

Customized Religion

Religiebeleving en belonging onder moslimjongeren in Nederland



Universiteit Utrecht

Master scriptie
Culturele Antropologie: Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief

Angela Haase (4291468)
a.haase@students.uu.nl

Scriptie begeleidster: Katrien Klep
17 augustus 2015

**"Alle mensen zijn hetzelfde. Het
zijn slechts hun gebruiken die
verschillen". - Confucius -**

Inhoud

Proloog	6
1. Inleiding	7
1.1 Dé moslim?	7
1.2 Onderzoeksvraag.....	9
1.3 Onderzoekspopulatie	9
1.4 Onderzoeklocatie.....	10
1.5 Onderzoeksmethoden.....	11
1.6 Analytische concepten	12
1.7 Bijdrage en relevantie	13
1.8 Overzicht scriptie.....	14
2. Praxis: religieuze rituelen	16
2.1 Rituelen	16
2.1.1 Ritueel binnen de antropologie/sociologie	16
2.1.2 Six ways of looking at a Ritual	17
2.2 Bidden: een 'play'.....	19
2.3 Vasten: 'communitas'	20
2.4 Het Offerfeest: een performance met persoonlijke betekenisgeving	22
2.5 Het Suikerfeest: de derde fase van Rites de Passage.....	23
3. Persoonlijke invulling van religiebeleving	25
3.1 Van collectief naar individueel	25
3.2 Naar een persoonlijke religiebeleving.....	26
3.3 Van praxis naar een levenswijze	27
3.4 Van traditie naar religie.....	28
3.5 Van imam naar google.....	29
4. De religieuze materiële wereld	33
4.1 De materiële wereld: Objecten, artefacten, dingen, spullen, waren.....	33
4.2 Materiële religie	34

4.2.1 Religieuze objecten: de Koran en het gebedskleed	34
4. 3 Commodificatie van religie.....	36
4.3.1 Tastbare commodities.....	37
4.3.2 Niet tastbare commodities.....	38
5. Belonging(s).....	41
5.1 Zich thuis voelen.....	41
5.2 Belonging tot Nederland	43
5.2.1 Niet thuis voelen in Nederland, tóch?.....	43
5.2.2 Toch thuis voelen in Nederland.....	45
5. 3 Belonging tot de islam.....	47
5.4 Belonging tot familie	49
6. Conclusie	51
6.1 Samenvatting.....	51
6.2 Conclusie	52
6.3 Discussie	53
Epiloog.....	54
Bibliografie	56
Bijlagen	62
Bijlage 1.	62
Bijlage 2.	64

Proloog

Graag wil ik alle jongeren bedanken die aan mijn onderzoek hebben bijgedragen. Zonder jullie was deze scriptie vanzelfsprekend nooit tot stand gekomen. Jullie hebben mij vanaf het eerste moment hartelijk ontvangen en veel moeite gedaan. Ik kon jullie altijd benaderen met tussentijdse dilemma's en vragen. Daarnaast hebben jullie veel tijd gestoken in de ellenlange gesprekken en interviews. Ik wil jullie vooral bedanken voor de mooie en inspirerende verhalen en dat jullie zo open zijn geweest om deze met mij te delen. Graag zou ik alle namen willen noemen en iedereen evenveel aan het woord willen laten in deze scriptie, om recht te doen aan alle verhalen. Helaas was het onmogelijk om iedereen te noemen vanwege de hoeveelheid aan data.

Een speciaal bedankje naar Nigina en Musca. Jullie hebben veel tijd opgeofferd om mij te helpen met het onderzoek. Ik kon altijd bij jullie aankloppen als ik problemen had of er even niet uit kwam. En jullie waren altijd geïnteresseerd in de voortgang van het onderzoek en de scriptie.

Ook wil ik bij dezen mijn scriptiebegeleidster Katrien Klep bedanken. U hebt me meer dan goed begeleid en door u ben ik gegroeid in mijn schrijfproces. De gekregen feedback was altijd duidelijk en het heeft mij geholpen om verder te komen. En het vertrouwen dat u vanaf het begin in mij had, heeft ertoe geleid dat ik mijn motivatie niet uit het oog ben geraakt. Dankzij u ligt hier een verbeterde versie van mijn scriptie.

Mijn vrienden en familie wil ik ook bedanken. Jullie staan sowieso altijd voor me klaar en in deze periode hebben jullie mij extra gesteund. Het was fijn dat ik zo vaak de vraag kreeg hoe het ermee ging en of ik hulp nodig had.

Ten slotte gaat er veel dank uit naar Arne Bok, mijn partner. Jij bent er de afgelopen negen maanden meer voor me geweest dan ooit. Je hebt alle ups en downs mee gemaakt en me er toch altijd doorheen gesleept. En dat terwijl je zelf ook niet een al te makkelijke periode achter de rug had. Ook zonder jou was deze scriptie niet tot stand gekomen, dus bedankt daarvoor.

Angela Haase

Eindhoven, 17 augustus 2015

1. Inleiding

1.1 Dé moslim?

Mijn primaire onderzoeksvoorstel richtte zich op radicalisering onder moslimjongeren in Nederland. De aanleiding hiervoor ontstond uit de vele berichten omtrent Nederlandse moslimjongeren die in toenemende mate besloten Islamitische Staat in Syrië te ondersteunen.¹ Ik bedacht me echter dat het lastig zou worden om radicaliserende moslimjongeren te traceren, los van het feit dat ze bereid zouden zijn met mij te willen praten. Bovendien was ik exact hetzelfde aan het doen als datgene dat ik de media verweet; zij richtten zich enkel op radicale moslims, die een minderheid zijn² en dus geen goede afspiegeling van de 'gemiddelde' moslim zijn.

De media suggereerden dat er een lineair verband was tussen radicalisatie en een gebrek aan integratie. Dit gebrek aan integratie leidt tot discriminatie, waardoor moslims zich niet thuis voelen in Nederland. En dit kan ertoe leiden dat ze gaan radicaliseren, omdat ze meer sympathie kunnen opbrengen voor de islamitische gemeenschap dan voor de Nederlandse. Het zich ergens thuis voelen kan worden aangeduid met de Engelse term *belonging*. Ondanks dat ik mij niet meer ging richten op radicale moslimjongeren, bleef ik het een intrigerend vraagstuk vinden. Zou *belonging* invloed kunnen hebben op religiebeleving van moslimjongeren? Is er een verband tussen beide te constateren?

Mijn doel met deze scriptie is op een positieve wijze bijdragen aan het debat door aan te tonen dat niet alle moslimjongeren radicaal zijn en dat ze wel degelijk een gevoel van *belonging* tot Nederland kunnen hebben. Ik wil het heersende discours betreffende moslims beïnvloeden. De aanslag in Parijs op 7 januari 2015³ heeft ertoe geleid dat dit doel urgenter werd. Door de aanslag hadden tegenstanders van de islam namelijk nog meer redenen om de islam en haar aanhangers als gewelddadig af te schilderen. De beeldvorming betreffende moslims had al een negatief accent en de aanslag heeft dit verergerd.

Dat media de islam onjuist, eenzijdig en generaliserend presenteren, is al door velen onderschreven (Modood 2001 & 2007; Shadid 2005 & 2009; Ghorashi 2009; Van der Veer 2006; Said 2012; Varisco 2012). Daarnaast spreken de media vaak over dé islam, alsof alle moslims hun religie op dezelfde manier interpreteren en invullen. Alle mensen worden echter beïnvloedt door de tijd en

¹

- <http://www.elsevier.nl/Nederland/nieuws/2013/11/Zorgen-over-radicalisering-jonge-moslims-in-Nederland-1405365W/>
- <http://www.omroepwest.nl/nieuws/07-11-2014/al-160-jihadisten-vanuit-nederland-naar-syri%C3%AB-irak-vertrokken>

² <http://www.nieuwwij.nl/verdieping/islamhaat-oorzaak-van-radicalisering/>

³

- <http://nos.nl/artikel/2012155-aanslag-parijs-overzicht-van-de-gebeurtenissen.html>
- <http://www.elsevier.nl/Buitenland/achtergrond/2015/1/Alle-fabels-en-feiten-over-de-aanslagen-in-Parijs-op-een-rij-1682249W/>

plaats waar ze zich bevinden. In het boek van Driessen *In het huis van de islam*⁴ wordt er een heel hoofdstuk gewijd aan de regionale verschillen van religiebeleving. De islam in de Balkan kan niet vergeleken worden met die van Centraal - Azië of Nederland. Toch hebben media, maar ook bepaalde populistische politici zoals Geert Wilders, de neiging om het te zien als één religie. Dit leidt ertoe dat als er iets gebeurt met betrekking tot moslims, zoals de IS strijders die onschuldige mensen vermoorden, dit wordt toegeschreven aan alle moslims. Moslims en de islam worden behandeld als één entiteit.

De relatie tussen Nederland en moslims verloopt al langere tijd stroef.⁵ De eerste tekenen van deze moeizame relatie werden zichtbaar tijdens de discussies over slechte integratie onder minderheden. Daarna was er de angst voor terrorisme (na 11 september 2001) en deze aandacht verschoof enige later naar de 'kut Marokkanen'. Hedendaags zijn radicale moslimjongeren het onderwerp van gesprek. Altijd werd de islam als oorzaak genoemd voor de hierboven geschetste problematieken. Een belangrijke reden waarom de islam wordt aangehaald, is dat wij er een angst voor ontwikkeld hebben.

Nederland kent al decennia een scheiding tussen kerk en staat. Er wordt verondersteld dat de staat wordt geassocieerd met het publieke domein en de kerk en religie met het privé-domein (Modood 2001, 68). Moslims uiten religie veelal het publieke domein. Wij Nederlanders nemen dit waar door het feit dat ze bijvoorbeeld religieuze kleding dragen zoals het hoofddoek of dat de gebedsoproepen vanuit de moskee te horen zijn. Duyvendak (2011) stelt dat moslims daarom als een bedreiging voor de seculiere staat worden gezien. Nederlanders vrezen dat het leidt tot *the Islamization of the Netherlands* (*ibid.*, 84-85). Deze zichtbaarheid van de islam herinnert Nederlanders eraan wat ze zo recent achter zich hebben gelaten, namelijk het christelijk conservatisme, aldus Van der Veer (2006, 119). In dit wereldbeeld was er geen ruimte voor homorechten, echtscheidingen of schaargeklede vrouwen. Nederlanders hebben het gevoel dat moslims dit terug brengen in ons culturele landschap.

