweging schrijft op haar website dat haar doel is “(...) het hervatten van de Islamitische manier van leven (...) door de Islamitische staat te vestigen die Islam ten uitvoer brengt en haar da'wah verkondigt tot de wereld” (Hizb ut-Tahrir n.d. a). Da'wah staat voor ‘het uitnodigen tot de islam’. Deze islamitische staat verwijst niet naar de Islamitische Staat die in mei 2014 in Irak en Syrië werd uitgeroepen. De islamitische staat waar HUT het over heeft zou niet in Nederland gesticht moeten worden maar in de moslimwereld. Op de vraag naar de rol van geweld binnen de partij wordt als antwoord gegeven: “Hizb ut-Tahrir is van mening dat geweld geen onderdeel mag zijn van de methode ter verandering van de regimes in de landen van de moslims. Hizb ut-Tahrir gebruikt daarom geen geweld om haar doel te realiseren” (Hizb ut-Tahrir n.d. b). In 2010 riep HUT moslims op om niet te stemmen voor de Tweede Kamerverkiezingen, omdat geen enkele kandidaat moslims iets goeds zou beloven (Hizb ut-Tahrir 2010). In deze oproep wordt niet duidelijk of stemmen volgens de visie van HUT altijd verkeerd is omdat nadrukkelijk gesteld wordt dat vooral deze partijen en kandidaten geen stem verdienen en geboycot moeten worden. HUT zweert op haar website het gebruik van geweld af als methode om tot een kalifaat te komen en de aanslagen op 11 september 2001 werden door de Britse tak van HUT veroordeeld. Niettemin wordt HUT wel in verband gebracht met geweld⁶. In Nederland concludeert de AIVD in een jaarrapport van 2010 dat de organisatie binnen de grenzen van de wet is gebleven (AIVD 2011: 14).

⁶ Zie voor een overzicht over Hizb ut-Tahrir en geweld: Karagiannis, E., & McCauley, C. (2006). Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the threat posed by a radical Islamic group that remains nonviolent. *Terrorism and Political Violence*, 18(2), 315-334. HUT wordt hierin omschreven als een partij die *vooralsnog* geen geweld gebruikt, omdat niet voldaan is aan voorwaarden die geweld als middel legaal maken. Eerst moet er een breed gesteund kalifaat ontstaan en enkel vanuit een islamitische staat mag geweld worden toegepast.

Orthodox-religieuze opvattingen over de democratie lopen uiteen. Op *ShariaforHolland.nl* staat een oproep om niet te stemmen “om Allah (swt)⁷ het alleenrecht te geven om wetten te maken (...). Het stemmen betekent, oordelen met mens-gemaakte-wetten, dit is oordelen met *kufir*”. (...) O Gelovigen in Allah (swt), val niet in de valstrik van de verwerping van de Islam, blijf weg bij hun *kufir* op hun verkiezingen” (Sharia4Holland n.d.). Sommigen vinden stemmen vanuit strategisch oogpunt juist een plicht:

Wij moeten dus gaan stemmen en wel met de intentie de belangen te behartigen van onze Gemeenschap. Het is belangrijk om te realiseren dat wij daarmee geen ‘gebruik maken’ van ons ‘burgerrecht’ om onze mening te uiten. Nee, wij volgen hiermee *uitsluitend* onze plicht om onze Gemeenschap zoveel mogelijk te beschermen tegen schadelijkheden. Wij nemen geen deel aan de verkiezingen vanuit een instemming met de democratie. Wij eigenen de democratie ons niet toe. Wij willen niet ‘meebeslissen’ over de ‘koers’ die dit land wil gaan varen. Binnen het moderne denken betekent deelname aan de verkiezingen automatisch de omarming van de democratie – en andersom. Voor ons geldt dat niet. Wij zijn vreemd. Wij staan er buiten, *en deelnemen aan de verkiezingen vanuit een strategische oogpunt verandert daar niets aan.* (Yakeen 2010)

Andere orthodox-religieuze wijzen niet-stemmen af en omarmen de democratie; hierbij kan gedacht worden aan orthodox-religieuze partijen die binnen de democratie functioneren en de democratie ook niet theoretisch afwijzen, zoals de ChristenUnie⁸ (ChristenUnie 2012). Er bestaat dus binnen de religieuze orthodoxie een spectrum van posities, variërend van totale afwijzing van de democratie tot het volledig omarmen van de democratie.

De weerbare democratie in de Nederlandse politiek

Dat men de orde wil beschermen tegen antidemocratische bedreigingen, leidt ertoe dat niet alleen daadwerkelijke illegale acties tegen de democratie gelden als ‘ongepast’, maar dat alles dat zich *potentieel* tegen de democratie kan keren, als gevaar gezien wordt. Het gaat

⁷ swt staat voor het Arabische Subhānahu wa ta'alā en betekent ‘verheven en geprezen is Hij’

⁸ Ik noem de CU in navolging van de Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid en Nickolson ‘orthodox’ (Van den Donk 2006: 99; Nickolson 2013: 7).

dus niet alleen om het overtreden van een wettelijke norm, maar nadrukkelijk ook om opvattingen die een voorstadium van het overtreden van een wettelijke norm kunnen zijn. Dit is waarom de weerbare democratie in relatie staat tot orthodoxe religie: specifieke religieuze opvattingen en praktijken zijn duidelijk niet *mainstream* en kunnen in het licht van de algemene orde gezien worden als voorstadium van strafbaar gedrag. Het afwijzen van de democratie zoals de SGP dit doet, lijkt niet problematisch omdat de SGP haar theocratische ideaal in de loop der jaren minder is gaan uitdragen en omdat, zoals Schuster stelt, de SGP niet zoekt naar manieren om de democratie af te schaffen. Het anti-democratische geluid van HUT wordt door Van Haersma Buma gezien als een fase in de ontwikkeling naar een samenleving waarin de democratie afgeschaft wordt ten gunste van een op religieus gezag gebaseerde regeringsvorm.

Een verdediging van de weerbare democratie in Nederland geeft Geert Wilders, destijds onafhankelijk kamerlid, in 2006 in het politieke programma *Een nieuw-realistische kijk op samenleving en politiek*. Hij betoogt daarin dat grondwettelijke rechten niet onvoorwaardelijk gelden. Wanneer groepen diezelfde rechten in een ander geval aan anderen zullen onthouden: “(...) de toegang tot die rechten en vrijheden [staat] alleen open (...) voor die groepen die het gemeenschappelijke fundament van constitutionele waarden en normen delen” (Elsevier 21-3-2006).

In de Nederlandse politiek is Wilders niet de enige die zich sterk maakt voor een weerbare democratie. Frits Bolkestein (VVD) en Maxime Verhagen (CDA) lieten zich al eerder in die richting uit, terwijl recent ook Halbe Zijlstra (VVD) en Van Haersma Buma (CDA) een weerbare democratie bepleiten. Tijdens de algemene politieke beschouwingen na Prinsjesdag 2014 hield Zijlstra een toespraak met daarin een pleidooi voor de weerbare democratie. Hierin stelt hij dat “(...) radicale moslims (...) onze vrijheid de oorlog verklaren”. Volgens Zijlstra zijn “onze vrijheid en democratie ononderhandelbaar” (VVD 2014). Er is de vrijheid om het daar niet mee eens te zijn volgens Zijlstra, maar door te vechten tegen die vrijheid verliest men het recht op het Nederlandse burgerschap: “We moeten de handschoenen uitdoen en niet wijken in de strijd tegen hen die haat en terreur in onze steden willen verspreiden. Die onze vrijheid willen misbruiken om haar de nek om te draaien. Tegen hen zegt het kabinet terecht: wij zullen onze vrijheid met hand en tand verdedigen. In al onze straten, in al onze steden, in heel ons land” (VVD 2014). De taal

van Zijlstra grenst aan militante taal, hoewel Zijlstra de grens legt bij het vechten tegen “onze vrijheid” en duidelijk maakt dat er wel de vrijheid is om het niet eens te zijn met vrijheid en democratie. Radicale moslims worden door Zijlstra weergegeven als *matter out of place* in de Nederlandse samenleving.

In november 2014 kwamen Van der Staaij (SGP) en Van Haersma Buma (CDA) met een motie om anti-democratische partijen te verbieden: “overwegende dat er in een weerbare democratie geen ruimte is voor groeperingen die de democratische rechtsorde misbruiken om deze rechtsorde omver te werpen en af te schaffen (...) verzoekt de regering voorstellen te doen om groeperingen wiens doelstellingen onvermijdelijk leiden tot het terzijde schuiven van onze democratische rechtsorde te kunnen verbieden (...)” (Tweede Kamer der Staten Generaal 2014). Dit voorstel werd gesteund door de VDD en de SGP. Opmerkelijk is dat een vergelijkbare motie die in het debat over de democratie en de *sharia* in 2006 door Van Haersma Buma (CDA), Wilders (Groep Wilders), Van der Vlies (SGP) en Herben (LPF) werd ingediend, geen meerderheid behaalde.

In de Nederlandse politiek wordt vooral sinds 2006 gesproken over de ruimte voor antidemocratische standpunten. Het discours van een weerbare democratie wordt nu breder gehanteerd dan in 2006. Een aantal partijen houdt een pleidooi voor een weerbare democratie en deze discussie spitst zich vooral toe op orthodox-religieus verzet tegen de democratie. De genoemde moties werden voorgesteld als voorzorgsmaatregel om de democratie te beschermen tegen ontwikkelingen die in de toekomst mogelijk plaats kunnen vinden; in de woorden van Van Haersma Buma: “Als er een tweederde meerderheid is [om de *sharia* in te voeren, MvW], is dat democratisch, terwijl ik een motie wil indienen waarin wij dat vóór proberen te zijn, zodat wij een partij die de *sharia* wil invoeren de pas eerder afsnijden. Wil de Kamer een partij die de *sharia* wil of een pedopartij eerder de pas afsnijden, of wachten wij af?” (Tweede Kamer der Staten-Generaal 2006).

Verschillende uitspraken over de toekomst van de democratie leidden tot discussies in de media en politiek. Zo ontstond er ophef over de uitspraak van Rien Bogerd, voorzitter van de SGP fractie in de Provinciale Staten van Flevoland, die in een interview met *Het Urkerland* in 2002 aangaf dat een meerderheid voor de SGP het einde van de democratie

zou betekenen” (Krijnen 2002). Piet-Hein Donner, destijds minister van Justitie kreeg van binnen en buiten het CDA kritiek op de volgende uitspraak in Vrij Nederland:

Het moet mogelijk zijn dat moslimgroeperingen langs democratische weg aan de macht komen. Iedere burger mag beargumenteren waarom de wet moet worden veranderd. Als hij zich ondertussen maar wel aan de wet houdt. Voor mij staat vast: als tweederde van alle Nederlanders morgen de *sharia* zou willen invoeren, dan moet die mogelijkheid toch bestaan? Zoiets kun je wettelijk niet tegenhouden. Het zou ook een schande zijn om te zeggen: dat mag niet! De meerderheid telt. Dat is nou juist de essentie van democratie. (Vrij Nederland 2006)

Deze uitspraak leidde kort daarop tot een debat over de weerbaarheid van de democratie. Over de wenselijkheid van de democratie en de onwenselijkheid van de *sharia* waren de partijen het eens; de discussie betrof meer de vraag of de democratie in toenmalige vorm genoeg beschermd was tegen democratische pogingen om de democratie af te schaffen.

Als gevolg van het politieke pleidooi voor een weerbare democratie vindt er op het niveau van wetgeving en wetsuitvoering securitisering van orthodoxe religie plaats. Securitising is het proces dat steeds meer zaken in het domein van nationale veiligheid getrokken worden (Graaf 2011: 62). Bij securitisering gaat het niet zozeer om algemene veiligheid maar wordt een dreiging apart gezet als urgent. In het taalgebruik rond die dreiging wordt iets of iemands voortbestaan bedreigd en die dreiging is zo groot dat als er niet op tijd mee afgerekend wordt het te laat is. Met de claim dat de dreiging buitengewoon is, worden uitzonderlijke maatregelen gelegitimeerd (Laustsen & Waever 2000: 708). Securitising en de weerbare maatschappijopvatting staan met elkaar in verband: beiden legitimeren buitengewone maatregelen met het beschermen van de orde. Sinds de terroristische aanslagen in New-York (2001) en als gevolg van de moord op Theo van Gogh (2004) ligt de focus van veiligheidsdiensten niet alleen op terrorisme maar ook op radicalisering (Graaf 2012: 70) en daarnaast wordt in integratie en de-radicaliseringsprogramma's meer aandacht besteed aan orthodoxie als “afwijkend, radicaal religieus geïnspireerd gedrag” en worden banden met de moslimgemeenschap “vanuit veiligheidsperspectief” aangehaald (Graaf 2012: 71-72). De Graaf wijst erop dat orthodox-religieuze uitingen zijn in het proces van de securitisering van orthodoxe religie

gaan gelden als een indicatie van een veiligheidsprobleem (Graaf 2012: 72). In een orde met de idealen ‘veiligheid’ en ‘democratie’, geldt orthodoxe religie als *matter out of place*.