Het beeld dat Nederlanders over de islam hebben is incorrect en niet evenwichtig. Nederlandse moslimjongeren zijn vaak hier geboren of wonen er al geringe tijd en zij zijn beïnvloed door onze normen, waarden en opvattingen. Zij bezitten vaak wel degelijk een gevoel van *belonging* tot de Nederlandse samenleving en de manier van religiebeleving lijkt op die van religieuze Nederlandse leeftijdsgenoten. Met mijn scriptie wil ik graag een inkijk geven in het leven van een aantal moslimjongeren, om te tonen dat, zoals Beekers het verwoordt: "Ontkerkelijkte Nederlanders en hun jonge islamitische landgenoten lijken (daarom) veel meer op elkaar dan men op het eerste

⁴ Driessen, H. 1997. *In het huis van de islam*. Nijmegen: Uitgeverij Sun.

⁵ Martijn de Koning beschrijft dit gegeven ook in zijn artikel. (<http://www.nieuwwij.nl/verdieping/islamhaat-oorzaak-van-radicalisering/>)

gezicht zou denken" (Beekers 2007, 153). In zijn meest recente onderzoek stelt Beekers (2014) opnieuw dat jonge christenen en jonge moslims op elkaar lijken qua religiebeleving en hij pleit ervoor om niet meer een strikt onderscheid te maken tussen 'zij' (moslims) en 'wij' (christelijke Nederlanders).

1.2 Onderzoeksvraag

Mijn onderzoeksvraag luidt: Hoe beleven moslimjongeren in Nederland hun religie en hoe verhoudt zich dit tot *belonging*? De manier waarop religie beleefd kan worden, is divers. Ik heb mij laten leiden door de antwoorden uit het onderzoek en op basis daarvan heb ik mijn deelvragen aangepast. In mijn onderzoek beleven de jongeren religie door middel van het uitvoeren van rituelen, door over een religiositeitgevoel te beschikken en door gebruik te maken van de religieuze materiële wereld. Ook heb ik onderzocht welk gevoel van *belonging* zij hebben en hoe dit zich verhoudt tot religiebeleving. Ik vroeg me af of er een bepaalde relatie bestaat tussen beide en of ze iets met elkaar te maken hebben. De deelvragen die ik heb opgesteld, en die gezamenlijk een antwoord formuleren op de onderzoeksvraag, luiden:

- 1) In hoeverre praktiseren moslimjongeren hun religie (dagelijks) en wat betekent het voor hen?
- 2) Wat betekent religieus zijn voor moslimjongeren?
- 3) Op welke wijze maken moslimjongeren gebruik van de religieuze materiële wereld?
- 4) Welk gevoel van *belonging* hebben moslimjongeren?

1.3 Onderzoekspopulatie

Mijn onderzoekspopulatie bestaat uit moslimjongeren tussen de vijftien en achtentwintig jaar oud. In totaal hebben negentien moslimjongeren (veertien meisjes en vijf jongens) deelgenomen aan mijn onderzoek. De studieachtergronden variëren van het VMBO tot aan de universiteit. De jongeren komen allen uit Eindhoven en omgeving, vijftien van hen wonen nog thuis. De landen van herkomst zijn net zo divers als de studieachtergronden. De jongeren (of diens ouders) komen uit Marokko, Turkije, Afghanistan, Guinee, Azerbeidjaan, Syrië en Montenegro. Zeven jongeren zijn zelf niet in Nederland geboren, de rest is al de tweede generatie. Van de jongeren die in Nederland geboren zijn, wonen diens ouders variërend van achttien tot vijfendertig jaar in Nederland. De jongeren die elders zijn geboren, bevinden zich gemiddeld achttien jaar in Nederland.

De voornaamste methode die ik heb gebruikt om in contact te komen met de informanten, is via een sneeuwbal effect.⁶ Dit heb ik bewerkstelligd door een aantal sleutelinformanten

⁶ Een sneeuwbal effect is een vorm van een netwerk - verzamelingmethode. Het is gebruikelijk om deze methode te gebruiken bij moeilijk te bereiken populaties (Bernard 2011, 147-148). Dit was ook van toepassing op de door mij onderzochte populatie. De jongeren leven niet gecentreerd op één plek, maar verspreid over heel Nederland.

(voornamelijk via mijn werk/middelbare school) te vragen of zij nog jongeren kennen die bereid zouden zijn om mee te werken aan mijn onderzoek. Vandaar dat al mijn informanten op een bepaalde manier aan elkaar zijn gelinkt; ze kennen elkaar via het werk, studie, zijn bevriend, getrouwd of familie van elkaar. De informanten hebben mij, op één na, allen toestemming gegeven om ze in mijn scriptie te noemen bij hun echte naam. Desondanks heb ik besloten om ze een pseudoniem te geven, omdat iedere informant wel een andere kent. Op deze wijze kan ik de privacy van de informanten waarborgen en onvoorziene situaties voorkomen (Gobo 2008, 138-139).⁷ Anonimiteit van informanten moet gegarandeerd worden door de onderzoeker, ongeacht of dat expliciet is afgesproken van tevoren (Spradley 1980, 23). Dit is een van de belangrijkste ethische codes binnen de sociale wetenschappen; de informatie en data die wij verzamelen en publiceren mag de informanten niet negatief beïnvloeden (Dewalt & Dewalt 2010).

1.4 Onderzoekslocatie

Defamiliarizing the familiar and familiarizing the unfamiliar. (Bauman 2011, 171)

De onderzoekslocatie betreft Eindhoven en omgeving, waar ik woonachtig ben.⁸ Ik ben zagezegd de "Anthropologist far away at Home" (D'Alisera 2004, 19). De klassieke antropologie was erop gericht om onderzoek ver van huis te verrichten, in een 'vreemde' samenleving. Hedendaags is dit steeds verder aan het verschuiven naar onderzoek dicht bij huis, in de vertrouwde omgeving (Hannerz 2010, 59-60; Robben & Sluka 2012, 18). Het zogenoemde *being there* wordt steeds meer vervangen door *being here* (Robben & Sluka 2012, 27).⁹ Dit heeft zijn voor- en nadelen. Het is een uitdaging geworden om de eigen samenleving te bestuderen, omdat alles hier *taken for granted* is. Dat het niet onmogelijk is, heeft Miner (1956) zestig jaar geleden al bewezen met zijn artikel. Hij beschreef daarin de Amerikaanse samenleving door puur de handelingen te beschrijven, met een *outsiders* blik. Dit heeft mij geïnspireerd, omdat hij daarmee bewees dat het wel degelijk mogelijk is om antropologisch onderzoek te verrichten in de eigen samenleving, ondanks dat alles bekend en vertrouwd is.

Ook is het een uitdaging omdat zich hier geen duidelijk 'veld' bevindt. Dit dilemma heeft antropologe D'Alisera (2004) ook ervaren. Zij verrichtte genoodzaakt onderzoek in de eigen samenleving, in de Verenigde Staten (naar de Sierra Leonese gemeenschap), en ze wist niet zo goed waar ze het veld kon vinden. Ze begon een van haar informanten zelfs onder druk te zetten, met de

⁷ De jongeren kunnen elkaar herkennen in de scriptie, wat kan zorgen voor onderlinge conflicten. Daarnaast wordt deze scriptie openbaar gemaakt via de universiteit Utrecht, waardoor een ieder toegang heeft tot de informatie.

⁸ Dit was een bewuste keuze van mij. Voornamelijk financiële overwegingen hebben hierbij een rol gespeeld. Tevens zag ik het als een uitdaging om in de eigen samenleving antropologisch onderzoek te verrichten.

⁹ In het artikel van Robben & Sluka 2012 op pagina 27 wordt gesproken over *being there*, om het belang van veldwerk te verduidelijken. *Being here* zijn mijn eigen woorden.

vraag waar de gemeenschap zich dan bevond. Het antwoord was niet bevredigend, aangezien de gemeenschap verspreid leeft over heel het land en zich niet specifiek op één plaats bevindt. "For an anthropologist trained to sit in a village, to observe and participate twenty - four hours a day, this created what George Marcus has termed "methodological anxieties" (D'Alisera 2004, 27).

Zowel Miner(1956) als D'Alisera (2004) hebben me geïnspireerd met de geschreven etnografieën. Ze hebben me gewaarschuwd voor eventuele problemen die ik zou kunnen tegen komen tijdens het onderzoek. Deze informatie heeft ervoor gezorgd dat ik meer voorbereid het veld in ging.

1.5 Onderzoeksmethoden

Tijdens mijn onderzoek heb ik gebruikt gemaakt van participerende observaties, (diepte-)interviews, gesprekken en fotografie.¹⁰ Door de verschillende methoden naast elkaar te gebruiken, ontstaat er datatriangulatie. Dit heeft als doel dat er met verschillende perspectieven wordt gekeken naar het onderzochte, om eenzijdigheid te voorkomen (Boeije 2005, 152).

Participerende observatie is een van de belangrijkste methoden van een antropoloog (Dewalt & Dewalt 2010; Spradley 1980; Bernard 2011; Gobo 2008). De participerende observaties wilde ik verrichten op religieuze feesten en feestdagen. Helaas moest ik constateren dat de twee belangrijkste feestdagen, het Offer- en Suikerfeest, pas na mijn onderzoeksperiode plaatsvonden. Het alternatief hiervoor was het bezoeken van een islamitische bruiloft of geboorte. Ook deze gelegenheden hebben niet plaatsgevonden tijdens mijn onderzoek. Aangezien participerende observatie een belangrijke methode is voor antropologen, heb ik alternatieven bedacht.¹¹

Alle activiteiten die ik heb ondernomen, waren samen met een informant. Toch refereer ik vrij weinig naar deze activiteiten in mijn scriptie, omdat de gesprekken en interviews meer van belang waren bij het beantwoorden van mijn onderzoeksvraag. Aanvankelijk maakte ik mij zorgen, omdat mijn participerende observaties aan de lage kant waren. Achteraf kan ik zeggen dat het voldoende was. Des te meer omdat ik constant aan het participerend observeren was, omdat ik me in dezelfde omgeving als de informanten bevond en actief betrokken was bij de levens van de informanten. En dit is een van de kenmerken van participerende observatie (Dewalt & Dewalt 2010; t' Hart & Boeije 2005, 272). Tijdens de participerende observaties nam ik de rol aan van een participerend observeerder, waarmee Bernard (2011, 260) bedoelt dat de informant(en) op de

¹⁰ Fotografie heb ik gebruikt tijdens de participerende observaties. Ook heb ik religieuze objecten van de informanten in kaart gebracht middels fotografie.

¹¹ Ik heb de observaties verricht tijdens twee bezoeken aan een moskee, een lezing in de moskee, een bijeenkomst van een studentenvereniging (die vooral islamitische onderwerpen aankaarten), een open dag van een islamitische basisschool en het gebed van één van de informanten.

hoogte is/zijn van mijn rol als onderzoeker. Deze rol houdt ook in dat ik actief deelneem aan de activiteit samen met de informant en later over deze activiteit aantekeningen maak.

De methode die ik het meest gebruik heb en waar ik ook het meest naar refereer in mijn scriptie, zijn diepte-interviews en gesprekken geweest. De diepte-interviews waren semi-gestructureerd. Dat betekent dat ik wel een structuur in de gesprekken heb aangebracht, maar dat de informanten alle ruimte hadden voor eigen inbreng (t' Hart & Boeijs 2005, 275; Bernard 2011, 157-158). Achteraf bleek deze methode ook geschikter wat betreft een antwoord formuleren op mijn onderzoeksvraag. In de interviews en gesprekken is namelijk vaak naar voren gekomen dat de jongeren religie vooral persoonlijk beleven en persoonlijke religiebeleving is niet direct observeerbaar gedrag.

In totaal heb ik bij negentien informanten diepte-interviews afgenomen, die varieerden van een half uur tot 2 uur. Alle interviews heb ik opgenomen door middel van de dictafoon op mijn smartphone en de interviews heb ik later getranscribeerd. De smartphone is hier uiterst geschikt voor, omdat het de informanten niet heeft afgeleid. Het is hedendaags de normaalste zaak van de wereld om een telefoon overal bij te hebben en neer te leggen, dus ze werden niet afgeschrikt door 'vreemde' opnameapparatuur. De reden voor het opnemen van de interviews, die Bernard ook aangeeft in zijn boek, is: "Don't rely on your memory in interviewing" (2011, 170). Het is onmogelijk om alles te onthouden. Daarnaast kwam ik tijdens het analyseren van de data af en toe opmerkelijke/interessante uitspraken tegen, die me tijdens het interview niet waren opgevallen.

Volgens Bernard (2011, 292-300) zijn er vier typen veldnotities: *Jottings*¹², een dagboek, een logboek en veldaantekeningen. Deze vier typen notities heb ik ook gebruikt en nog aangevuld door fotografie en rapportages, waarin ik de vorderingen van mijn onderzoek rapporteerde.

1.6 Analytische concepten

Voor het beantwoorden van de onderzoeksvraag en het opstellen van de deelvragen heb ik gebruik gemaakt van een aantal analytische concepten. Deze beschrijf ik summier in deze paragraaf, aangezien ze uitvoerig worden beschreven in de hoofdstukken zelf. Het eerste concept is *ritueel*. Een ritueel is een menselijke handeling die een bepaalde vorm en/of structuur heeft, door het lichaam wordt uitgevoerd en op een bepaald tijdstip in een bepaalde ruimte wordt uitgeoefend (Rappaport 1979; James 2003). Een ritueel kan zowel uitgevoerd worden in het bijzijn van een publiek, waarmee het een performance wordt, als individueel, waarmee het een *play* wordt (Schechner in Collins 2005). Rituelen hebben hiernaast nog verschillende kenmerken/definities die naast elkaar kunnen bestaan en deze worden beschreven in het tweede hoofdstuk. Waarom is het concept ritueel van belang om te onderzoeken? Rituelen zijn handelingen die wij uitvoeren met betekenissen, het zijn niet zo maar

¹² Letterlijk vertaald betekent het 'krabbels'. Ik prefereer de Engelse term, vandaar dat ik deze hanteer.

handelingen. Dat betekent dat wij rituelen belangrijk vinden. In het geval van mijn onderzoek, vinden de informanten een aantal religieuze rituelen belangrijk in hun leven en deze rituelen vertellen mij iets over hun religiebeleving.

Mijn tweede concept is *persoonlijke religiebeleving*. In het verleden werd religiebeleving vooral collectief ingevuld, doordat religieuzen bijvoorbeeld gezamenlijk naar de kerk gingen (Beekers 2007). Allerlei ontwikkelingen hebben geleid tot een meer persoonlijke invulling van religiebeleving (Roy 2004 & Beekers 2007). De persoonlijke invulling is onlosmakelijk verbonden met individualisatie van de samenleving (Janssen 1998). Dit is tevens de kern van deze scriptie; in ieder hoofdstuk zal naar voren komen dat de informanten op alle vlakken religie persoonlijk en individueel invullen en beleven. Religieus zijn en religiebeleving betekent voor iedereen iets anders en hoe vorm wordt gegeven aan het religieus zijn, wordt ook door iedereen anders ingevuld.

Het derde concept, de *religieuze materiële wereld*, kan uiteengezet worden in materiële religie en commodificatie van religie. Met materiële religie doel ik op hoe religie materieel vorm wordt gegeven (Meyer 2015a). Er zijn bepaalde religieuze objecten binnen religies die belangrijk zijn bij religiebeleving. Met commodificatie van religie bedoel ik dat er bepaalde objecten binnen religie verhandelbaar zijn, het zijn economische waren (Appadurai 1986). Ook deze objecten, ook wel *commodities* genoemd, zijn belangrijk bij religiebeleving. Dit concept heb ik bij mijn onderzoek betrokken, omdat de materiële wereld onderdeel is van het dagelijks leven en van de religiebeleving. De informanten gebruiken bijvoorbeeld dagelijks een gebedskleed om daar het gebed op uit te voeren. Hiermee is het kleed een onderdeel van religiebeleving.

Tot slot gebruik ik het concept *belonging*. *Belonging* betekent zich ergens thuis voelen, ergens toe behoren. Het is een lastig begrip om te operationaliseren, aangezien het om emoties gaat en ieder mens het thuisgevoel anders beleeft en beschrijft. Dat het thuis voelen een belangrijk aspect is van *belonging*, onderschrijven onder andere auteurs als Hedetoft & Hjort (2002) en Duyvendak (2011). Dit thuis voelen kan zowel tot fysieke plaatsen als tot symbolische plaatsen, zoals religie. Daarnaast is het mogelijk om tot meerdere plaatsen tegelijkertijd een gevoel van *belonging* te hebben. Dit laatste concept is belangrijk omdat ik wil weten hoe *belonging* zich verhoudt tot religiebeleving.

1.7 Bijdrage en relevantie

Doordat media vaak een eenzijdig beeld over de islam schetsen¹³, is er nauwelijks sprake van een evenwichtig maatschappelijk debat. Media hebben grote invloed op onze beeldvorming en de daaruit vloeiende discourses in de maatschappij over bepaalde thematieken. Mijn scriptie moet eraan bijdragen om een evenwichtiger beeld te schetsen. Dit doe ik door aan te tonen dat er variëteit

¹³ Shadid 2005 & 2009; Ghorashi 2009; Van der Veer 2006.

van religiebeleving onder moslimjongeren bestaat en dat deze jongeren net zoals hun Nederlandse leeftijdgenoten beïnvloed worden door ontwikkelingen in de samenleving.

Ook in het academisch debat kan ik nog iets bijdragen. Een extensie van het kolonialisme is dat het er nog steeds voor zorgt dat westerse wetenschappers hedendaags vanuit een dominante positie naar het onderzochte subject kijken (Said 2012, 318). Zo verrichten bijvoorbeeld oriëntalisten onderzoek naar islamitische geschriften, zonder enige aandacht te schenken aan hoe moslims deze geschriften interpreteren en welke betekenis zij voor hen hebben (*ibid.*). Doordat ik dit zelf wel in kaart wil brengen, draag ik aan het academische debat bij op een antropologische wijze.

1.8 Overzicht scriptie

In deze scriptie hanteer ik dezelfde volgorde als de volgorde van mijn deelvragen en concepten. In het volgende, tweede hoofdstuk **Praxis: religieuze rituelen** geef ik antwoord op de vraag in hoeverre de jongeren (dagelijks) hun religie praktiseren en wat de rituelen voor hen betekenen. Hierin beschrijf ik zowel het dagelijkse ritueel (bidden) als de jaarlijkse rituelen (het vasten, het Suiker- en Offerfeest). Waarom ik ze als rituelen beschouw, leg ik uit aan de hand van een zestal kenmerken van een ritueel. Dit doe ik met behulp van auteurs zoals Collins, Fogelin, Van Gennep en Turner.

In het derde hoofdstuk, **Persoonlijke invulling van religiebeleving**, wordt een antwoord geformuleerd op de vraag wat religieus zijn betekent voor de jongeren. Religieus zijn wordt steeds meer individueel ingevuld en deze tendens naar persoonlijke religiebeleving wordt in dit hoofdstuk beschreven. In eerste instantie schets ik de transitie van collectieve naar individuele religiebeleving. Daarna beschrijf ik wat ik onder persoonlijke religiebeleving versta, aan de hand van een aantal auteurs, zoals Roy en Beekers. Theorie en empirie worden in de daarop volgende paragrafen verbonden. Daar geef ik concrete voorbeelden uit mijn onderzoek om aan te tonen dat jongeren religiebeleving persoonlijk invullen en dat er een contrast is waar te nemen tussen hun religiebeleving en die van hun ouders.

In hoofdstuk vier, **De religieuze materiële wereld**, beschrijf ik de religieuze materiële wereld die de jongeren gebruiken om hun religie te beleven. De religieuze materiële wereld bestaat uit religieuze objecten. Het is van belang om de relatie tussen de jongeren en de religieuze objecten in acht te nemen. Er wordt altijd van uitgegaan dat subjecten invloed hebben op objecten, maar het is eerder een wisselwerking tussen beide. De religieuze objecten, zoals de Koran, maar ook het internet, hebben invloed op moslims en religiebeleving. Ik beschrijf in dit hoofdstuk de religieuze materiële wereld, die bestaat uit materiële religie en commodificatie van religie.