3.2.3. Façadepolitiek

Centraal in discussies over de democratie is de vraag of antidemocratische geluiden verboden moeten kunnen worden en of de grens ligt bij (oproepen tot) geweld of bij het propageren van een antidemocratisch ideaal. In praktijk bleek in het debat uit 2006 iedere partij voor een weerbare democratie te pleitten; het gaat mij hier dan ook specifiek om de opvatting dat de democratie weerbaarder gemaakt moet worden door met aanvullende wetgeving antidemocratische geluiden te beperken of te verbieden. Zonder inhoudelijk in te gaan op de argumenten voor of tegen een weerbare democratie wil ik laten zien dat in het discours van de weerbare democratie orthodoxe religie als vuil geconstrueerd wordt.

In 2009 bracht het Ministerie van Binnenlandse Zaken de brochure *Wegwijzer façadepolitiek* uit, waarin uitgelegd wordt hoe bestuurders een eventuele dubbele agenda van islamitische organisaties kunnen herkennen. Gezien vanuit een kader van ‘orde’ en ‘vuil’ wordt in deze brochure orthodoxe religie, in dit geval de islam, geconstrueerd als *matter out of place*. Om te beginnen wordt gesteld dat de organisaties waar de brochure voor waarschuwt de samenleving diep ingrijpend willen hervormen en dat deze organisaties afwijzend staan tegenover de Westerse democratische rechtsorde (Ministerie Veiligheid en Justitie 2009). De groeperingen zouden “zeer rigide” zijn “en alle vormen van religieuze moderniteit en hedendaagse aanpassingen van hun leer afwijzen”. Achter deze omschrijving wordt een “secularized conception of religion” zichtbaar. “religion is understood to be an abstracted category of beliefs and doctrines from which the individual believer stands apart to examine, compare, and evaluate its various manifestations” (Mahmood 2006: 341). Als de *secularized concsption of religion* als de norm geldt, volgt daaruit dat andere opvattingen over religie geconstrueerd worden als “zeer rigide”, ouderwets en gezien het doel van de brochure onwenselijk, dus vuil. Orthodox-religieuze organisaties worden hier geconstrueerd als historisch vuil, omdat ze hedendaagse aanpassingen van hun religie zouden afwijzen.

Een ander onderdeel van het probleem is volgens de makers van de folder dat bepaalde groeperingen de samenleving diep ingrijpend willen hervormen en de Westerse democratische rechtsorde afwijzen. De westerse democratische rechtsorde en de

samenleving fungeren als een *dream of purity*: ze moeten beschermd worden en mogen niet veranderen. Interessant is dat in dezelfde folder een rapport van de AIVD geciteerd wordt waarin staat dat deze standpunten uitgedragen worden "zonder het gebruik van geweld te verheerlijken, ertoe op te roepen noch het te ondersteunen" (AIVD 2011: 14). Enerzijds constateert het ministerie in overeenstemming met de AIVD dat de organisaties binnen de wettelijke kaders opereren en tegelijkertijd is de brochure en waarschuwing tegen samenwerking met deze organisaties. De organisaties staan in slecht daglicht, niet vanwege hun illegale praktijken maar vanwege onwenselijk radicaal gedachtegoed. Beatrice de Graaf concludeert uit een analyse van AIVD rapporten vanaf 2004 dat de nadruk steeds sterker niet alleen op terrorisme ligt maar dat er steeds meer aandacht is voor "het gevaar van radicalisering in zijn algemeenheid" (Graaf 2012: 70). Niet alleen gedrag maar ook opvattingen doen ertoe in de beoordeling van potentiële gevaren voor de orde.

Op de website van de Nationale Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid (NCTV) wordt onderscheid tussen directe en indirecte dreiging gemaakt. Directe dreiging gaat om gewelddadig jihadisme. Interessant is de tweede categorie, indirecte dreiging:

[het] gaat om radicaliseringsprocessen waar geen directe dreiging van uitgaat voor de democratische rechtsorde. Het gaat hierbij om zendingsachtige dawa-gerichte groeperingen, waaronder de salafisten en moslimbroeders, die kiezen voor een langetermijnstrategie van continue beïnvloeding vanuit extreem-puriteïense, intolerante en sterk anti-westerse denkkaders. Zij prediken een extreme afzijdigheid van de westerse samenleving, propageren vaak onverdraagzaamheid ten aanzien van andere groepen en de omringende samenleving en zetten aan tot het (heimelijk) uitbouwen van parallelle samenlevingsstructuren. (NCTV 2012)

Opnieuw wordt hier een normatieve visie gegeven waarin specifieke opvattingen 'vuil' zijn, omdat ze, hoewel niet gewelddadig, ingaan tegen de bestaande orde.

Door deze ontwikkeling waarbij de nadruk op potentiële problemen ligt, komt opnieuw de vraag naar de loyaliteit van een orthodox-religieuze burger naar voren. De loyaliteitskwestie krijgt hier een nieuwe dimensie: De vraag is niet alleen of de genoemde organisaties al dan niet loyaal zijn aan de democratie in Nederland; er wordt gesuggereerd

dat er sprake is van een façade of Januskop waardoor organisaties loyaal lijken maar het eigenlijk niet zijn.

In de media en op straat is vaak duidelijk zichtbaar dat men te maken heeft met salafisten. Maar salafistische organisaties beseffen ook dat zij niet altijd kunnen uitkomen voor hun daadwerkelijke ideeën. Naar buiten toe verkondigen zij daarom met enige regelmaat een gematigde en een op integratie gerichte boodschap die sterk afwijkt van de boodschap die achter gesloten deuren wordt verspreid. Hiermee proberen zij te zorgen voor positieve beeldvorming over het salafisme, maar ze vermijden hiermee vooral publieke en politieke opschudding. Deze organisaties kiezen er daarom soms bewust voor om hun boodschap naar buiten toe aan te passen en met het opwerpen van een dergelijke façade is het voor hen tevens mogelijk om aanspraak te maken op subsidies, samen te werken met maatschappelijke instanties en (lokale) overheden en in relatieve luwte hun radicale boodschap te verspreiden. (Ministerie veiligheid en Justitie 2009)

Het gaat dus niet alleen om wat een organisatie doet en zegt te doen maar ook om wat daarachter gebeurt. Door de suggestie dat gematigde organisaties eigenlijk ten doel hebben om de samenleving ingrijpend te veranderen, worden deze organisaties geconstrueerd als onzichtbaar vuil in de orde: “They defy not just the model of purity, but the very effort of its protection, since without being aware of the invasion one does not know that the time of action has arrived, and one can be easily lulled into the illusion of security” (Bauman 1997: 6). Roex e.a. merken over de vermeende dubbele agenda van salafistische organisaties dat daar sprake is van een “Front-backstage-Dilemma” omdat niet verifieerbaar is of je als onderzoeker alles hebt gezien (2010: 120). Los van de vraag of er inderdaad sprake is van een dubbele agenda, geldt dat alleen al de suggestie ervoor zorgt dat iedere orthodox-islamitische organisatie die samenwerkt met de overheid bij voorbaat verdacht wordt gemaakt. Daarnaast is de stelling moeilijk te falsificeren: wanneer heeft een organisatie voldoende aangetoond ‘in orde’ te zijn? Immers, hoe minder zichtbaar hoe geraffineerder en ongrijpbaarder de organisatie wellicht tewerk gaat. In deze folder worden dus niet-strafbare opvattingen geproblematiseerd, worden religieuze opvattingen door de overheid weergegeven als “zeer rigide” en weinig-modern en wordt aan de loyaliteit en oprechtheid van orthodox-religieuze organisaties getwijfeld.

3.3. Morele paniek

Martijn de Koning wijst in het artikel *Salafisme is overal* op de ontwikkeling dat de orde die beschermd moet worden niet altijd betrekking heeft op de formele rechtsorde; hij betoogt dat er sprake is van “een morele paniek over Nederland als een morele gemeenschap die gebaseerd is op waarden als tolerantie en seculiere en seksuele vrijheden” (Koning 2012: 57). Door deze morele paniek worden afwijkende waarden en praktijken ook door de overheid behandeld als *matter out of place*. Dit aspect wil ik illustreren aan de hand van twee voorbeelden: een recent SCP rapport waarin de overheid iets van morele paniek over homoacceptatie in orthodox-religieuze kring laat zien en het voorgestelde boerkaverbod uit 2010.

3.3.1. De acceptatie van homoseksualiteit als nieuwe norm

In reacties op het rapport *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland* (Huijnk 2014) wordt duidelijk dat orthodoxe religieuze opvattingen over homoseksualiteit gezien worden als onwenselijk. In de inleiding van het rapport wordt toegelicht waarom de acceptatie van homoseksualiteit van belang is: “Het tegengaan van discriminatie en het bestrijden van geweld is al langere tijd een van de pijlers van het beleid van de Nederlandse overheid ten aanzien van lesbische vrouwen, homoseksuele mannen, biseksuelen en transgenders (lhbt’s). Een belangrijk element bij het bevorderen van de veiligheid is het vergroten van de acceptatie van homoseksualiteit” (Huijnk 2014: 7). Concluderend stelt men: “Over de gehele lijn is homoacceptatie in Nederland toegenomen, maar er blijven groepen bestaan waar de *denkbeelden* over homoseksualiteit *nog steeds* overwegend negatief zijn” (Huijnk 2014: 95, italics MvW). Hieruit blijkt dat de acceptatie van homoseksualiteit de norm is. De inzet van de overheid voor de veiligheid van lhbs’s is te rechtvaardigen: het is haar taak om haar burgers te beschermen, op te treden tegen geweld en discriminatie in het algemeen en speciaal aandacht te besteden aan kwetsbare groepen in de samenleving. De overheid heeft de norm ‘discriminatie van en geweld tegen homoseksuelen’ omgezet in een beleid waarbij niet deze formele norm (geweld tegen en discriminatie van homoseksualiteit is strafbaar) maar een andere norm (homoseksualiteit moet geaccepteerd worden) het uitgangpunt is. Die laatste norm geldt volgens de inleiding van het rapport om overtreding van de eerste norm te voorkomen. Er

is echter een verschil tussen het afwijzen van homoseksualiteit op grond van een al dan niet religieuze overtuiging en het overtreden van de formele norm, het discrimineren van of geweld plegen tegen homoseksuelen. Het beleid van de overheid richt zich op de preventie van discriminatie en geweld en raakt daarmee aan (religieuze) opvattingen over homoseksualiteit. Hierdoor wordt het houden van traditionele afwijzing van homoseksualiteit, door Keuzenkamp e.a. omschreven als een “homonegatieve houding (...) gebaseerd op ouderwetse, moralistische, religieuze ideeën en op misvattingen over homoseksualiteit” (Keuzenkamp e.a. 2006: 25), onwenselijk, omdat een homonegatieve houding in potentie kan leiden tot de overtreding van de formele norm die discriminatie van en geweld tegen homoseksuelen verbiedt. De bijvoeglijke bepaling bij religieuze ideeën zijn ‘ouderwets en ‘moralistisch’, waardoor deze afwijzing van homoseksualiteit weergegeven wordt als ‘niet van deze tijd’ en ‘historisch vuil’.

Tussen orthodoxe religie en de afwijzing van homoseksualiteit staat een sterk verband (Keuzenkamp e.a. 2006: 43), maar uit een analyse van daderprofielen van plegers van geweld tegen homoseksuelen blijkt dat er geen aanwijsbaar verband is tussen geweld tegen homoseksuelen en een orthodox-religieuze overtuiging (Buijs e.a. 2008: 90/91). Strafbare discriminatie van homoseksuelen wordt voor 33% door overtuigingsdaders gepleegd (Brants e.a. 2007: 133) maar het is niet duidelijk welk aandeel orthodox-religieuzen hebben in deze categorie die vrij breed omschreven wordt “discriminatie waarbij de verdachte er blijk van geeft andere groepen minderwaardig te achten op grond van een politieke of anderszins gewortelde overtuiging” (Brants e.a. 2007: 112). Concluderend kan over deze kwestie gesteld worden dat het handhaven van een wettelijke norm leidt tot een nieuwe norm waardoor orthodox-religieuze opvattingen over homoseksualiteit geconstrueerd worden als vuil. De constructie van de nieuwe norm wordt zichtbaar in een pleidooi van PvdA kamerlid Keklik Yücel na aanleiding van dit rapport. Volgens Yücel spreekt de orthodox-religieuze afwijzing van homoseksualiteit van een gebrek aan tolerantie; ze wil dat (mensenrechten)ambassadeurs worden ingezet in conservatief religieuze kring om de acceptatie van homoseksualiteit te bevorderen (Yücel 2014). Opmerkelijk is dat in het rapport van het SCP geen aanwijzingen worden gegeven dat in orthodox-religieuze kring meer gediscrimineerd of meer geweld gepleegd wordt tegen homoseksuelen. Tegelijkertijd wordt dit verband wel gelegd en wordt een

afwijkende visie op homoseksualiteit intolerant genoemd en in verband gebracht met schending van de mensenrechten. Een orthodox-religieuze afwijzing van homoseksualiteit wordt weergegeven als *matter out of place*. Minister Bussemaker wil ambassadeurs inzetten om de acceptatie van homoseksualiteit in religieuze en etnische kringen te vergroten.