In het laatste hoofdstuk, **Belonging(s)**, bespreek ik het gevoel van *belonging* dat de jongeren hebben. Eerst beschrijf ik wat *belonging* betekent aan de hand van onder andere Duyvendak. Daarna schets ik het gevoel van *belonging* dat de jongeren hebben tot Nederland. Tegelijkertijd hebben de

jongeren ook een gevoel van *belonging* tot religie en delen ze dit gevoel ook met familie. Kern van dit hoofdstuk is dat de jongeren een gevoel van *belonging* hebben tot meerdere (symbolische) plaatsen gelijktijdig en dat dit invloed heeft op religiebeleving.

Na hoofdstuk vijf zal de conclusie volgen, waarin ik allereerst een samenvatting geef van mijn onderzoeksbevindingen. Hierna zal ik een conclusie formuleren en onder het kopje 'discussie' uitleggen waarom *belonging* een complex begrip is en het essentieel is hier meer onderzoek naar te verrichten.

2. Praxis: religieuze rituelen

Wat betekent dat? [religieus zijn] Dat ik ermee op sta en ermee naar bed ga. Het vult echt letterlijk alles in. Hoe ik loop, hoe ik praat, hoe ik slaap, hoe ik naar het toilet ga. Hoe ik praat met vrouwen, hoe ik praat met mannen. Hoe ik eet. Dat soort dingen. (Farid, interview 21 april 2015)¹⁴

In dit hoofdstuk geef ik antwoord op de eerste deelvraag die luidt: "In hoeverre praktiseren moslimjongeren hun religie (dagelijks) en wat betekent het voor hen?". Met praktiseren doel ik op de religieuze rituelen die de jongeren uitvoeren. Binnen de islam bestaan er verscheidene rituelen. Voor dit hoofdstuk heb ik een bepaalde selectie gemaakt, die ontstaan is op basis van de antwoorden uit 'het veld'. Unaniem gaven ze onafhankelijk van elkaar aan dat ze bidden en vasten als de belangrijkste rituelen zien, aangevuld met de religieuze feestdagen (Offer- en Suikerfeest). Aanvankelijk was ik van plan mij ook te richten op het gebed in de moskee en religieuze feesten zoals bruiloften en geboortes. Uit mijn data is echter gebleken dat de jongeren nauwelijks bruiloften, geboortes en begrafenissen bezoeken en dat zij nog minder de moskee bezoeken.

In de eerste paragraaf zet ik uiteen welke ontwikkelingen het begrip 'ritueel' binnen de antropologie/sociologie heeft doorgemaakt. Daarna bespreek ik een aantal auteurs, zoals Collins, Geertz en Van Gennep, en welke definities zij van een ritueel hanteren. Aan de hand hiervan analyseer ik de religieuze rituelen uit mijn onderzoek in de daarop volgende paragrafen.

2.1 Rituelen

Ritueel is een complex en lastig te definiëren begrip. Het begrip ritueel is vergelijkbaar met het cultuurbegrip, een begrip dat nauwelijks geconcretiseerd kan worden. In het verleden hebben een aantal antropologen en sociologen een poging gedaan hiertoe. Zo stelt Rappaport (1979, 179) dat een ritueel een bepaalde vorm of structuur heeft en tegelijkertijd een performance is dat gegeven wordt aan een publiek. Ook James (2003) ziet een ritueel als een ceremoniële opvoering. Daarnaast focust zij zich ook op het lichaam en hoe dit wordt gebruikt tijdens een opvoering. Een ritueel is volgens haar altijd fysiek uitdraagbaar. Een ritueel is ook transformatief en geschiedt in een bepaalde ruimte, met een specifieke timing en gedrag.

2.1.1 Ritueel binnen de antropologie/sociologie

Binnen de sociale wetenschappen is een transitie waar te nemen wat betreft de analyse van een ritueel. In de tijd van Durkheim werd er voornamelijk gekeken naar de structuur en het

¹⁴ Dit is een voorbeeld van de religieuze *habitus* van een van de jongeren. Wat een *habitus* is, wordt later in dit hoofdstuk uitgebreid uitgelegd.

functionalistische aspect van een ritueel. Hedendaags is er meer aandacht voor de betekenissen achter een ritueel en wat de rituelen betekenen voor het individu. Het is niet meer voldoende om alleen het ritueel als handeling *an sich* te bekijken. Een ritueel is volgens Geertz (1993, 114) een 'model van en een model voor de werkelijkheid',¹⁵ en dat betekent dat rituelen niet alleen modellen zijn van wat religieuzen geloven, maar ook modellen zijn om het te geloven. Het ritueel bepaalt hoe ze naar de wereld kijken en vice versa.

Er ontstaan mijn inziens twee complicaties ten aanzien van bovenstaande definities. Ten eerste is een ritueel een onbepaald begrip en daardoor ontstaat er onenigheid onder sociale wetenschappers over de te hanteren definitie. Het is onduidelijk waar exact de grenzen van een ritueel liggen. Wanneer is iets een ritueel en wanneer een reguliere handeling? Als diegene die de handeling uitvoert het als ritueel bestempelt, of bepalen wij wetenschappers dat? En is een individuele handeling zonder publiek ook een ritueel? Ten tweede; de geschiedenis kent een verschuiving binnen de sociale wetenschappen wat betreft de definitiebepaling en het doel van een ritueel. Dat betekent dat de definitie van rituelen constant verandert, waardoor het lastig te bepalen is wat de meest moderne versie van deze definitie is.

2.1.2 Six ways of looking at a Ritual

Collins (2005, 337-338) is van mening dat de verscheidene perspectieven van wetenschappers niet elkaar hoeven uit te sluiten. De wijze waarop Collins een ritueel benadert, spreekt mij aan. In zijn artikel *Thirteen ways of looking at a 'Ritual'* beschrijft hij dertien manieren waarop gekeken kan worden naar een *meeting for Worship* van de Britse Quakers (een groep ondogmatische gelovigen).¹⁶ Het artikel van Collins bracht me op een idee; ook ik heb met verschillende brillen naar een ritueel gekeken. In de context van deze scriptie bespreek ik de voor mij belangrijkste (zes) kernelementen van een ritueel.

Een van de kenmerken van een ritueel is, volgens Humphrey & Laidlaw (in Collins 2005, 329), dat het op een bepaald moment met toewijding verricht wordt. Het ritueel moet uitgevoerd worden, ongeacht de intenties en gedachten van de performer. Dit is het verschil met een reguliere menselijke handeling; tijdens deze handeling doet het er toe wat de intenties en gedachtes van mensen zijn.¹⁷

¹⁵ Dit is mijn vertaling van wat hij noemt "not only models of what they believe, but also models *for* the believing of it" (Geertz 1993, 114).

¹⁶ Hij legt uit dat het idee van dertien manieren om naar een ritueel te kijken ontstond door een gedicht van Wallace Stevens *Thirteen ways of looking at a Blackbird* (*ibid.*, 325). Het is een willekeurig getal en een ritueel kan prima door een ander aantal zienswijzen bekeken worden.

¹⁷ Voorbeeld: iemand laat iedere dag om 10 uur de hond uit. Stel dat diegene net slecht nieuws heeft gehad, of overstuurd is, dan is het aannemelijk dat hij/zij ervoor kiest de hond niet uit te laten, ondanks dat het een gewoonte is. Dit is een reguliere handeling waarbij het er toe doet wat de gedachten en gevoelens zijn. Een ritueel zal wel eerder uitgevoerd worden..

Rituelen hebben betekenissen. Collins (2005, 331) stelt dat ook, maar geeft aan dat de betekenissen per individu kunnen verschillen. Dit zal ik ook later in dit hoofdstuk aantonen met data uit mijn onderzoek. Fogelin (2007) stelt dat rituelen vooral symbolische betekenissen bevatten. Hierdoor kan het eenvoudig begrepen worden door de massa en dienen de rituelen vooral als communicatiemiddel.

Rituelen kunnen worden gezien als een *play* en als een performance. Als een ritueel de vorm heeft van een performance, dan is een publiek noodzakelijk. Maar er bestaan ook rituelen, zoals bidden, die geen publiek vereisen. Dit wordt een *play* genoemd. Volgens Schechner (in Collins 2005, 333) kan de term *play* ingedeeld worden in de volgende categorieën: er moet een bepaalde structuur zijn, het is processueel, er hangt een bepaalde ervaring aan, er is een functie, er is sprake van een ideologie en het is op een bepaalde manier vormgegeven.

Naast bovengenoemde kenmerken, die vooral het individuele aspect van rituelen belichten, kunnen rituelen ook een collectief karakter hebben. Er bestaan bijvoorbeeld transformatieve rituelen en dit zijn overgangsrituelen die een verandering in iemands leven markeren. Deze rituelen worden uitgevoerd in het bijzijn van een publiek. Van Gennep (in Olaveson 2001) noemt deze soort rituelen *Rites de passage*, bestaande uit drie stadia. Volgens Turner (*ibid.*, 92-93) is het middelste stadium het belangrijkste. Het betreft de liminale fase, waarin iemand zich midden in de overgang bevindt en niet geaccepteerd of gedefinieerd is. Hierin ontstaat wat Turner (*ibid.*) *communitas* noemt. *Communitas* is een ongestructureerde en ongedefinieerde communie of gemeenschap van gelijke individuen, waarin mensen in relatie tot andere mensen staan, op basis van gelijkheid (*ibid.*, 104-105). Een laatste kenmerk van *communitas* is dat het tijdelijk van aard (*ibid.*).

Het collectieve karakter van rituelen zorgt voor een gedeelde wereld en het versterkt de onderlinge cohesie. Daarom moeten we volgens Geertz (1993) en Tennekes (1990) religie en de daarbij horende rituelen zien als een cultureel systeem. Culturele systemen zijn systemen van communicatie, die zorgen voor onderlinge banden en sociale cohesie. Tennekes (1990, 48-62) meent dat religieuzen die dezelfde religie aanhangen, dezelfde religieuze voorstellingswereld delen, die bestaat uit onder andere kennis, handelingen en praktijken.