3.3.2. Boerkaverbod

Een ander beroep op Nederland als morele gemeenschap werd gedaan door minister Spies (Kabinet Rutte I, Binnelandse Zaken en Koninkrijksrelaties). Verschillende argumenten voor het boerkaverbod zijn gebaseerd op maatschappelijke normen in Nederland en daarnaast wordt de autonome keuze van vrouwen die een boerka dragen, betwijfeld. In het wetsvoorstel om gezichtsbedekkende kleding te verbieden, bekend als boerkaverbod, werd als argument om gezichtsbedekkende kleding zoals de boerka of niqaab te verbieden een gevoel van onbehagelijkheid genoemd: “In de aanwezigheid van personen die hun gezicht verhullen of zich onherkenbaar maken, voelt men zich al gauw onbehagelijk en minder thuis (‘unheimisch’)” (Spies 2012: 1). Daarnaast stelt Spies dat het niet goed verenigbaar is met de maatschappelijke orde zoals wij die kennen in Nederland “(...) wanneer in het bijzonder vrouwen zich op deze wijze verhullen als uiting van een eigen, niet gelijkwaardige positie in het openbare leven. Het dragen van gelaatsbedekkende kleding staat in onze maatschappij immers symbool voor een positie van vrouwen die ondergeschikt is aan die van mannen, althans een positie waarin zij zich, anders dan mannen voor de blikken van mannen hebben te verbergen” (Spies 2012: 1). De maatschappelijke orde waarin gelijkheid het uitgangspunt is wordt hier gebruikt om orthodox-religieuze kleding, zoals de boerka of niqaab te verbieden.

Orthodoxe religie wordt in de formele orde vooral geproblematiseerd in relatie tot veiligheid. Orthodox-religieuze burgers vormen volgens Cliteur een bedreiging voor de veiligheid omdat ze het goddelijke bevel boven het gezag van de democratische rechtsstaat tellen. Door reële veiligheidsproblemen wordt de religieuze orthodoxie in toenemende mate gezien als voorstadium van norm overschrijdend gedrag. Om de samenleving te beschermen gelden die voorstadia die *mogelijk* lijden tot ongewenst gedrag als *matter out of place* en een orde die veiligheid nastreeft. De securitisering van orthodoxe religie

benadrukt de onveiligheid van orthodoxe religie waardoor er een discours ontstaat waarin orthodoxe religie als *matter out of place* geldt. Daarnaast maken het voorgestelde boerkaverbod en het SCP-rapport over de acceptatie van homoseksualiteit door orthodoxe religieuzen zichtbaar dat in de formele orde orthodoxe religie geconstrueerd kan worden als een bedreiging voor culturele waarden als ‘vrijheid’ en tolerantie’.

Hoofdstuk 4 – De constructie van orthodoxe religie als vuil in de informele orde

Dit hoofdstuk bespreekt de constructie van orthodoxe religie als vuil in de informele orde. De informele orde heeft betrekking op informele normen, gebruiken en waarden in de samenleving. In hoofdstuk 2 werd de Nederlandse informele orde geschetst aan de hand van waardepatronen, die betrekking hebben op de persoonlijke opvattingen van Nederlandse burgers over morele kwesties. Daarbij kwam naar voren dat een behoorlijk deel van de Nederlandse bevolking negatief staat ten opzichte van orthodox-religieuzen. Het hebben negatieve houding ten opzichte van orthodoxe religie is niet per definitie problematisch. Het gaat hier dan ook niet om de particuliere opvattingen van Nederlandse burgers over orthodoxe religie maar om de plaats van orthodoxe religie in het publieke element van de informele orde: het publieke debat. Hoewel de particuliere opvatting van de Nederlandse bevolking ten opzichte van orthodoxe religie en orthodox-religieuzen niet problematisch hoeft te zijn, kunnen deze gezamenlijke opvattingen als collectief er voor zorgen dat orthodoxe religie en orthodox-religieuze standpunten en gedragingen als ‘niet gepast’ worden ervaren in het publieke domein. Dit kan er voor zorgen dat deze standpunten en gedragingen als matter out of place worden uitgesloten uit het publieke debat.

4.1. Het publieke domein

Om duidelijk te kunnen maken hoe de informele orde orthodoxe religie kan uitsluiten ga ik dieper in op het publieke domein in de omschrijving die Charles Taylor daarvan geeft. Taylor omschrijft het publieke domein als “(...) een gemeenschappelijke ruimte waarin de leden van de samenleving geacht worden met elkaar in contact te komen door middel van uiteenlopende media (...) om zaken van algemeen belang te bespreken en zo daarover tot overeenstemming te komen” (Taylor 2009: 268). Dit publieke domein staat buiten de politieke orde en heeft geen formele macht. Tegelijkertijd fungeert het als controle op de formele orde en leidt het publieke debat tot uitkomsten “which should guide government” (Taylor 1995: 191). Bijzonder aan dit publieke debat is volgens Taylor dat deze controle op de wetgevende en uitvoerende macht niet “de wil van God” of een andere bron van

macht of traditionele autoriteit vertegenwoordigt. In plaats daarvan hanteert het publieke domein een voor iedereen toegankelijk discours dat gebaseerd is op de rede (Taylor 2007: 190).

Samengevat is de functie van de publieke sfeer volgens Taylor: “(...) [to] enable the society to come to a common mind, without the mediation of the political sphere, in a discourse of reason outside power, which nevertheless is normative for power” (Taylor 2007: 190/191). Mensen komen in die sfeer bij elkaar om zaken van publiek belang te regelen, maar er is geen structuur of idee die het voortbestaan van de publieke sfeer draagt. (2007: 192). Het publieke domein is vanwege haar controlerende functie een centrale institutie (Taylor 2007: 185) van de moderne samenleving en niet enkel een vrijblijvende optie; het publieke debat uit de informele orde is van belang voor de formele orde. De normatieve functie van een open publiek debat en de relatie tot de formele orde worden kernachtig weergegeven door Shane O’Neill: “(...) laws, if they are to be legitimate, must not be a consequence of war by other means, or a reflection of the interests of the stronger. If it is the free consent of the governed, as opposed to oppression or violence, that is to be a vital source of democratic legitimacy then it must be possible for every citizen to have some good reason to recognize the law’s validity (O’Neill 2000: 1).

Hieruit volgt dat de uitsluiting van individuen of groepen uit dit publieke debat, die bewust en onbewust kan plaatsvinden, de democratische legitimiteit van besluitvorming ondermijnt. In het publieke debat moeten alle stemmen kunnen klinken om onderwerpen op de politieke agenda te zetten, om bezwaar te maken en om eenvoudig een perspectief (tussen alle andere perspectieven) op een kwestie te laten zien. Wanneer bijvoorbeeld individu X uitgesloten wordt van het publieke debat omdat hij of zij een standpunt Y heeft dat veel anderen absurd, vreemd en ongepast vinden, ontstaat er een publiek debat zonder X. In dit nieuwe publieke debat is wellicht meer overeenstemming omdat X en zijn of haar opinie Y niet meer meedoen. Dit publieke debat is niet het ideale publieke debat maar een publiek debat zonder X en opinie Y, die in principe deel zouden moeten uitmaken van het publieke debat. Wanneer X geen toegang heeft tot dit publieke debat heeft dit gevolgen voor hoe hij of zij zich verhoudt tot de democratische rechtsstaat, die gebaseerd is op het principe van inspraak. Wanneer X geen inspraak heeft in het publieke debat verliest de democratische rechtsstaat zijn legitimiteit voor X. Iedereen en iedere mening moet

gehoord kunnen worden omdat, gewenst of niet, iedereen en iedere opinie gezamenlijk ‘de samenleving’ vormen.

4.2. Uitsluiting

De term uitsluiting heeft volgens Macedo en Williams betrekking op praktijken die zowel acceptabel als niet-acceptabel, rechtvaardig als onrechtvaardig kunnen zijn (2005: 5). Bewuste uitsluiting is niet per definitie onrechtvaardig omdat er zwaarwegende redenen kunnen zijn om groepen of individuen ergens van uit te sluiten; tegelijkertijd geldt dat die redenen altijd gebaseerd zijn op een ideaal van orde en dat ‘rechtvaardig’ en ‘acceptabel’ vanuit die orde geconstrueerd worden. Wanneer het slagen van de democratie verbonden is met legitieme besluitvormingsprocessen, is een inclusief publiek debat van belang en geldt tenminste onbewuste uitsluiting als onrechtvaardig (Brink 2007: 355).

In *Inclusion and Democracy* (2000) onderscheidt politicoloog Iris Marion Young twee vormen van uitsluiting: *external exclusion* en *internal exclusion* (53-54). Externe uitsluiting betreft formele uitsluiting van personen of groepen uit besluitvormingsprocessen. Ik bespreek kort externe uitsluiting en sta vervolgens stil bij interne uitsluiting die ondanks externe insluiting kan plaatsvinden.

4.2.1. Bewuste uitsluiting uit het publieke debat

Politiek filosoof John Rawls (1921-2002) is van groot belang geweest voor de theorievorming over het publieke debat. Hij stelt over de ‘taal’ van het publieke debat dat *comprehensive doctrines*, al dan niet religieus, het publieke debat ingebracht mogen worden op voorwaarde dat ze vergezeld gaan van *political reasons* die in zichzelf geldig zijn en hun geldigheid niet ontleen aan de *comprehensive doctrines* (Rawls 1997: 783-784). Dit betekent dat religieuze argumenten *an sich* in het publieke debat niet geldig zijn, tenzij ze vertaald worden naar politieke argumenten. Dit zou moeten voorkomen dat er argumenten die niet voor iedereen toegankelijk of geldig zijn in het publieke debat gehanteerd worden, omdat er anders sprake is van dwang.

Een zekere mate van openheid en de goede wil om te zoeken naar overeenstemming zijn volgens Rawls en Young voorwaarden voor een vruchtbare discussie in het publieke debat. De democratische discussie wordt in de weg gestaan door “(...) commitments that

bind (...) to the authority of prior norms or unquestionable beliefs” (Young 2000: 24). De *public reason* waar Rawls voor pleit is volgens Rawls onverenigbaar met een streven naar absolute waarheid in de politiek (Rawls 1997: 766, 771).

Dit uitgangspunt vormt een obstakel voor de deelname van orthodox-religieuzen aan het publieke debat omdat het niet vanzelfsprekend is dat religieuze opinies te vertalen zijn in een geldig politiek argument en omdat de religieuze orthodoxie een exclusieve waarheidsclaim hanteert. Het gaat hier om *bewuste* uitsluiting omdat de voorwaarden van deelname aan het publieke debat expliciet genoemd worden. ‘Bewust’ slaat hier op uitgesproken en beredeneerd. Orthodox-religieuze overtuigingen die zondermeer het publieke debat worden in gebracht zijn in deze opvatting ongepast en ‘vuil’ in de zin van *matter out of place* omdat deze overtuigingen on-onderhandelbaar zijn. Over de plaats van religieuze argumenten in het publieke debat en eventuele formele uitsluiting van religieuze overtuigingen uit het publieke debat is veel geschreven (zie Rawls 1997, Habermas 2006, Audi 1989). Ik richt me na het noemen van deze vorm van uitsluiting, in het volgende op Youngs categorie *internal exclusion*: onbewuste uitsluiting uit het publieke debat.

4.3. Onbewuste informele uitsluiting

Bewuste informele uitsluiting van orthodoxe religie uit het publieke debat is gebaseerd op het argument dat het houden van een religieuze waarheid, die onopgeefbaar is, niet constructief kan bijdragen aan een oplossing die gezamenlijk tot stand moet komen. Onbewuste uitsluiting van orthodoxe religie uit het publieke debat is niet gebaseerd op argumenten maar op wat in een orde geldt als ‘normaal’: een totaal aan impliciete ideeën en uitgangspunten in de informele orde. Bijdrages aan het publieke debat die afwijken, worden genegeerd, niet serieus genomen of door het beoogde publiek niet gehoord omdat de ‘taal’ van het publieke debat anders is dan die van de buitengesloten groep. In discoursanalyse wordt de dominantie van één stem in het debat ‘discursieve hegemonie’ genoemd. Discursieve hegemonie ontstaat wanneer één discours het dominante kader wordt dat de kadering van gesprekken, handelingen identiteiten bepaalt (Laclau & Mouffe 1985). In hoofdstuk 1 werd genoemd dat een orde zo vanzelfsprekend kan worden dat de orde niet zichtbaar is als orde. In dat geval worden het ideaal van de orde en de indeling van de orde gezien als een natuurlijk gegeven. Dit leidt ertoe dat het moeilijk wordt om te

reflecteren op de orde: de constructie van de orde fungeert als de blinde vlek in het oog waardoor men niet ziet dat men iets niet ziet. Om dit proces te illustreren, geef ik een voorbeeld. In Nederland is het gebruikelijk om ter begroeting een hand te geven. De oorsprong van dit begroetingsritueel is niet helemaal duidelijk. In Griekse sculpturen tot 400 v.Chr. wordt het handen schudden afgebeeld; vaak wordt als reden genoemd dat daarmee getoond wordt dat men geen wapens vast houdt. Ons gebruik kan daarvan afgeleid zijn maar in de huidige context heeft het niet die overdrachtelijke betekenis. De oorspronkelijke functie van het ritueel is in de hedendaagse context niet belangrijk meer; tegelijkertijd wordt er wel zo aan dit gebruik gehecht dat het als onbeleefd geldt om het handen schudden te weigeren. Het ritueel geldt als ‘normale’ en ‘natuurlijke’ begroeting terwijl er bijvoorbeeld uit hygiënisch oogpunt bezwaren tegen zijn. Het ritueel bestaat al eeuwen, heeft zijn oorspronkelijke functie verloren en is onhygiënisch, maar omdat het als ‘normaal’ en ‘natuurlijk’ geldt heeft iemand die weigert handen te schudden iets uit te leggen. Nu geldt een ritueel als handen schudden niet direct als *discourse* of orde, maar op eenzelfde manier kunnen de oorsprong en betekenis van waarden, opvattingen en gebruiken naar de achtergrond raken. De reflectie op een ritueel als handen schudden lijkt wellicht niet heel relevant; in 2004 werd het echter een politieke kwestie omdat in minister Verdonk geen hand kreeg van een imam. Het College voor de Rechten van de Mens sprak zich in verschillende oordelen uit over het handen schudden bij begroeten, waarbij de belangen van een instelling of bedrijf worden afgewogen tegen die van de ‘weigeraar’.

Dit voorbeeld brengt informele uitsluiting en orthodoxe religie samen: een informeel gebruik geldt als de norm en leidt ertoe dat het weigeren van dit begroetingsritueel vanwege orthodox-religieuze overtuigingen regelmatig als probleem wordt ervaren, tot publieke afkeur leidt en in sommige gevallen tot ontslagen leidt. Een andere kant aan dezelfde kwestie is de vraag of een ‘weigeraar’ niet juist zichzelf buiten spel zet door het weigeren van de begroeting die gebruikelijk is een samenleving. Hier is een spanningsveld tussen ‘buitengesloten worden’ en ‘jezelf buitensluiten’; ik ga hier in op het ‘buitengesloten worden’ maar dat neemt niet weg dat er evenzeer sprake kan zijn van ‘jezelf buitensluiten’. In een aantal gevallen werd de ‘weigeraar’ door het College voor de Rechten van de Mens in het gelijk gesteld. Het recht om te weigeren om iemand van het andere geslacht met een hand te begroeten, kan niet voorkomen dat het weigeren hiervan

in de praktijk ongemakkelijke situaties op kan leveren. Dit geldt breder dan alleen de kwestie van handen schudden: alle wettelijk toegestane orthodox-religieuze opvattingen en uitingen kunnen door informele normen in de samenleving, maatschappelijke afkeur oproepen. Formele, wettelijke vrijheden zoals deze in het Nederlandse recht met betrekking tot religie geformuleerd zijn (hoofdstuk 2) kunnen informele uitsluiting niet volledig tegen gaan omdat de vrijheid van de één om geen handen te schudden, samenvalt met de vrijheid van de ander om die beslissing hartgrondig te verfoeien en dit kenbaar te maken.

In hoeverre is deze vorm van uitsluiting ‘onbewuster’ dan de eerder genoemde ‘bewuste uitsluiting? Men zou kunnen betogen dat de beslissing om iemand te ontslaan vanwege dit punt toch een bewuste beslissing moet zijn. Het ‘onbewuste’ slaat hier met name op gebruiken en opvattingen die als normatief gelden. Uiteraard wordt een dergelijke beslissing bewust genomen; het gaat echter om de vooronderstelling dat een idee of ritueel het onbetwiste uitgangspunt van de discussie vormt. Dit uitgangspunt fungeert als norm en wie zich niet aan die norm houdt of conformeert zal eerder als *matter out of place* gelden dan dat de norm onderwerp van reflectie wordt.

In hoeverre orthodoxe religie als *matter out of place* in de informele orde geldt, is om twee redenen niet eenvoudig uit te maken. In de eerste plaats omdat de uitsluiting informeel plaatsvindt en data zoals genoemd in 2.3.3 slechts een algemeen beeld geven van wat de Nederlandse samenleving in zijn geheel vindt van orthodoxe religie. Hieruit wordt niet duidelijk in hoeverre negatieve opvattingen leiden tot informele uitsluiting. Daarnaast vindt deze uitsluiting *onbewust* plaats, op grond van een gevestigde norm. Het onderzoek naar onbewuste uitsluiting moet dus onderzoek zijn naar de relatie tussen orthodoxe religie en de gevestigde norm, maar hoe kan reflectie op die gevestigde norm plaatsvinden als het gaat om “(...) systematic biases, blind spots (...) determined by hidden influences” (Peters 1997: 47)?

Het publieke debat in reële democratieën wijkt af van de ideaaltypische schets van een open publiek debat. Door naar het verleden te kijken is het mogelijk om sommige blinde vlekken in een orde te gaan zien. Over publieke sfeer in de achttiende eeuw in Frankrijk kan achteraf gezegd worden dat het ideaal van openheid en toegang contrasteerde met de realiteit: vrouwen hadden er in eerste instantie geen toegang toe (Fraser 1990: 59-60). In

de maatschappelijke orde uit die tijd kon ‘iedereen’ gedefinieerd worden als ‘de mannelijke bevolking’ waardoor vrouwelijke participatie in het publieke domein gold als *matter out of place*. Achteraf kan men concluderen dat die specifieke vorm van het publieke debat niet open toegankelijk was terwijl destijds deze constructie als een natuurlijk gegeven gold.

4.4. De dominante cultuur en orthodoxe religie

Vuil in de zin van *matter out of place* kan alleen ontstaan wanneer er iets als een orde in de samenleving is. In hoofdstuk 2 werd duidelijk dat in Nederland het hedonistische waardenpatroon de meeste aanhang vindt. In dit waardenpatroon neemt het individu een centrale plaats in. Geldt in een samenleving waarin het individu zo belangrijk is nog zoiets als een orde en is er in de hedendaagse samenleving wel een categorie vuil denkbaar? Ondanks de grote rol voor het individu is het zinvol om in de hedendaagse context van een orde te spreken. Individuele vrijheid leidt niet noodzakelijk tot pluriformiteit; evengoed kan het leiden tot de ontwikkeling dat “(...) steeds meer mensen op strikt individuele gronden dezelfde keuzen maken” (Beer, de 2004: 34). Dit proces vindt ook daadwerkelijk plaats in Nederland: op het gebied van opvattingen en gedrag is sprake van uniformering die sterker is dan in omliggende landen (Duyvendak 2004: 12). Het normatieve proces in Nederland wordt eerder door meerderheidsvorming gekenmerkt dan door toenemende diversiteit (Brink 2004: 46).

De ontwikkeling van een dominante cultuur heeft gevolgen voor de omgang met minderheden. Als de verdeling over standpunt x, 15%, 20%, 4% 40% en 21% is, is afwijken van de meerderheid van 40% minder bijzonder dan wanneer men met een verdeling van 80% versus 20% bij de laatste groep hoort. Het gaat hier dus niet zozeer om de inhoud van een positie maar meer om de verschillende opties, verhoudingen en eventuele meerderheidsvorming. In andere woorden: een sterke dominante cultuur spreekt van een sterke informele orde. Hoe duidelijker de grenzen van de orde, hoe eerder iets afwijkt en vuil is. Onbewust zou een ongelijke verdeling kunnen leiden tot de drogreden *argumentum ad populum* waarbij met een beroep op een populaire mening of de mening van de meerderheid een stelling wordt beargumenteerd. Het houden van een orthodox-religieus standpunt en dit zichtbaar maken in het publieke debat kan dus door een sterke

andere dominante cultuur problematisch zijn. De dominante cultuur kan orthodox-religieuzen terughouden maken hun standpunt in te brengen in het publieke debat omdat ze de al dan niet reële verwachting hebben niet serieus genomen te worden. Daarnaast kan er daadwerkelijk sprake zijn van de uitsluiting van standpunten en gedragingen die door een dominante cultuur als ‘niet gepast’ worden ervaren. In Nederland, waar sprake is van een dominante cultuur die liberaal en seculier is (Kennedy 2009: 227), bestaat het risico dat orthodoxe religie onbewust uitgesloten wordt uit het publieke debat, omdat orthodox religieuzen zich in een minderheidspositie bevinden en waarden hanteren die afwijken van de waarden in de dominante cultuur (Nickolson 2013: 7).

De onbewuste informele uitsluiting van orthodox-religieuzen wil ik zichtbaar maken door twee recente televisiefragmenten te bespreken. Met de analyse van deze twee fragmenten laat ik zien hoe de theorie van ‘orde’ en ‘vuil’ concreet toegepast kan worden.

4.5. Pauw en Pala

Het eerste fragment is de uitzending van *Pauw* op 4 september 2014. In het vorige hoofdstuk werd de uitzending van *Pauw* op 3 september 2014 besproken; daarin ging het om de positie van Van Haersma Buma die weigerde met Pala in gesprek te gaan. In deze uitzending komt Pala, de woordvoerder van Hizb ut-Tahrir (HUT) wel aan tafel om in gesprek te gaan met presentator Pauw en Segers (CU) over anti-terrorisemaatregelen en radicalisering. Voor dat gesprek kan plaatsvinden blijkt Pauw met Pala van HUT terug op de weigering van CDA’er Van Haersma Buma om met Pala aan tafel te gaan. De deelnemers aan het debat worden voorgesteld met hun portret en het onderwerp waarover ze komen praten. Het portret van Okay Pala wordt getoond met de tekst ‘Islamitische Staat’ (Zie figuur 4.1).



Figuur 4.1 Okay Pala in *Pauw*

Hierdoor wordt Pala geassocieerd met de Islamitische Staat (IS) die op 29 mei in Syrie en Irak werd uitgeroepen terwijl Pala en Hizb ut-Tahrir zich distantiëren van IS en niet spreken van een Islamitische Staat maar van een Islamitische *Khalifa*. Daarnaast vermeldt het partijprogramma van HUT in Nederland expliciet dat HUT niet zoekt naar een islamitisch kalifaat of een islamitische staat in Nederland of waar dan ook buiten de moslimwereld. Het tonen van het portret van Okay Pala met de tekst ‘islamitische staat’ is daarom een onjuiste of onzorgvuldige voorstelling van zaken.

Het gesprek met Pauw op 4 september geeft Pala weinig ruimte om in te gaan op zijn eigenlijke onderwerp, zijn campagne tegen antiterrorisme maatregelen van het kabinet. In bijlage 1 wordt het gesprek tussen Pala en Pauw weergegeven. Voor Pauw en Pala in gesprek gaan, stelt Pauw zijn gast aan het publiek voor door uit te leggen waarom Buma op 3 september niet met Pala in gesprek wilde. Daar voegt hij aan toe: “Er zijn nog steeds niet heel veel mensen die zin hebben om met u te praten en waarom dat zo is daar ga ik straks met u over praten”. Door te zeggen dat *nog steeds niet heel veel mensen* met Pala willen praten, wordt Pala bij voorbaat negatief neergezet. Pauw suggereert het bestaan van een publieke opinie die tegen Pala is op grond van Pala’s standpunten.

Voor de discussie krijgt Pala een aantal vragen die hij enkel met ja of nee mag beantwoorden. Dergelijke gesloten vragen geven inzicht in de voorkennis van de vragensteller en laten geen ruimte voor een genuanceerd antwoord of een uitleg bij een antwoord.

Jeroen Pauw	Okay Pala
bent u voor democratie?	Ik geloof niet in democratie
Wilt u een kalifaat?	absoluut
Wilt u die eventueel met een gewapende strijd?	nee
Wilt u de <i>sharia</i> invoeren?	ja
Is er in het kalifaat ruimte voor homoseksuelen?	nee

Doordat dit gesloten vragen zijn, wordt Pala gedwongen om de uiterste positie in te nemen terwijl hij probeert om de antwoorden toe te lichten (zie bijlage 1 voor een weergave van dit gesprek). Pala geeft aan niet te zijn gekomen om zijn standpunten over democratie en homoseksualiteit uit te leggen en dat zijn uitnodiging te maken had met de campagne van HUT tegen de nieuwe antiterrorisme maatregelen, die volgens HUT en Pala moslims te hard treffen. Zijn vier bezwaren tegen de maatregelen zijn dat 1) de maatregelen leiden tot verdachtmaking van moslims en frictie tussen moslims en niet-moslims; 2) de term ‘radicaal’ onduidelijk gebruikt wordt zodat iedere serieuze moslim ‘radicaal’ lijkt; 3) zonder tussenkomst van de rechter gegronde vermoedens genoeg zijn om moslims op te pakken, zodat niet het *handelen* maar het *denken* centraal staat en de rechtsbescherming geen vorm krijgt en 4) dat het onrechtvaardig is dat moslims geen gewapende strijd in het buitenland mogen voeren terwijl Nederlanders wel wordt toegestaan om tegen voor Koerdistan of het Israëliëse leger te vechten (Correspondent 11-9-2014).