Een cultureel systeem zorgt naast het versterken van onderlinge banden er ook voor op welke wijze we naar de wereld kijken en deze begrijpen. Het culturele systeem kan daarom ook worden gezien als *habitus*, dat vooral verduidelijkt is door de socioloog Bourdieu. Hij definieert *habitus* als:

[...] a system of lasting, transposable dispositions" informing everyday human behavior; these dispositions—tendencies to think and act in certain "natural," self-evident ways—function as "a matrix of perceptions, appreciations and action. (Heelas & Woodhead 2005, 298)

Habitus wordt geuit in de vorm van een gewoonte, met geroutineerde gedragingen en praktijken (*ibid.*). Het refereert naar een bepaalde structuur waarmee wij ons oriënteren op de wereld (Mellor & Shilling 2010, 202). De *habitus* is als het ware een systeem van regels en zinswijzen. Het is zodanig vanzelfsprekend voor ons, dat het onze 'tweede natuur' is. Kenmerkend is dat het veranderlijk is, net zoals een cultureel systeem. De auteurs Mellor en Shilling (*ibid.*) pleiten voor een *religious habitus*, om zo te kunnen begrijpen hoe religieuzen religie invullen en welke betekenissen zij eraan geven.

2.2 Bidden: een 'play'

Het gebed is de belangrijkste plicht van een moslim en vindt vijf maal per dag plaats (Bartels 1997b, 125). Aan het gebed worden meerdere eisen gesteld; zo hoort een moslim zich van tevoren te reinigen, wat al een heel ritueel op zich is. Het gebed zelf moet verricht worden in een ruimte die rein is (*ibid.*). Een voorbeeld van een reine ruimte is de moskee en anders voldoet het gebedskleed.

Vervolgens heeft het gebed een bepaalde volgorde van handelingen, die uitgebreid worden beschreven in het hoofdstuk van Henkel (2012, 146-149).

Bidden als ritueel bevat meerdere kenmerken, zoals dat het op een vast tijdstip verricht wordt ongeacht de gedachten van de uitvoerder, het betekenissen heeft, het als een religieuze *habitus* gezien kan worden en het de vorm aan kan nemen

van zowel een performance als een *play*. In mijn scriptie richt ik mij op bidden als *play*, aangezien de jongeren die bidden, het gebed vooral thuis verrichten in plaats van in de moskee. Hierbij is publiek geen vereiste en neemt het een individuele vorm aan.

Voordat ik de jongeren bespreek die bidden, schenk ik kort aandacht aan de jongeren die niet bidden en wat hun beweegredenen hiervoor zijn. Van de jongeren die hebben deelgenomen aan mijn onderzoek, bidt ongeveer de helft niet (negen jongeren). De redenen die zij hiervoor aandragen komen opvallend vaak overeen. Zo geven ze aan dat ze wel zouden willen bidden, maar niet weten wat de 'juiste manier' hiertoe is. Zij zijn zich ervan bewust dat bidden een bepaalde volgorde van handelingen omvat en zij kennen deze volgorde en handelingen niet. Een stukje mijn participerende observatieverslag tijdens de open dag van een moskee:

Rida zegt dat ze wel vaker naar de moskee zou willen, maar dat ze dat bewust niet doet, omdat ze bang is iets verkeerd te doen. Ze weet welke handelingen en welke gebedjes er gezegd worden, maar



Afb. 1: De gebedskleden en -ketting van Asima

de volgorde vindt ze soms wel lastig. En uit schaamte gaat ze dan niet naar de moskee; uit angst dat iemand ziet dat ze het niet goed doet. Daarnaast zegt ze dat ze dan zodanig bezig is met het denken over de handelingen, dat ze daardoor niet met haar geest bij Allah is, wat wel een eis is tijdens het gebed. (Rida, gesprek tijdens open dag moskee 27 april 2015)

Een aantal jongeren is van plan in de toekomst te leren bidden, omdat zij dit wel degelijk van belang achten. Zij zien het voornamelijk als een plicht van een moslim. In de gesprekken kwam naar voren dat degenen die niet bidden, zich hier wel schuldig over voelen, omdat ze het gevoel hebben deze plicht niet correct na te leven.

Behalve dat de jongeren niet weten wat de juiste wijze van bidden is, geven ze ook aan dat ze geen tijd kunnen vinden voor het gebed en dat het nog geen routine is geworden. Dit komt overeen met een van de kenmerken van het ritueel, de religieuze *habitus*. Het routine aspect is onder de jongeren van groot belang en een gebrek daaraan, resulteert bij de meesten in het niet uitvoeren van het rituele gebed. Zoals een van de jongeren zei: "[...] heb ik bijna geen tijd en dan sla ik het over en keer op keer, en dan vergeet ik het" (Lina, interview 7 maart 2015). Fadilah zegt ook dat het eerst een gewoonte moet worden en zolang je het niet doet, wordt het ook geen gewoonte.

Voor de jongeren die wel het gebed verrichten, is deze religieuze *habitus* van belang. Degenen die bidden, doen dit vrijwel iedere dag en vaak zelfs vijf maal per dag. Voor hen is het een dagelijks ritueel geworden, waarbij het herhalende aspect van belang is. Er is wel een verschil tussen hun religieuze *habitus* en die van de ouders te ontdekken: de ouders hechten voornamelijk belang aan het bidden in de moskee, terwijl de jongeren uit mijn onderzoek voornamelijk thuis bidden. Er is als het ware een verschuiving gaande tussen bidden als een performance en bidden als een *play*. Het merendeel van de jongeren geeft aan dat ze juist liever alleen bidden dan gezamenlijk. Als reden wordt aangedragen dat het gebed iets is tussen hen en Allah. Op de vraag welke betekenis het gebed voor de jongeren heeft, antwoordden ze dat het gebed hen rust geeft waarbij ze tot bezinning komen, en dat ze tijdens het gebed dichter tot henzelf en Allah kunnen komen.

2.3 Vasten: 'communitas'

Binnen de islam geschiedt het vasten in de maand Ramadan, dat ieder jaar op een andere datum valt. De kern van het vasten is dat moslims ervaren hoe het is om in armoede te leven. Ze moeten zich realiseren dat er mensen zijn die honger moeten lijden (*ibid.*). Tevens is gaat het bij vasten om bevrediging en zelfbeheersing uit liefde voor Allah (Bartels 1997b, 128-129). Het vasten is een ritueel, omdat het cyclisch is en ieder jaar terug komt, het een diepe religieuze betekenis kent en er verwacht wordt van moslims dat ze zich in een constante vorm van rituele reinheid bevinden tijdens de Ramadan. Met deze reinheid wordt bedoeld op het lichaam, maar ook op reine gedachten. Tijdens

de Ramadan worden eventuele zondes die moslims begaan, zoals vreemdgaan of onreine gedachtes over een ander, extra zwaar bestraft. Sommige vrouwen kiezen ervoor om het lichaam reiner te maken door zich iets ingetogener en meer bedekt te kleden tijdens de Ramadan (Schielke 2012, 177).

Zeventien van de negentien jongeren vasten. Als reden hiervoor geven velen aan dat het komt doordat hun omgeving vast (gezin, familie, vrienden) en het daardoor stimulerend werkt. Het vasten kan gezien worden als zowel een performance als een *play*. Het performance aspect zorgt ervoor dat het als ritueel zichtbaar is naar de buitenwereld en hierdoor andere moslims stimuleert om ook te vasten. Zo vertelt Nadia in deze context: "[...] even met elkaar, elkaar prijzen. Joh, fijn dat we het met z'n allen hebben volgehouden". (Nadia, interview 10 april 2015). Daarnaast worden moslims die niet vasten harder veroordeeld door hun geloofsgenoten dan moslims die niet bidden, omdat ze dan als een 'slechte' moslim worden gezien (Schielke 2012; Bartels 1997b). De redenen die moslims geven voor het niet bidden lijken acceptabeler. De sociale druk lijkt bij het vasten hoger, omdat er dan volgens Bartels een onderscheid wordt gemaakt tussen moslims en niet - moslims. Daarnaast stelt ze:

De zakât is in veel samenlevingen sterk verwaterd. De hadj is voor velen een onmogelijkheid en de salât wordt niet door iedereen gevolgd of zichtbaar verricht. De Ramadan daarentegen wordt gezien als toetssteen. Wanneer iemand zich niet aan de vasten houdt staat eigenlijk zijn moslim - zijn ter discussie. (Bartels 1997b, 136-137)¹⁸

De jongeren uit mijn onderzoek bevestigen dit beeld doordat ze bijna allemaal vasten, maar lang niet allemaal bidden. Als reden voor het vasten, geeft elke jongere bijna hetzelfde antwoord; het vasten is beter te combineren met het dagelijkse leven. Voor een gebed moet er namelijk tijd ingepland worden en het gebed moet verricht worden in een reine ruimte. Het vasten daarentegen kost geen extra moeite.

Het vasten heeft meerdere betekenissen voor de jongeren. Ze vinden het belangrijk omdat lichaam en geest worden gereinigd en dit zorgt ervoor dat ze een beter mens te worden. De oorspronkelijke betekenis van het vasten, voelen wat armen ervaren, wordt nauwelijks genoemd. De maand Ramadan staat voor de meeste jongeren vooral in het teken van spirituele bewustwording. Oftewel; ook dit ritueel wordt steeds meer persoonlijk vormgegeven wat de betekenissen betreft.

Het vasten kan ook worden gezien als een transformatief ritueel. De drie fasen van Van Gennep (in Olaveson 2001) zijn hierbij van toepassing. De eerste fase is vóór de Ramadan, de

¹⁸ Zakât = godsdienstige belasting betalen (geven van aalmoezen).

Hadj = bedevaart naar Mekka.

Salât = gebed.

tweede, de overgangsfase, is de vastmaand zelf. Daarin bevinden moslims zich op basis van een ongedefinieerde gelijkheid zoals Turner het beschreef met *communitas*. Er is een gedeelde onzekerheid waarbij ze de oude 'ik' achterlaten. In deze fase "[...] probeer je jezelf te veranderen, voor mijn gevoel, te veranderen naar een beter mens [...]", aldus Layla (interview 21 maart 2015). Na de Ramadan voelden de jongeren zich weer rein en luiden ze een nieuwe periode in, de derde fase. Hierin proberen ze een goede moslim te zijn, nog beter dan voor de Ramadan. Zo vertelt Nadia in dit verband: "We zijn dan weer gereinigd en beginnen opnieuw [...]" (Nadia, interview 10 april 2015). Tijdens de tweede fase hebben de jongeren wel degelijk een gedeeld gemeenschapsgevoel en gaven ze ook zelf aan dat het motiverend werkt als de omgeving ook vast (en zich dus in dezelfde fase bevindt). Maar het doel van het vasten, de derde fase, wordt wederom persoonlijk ingevuld. De jongeren vasten omdat ze een betere moslim willen worden en dit staat voor hen los van de gemeenschap.