De reactie van een Pala op deze maatregelen is, afgezien van de juistheid van zijn kritiek, relevant voor het publieke debat. HUT werpt zich op als vertegenwoordiger van de belangen van de moslimgemeenschap. Pauw wijst erop dat moslims in Nederland niet op Pala’s “radicale en fundamentalistische” geluid zitten te wachten. Los daarvan is de mening van Pala als *gelijke burger* relevant. Wanneer zijn kritiekpunten terecht zijn, moet er opnieuw naar de maatregelen gekeken worden. Wanneer Pala’s argumentatie niet deugt, moet overtuigend aangetoond worden waarom Pala’s kritiek op de maatregelen niet klopt of waarom, ondanks de bezwaren, de maatregelen toch goed zijn.

Het onderscheidt tussen externe en interne uitsluiting dat Young maakt, is hier van belang om laten zien dat externe insluiting niet gelijk staat aan interne insluiting. Pala heeft hier toegang tot een belangrijk medium en mag in een bekend programma in gesprek met Pauw en Segers. In dit geval is er dus sprake van externe insluiting omdat Pala de toegang tot het publieke debat heeft. De vormgeving van het debat zorgt er echter voor dat Pala's bijdrage nauwelijks aan bod komt. In het debat met Pauw en Segers krijgt Pala in totaal 33 seconden spreektijd waarin hij kritiek kan geven op de kabinetsmaatregelen; hij noemt daar dat mensen bij voorbaat verdacht worden gemaakt en niet volgens de regels van de rechtsstaat worden behandeld. Verder krijgt Pala kortere spreektijd dan Segers om zijn punt te maken, wordt hij vaker negatief in de rede gevallen door Pauw en worden hem vragen gesteld die niet over 'zijn' onderwerp, de antiterrorismemaatregelen, gaan. Wanneer Pala expliciet stelt dat hij niet gekomen is om te praten over HUT maar over de kabinetsmaatregelen, zegt Pauw: "U kunt dat vervelend vinden, maar dit is nu het nieuws". Zowel Pauw als Segers nemen het standpunt in dat Pala niets mag zeggen over het beleid *vanwege* zijn eigen standpunten. Volgens Segers mag Pala geen aanmerkingen hebben op het functioneren van de democratische rechtsstaat wanneer Pala die rechtsstaat "om zeep" wil helpen. Pala staat hier buiten de orde omdat zijn standpunten als 'ongepast' gelden.

De gesloten vragen die Pauw stelt, fungeren hier als een cijfercombinatie die de toegang tot het publieke debat beschermt. Wanneer Pala de maatschappelijk 'gepaste' antwoorden niet geeft, krijgt hij geen kans om zijn verhaal te doen, omdat dit verhaal dan niet relevant is voor het publieke debat. Dit is een voorbeeld van de subjectiviteit van het publieke debat waartegen Peters waarschuwt: "(...) there [are] systematic biases, blind spots, exclusions of topics, denials of problems, selection of issues not as a result of open competition and discussion, but determined by hidden influences" (1997: 47). De selectie van de onderwerpen ligt bij (de redactie van) Pauw, waardoor onderwerpen die volgens Pauw of de redactie niet relevant of interessant zijn, geen aandacht krijgen.

Pala's visie op de antiterrorisme maatregelen zijn allereerst van belang omdat hij als gelijkwaardige burger deel uit maakt van de samenleving maar zijn onderwerp wordt uitgesloten, zijn bijdrage wordt genegeerd en zijn positie gechargeerd. Hij wordt in het gedeelte met de gesloten vragen 'uitgeschakeld' en buiten het publieke debat geplaatst.

Vanuit deze positie is zijn bijdrage niet langer ‘geldig’ omdat hij geen deel uitmaakt van de orde. Zijn boodschap over de antiterrorismemaatregelen van het kabinet komt niet over omdat hij als woordvoerder van HUT als *matter out of place* geldt. Dit leidt ertoe dat zijn kritiek op de maatregelen die alle moslims in Nederland aangaat, niet kan delen. Wat Pala vindt over de maatregelen is ‘niet relevant’ omdat andere overtuigingen die hij heeft niet overeenkomen met wat geldt als de norm. In het gesprek wordt zichtbaar dat Pala, ondanks de uitnodiging, niet gezien wordt als “vrij en gelijkwaardig” in het publieke debat (Brink 2007: 370), maar als vertegenwoordiger van idealen die *matter out of place* zijn in het Nederlandse publieke debat. Pala wordt ter verantwoording geroepen voor die opvattingen en Pala’s bijdrage wordt gezien in het licht van zijn vermeende en reële politieke en religieuze idealen. De deelnemers aan dit debat behandelen Pala als vertegenwoordiger van een “nogal extremistisch en fundamentalistisch” geluid niet “as a free and equal member of the political community” (Brink 2007: 351). Alle gesprekspartners maken duidelijk dat wat hen betreft Pala’s opvattingen beter niet gehoord kunnen worden.

Hoofdstuk 1 bespreekt de rol van de vreemdeling in een orde. Pala wordt hier via de vragen over democratie en gender geconstrueerd als vreemdeling. Pala meet zichzelf ook deze rol aan door zijn kritiek op de antiterrorismemaatregelen en zijn stelling dat de rechtsstaat niet naar behoren functioneert: hij stelt vragen stelt bij onderwerpen die voor zijn gesprekspartners als vanzelfsprekend gelden en dat is precies de rol van de vreemdeling (Bauman 1997: 10). Tegelijkertijd heeft de vreemdeling in het oog van de *locals* geen recht om bij te dragen in een debat over de toekomst van de samenleving; hij staat buiten de orde. In plaats van dat de vreemdeling de orde kan helpen om vooringenomenheid tegen te gaan, geldt hij als ongewenst, *matter out of place* en vuil.

4.6. “Kan dat even niet anders?”

In het televisieprogramma *Typisch Nederland*, eveneens gepresenteerd door Jeroen Pauw, wordt zichtbaar hoe orthodoxe als ongewenst kan gelden in de ruimtelijke orde. Het programma brengt verschillende Nederlanders samen in één huis, dat model staat voor de pluriforme samenleving. Deelnemer Hassan vertegenwoordigt de orthodoxe islam; twee andere deelnemers zijn ook moslim. Wanneer Hassan in de uitzending van 19 september

2014 voor het middaggebed zijn gebedskleedje neerlegt op een grasveldje bij een recreatiehaven, wordt hij onderbroken door de eigenaar van een lunchtent, die allereerst aan Hassan en vervolgens de groep vraagt om weg te gaan. Pauw concludeert: “We moeten weg omdat er gefilmd werd en ik geloof ook dat hij het ongemakkelijk vond dat Hassan aan het bidden was op zijn terrein”. Achteraf vinden de meeste deelnemers de reactie van de eigenaar overdreven en discriminerend. Tegelijkertijd laten een aantal deelnemers weten dat ze Hassans gedrag ongemakkelijk vonden. Al tijdens Hassans gebed vindt het volgende gesprek plaats:

Ama: Ik vind het een beetje overdreven. Dominique: Bidden is voor mij ook iets privé he. En aan tafel bid je samen maar ik bid in m'n kamer. Ama: Ik ga niet ergens bidden in het openbaar alsof het voor de show is. Dominique: Het lijkt of het een attractie is en dat vind ik jammer dat wil hij ook zelf ook niet. Nicole: Maar dat is ook denk ik waar heel veel mensen tegen ageren en dan denken van goh ja maar moet dat nou allemaal kan dat even niet anders. (Pauw 19 september)

De twee andere moslims praten nadat de groep is weggestuurd samen over het voorval:

Salih: Ik zou ook ergens een plek zoeken uit het zicht. Fatima: Ja natuurlijk je hoeft ook niet altijd thuis te zijn om het gebed te verrichten maar zoek dan een rustig plekje op. Tenminste dat vind ik Salih: Ja mee eens. Fatima: Ja voor mij is gebed dus heel persoonlijk dus. (Pauw 19 september)

Uit de reacties van Ama, Dominique, Salih en Fatima blijkt dat ze niet begrijpen dat Hassan niet in staat is om zijn gebed *net als zij dat doen* vorm te geven. Zij zijn ook religieus en bidden zonder dat dit problemen oplevert. In Fatima's uitspraak “voor mij is gebed dus heel persoonlijk” komt dit ideaal van geprivatiseerd religie naar voren. Doordat de informele norm ‘bidden doe je privé’ is, wordt in het openbaar bidden opgevat als vreemd en wordt dit vanwege de informele norm opgevat als "(...) not as merely violating the tenets of secularism but as signs of religious zealotry (...) religion improperly tamed – excessive, possibly dangerous and certainly pre-modern insofar as secular containment is a sign of the modern” (Brown 2012). Het is niet alleen Hassans gebed, maar dus ook de

context die zorgt voor problemen: hetzelfde ritueel in meer op de islam georiënteerde samenleving had niet dezelfde reacties opgeleverd.

In de opvatting van de meeste deelnemers in het programma is gebed een privézaak; vanuit die visie is het ongepast om in het openbaar, duidelijk zichtbaar te bidden. Ama en Dominique hebben het over ‘een show’ en ‘een attractie’. De norm die hier geldt is die van geprivatiseerde religie: gebed doe je persoonlijk en niet al te openlijk zichtbaar. Dit is een informele norm: het is in de openbare ruimte in principe toegestaan om te bidden. Hassan ziet het als religieuze plicht om het gebed uit te voeren; openbaarheid is voor hem geen reden om daar vanaf te zien. De andere religieuze deelnemers in de groep nemen afstand van Hassans keuze door te zeggen dat zij het gebed ook serieus nemen, maar dit niet in het openbaar doen. De geprivatiseerde vorm van religie geldt als norm en lijkt maatgevend te zijn voor wat geldt als ‘gepast’ in het publieke domein. Wanneer de groep gezamenlijk het voorval bespreekt, zegt Nicole dat volgens haar mensen bij de jachthaven weg zullen blijven “(...) want daar zitten allemaal moslims”. Vervolgens zegt Nicole: “(...) bij hem [Saleh] zie je het niet en hij [Hassan] wil zijn geloof uitdragen door die kleding [djellaba] te dragen”. Hassan reageert: “ik belijd het geloof zoals...” en Nicole valt hem in de rede met “het is wel heel dominant aanwezig”. De meerderheid vraagt aanpassing van minderheden aan hun standaard. De nadelige gevolgen van het afwijken van die standaard, moeten – volgens de meerderheid – de minderheden zelf dragen en om conflicten te voorkomen moeten afwijkende identiteiten zich aanpassen en de afwijkende elementen in hun identiteit privatiseren. (Burg 2010: 112). Of, zoals Dominique in het programma tegen Hassan zegt nadat ze weggestuurd zijn: “ik vond het wel vreemd hoor, hoe je dat deed, in het openbaar”. Waarop Hassan reageert: “Het gebed kan gewoon overal verricht worden, natuurlijk, snap je? En ik bedoel... daarom heet het ook openbare ruimte”. Dit voorbeeld maakt zichtbaar dat ‘gepast’ en ‘ongepast’ constructies zijn die gebaseerd zijn op gebruiken en dat het overtreden van een informele norm kan leiden tot afkeuring. Hassans gebedsritueel wordt door de lunchtenteigenaar letterlijk behandeld als *matter out of place*, als ‘niet gepast’ in zijn orde. Uit de reacties van een aantal deelnemers blijkt dat het bidden in het openbaar ook als ongemakkelijk en ‘ongepast’ wordt ervaren. In de houding van Dominique, Saleh, Ama en Fatima geldt Hassans openbare gebed als ‘relatief vuil’. Met het bidden zelf iets niets mis, alleen de plaats die Hassan ervoor uitkiest is ‘onjuist’.

‘Relatief vuil’ is corrigeerbaar vuil: wanneer Hassan ergens minder zichtbaar zijn gebed had verricht, was er volgens hen geen probleem geweest.

Samenvatting en conclusie

In deze masterscriptie staat de relatie tussen orthodoxe vormen van religie en de samenleving als geheel in Nederland centraal. Orthodoxe religie wordt gedefinieerd als behoudende, niet-vrijzinnige vormen van religie. Deze relatie wordt bestudeerd aan de hand van een theoretisch kader dat opgebouwd werd rond de begrippen ‘orde’ en ‘vuil’. ‘Ordenen’ is het modelleren van een onordelijke toestand volgens een ideaal. ‘Vuil’ is in deze context *matter out of place*: elementen die niet in de orde passen. Met dit kader van ‘orde’ en ‘vuil’ wordt de plaats van orthodoxe religie in de formele en informele orde onderzocht. Een formele orde is vastgelegd en bindend voor leden van een samenleving. De formele orde in Nederland bestaat uit de regering en wetten. De informele orde heeft betrekking op ongeschreven idealen van orde zoals gebruiken, normen en waarden.

In Nederland zijn de afgelopen jaren meerdere discussies over de plaats van religie in het publieke domein gevoerd, over bijvoorbeeld onverdoofde rituele slacht, een verbod op de boerka, het bedanken van God in een wetenschappelijk proefschrift en het al dan niet inenten van kinderen tijdens een mazenepidemie. Deze discussies maken zichtbaar dat religieus gemotiveerde standpunten en praktijken in de hedendaagse samenleving door anderen als ongewenst of ongepast worden gezien. Deze constatering leidt tot de vraag hoe de genoemde vormen van orthodoxe religie, bestaande uit ideeën en religieuze *praxis* die het publieke domein ingebracht worden, passen of niet-passen in formele en informele ordes in de hedendaagse, pluralistische, Nederlandse samenleving.