Er zijn echter ook een aantal momenten waarop de jongeren het gemeenschapsgevoel wel belangrijk vinden en dat is op de religieuze feestdagen. Deze worden beschreven in de komende twee paragrafen.

2.4 Het Offerfeest: een performance met persoonlijke betekenisgeving

Het Offerfeest vindt zijn oorsprong bij de profeet Ibrahim (in het christendom Abraham). Allah testte Ibrahim of hij bereid was om zijn zoon op te offeren voor Allah, om te laten zien dat het geloof voor Ibrahim op de eerste plaats kwam en om zijn liefde voor Allah te tonen (Bowen 2012). Op het moment dat Ibrahim zijn zoon wil offeren, vervangt Allah zijn zoon voor een schaap. Het Offerfeest is bedoeld ter nagedachtenis van de bereidheid van Ibrahim om zijn zoon op te offeren aan Allah. Op deze dag wordt door moslims een schaap geofferd aan Allah en dit schaap wordt dan verdeeld over familie en kennissen, maar ook onder armen. Tegelijkertijd heeft het feest een spirituele betekenis; moslims staan stil bij hun religie en de eigen bereidheid om iets op te offeren voor hun religie.

Het Offerfeest kan gezien worden als ritueel omdat het op een vast tijdstip plaatsvindt, met vaste handelingen. Daarnaast heeft dit ritueel, zoals hierboven beschreven, betekenis. Dit ritueel heeft als kenmerk het collectieve aspect; het samenzijn met familie, kennissen en andere moslims in de moskee versterkt de onderlinge banden. Het is niet zo zeer een *play*, maar neemt meer de vorm aan van een performance; het Offerfeest als ritueel dient als communicatiemiddel voor het versterken van de banden.

De manier waarop de jongeren uit mijn onderzoek het Offerfeest vorm geven, komt redelijk overeen met elkaar. Vaak beginnen ze de dag met een moskee bezoek en daarna wordt dan het schaap geofferd. Dit wordt veelal gedaan door een islamitische slager. Het vlees wordt vervolgens verdeeld over familie, vrienden en armen. Een van de jongeren vertelt dat haar gezin een deel ervan

aan de moskee geeft, zodat de moskee het kan verdelen onder de armen. Zeven jongeren vieren het Offerfeest in Nederland, maar sturen ook geld naar het land van herkomst, zodat daar geofferd kan worden in de naam van de familie. Deze feestdag staat bij de meesten vooral in het teken van samenzijn met de familie, lekker eten, bezoek brengen aan familie en kennissen en bidden. Opvallend is dat de jongeren vooral het samenzijn van de familie als belangrijk ervaren. Dit ritueel dient inderdaad om de onderlinge banden te versterken; niet zo zeer tussen moslims, maar meer tussen familieleden.

Ondanks het collectieve karakter van het Offerfeest, maken de jongeren ook van dit ritueel iets persoonlijks. Zo geven de jongeren aan dat het een dag is om bewust te worden van jezelf, om iets voor een ander te doen en je vertrouwen in Allah te laten zien, door een schaap te offeren. Met bewust worden bedoel ik dat ze op zichzelf reflecteren of ze een 'goede moslim' zijn. Op deze dag denken ze na over hun religie en hoe ze een betere moslim kunnen worden. Of dit de oorspronkelijke betekenis is van het feest, is voor mij onduidelijk. Het past wel in de lijn van de persoonlijke religiebeleving onder jongeren. Naast het Offerfeest, hechten de jongeren veel waarde aan het Suikerfeest, dat ook gezien kan worden als performance ritueel.

2.5 Het Suikerfeest: de derde fase van Rites de Passage

Het Suikerfeest wordt door vijftien jongeren genoemd. In de interviews kwam naar voren dat dit als belangrijkste en grootse feest wordt gezien. Het Suikerfeest is de afsluiting van het vasten in de maand Ramadan. Het is een dag van vreugde over de geleverde inspanning tijdens de Ramadan (Bartels 1997b, 129). De betekenis van het Suikerfeest wordt verschillend ervaren: Tariq ziet het als pure afsluiting van de Ramadan, Wahid als het einde van een lange periode van jezelf opgeven voor het geloof en Nadia ziet het wel degelijk als beloning. Wederom vullen de jongeren de betekenissen van het Suikerfeest verschillend in.

De wijze waarop het Suikerfeest wordt vormgegeven, komt wel bij vrijwel alle jongeren overeen. Ook deze feestdag begint met bidden in de moskee, lekkere gerechten bereiden en familie bezoeken. De kinderen krijgen cadeautjes, zoals nieuwe kleren en schoenen. Dit is een ritueel op zich, omdat het gedaan wordt om een oude periode af te sluiten (waarin men gereinigd is van de zondes) en een nieuwe periode in te luiden. Het vasten kan gezien worden als de tweede fase van Van Gennep's model (*communitas*) en het Suikerfeest luidt de derde fase in, waarop de jongeren zich weer als een herboren moslim voelen.

Het Suikerfeest is net zoals het Offerfeest een ritueel met een performance aspect, waarbij de collectiviteit wordt aangesproken. Ook bij het Suikerfeest schijnt er sprake te zijn van het versterken van familiebanden in plaats van het versterken van banden met medemoslims. De jongeren bezoeken in de ochtend wel de moskee, maar dit is niet een belangrijk onderdeel van het

Suikerfeest. Naar aanleiding van de vraag waar het Suikerfeest om draait, gaven de jongeren de volgende beschrijving, die mooi wordt verwoord door Wafa: "Heel veel lekker eten. De jongeren krijgen nieuwe kleren, schoenen. Dan wordt je echt verwend door je ouders. Veel familie bezoeken en veel eten" (Wafa, interview 16 april 2015). Ondanks dat het Suikerfeest een enigszins persoonlijke invulling heeft, gaat het vooral om familie. Als ik aan Zahra vraag welke betekenis het Suikerfeest voor haar heeft, antwoordt ze: "Suikerfeest is denk ik wel echt familie, want de hele Ramadan staat bij ons ook in het teken van familie. En samen zijn" (Zahra, interview 16 april 2015). Het familie aspect kwam zo vaak naar voren in verschillende interviews, dat ik het niet kon negeren.

Alle jongeren uit mijn onderzoek praktiseren in een bepaalde mate. De een meer dan de ander. Daarnaast kennen ze allemaal verscheidene betekenissen toe aan de uitgevoerde rituelen. Ondanks dat de hierboven beschreven rituelen van elkaar verschillen in betekenis en vorm, hebben ze ook sterke gelijkenissen. Zo heeft bijvoorbeeld ieder ritueel een persoonlijk, individueel (*play*) en een collectief (performance) karakter. Het bidden kan zowel thuis als in de moskee worden uitgevoerd, het vasten is individueel en collectief tegelijkertijd en de religieuze feestdagen worden collectief uitgevoerd, maar hebben een persoonlijke betekenis voor de jongeren. Daarnaast hebben alle rituelen verschillende betekenissen voor de jongeren. Opvallend is dat de religieuze feestdagen vooral gaan om persoonlijke invulling van religiebeleving en familie. Mijn verwachting was dat deze feestdagen de banden tussen moslims zou versterken en dat het zou gaan om collectieve religiebeleving, dit is echter niet het geval.

Er zijn twee ontwikkelingen gaande binnen het uitvoeren van islamitische rituelen onder de jongeren uit mijn onderzoek. Ten eerste verschilt de religieuze *habitus* van de jongeren met die van hun ouders. Zoals ik bij het bidden al beschreef, geven de jongeren meer een persoonlijke betekenis aan rituelen en voeren ze deze vaak ook individueel uit. Waar de ouders het van belang achten om samen met andere moslims in de moskee te bidden, gaat de voorkeur van de jongeren uit naar thuis bidden. Religie en de daarbij horende rituelen wordt door de jongeren steeds meer persoonlijk ingevuld. Hier lijkt ook een spanningsveld te ontstaan tussen traditie, cultuur en religie. Daar waar traditie en cultuur de ouders voorschrijven hoe zij religie moeten beleven en vormgeven¹⁹ (de religieuze *habitus*), kiezen de jongeren voor een persoonlijke, individuele invulling van religiebeleving. Zij vinden dat hun ouders te weinig weten over de échte islam en dat ze religie te veel verweven met hun tradities. Hierover meer in het volgende hoofdstuk.

¹⁹ De jongeren geven dit aan in de interviews. In hun perspectief hebben de ouders de regels vanuit traditie en cultuur wat betreft religie gevolgd zonder te weten wat de echte betekenissen zijn.

3. Persoonlijke invulling van religiebeleving

Ik denk dat ik vooral belangrijk vind dat je gelooft van binnen zeg maar. Oprecht gelooft wat je gelooft. En niet dat je dat doet omdat je ouders het ook doen [...]. (Kalila, 14 april 2015)

Via mijn tweede deelvraag wilde ik achterhalen wat het religieus zijn voor de jongeren betekent. Tijdens het analyseren van de onderzoeksbevindingen heb ik ontdekt dat er een tendens is naar persoonlijke religiebeleving. De ontwikkeling van collectieve naar persoonlijke religiebeleving staat in de eerste paragraaf beschreven. In de daarop volgende paragraaf beschrijf ik wat ik onder individuele, persoonlijke religiebeleving versta. In de paragrafen die volgen, toon ik voorbeelden waaruit blijkt dat de jongeren religiebeleving vooral persoonlijk invullen. Daarnaast zal in iedere paragraaf naar voren komen wat volgens de jongeren het verschil is tussen de religiebeleving van hen en van hun ouders (verschil in religieuze *habitus*) en wordt het ontstane spanningsveld tussen traditie, cultuur en religie geïllustreerd.

3.1 Van collectief naar individueel

In de tijd dat religie nog voet aan de grond had in Nederland, werd het vooral collectief beleefd.²⁰ Christenen gingen bijvoorbeeld gezamenlijk op zondag naar de kerk. Religieuze rituelen en praktijken stonden toen centraal in het leven van christenen. Over de betekenissen achter deze rituelen en praktijken werd echter niet gesproken (Beekers 2007, 148). Religie was toentertijd iets wat bij het leven hoorde en waar iedereen deel aan nam. Deze vanzelfsprekendheid van religiositeit werd gedragen door religieuze instituties. De persoonlijke beleving van religie was nog nauwelijks aan de orde (*ibid.*).²¹ Daarnaast was het destijds gebruikelijk om de religie van de ouders op te volgen, zonder daarbij vraagtekens te zetten (Dijksterhuis 2007, 106).