Ik noem twee redenen waarom dit perspectief op orthodoxe religie relevant zou kunnen zijn. In de eerste plaats maakt een discours van orde en vuil de relativiteit van beide concepten zichtbaar: een orde is geconstrueerd en staat niet gelijk aan de werkelijkheid. ‘Vuil’ is ‘vuil’ in de zin van ‘ongepast in het licht van een orde’. Niet alleen het object religie komt aan bod, maar ook de constructie van en het ideaal achter de orde. Hiermee kan een orde zichtbaar worden als orde, waardoor er op gereflecteerd kan worden. Daarnaast kan dit kader van orde en vuil zichtbaar maken of deze constructie van orthodoxe religie als vuil plaatsvindt en op welke manier dit dan gebeurt.

Het eerste hoofdstuk behandelt de begrippen ‘orde’ en ‘vuil’ en vormt daarmee het theoretisch kader. Het ordenen van een gebied of sfeer heeft verschillende redenen. De

meest praktische daarvan is dat ordenen overzicht creëert. Daarnaast kan orde iets weergeven van de identiteit van de maker(s) van de orde. Orde wordt positief in verband gebracht met moraliteit. Ten slotte is ordenen en manier van betekenisgeven. De formele en informele orde van de Nederlandse samenleving zijn niet gevormd door het individu: deze ordes overstijgen in tijd en grootte het niveau van het individu, waardoor ze onzichtbaar kunnen worden.

Vuil wordt door Douglas gedefinieerd als *matter out of place* en als het bijproduct van een systematische ordening (Douglas 2001: 36). Deze definitie leent zich voor het maken van verschillende categorieën vuil die mogelijk toepasbaar zijn op orthodoxe vormen van religie in de samenleving. Relatief vuil is vuil dat om *in order* te raken enkel verplaatst moet worden. Mobiel vuil houdt zich consequent niet aan de voorwaarden of grenzen van een orde. Historisch vuil ontstaat wanneer een orde verandert en elementen niet mee-veranderen; dit vuil wordt dus gevormd uit overblijfselen van een vorige orde. Onzichtbaar vuil is onwaarneembaar en bedreigt de stabiliteit van de orde. De categorie samengesteld vuil is gebaseerd op Duschinsky's concept van vuil; dit vuil heeft een niet-pure essentie. Het is heterogeen of samengesteld en daardoor niet voor honderd procent enkelvoudig en puur. Naast deze vormen van vuil wordt de relatie tussen een orde en een vreemdeling in de orde genoemd: de vreemdeling deelt niet de vooronderstellingen waarop de orde gebaseerd is en vormt dus een bedreiging voor de 'normaliteit' van een orde.

De ruimte voor orthodoxe religie in de formele orde in Nederland wordt gemeten aan de hand van de Nederlandse (grond)wet. In deze (grond)wet wordt het recht op vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vergadering gegarandeerd en wordt discriminatie op grond van religieuze overtuiging in gelijke gevallen verboden. Afgelopen jaren werden er verschillende wetten die betrekking hadden op orthodox-religieuze gebruiken in het publieke en politieke debat bediscussieerd. Deze discussies over de plaats van orthodoxe religie in het Nederlandse recht wordt door sommigen opvat als een einde aan een voorkeursbehandeling, terwijl anderen spreken over 'christenpesten'.

De discussies over orthodoxe religie in het Nederlandse recht laten zien dat er maatschappelijke veranderingen gaande zijn en deze veranderingen worden zichtbaar in verschillende waardenonderzoeken in Nederland. Waardenonderzoek van het CBS laat

zien dat een hedonistisch waardenpatroon in Nederland het meest gehouden wordt, gevolgd door respectievelijk economisch-burgerlijke waarden, familiaal-burgerlijke waarden en maatschappijkritische waarden. Het familiaal-burgerlijke waardenpatroon, dat het dichtstbij orthodox-religieuze waarden komt, is sinds de jaren tachtig afgenomen, terwijl het hedonistische waardenpatroon dat slecht combineert met religieuze-orthodoxie populairder wordt. Uit studie van het WVS blijkt dat Nederland hoog scoort op *Rational-secular values* en *Self-expression values*. Uit beide waardenonderzoeken blijkt dat orthodox-religieuze waarden in Nederland minder belangrijk worden gevonden dan zelfontplooiing. Niet-religieuze Nederlanders zijn vrij negatief over orthodoxe religie en een meerderheid van de Nederlandse bevolking geeft aan dat religie meer kwaad dan goed doet. De kloof tussen orthodox-religieuze waarden en de Nederlandse samenleving als geheel wordt ook zichtbaar door orthodox-religieuze initiatieven om de samenleving te veranderen.

De constructie van orthodoxe religie als vuil in de formele orde heeft veelal te maken met de relatie tussen orthodoxe religie in veiligheid. Cliteur wijst erop dat orthodox-religieuze burgers uiteindelijk niet loyaal zijn aan de democratische rechtsstaat. Monotheïstische religies zijn volgens Cliteur vatbaar voor gewelddadige interpretaties, omdat ze zijn gebonden aan de goddelijke bevelstheorie. ‘Goed’ is hierbij niet de uitkomst van een democratisch proces, maar wat God beveelt. Hieruit volgt dat orthodox-religieuze burgers er een alternatieve bron van moraliteit op na houden die concurreert met het Nederlandse recht en in die zin wordt orthodoxe religie geconstrueerd als vuil in de formele orde. In de Nederlandse politiek wordt door verschillende politici en partijen gepleit voor een ‘weerbare democratie’ die zich op ondemocratische wijze mag verdedigen tegen invloeden die de democratie willen afschaffen. In het discours van de weerbare democratie wordt orthodoxe religie veelal benadert als gevaar voor de democratische rechtsstaat. De benadering van orthodoxe religie vanuit veiligheidsperspectief leidt ertoe dat de aandacht uitgaat naar voortrajecten van strafbare feiten. Orthodox-religieuze opvattingen kunnen een voorstadium van extremisme en terrorisme zijn, maar dit is niet noodzakelijk. Door de nadruk op veiligheid raakt in toenemende mate de religieuze orthodoxie ‘verdacht’ en daarmee ongewenst, want het vormt een potentieel gevaar voor de orde.

De constructie van orthodoxe religie als vuil in de informele orde is minder gemakkelijk vast te stellen, omdat deze constructie gebaseerd is op de dominante cultuur. Nederland blijkt in waardenopvattingen vrij progressief en homogeen in vergelijking met andere West-Europese landen. Deze homogeniteit maakt het publieke debat kwetsbaar voor onbewuste uitsluiting van minderheidsgroepen. Opvattingen die gelden als ‘ongepast’ worden genegeerd in het publieke domein en hierdoor is het publieke debat geen afspiegeling van wat er leeft in de Nederlandse samenleving. Voor het functioneren van de democratie is het van belang dat niet alleen de cultureel dominante stem gehoord wordt en daarom is het de (onbewuste) uitsluiting van minderheden onwenselijk.

Deze thesis toont een beeld van de relatie tussen orthodoxe religie en de Nederlandse formele en informele orde. Het kader van orde en vuil maakt zichtbaar dat orthodoxe religie in verschillende contexten geldt als *matter out of place* in de Nederlandse samenleving. ‘Vuil’ blijkt een bruikbaar begrip om de plaats van orthodoxe religie in de samenleving mee te bestuderen. In het conceptueel model worden verschillende categorieën vuil genoemd. Opvattingen van orthodox-religieuzen kunnen gelden als historisch vuil, zoals zichtbaar werd in de omschrijving van de ‘traditionele homonegativiteit’ die aangeduid werd als ‘ouderwets’. In de brochure *Facadepolitiek* wordt orthodoxe religie als onzichtbaar vuil geconstrueerd: het bedreigt de orde zonder dat dit heel duidelijk is. Daarnaast wordt in deze folder orthodoxe religie als historisch vuil geconstrueerd, omdat orthodoxe religie niet meegaat in de moderniteit en ‘hedendaagse aanpassingen van hun leer’ afwijst. De categorie ‘relatief vuil’ karakteriseert hoe het openbare gebed van Hassan in *Typisch Nederland* opgevat werd: bidden zelf geldt als ‘in orde’, maar onder voorwaarde dat het privé gebeurt. De orthodox-religieuze staatsburger wordt door Cliteur weergegeven als ‘samengesteld vuil’: hij is niet volledig loyaal aan de democratische rechtsstaat en is zou daarom potentieel gevaarlijk zijn voor de democratische rechtsstaat. Op eenzelfde manier worden afwijkende opvattingen over de democratie en homoseksualiteit gezien als potentieel gevaarlijk, evenals de gezichtssluier, die mogelijk een bedreiging zou vormen voor de veiligheid.

Het thema van orthodoxe religie als *potentieel gevaar* voor de orde blijkt belangrijk te zijn en een conclusie van dit onderzoek is dat orthodoxe religie veelal gezien wordt als

voorstadium van onwenselijk gedrag. Juist een theorie van orde kan verklaren waarom dit thema belangrijk is: een orde is gebaat bij duidelijke grenzen en categorieën, omdat het hele principe van ordenen gebaseerd is op het bestaan van grenzen en categorieën. Wat potentieel gevaarlijk of ontregelend is, is daarom ongewenst. Orthodox-religieuze standpunten en gedragingen worden veelal geproblematiseerd in de context van een veilige orde en dus niet alleen omdat ze afwijken van de *mainstream*. Echter, religieuze orthodoxie is niet vanzelfsprekend een fase richting strafbaar geweld. Hoewel het vanuit de orde geredeneerd voor de hand ligt om *potentieel* ‘vuil’ te weren, is het niet wenselijk dat orthodox-religieuzen om veiligheidsoverwegingen bij voorbaat anders behandeld worden dan anderen.

Door opvattingen als *matter out of place* te behandelen en afwijkende ideeën te weren uit het publieke domein, krijgt het publieke debat een exclusief karakter. De behandeling van Pala in *Pauw* is hier een voorbeeld van. Het publieke domein moet echter niet zozeer een ontmoetingsplaats van gelijkgestemden zijn, als wel een ruimte waarin alle onderwerpen die relevant zijn voor een gemeenschap besproken kunnen worden; ook wanneer een inbreng afwijkt van wat doorgaans geldt als ‘normaal’. Dit is van belang vanwege de relatie tussen het publieke debat en de democratie. Daarnaast zijn het juist afwijkende meningen die het publieke debat aanscherpen en kunnen wijzen op blinde vlekken in een orde. Niettemin is de vraag naar grenzen van het publieke debat die Van Haersma Buma stelt terecht: uitsluiting kan terecht in specifieke omstandigheden gerechtvaardigd zijn en er blijft dus een spanningsveld tussen wat geldt als ‘niet normaal’ en ‘schadelijk’.

Uitsluiting kan echter nooit gerechtvaardigd zijn wanneer het gaat om onbewuste uitsluiting. Met het kader van ‘orde’ en ‘vuil’ wordt ook zichtbaar dat orthodoxe religie *onbewust* uitgesloten kan worden uit een orde. Om onbewuste uitsluiting zichtbaar te maken, is een theorie van orde nodig: onbewuste uitsluiting vindt plaats omdat er een orde is. De orthodox-religieuze uitingen en standpunten van Hassan en Pala werden afgewezen met een beroep op een culturele standaard. Door deze kwesties te benaderen vanuit een theorie van ‘orde’ en ‘vuil’, wordt de culturele standaard bevraagd en ontstaat ruimte voor nieuwe vragen. Zo kan Nicole’s vraag “kan dat even niet anders?” aangevuld worden met de vraag ‘waarom is het ongemakkelijk als Hassan in een djellaba bij een jachthaven

bidt?'. Het gaat dus om de benadering dat 'vuil' een bijproduct is van 'orde' en niet bestaat zonder die orde. Hiermee is niet gezegd dat bijvoorbeeld het geval van Pala, Van Haersma Buma, Pauw en Segers geen gelijk hebben in hun afwijzing van Pala en HUT. Waar het hier om gaat, is dat argumenten tegen elkaar afgewogen kunnen worden zonder dat groepen en personen bij voorbaat uitgesloten worden van een open debat. De bijdrage van Pala over antiterrorismemaatregelen had gehoord moeten worden; wat Pala vindt van de juiste staatsinrichting, homoseksualiteit en de *sharia*, doet daar niet aan af en mag niet gelden als diskwalificatie uit het publieke debat.

Het kader van 'orde' en 'vuil' biedt geen concrete oplossing voor de reële problemen met orthodoxe religie in de hedendaagse pluralistische Nederlandse samenleving; het is gezien recente terroristische aanslagen in Europa niet onlogisch dat orthodoxe religie gezien wordt als een veiligheidsprobleem. De omgang met deze kwesties is complex en een oordeel over de plaats van orthodoxe religie in de Nederlandse samenleving kan niet algemeen geldend zijn. In plaats daarvan moet van geval tot geval gekeken wat er speelt. In plaats van een praktische oplossing, biedt de benadering van orthodoxe religie als *matter out of place* een reflectie op de omgang met orthodoxe religie in het publieke domein. Het bevragen van een orde op idealen en belangen is een instrument om vooringenomenheid te vermijden en te reflecteren op de relatieve betekenis van wat geldt als 'gepast' en 'vuil' in de Nederlandse samenleving.