Vanaf de jaren zestig vonden er rigoureuze ontwikkelingen plaats in Nederland. De kerk begon de grip op de Nederlandse samenleving te verliezen en de vrije markteconomie ging een steeds grotere rol spelen. Hierdoor werd het proces van ontkerkelijking in werking gezet. Deze ontwikkelingen zorgden ervoor dat de nadruk steeds meer op het individu kwam te liggen (Bauman 2010).

De toegenomen welvaart en het daarmee gepaard gaande consumentisme werd een belangrijk onderdeel in de levens van mensen. Deze ontwikkeling had ook invloed op het 'culturele

²⁰ De nadruk lag in het verleden meer op collectieve beleving dan individuele. Beide vormen van religiebeleving bestonden toen al naast elkaar en het één sluit het ander niet uit. Het punt dat ik wil maken, is dat er méér nadruk lag op collectieve beleving.

²¹ Dit stelt Beekers op basis van zijn onderzoek (dat hij verrichte met medestudenten), waarin hij met drieënveertig oudere Nederlandse religieuzen sprak. De ouderen gaven zelf aan dat er geen sprake was van een persoonlijke beleving, omdat er nauwelijks nagedacht werd over de inhoud en betekenissen van religie. Religie was toen een vanzelfsprekendheid.

denken', zoals Beekers het noemt (2007, 149), dat zich meer richtte op het individu in plaats van op het collectief. Daarmee had het ook invloed op hoe mensen religie in Nederland beleefden; dit werd ook steeds meer persoonlijk. Luckmann heeft al in 1967 voorspeld dat dit zou gaan gebeuren. Hij stelde toen dat "institutionele religie in de moderne wereld verdwijnt en plaatsmaakt voor een geïndividualiseerde vorm van religie" (*ibid.*, 151). Luckmann had een goed inzicht, want hij voorspelde een ontwikkeling die zich daadwerkelijk heeft voltrokken.

De beschreven ontwikkelingen, die overigens niet zo lineair waren als ik wellicht doe voorkomen, hebben hedendaags geleid tot een meer persoonlijke invulling van religiebeleving. Nog steeds is er sprake van collectieve religiebeleving, de nadruk is echter verschoven naar individuele beleving.

3.2 Naar een persoonlijke religiebeleving

[...] ik wil niet bij een kudde horen. Ik wil zelf bepalen hoe ik mijn religie beleef. (Nadia, interview 5 mei 2015)

Volgens Janssen (1998) is individualisatie onlosmakelijk verbonden met moderne religie. Dit komt doordat iedereen op zijn/haar eigen wijze religie beleeft en invult. Er wordt als het ware een persoonlijke, op maat gemaakte religie gecreëerd. Deze nieuwe vorm van religie wordt ook wel eens met de term *New Age religiosity* aangeduid.²² Deze vorm is ontstaan doordat religieuze autoriteiten steeds zwakker werden en de religieuze praktijken steeds meer geïndividualiseerd werden (Roy 2004, 148).

Toen in de jaren zestig de eerste (islamitische) migranten naar Nederland kwamen, toonden zij nog veel overeenkomsten met het geïnstitutionaliseerde christendom. De migranten kwamen uit landen waar religie nauw verbonden was met alle facetten van het leven en waar religie voornamelijk collectief werd beleefd. Eenmaal in Nederland, bleven moslims zich identificeren met de islamitische gemeenschap en werden de rituelen collectief beleefd (Beekers 2007, 149). De generaties van nu kijken hier anders tegenaan. Wat het betekent om moslim te zijn hangt nu af van het individu, in plaats van de islamitische gemeenschap (Roy 2004). Jonge moslims vormen de islam om in een op maat gemaakte religie. Zo antwoordt Layla in dit verband: "die [religie] heb ik heel erg omgebouwd naar mijn eigen... [...]... dit heb ik gewoon zelf voor mij eigen gecreëerd" (Layla, interview 21 maart 2015). Rida vertelt dat ze het zo doet, zoals ze denkt dat het goed is. Vooral voor

²² Deze term ben ik in meerdere literatuur tegen gekomen, zoals in het boek van Roy (2004) en in het artikel van Heelas & Woodhead (2005). *New Age religiosity* is een niet - religieuze, spirituele beweging. Zelf - spiritualiteit en zelf - autoriteit staan voorop binnen deze stroming. Er is geen sprake van een formele religie, met een centrale institutie zoals de kerk. Daarnaast is er ook geen sprake van heilige teksten en boeken, zoals de Bijbel uit het Christendom of de *hadiths* uit de islam (overleveringen van de profeet Mohammed).

jongeren is het een privé aangelegenheid geworden en religie is een soort innerlijke spiritualiteit geworden (Beekers 2007). Ook Roy (2004) bekrachtigt dit gegeven. Daarnaast stellen Roy (*ibid.*) en Beekers (2007) dat het nu meer een kwestie is van bewust kiezen voor religie, in plaats van religieus zijn omdat je ouders dat ook zijn. Volgens Farid is dit precies wat zijn ouders en volgens hem vele ouders hebben gedaan: religie gaat over van generatie op generatie, zonder daarover bewust na te denken en zelf een keuze te maken. In de komende paragrafen beschrijf ik dit verschil tussen ouders en jongeren en op welke wijze jongeren religie persoonlijk maken.

3.3 Van praxis naar een levenswijze

De verschuiving van praxis naar een levenswijze, wordt gedeeltelijk ook in de literatuur geschetst. Vertovec (2001) merkt op dat moslimjongeren vaak een geringe kennis hebben over de islam en niet/nauwelijks praktiseren, maar zich toch zeer identificeren²³ met de islam. Het religiositeitgevoel lijkt los te staan van het naleven van de regels en het praktiseren. Ook Strijp (1997, 416-417) beschrijft dit fenomeen. Hij stelt dat jongeren vaak niet zo nauw de islamitische plichten en voorschriften naleven, maar de islam wel zien als een belangrijk referentiepunt in hun leven. Een groot contrast met de religiebeleving van de ouders van de jongeren, is dat de ouders meer waarde hechten aan het praktiseren.²⁴ Fadilah heeft een duidelijk idee waarom ze zichzelf als religieus ziet en moslima voelt. Ze zegt hierover:

A: Beschouw je jezelf als religieus en wat betekent dit voor jou?

F: Ja, ik beschouw mezelf wel als religieus, omdat ik mezelf een moslima vind, ondanks ik niet praktiseer. Ik beschouw mezelf als religieus omdat ik vaak op een dag stilsta bij god en wat hij doet voor ons. [...] Ik hoef geen rituelen te zien om mij religieus te voelen.

A: Rituelen zijn voor jou niet zo belangrijk?

F: Nee, ik zie niet echt de toegevoegde waarde. Ik heb liever dat je in het heden leeft en goed doet voor mensen die nu om je heen zich bevinden, dan dat je teruggrijpt naar dingen²⁵ uit het verleden. (Fadilah, interview 9 april 2015)

Datgene wat Fadilah hierboven beschrijft, komt in bijna alle interviews en gesprekken naar voren. De jongeren voelen zich allen religieus, maar zien de religiositeit meer als een levenswijze, waarbij de rituelen (praxis) een ondergeschikte rol spelen. Zelfs de jongeren die wel dagelijks

²³ Met identificeren bedoelt hij dat ze zich moslim voelen, ondanks dat ze weinig kennis over de islam hebben..

²⁴ Strijp beschrijft dat ouderen meer geneigd zijn om zich aan de religieuze voorschriften te houden. Hij noemt het voorbeeld van de moskee bezoeken en het ritueel vasten (Strijp 1997, 417). In mijn onderzoek is ook naar voren komen dat de ouders meer praktiseren dan de jongeren. Ik heb in deze context een aantal interviewvragen opgesteld, om een eventueel contrast te schetsen tussen religiebeleving van de ouders en de jongeren.

²⁵ Met 'dingen uit het verleden' bedoelt ze de religieuze rituelen, zoals het dagelijks bidden.

praktiseren, zien religie in eerste instantie als een levenswijze en de rituelen zijn daar een aanvulling op. Ze achten de houding en het gedrag van groter belang dan het uitvoeren van de rituelen. Tijdens mijn interview met Bilal, waar zijn vrouw ook bij zat, vertelt ze mij dat haar man niet zo zeer let op Halal eten, maar wel Halal gedrag heeft. Voor haar is dit vele malen belangrijker. Opvallend is dat een aantal jongeren mij hetzelfde voorbeeld gaf uit een van de overleveringen van Mohammed. Daarin staat beschreven dat een moslim eerder in de hemel komt als hij/zij minder rituelen uitvoert, maar een goede moslim is, dan dat hij/zij alle rituelen uitvoert, maar verder niet let op zijn/haar gedrag. De genoemde voorbeelden zijn typerend voor het persoonlijk maken van religie, doordat ze bewust nadenken over hun religie en de daarbij horende handelingen.

3.4 Van traditie naar religie

De Koning (2010) stelt dat moslimjongeren kritiek hebben op hun 'onechte' religieuze tradities en dat dit hen brengt tot een zoektocht naar de zuivere, authentieke kern van religie. Ook Vertovec (2001) observeert op grote schaal dat moslimjongeren hun banden met de traditionele islamitische gemeenschap om deze reden verbreken. Beekers beschrijft dit als volgt: "In plaats van de religieuze praktijken van hun ouders te imiteren, verwijten ze hen dat ze religie te veel met cultuur en traditie verwarren" (Beekers 2007, 150).²⁶ Dit wordt toegeschreven aan de eerste golf migranten die naar het westen trok. Zij namen hun gebruiken, folklore en geloof mee en hadden geen oog voor de verweving die was ontstaan tussen traditie en religie (Roy 2004). Voor hen was het ook de enige houvast in zo een vreemd land, ver weg van het vertrouwde thuisland. De ouders van de jongeren uit mijn onderzoek staan vaak met het ene been in onze samenleving en met het andere in het thuisland. Zoals Hana het verwoordt in ons eerste interview: "[...] hun verstand ligt nog heel erg daar en hun denkwijze ligt nog heel erg daar..[...]" (Hana, interview 12 maart 2015).