Ten slotte doe ik twee suggesties voor vervolgonderzoek. Zoals in de vergelijking tussen HUT en de SGP naar voren kwam, wordt de betekenis van het niet-democratische ideaal van de SGP als minder problematisch en urgent ervaren dan het antidemocratische ideaal van HUT. Het zou interessant zijn om te onderzoeken of dit verschil kenmerkend is voor de omgang met orthodoxe islam en orthodox christendom in Nederland: geldt orthodox-protestantisme veelal als 'historisch vuil' terwijl orthodoxe islam eerder gekarakteriseerd kan worden als een andere categorie vuil? Deze studie was erop gericht om te onderzoeken of een theorie van 'orde' en 'vuil' zinvol is om de relatie tussen orthodoxe religie en de Nederlandse samenleving te beschrijven. De gekozen casussen bieden geen systematisch overzicht en gaan niet in op de inclusie van orthodoxe religie in de Nederlandse samenleving. Een systematisch overzicht van deze relatie waarin ook aandacht is voor de perceptie van orthodox-religieuzen, kan meer inzicht geven in de omvang van de uitsluiting van orthodox-religieuzen in Nederland.

Bibliografie

- AIVD. (2011) Jaarverslag 2010.
- Ansah, T. (2004). Terrible Purity: International Law, Morality, Religion, Exclusion. *Cornell International Law Journal* 38(1), 9-67.
- Audi, R. (1989). The separation of church and state and the obligations of citizenship. *Philosophy & Public Affairs* 18(3), 259-296.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and Its Discontents*. New-York: New York University Press.
- Beer, P. de. (2004). Individualisering zit tussen de oren. In J.W. Duyvendak & M. Hurenkamp (red.), *Kiezen voor de kudde: Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid* (18-36). Amsterdam: Van Genneep.
- Berlinerblau, J. (2001). Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa. *History of Religions* 40(4), 327-351.
- Berner, B. (1998). The Meaning of Cleaning: The Creation of Harmony and Hygiene in the Home. *History and Technology, an International Journal*, 14(4), 313-52.
- Bijsterveld, S. C. van. (2009). Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd. In W.B.H.J. van den Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie* (227-252). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bohemen, S. R., J. M. R. Kemmers & W. De Koster. (2010). Seculiere intolerantie: morele progressiviteit en afwijzing van de islam in Nederland. *Sociologie* 8(2), 199-218.
- Bond tegen het vloeken. (2013). *Jaarverslag 2013*. Veenendaal.
- Brants, C. H., R. S. B. Kool & R. Allard. (2007). *Strafbare Discriminatie*. Den Haag: Boom juridische uitgevers.
- Brink, H.H.A. van de. (2007). Imagining Civic Relations in the Moment of Their Breakdown: Reflections on a Civic Crisis in the Netherlands. In A. S. Laden & D. Owen (Eds.), *Multiculturalism and Political Theory* (350-372). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brongers, D. (2012). *De Wet in Gewoon Nederlands*. Amsterdam: De Bezige Bij.

- Brown, W. (2012). Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality. *Theory & Event* 15(2). Online:
http://muse.jhu.edu.proxy.library.uu.nl/journals/theory_and_event/v015/15.2.brown.html [geraadpleegd op 5-2-2015].
- Buijs, L., G. Hekma & J.W. Duyvendak. (2008). *Als ze maar van me afblijven: Een onderzoek naar antihomoseksueel geweld in Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Burman, A. (1875). *Illustrerad Hushalls-Kalender: Handbok i Praktisch Hushallning*. Stockholm.
- CBS. (2012). Waardenverandering in Nederland: resultaten van de SOCON-enquête 1980-2011. Online:
<http://www.cbs.nl/nlNL/menu/themas/bevolking/publicaties/bevolkingstrends/archief/2012/2012-bt-waardenverandering-art.htm> [Geciteerd op 23-1-2015]
- Christen Unie. (2012). Grondwet en rechtsbestel. Online:
<http://www.christenunie.nl/nl/standpunten/politiek-en-bestuur#faqItem2298> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Cliteur, P. (2009). *Moreel Esperanto*. Utrecht: De Arbeiderspers
- . Cliteur, P. (2010). *Het Monotheïstisch Dilemma*. Utrecht: De Arbeiderspers.
- Correspondent, De. (2014). *Dit had ik tegen Jeroen Pauw willen zeggen over het anti-jihadbeleid van minister Opstelten*. 11 september 2014. Online:
<https://decorrespondent.nl/1724/Dit-had-ik-tegen-Jeroen-Pauw-willen-zeggen-over-het-anti-jihadbeleid-van-minister-Opstelten/123721136-c51e3e11> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Dekker, G. (2006). *Van het centrum naar de marge: de ontwikkeling van de christelijke godsdienst in Nederland*. Kampen: Kok.
- Dekker, P., J. de Hart & P. de Beer. (2004). *De moraal in de publieke opinie*. Sociaal Cultureel Planbureau.
- Douglas, M. (2001). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Taylor & Francis e-Library
- Duschinsky, R. (2013). The Politics of Purity: When, Actually, is Dirt Matter Out of Place? *Thesis Eleven* 199(1), 63-77.
- Duyvendak, J. W. *Een eensgezinde vooruitstrevende natie: Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie*. Amsterdam: Vossiuspers UvA, 2004.

- Eisinga, R., P. Scheepers & P. Bles. *Waardenverandering in Nederland: resultaten van de SOCON-enquete 1980-2011*. Online: <<http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/unique/sitemap/default.htm>> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Elsevier. (2006). *Een nieuw-realistische visie op samenleving en politiek*. 11 maart 2006.
- . Elsevier. (2009). *Gescheiden zwemmen niet langer mogelijk in Den Haag*. 11 augustus 2009.
- Erikson, K. T. (1966). *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New-York: Wiley.
- Fontaine, J., P. Luyten & J. Corveleyn. (2000). Tell Me what You Believe and I'll Tell You what You Want: Empirical Evidence for Discriminating Value Patterns of Five Types of Religiosity. *The International Journal for the Psychology of Religion* 10(2), 65-84.
- Fraser, N. (2000). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social text* 25/26, 56-80.
- Graaf, B. A. de. (2012). Religion Bites: Religieuze orthodoxie op de nationale veiligheidsagenda. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2(2), 62-80.
- Gram-Hanssen, K. & C. Bech-Danielsen. (2004). House, Home and Identity from a Consumption Perspective. *Housing, theory and society* 21(1), 17-26.
- Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European journal of philosophy* 14(1), 1-25.
- Ham, B. van der. & W. van Gent. (2010). *Memorie van toelichting. voorstel van wet van de leden Van der Ham en Van Gent tot wijziging van de winkeltijdenwet in verband met het verruimen van de bevoegdheid van gemeenten om vrijstelling te verlenen van de verboden met betrekking tot de zondag en een aantal feestdagen*. Kamerstuk 32 412(3), Den Haag: Tweede Kamer der Staten Generaal.
- Ham, B. van der., J. de Wit & F. Teeven. (2009). *Memorie van toelichting. Initiatief voorstel laten vervallen van het verbod op godslastering*. Kamerstuk 32203(3), Den Haag: Tweede Kamer der Staten-Generaal.
- Hart, J., de. (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige Ontwikkelingen in Nederland*. Sociaal Cultureel Planbureau.
- Hizb ut-Tahrir. (2010). *Deelname aan de parlementsverkiezingen betekent acceptatie van onrecht*. Online: <http://hizb-ut-tahrir.nl/index.php/pamfletten-hizb-ut-tahrir-europa/106-deelname-aan-de-parlementsverkiezingen-betekent-acceptatie-van-onrecht> [Geciteerd op 23-1-2015].

- . Hizb ut-Tahrir (z.d. a). *Hizb ut-Tahrir*. Online: <http://hizb-ut-tahrir.nl/index.php/hizb-ut-tahrir> [Geciteerd op 23-1-2015].
- . Hizb ut-Tahrir (z.d. b). *FAQ's*. Online: <http://hizb-ut-tahrir.nl/index.php/over-hizb-ut-tahrir/38-faqs#faqnoanchor> [Geciteerd op 23-1-2015].
- . Hizb ut-Tahrir (z.d. c). *Wat is al Khilafah?* Online: <http://www.hizb-ut-tahrir.nl/index.php/over-hizb-ut-tahrir/21-wat-is-al-khilafah> [Geciteerd op 23-1-2015].
- . Hizb ut-Tahrir (z.d. d). *Een vraag over democratie*. Online: <http://www.hizb-ut-tahrir.nl/index.php/legislatief/318-eeen-vraag-over-democratie> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Huijnk, W. (2014). *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Inglehart, R. F. (2008). Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006. *West European Politics*, 31(1-2), 130-146.
- Kennedy, J. C. (2009). *Bezielende verbanden: Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Keuzenkamp, S., D. Bos, G. Hekma & J.W. Duyvendak. (2006). *Gewoon doen: acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Khoulani en Van Doorn (n.d.). *Partij van de Eenheid. Programma Den Haag*. Online: http://subcolors.nl/pvde/?page_id=482 [geciteerd op 23-01-2015].
- Koning, M. J. M. de. (2012). Salafisme is overal. Een radicale utopie en de constructie van angst. *Religie & Samenleving* 7(1), 56-72.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror*. New-York: University Press New York. Online: <http://www.csus.edu/indiv/o/obriene/art206/Readings/Kristeva%20-%20Powers%20of%20Horror%5B1%5D.pdf> [geraadpleegd op 6-2-2015].
- Kronjee, G.J., & M. Lampert. (2006). Leefstijlen en zingeving. In: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie (171-195)*. W.B.H.J. van den Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Laclau, E. & C. Mouffe. (1985). *Hegemony and social strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London- New York.

- Landman, N., J. Ruiter, J.R.T.M. Peters & W. Stokhof. (2003). *Imams in Nederland: Wie leidt ze op? Rapport van de adviescommissie imamopleidingen*. Den Haag: Ministerie van Onderwijs Cultuur en Wetenschap.
- Langen, S. de., D. Koster., P. Leenders., M. Shahsavari., S. Van Waveren & J. Terpstra. (2014). *Vrijheid is een verantwoordelijkheid. Pamflet voor een weerbare democratie*. Online: <[https://www.cda.nl/document-viewer/?url=https://www.cda.nl/fileadmin/Afdelingen/Utrecht/provincie/Pamflet - Vrijheid is een verantwoordelijkheid.pdf](https://www.cda.nl/document-viewer/?url=https://www.cda.nl/fileadmin/Afdelingen/Utrecht/provincie/Pamflet_-_Vrijheid_is_een_verantwoordelijkheid.pdf)> [Gedownload op 23-1-2015].
- Laustsen, C. B. & O. Wæver. (2000). In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. *Millennium-Journal of International Studies* 29(3), 705-739.
- Loewenstein, K. (1973). Militant Democracy and Fundamental Rights, I. *American Political Science Review* 31(3), 417-432.
- Mahmood, S. (2006). Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. *Public Culture* 18(2), 323-347.
- Ministerie van Veiligheid en Justitie. (2009). *Wegwijzer Façadepolitiek: Brochure voor (lokale) overheid en maatschappelijke instanties om façadepolitiek door salafistische organisaties te kunnen onderkennen*. Den Haag: Ministerie van Veiligheid en Justitie
- NCTV. (2012) *Radicalisering en rekrutering*. Online: <https://www.nctv.nl/onderwerpen/tb/watisterrorisme/radicalisering-rekrutering/> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Nederlandse Vereniging tot bevordering van de Zondagsrust en de Zondagsheiliging. (n.d.). *De Dag des Heeren*. Online: <http://www.theologieportaal.nl/zondagsrust> [geciteerd op 23-1-2015].
- Nickolson, L. (2013). *Verkenning Orthodoxe Protestante Christenen in Nederland*. Utrecht: FORUM.
- NOS. (2010). *Opruiende predikant niet vervolgd*. 25 februari 2010.
- . NOS. (2014). *Wilders wil anti-shariaverklaring*. 16 september 2014.
- . NOS. (2015). *Aboutaleb tegen jihadisten: Rot toch op!* 7 januari 2015.
- O'Neill, S. (2000). The politics of inclusive agreements: Towards a critical discourse theory of democracy. *Political Studies* 48(3), 503-521.

- Opstelten, I.W. (2014). *Samenvatting Dreigingsbeeld Terrorisme Nederland 36*. Online: <http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/kamerstukken/2014/06/30/samenvatting-dreigingsbeeld-terrorisme-nederland-36.html> [gedownload op 6-2-2015].
- Pauw, H.J.J. (Presentator). (2014, 3 september). *Pauw*. [TV-uitzending]. Hilversum: VARA. Online: http://www.npo.nl/pauw/03-09-2014/VARA_101369272 [geciteerd op 23-01-2015].
- . Pauw, H.J.J. (Presentator). (2014, 4 september). *Pauw*. [TV-uitzending]. Hilversum: VARA. Online: http://www.npo.nl/pauw/04-09-2014/VARA_101369271 [geciteerd op 23-01-2015].
- . Pauw, H.J.J. (Presentator). (2014, 19 september). *Typisch Nederlands*. [TV-Uitzending]. Hilversum: VARA. Online: http://typischnederlands.vara.nl/Uitzending-gemist.14982.0.html?=&tx_varamedia%5Bmediaid%5D=320643&cHash=917875d32435bc0e25a5a78e85fa760a [geciteerd op 04-02-2015].
- Peters, B. (2005). Public Discourse, Identity, and the Problem of Democratic Legitimacy. In Eriksen, E.O. (ed.), *Making the European polity: Reflexive integration in the EU* (84-123). Oxon: Routledge.
- Radboud Universiteit. (n.d.). *Onderzoek: Achtergrond van de SOCON-enquête*. Online: <http://www.ru.nl/sociologie/onderzoek/onderzoeksprojecten/socon/achtergrond-socon/> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review* 64(3), 765-807.
- Reformatorisch Dagblad. (2008). *SGP schaft begrip theocratie af*. 24 januari 2008. Online: http://www.refdag.nl/nieuws/politiek/sgp_schaft_begrip_theocratie_af_1_286289 [Geciteerd op 23-1-2015].
- Rijksoverheid. (2014). *Algemene bepaling Grondwet in consultatie*. Online: <http://www.rijksoverheid.nl/nieuws/2014/08/22/algemene-bepaling-grondwet-in-consultatie.html> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Roach, K. (2004). Anti-Terrorism and Militant Democracy: Some Western and Eastern Responses. In Sajo, A. (ed). *Militant Democracy (171-207)*. Amsterdam: Eleven International Publishing.
- Roex, I., S. van Stiphout & J. Tillie. (2010). *Salafisme in Nederland: Aard, omvang en dreiging*. Amsterdam: Instituut voor Migratie-en Etnische Studies.

- Ruijs, H. & J. van Klinken. (2013). *Vaccinatie: Voorzienigheid, vertrouwen en verantwoordelijkheid*. Nijmegen: Nederlandse Patiënten Vereniging/ Academische Werkplaats Amphi.
- Ruthven, M. (2004). *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Saroglou, V., V. Delpierre & R. Dernelle. (2004). Values and Religiosity: A Meta-Analysis of Studies using Schwartz's Model. *Personality and Individual Differences* 37(4), 721-34.
- Schram, S. (1995). *Words of Welfare: The Poverty of Social Science and the Social Science of Poverty*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Schuster, A. (2010). *Public Reason and Religious Arguments* Rijksuniversiteit Groningen.
- SGP (n.d.). *Standpunten. Democratie*. Online: <http://sgp.nl/Standpunten/Standpunten?letter=D&standid=56> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Sharia4Holland. (n.d.). *Stemmen voor Democratie; een uitnodiging om de Islam te verlaten*. Online: <http://shariaforholland.wordpress.com/sirah/stemmen-voor-democratie-een-uitnodiging-om-de-islam-te-verlaten/> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Sibley, D. (2003). *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. Taylor & Francis e-Library. Online:
- Spies, J. W. E. (2010). *Memorie Van Toelichting. Instelling van een algemeen verbod op het dragen van gelaatsbedekkende kleding*. Kamerstuk 33165(3). Den Haag: Tweede Kamer der Staten Generaal.
- Stoffels, H. C. (1995). *Als een briesende leeuw: Orthodox-protestante in de slag met de tijdgeest*. Kampen: Kok.
- Taylor, C.M. (1995). Liberal politics and the public sphere. In A. Etzioni (ed.) *New communitarian thinking: Persons, virtues, institutions and communities*. Charlottesville/London: University Press of Virginia.
- . Taylor, C.M. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . Taylor, C.M. (2009). *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat
- Tromp, B. (1991). Anti-Democratische Stromingen. In J.J.A. Thomassen, (red.), *Hedendaagse Democratie*. Alphen aan den Rijn: Samsom H.D. Tjeenk-Willink.
- Trouw. (2015). *Religie brengt vooral kwaad*. 21 januari 2015.

- . Trouw. (2013). *SGP en CU zijn 'Christenpesten' door D66 beu*. 2 januari 2013.
- . Trouw. (2013). *Religie hoeft niet achter de voordeur*. 28 januari 2013.
- . Trouw. (2003). *Hirsi Ali en moslimscholen 2*. 18 december 2003.
- Tweede Kamer der Staten Generaal. (2006). *Vergadering 107*. Vergaderjaar 2005-2006. Online: <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20052006-6515-6537.html> [Geciteerd op 23-1-2015].
- . Tweede Kamer der Staten Generaal. (2014). *Terrorismebestrijding. Motie Van Haersma Buma & Van der Staaij*. Kamerstuk 29754 nr. 256.
- Urkerland, Het. (2002). *CDA wil standpunt college over uitspraken Rien Bogerd*. 17 januari 2002.
- Volkscrant, De. (2014). Promovendus moet God uit dankwoord van proefschrift scheuren. 1 maart 2014.
- Vrij Nederland. (2006). *De meerderheid telt: Interview Piet Hein Donner*. 16 september 2006.
- VVD. (2014). *Onze vrijheid en democratie zijn niet onderhandelbaar*. Online: <http://www.vvd.nl/nieuws/376/zijlstra-onze-vrijheid-en-democratie-zijn-niet-onderhandelbaar> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Walsh, K. (2002). *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-Modern World*. Londen/New-York: Routledge.
- Williams, M. S. & S. Macedo. (2005). *Political Exclusion and Domination*. New York: New York University Press.
- Yakeen, al. (2010). Tweede Kamer Verkiezingen 2010 - Stemmen of niet? Online: <http://www.al-yaqeen.com/nieuws/nieuws.php?id=1684> [Geciteerd op 23-1-2015].
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Yücel, K. (2014). *Harder werken aan acceptatie homoseksualiteit*. Online: <http://www.pvda.nl/berichten/2014/12/Harder+werken+aan+acceptatie+homoseksualiteit> [Geciteerd op 23-1-2015].

Afbeeldingenlijst

Omslagillustratie – Buchstabensuppe

Wehrli, U. (2011). Buchstabensuppe . *Die Kunst aufzuräumen*. Zürich-Berlin: Kein & Aber Verlag,

Figuur 2.1 – Verandering in Waardeoriëntaties

CBS. (2012). Verandering in Waardeoriëntaties. Online: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/bevolkingstrends/archief/2012/2012-bt-waardenverandering-art.htm> [Geraadpleegd op 5-2-2015].

Figuur 2.2 – Cultuurkaart

Ingelehart, R. & C. Wezel. (2010). Changing mass priorities: The link between modernization and democracy. *Perspectives on Politics* 8(2), 551-567.

Tabel 2.1 – Swartz' waardenmodel

Schwartz, S.H. & S. Huisman. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly* 58(2), 88-107.

Figuur 4.1 – Okay Pala bij Pauw

Pauw. H.J.J.J. (Presentator). (2014, 4 september). *Pauw*. [TV-uitzending, still uit video]. Hilversum: VARA. Online: http://www.npo.nl/pauw/04-09-2014/VARA_101369271 [geciteerd op 23-01-2015].

Bijlage 1 - Discussie Pauw en Pala

Jeroen Pauw (P): Het is een verplichting voor moslims om de oorlog te verklaren aan een regering als ze niet op basis van de wetten van Allah wordt geregeerd.

5 Okay Pala (OK): ja, heb ik dat gezegd?

P: Nee maar dat is wel wat uw organisatie zegt

OP: waar heeft u dat?

P: dat heb ik uit een stuk uit 1989 geschreven door de Amerikaanse afdeling van uw beweging

10 OP: nee zo is dat niet kijk

P: nou het staat er letterlijk

OP : wij staan voor het veranderen van de samenleving en deze strijd dat is geen gewelddadige strijd dat is een intellectuele strijd; een strijd van harten en geesten. Dat betekent dat wij de mensen proberen over te halen en publieke opinie proberen te creëren voor islam en voor een islamitische staat. Dus zonder geweld.

15

P: zonder geweld

OP: absoluut want met geweld kan je een samenleving niet veranderen

P: Ik heb een paar vragen voor u en het lijkt me fijn als u het goed vindt dat u daar in eerste instantie met ja of nee op antwoordt om een beetje helderheid te krijgen en dan kunnen we daarna met Gert-Jan Segers er ook bij kijken wat de eventuele problemen van onze samenleving zou zijn voor uw organisatie. Bent u voor de democratie?

20

OP: ten eerste

P: Ja of nee

OP: ik ben hier gekomen, gisteren ook al om een maatregelenpakket te bespreken die niet alleen zogenaamde extremisten aanpakt maar ook alle burgers in Nederland. Dat is onze focus en daarom hebben we een campagne opgericht. Ik heb geen campagne opgericht om te praten over (naam organisatie) en of die verboden moet zijn of niet verboden moet zijn

25

30 P: maar dat is nu wel het nieuws u kunt dat vervelend vinden maar daar gaat het nu over
OP: maar dat is niet mijn insteek
P: het gaat niet over uw insteek het gaat over extremisme
OP: oké Pauw, mag ik even: dit is precies het probleem in Nederland. Wij kaartten
35 een probleem aan in Nederland dat de moslims
P: en wij, wie zijn wij?
OP: wij als (organisatie) wij kaarten een probleem aan waarin de moslimgemeenschap in het geheel *getarget* wordt. En wat krijg je nu? Nu moet ik mezelf in een klaag, beklagdebankje zitten en nou...
40 P: u hoeft niet in het beklagdenbankje te zitten
OP: ...en mezelf zitten verdedigen
P: U hoeft zich niet te verdedigen
OP: mag ik even, ik moet me nu verdedigen of organisatie verboden moet zijn of niet. Het gaat mij niet om dit. Het gaat mij om dat de focus verlegd wordt van het
45 werkelijke issue, het werkelijke probleem, daar willen wij over praten en dat is waarom ik gisteren ben gekomen.
P: nu even mijn vraag, bent u voor de democratie?
OP: ik geloof niet in democratie
P: wilt u een kalifaat?
50 OP: absoluut
P: wilt u dat eventueel met een gewapende strijd?
OP: nee
P: wilt u de *sharia* invoeren?
OP: yes
55 P: is er in het kalifaat ruimte voor homoseksuelen?
OP: homoseksualiteit is in islam verboden
P: ja dus, nee is het antwoord dan
OP: ...is verboden
P: wat betekent dat eigenlijk dat als je homoseksueel bent in het kalifaat?
60 OP: kijk we gaan niet de discussie, ik ga niet mee met de riedel, sorry

P: Riedel?

OP: dit is het anti-islambeleid waar we voor strijden. Dit is zo typerend dat wanneer wij een discussie voeren dat wij discussie voeren over dit soort zaken.

P: dat is wat u wil

65 OP: nee

P: en daarom zitten we...

OP: nee dit is niet wat ik wil

P: ...zitten we hier, ik wil onderzoeken of we dit kunnen verbieden want dit is precies het extremisme het fundamentalisme waar heel veel moslims in Nederland
70 helemaal geen zin in hebben.

OP: nee nee nee kijk laat mij mijn zin afmaken

P: Ja nee ik vroeg u eigenlijk gewoon antwoord te geven op een paar vragen

OP: dit is de islamdiscussie in Nederland.

P: van u ja

75 OP: nee dat is de vragen wat u stelt

P: ja

OP: dat is

P: dat is wat uw wil, dit is wat u wil

OP: dit is de islamdiscussie, wij willen veel meer.

80 P: een kalifaat

OP: wij hebben een economisch systeem islam, laten we daarover praten. Wij willen... hoe gaan we

P: u geeft geen antwoord op

OP: hoe gaan wij samenleven.

85 P: u geeft geen antwoord op de vraag

OP: hoe gaan we met andersdenkenden om

P: en waarom doet u dat niet? Dan denkt u ja daar kom ik niet goed uit

OP: nee omdat al jaren wij hetzelfde discours...

P: ja natuurlijk omdat je al jaren hetzelfde vindt.

90 OP: ...na jaren nog steeds over dezelfde typerende onderwerpen praten, laten we voorbij die onderwerpen gaan en wij willen niet meer dat de vingers op ons worden gewezen nou wijzen wij richting het beleid.

P: u bent een organisatie u wilt het land inrichten waar geen democratie is waar vrouwen minder rechten hebben waar geen plaats is voor homoseksualiteit...

95 OP: nee dat is niet waar

P:... waar de doodstraf wanneer je je bijvoorbeeld wilt bekeren tot een andere godsdienst dan de godsdienst die je aanvankelijk had, moslims zijn. Dat is allemaal prima dat u dat wilt, dat moet u vooral kunnen zeggen. De vraag is alleen hoe gevaarlijk is het en hoeveel moslims denkt u dat er werkelijk dat zouden willen.

100 OP: je moet kijken...

P: en de regering vindt het gevaarlijk

OP: de islam heeft dertien eeuwen geregeerd. En als het echt allemaal zo barbaars zou zijn dan zou het nooit dertien eeuwen kunnen hebben regeren. En veel mensen zijn... hebben islam ook betreden. En dat is door de rechtvaardigheid van islam.

105 Maar ik ben hier niet gekomen om dit te praten

P: na ja daar hebben we je voor uitgenodigd

OP: ja nee daar ben ik niet voor uitgenodigd