De jongeren daarentegen worden meer beïnvloedt door onze samenleving dan hun ouders, omdat ze actief participeren.²⁷ Doordat ze zich bewust zijn van onze (seculiere) samenleving, zijn ze zich ook meer bewust van de tradities die de ouders hebben mee genomen (Van der Veer 2001b). Hierdoor vindt er een transformatie van religie plaats, die leidt tot een individuele invulling. En in deze individuele invulling is er een duidelijke scheidslijn tussen traditie en religie.

Ik zal een aantal voorbeelden uitlichten, waarbij naar voren komt dat de jongeren een onderscheid maken tussen traditie en religie. Twee jongeren, Zahra en Farid (beiden afkomstig uit

²⁶ Ik weet niet waar Beekers naar verwijst met 'verwijten'. Als ik mijn eigen onderzoek analyseer, dan zie ik dat de jongeren de ouders het kwalijk nemen dat ze weinig kennis over de inhoud van de islam hebben mee gekregen. En dat de ouders zelf geen onderscheid kunnen maken tussen traditie en religie, aldus de jongeren. Dat beschrijft Beekers ook: "Jongeren die op zoek zijn naar de 'authentieke islam' maken een heel expliciet onderscheid tussen religie en traditie." (2007, 150)

²⁷ Ik weet niet hoe de ouders in het leven staan en of ze actief participeren in de samenleving. Van de jongeren weet ik dat ze allemaal studeren (of hebben gestudeerd), een bijbaan hebben en actief deelnemen aan het leven. Ze spreken ze bijvoorbeeld geregeld af met vrienden (ook Nederlandse) om iets te ondernemen. Daarnaast beheersen ze vloeiend de Nederlandse taal, wat ook een teken is dat ze actief participeren.

Marokko) vinden dat hun eigen ouders een meer Marokkaanse opvoeding hebben gehad. Zij zijn van mening dat vooral traditie en cultuur belangrijk waren tijdens de opvoeding en religie een minder belangrijk aspect was. Zahra vertelt dat haar moeder en oma's een tatoeage hebben en dit is binnen de islam verboden. Het is echter wel een Marokkaanse traditie om in het bezit te zijn van een tatoeage.

Farid geeft het voorbeeld van Marokkaanse bruiloften om de scheidslijn tussen traditie en religie toe te lichten. In zijn familie is het gebruikelijk om te trouwen op 'Marokkaanse wijze'. Dit houdt in dat de bruiloften groots zijn, met veel muziek en gedans, waarbij mannen en vrouwen niet gescheiden zijn. In de islamitische traditie is dit niet geoorloofd volgens Farid. De islam, zo stelt hij, schrijft voor om ingetogen te trouwen. Mannen en vrouwen worden gescheiden en er is weinig 'entertainment' zoals bij Marokkaanse bruiloften. Hij is het niet eens met de manier waarop veel islamieten trouwen en is van plan zelf een 'echte' islamitische bruiloft te hebben. Dat betekent vrouwen en mannen gescheiden, de vrouwen dienen bedekt gekleed te zijn en er mag geen alcohol geschonken worden. Al met al een ingetogen bruiloft, waar het draait om het bruidspaar en niet om het feest.

Hana geeft een praktisch voorbeeld. Ze zegt bijvoorbeeld over haar oma dat ze heel snel bidt omdat het moet, maar dat het niet de bedoeling is op deze wijze. Je moet met je hoofd en hart echt bij Allah zijn en niet een of ander lijstje afwerken. Ze denkt dat haar oma het als haar taak ziet die afgestreept kan worden van het lijstje, in plaats van bidden met een spirituele betekenis. Een tweede voorbeeld dat ze geeft, is dat ze zich geïrriteerd voelt als haar ouders bidden met de tv aan. Dit is volgens haar ten strengste verboden binnen de islam, omdat een moslim die aan het bidden is niet mag worden afgeleid.

Al deze jongeren zijn op zoek naar een zuivere, pure islam, waarmee bedoeld wordt dat deze vorm van islam vrij is van tradities. Zoals Nadia het noemt: "de oudere islam naar boven halen". De manier waarop ze dit bewerkstelligen, komt bij velen overeen. In plaats van de traditionele bronnen te raadplegen, zoals de imam of de ouders, richten ze zich nu op moderne bronnen.

3.5 Van imam naar google

In meerdere literatuur wordt beschreven dat religieuze jongeren steeds minder gebruik maken van traditionele bronnen, zoals hun ouders, en steeds meer van moderne bronnen, zoals het internet (Beekers 2007; Roy 2004). Brouwer zegt hierover het volgende:

In a sense, the medium of the Internet strengthens their [moslimjongeren] individual search for a way to attach to their religion, a way that contrasts with the older generation's more collective approach to faith. (Brouwer 2004, 53)

Het internet biedt jongeren de mogelijkheid om zelf onderzoek te doen naar hun religie, los van hun ouders of de moskee. Het gebruik van het internet als medium past sowieso bij het huidige tijdperk, vooral onder jongeren.

Een van de redenen om het internet te gebruiken, is dat ze naar eigen zeggen te weinig kennis hebben over de islam.²⁸ De wijze waarop de jongeren kennis over de islam hebben verkregen, heeft bij velen op dezelfde manier plaatsgevonden. De helft van de jongeren heeft via zowel hun ouders als de moskee kennis opgedaan, de mate waarin varieert wel per persoon. Wat betreft de kennisoverdracht van de ouders; deze was volgens de meerderheid van de jongeren onvoldoende. Tien jongeren hebben moskeeles gehad in hun jeugd. Daar was vooral aandacht voor het reciteren van de Koran. De jongeren hebben dit niet als prettig ervaren. Ze geven aan dat ze de kennis ook hadden willen interpreteren, in plaats van enkel reproduceren. Op de vraag hoe Zahra de moskeeles heeft ervaren, antwoordt ze:

[...] ik wil niks uit mijn hoofd stampen, ik wil gewoon weten wat het verhaal erachter is. Ik wil weten wat de betekenis erachter is. Ik kan niet geloven dat je god alleen blij wordt als je het uit je kop stampt, zonder de achterliggende gedachte. (Zahra, interview 16 april 2015).

In mijn onderzoek is naar voren gekomen dat zeventien jongeren gebruik maken van het internet.²⁹ De reden waarom ze het internet verkiezen boven traditionele bronnen, is omdat het toegankelijk en snel is en ze anoniem kunnen blijven. Deze anonimiteit kwam ook in het artikel van Brouwer (2004) naar voren als reden. Anonimiteit wordt op prijs gesteld, voornamelijk als het gaat om gevoelige onderwerpen. Malika geeft aan dat ze het waardeert dat zich op het internet vaak leeftijdsgenoten bevinden, omdat zij eerder hetzelfde perspectief delen. Dit geeft haar de mogelijkheid om andersoortige onderwerpen te bespreken, waaronder gevoelige onderwerpen. De toegankelijkheid van het internet kwam ook een aantal keren naar voren in de gesprekken. Zo zegt Rida hierover: " En ik ga niet naar de moskee om het daar te vragen. Het internet is toegankelijker" (Rida, interview 9 april 2015).

De informatie die de jongeren opzoeken is divers. Een aantal jongeren heeft gerichte vragen en zoekt deze op via bijvoorbeeld forums. Ze wilden me niet allemaal vertellen wat ze dan opzochten, omdat het voor hen naar eigen zeggen nogal persoonlijk was. De jongeren die mij dit wel vertelden, hadden verschillende vragen. Zo vertelt Farid het volgende:

²⁸ Vrijwel alle jongeren geven aan dat ze vooral kennis hebben opgedaan over hoe rituelen moeten worden uitgevoerd. Over de betekenissen erachter weten ze vaak weinig.

²⁹ Twee jongeren prefereren de traditionele bronnen, zoals hun ouders en de imam. Zij zijn sceptisch tegenover het internet, omdat ze menen dat iedereen er van alles op kan plaatsen. De bronnen zijn daarom niet verifieerbaar.

Daar [forum] heb je vraag en antwoord. Die best wel leuk zijn. Dat is gewoon een site, met allerlei dingen. Het is niet echt een forum, maar daar kun je bijvoorbeeld anonieme vragen stellen.

Bijvoorbeeld mijn vrouw is hoogzwanger en de Ramadan komt eraan. Moet zij vasten, ja of nee? Kan dat het kindje schaden? En dan krijg je een antwoord van iemand die er kennis over heeft. Maar je kunt er meer. Je kan er ook de Koran beluisteren, je kan er autobiografieën lezen van belangrijke mensen binnen de islam. (Farid, interview 24 maart 2015)

Wahid wilde weten of het verboden is voor een moslim om zich te laten tatoeëren. Hana zoekt

betekenissen over haar dromen op en Zahra maakt vooral gebruik van het internet om bepaalde auteurs op te zoeken.

Aan de hand daarvan weet ze waar ze voor staan en besluit

ze op basis van deze informatie of zij een boek van de

desbetreffende auteur wil kopen. Een aantal jongeren

hebben geen gerichte vragen of informatie nodig en volgen

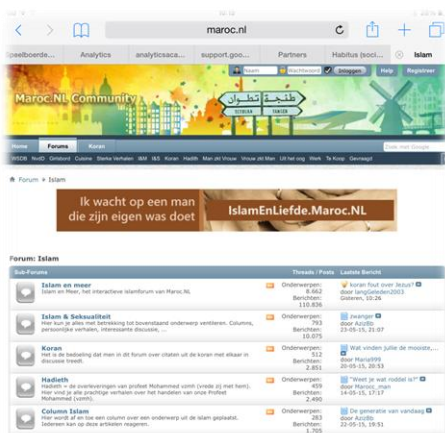
enkel bepaalde pagina's en forums. Zij kijken naar wat er

gepost wordt, welke discussies er worden gehouden en

welke feitjes en weetjes over de islam bestaan. Ten slotte

gebruikt een aantal van hen Youtube om lezingen van

islamdeskundigen te volgen.



Afbeelding 3: Een islamitisch forum

Naar aanleiding van bovenstaande gegevens rees bij mij de vraag of het internet ook daadwerkelijk een meerwaarde heeft voor de jongeren wat betreft religiebeleving. Voor de meesten is dit wel het geval. Als reden geven ze aan dat ze het vooral belangrijk vinden om kennis te vergaren en hoe meer kennis, hoe beter stellen ze. Daarnaast is het internet ook praktisch van aard; ze vinden er informatie over de gebedstijden, Koranvertalingen en waar zich Halal winkels bevinden. Het internet heeft volgens Samira ervoor gezorgd dat ze zich meer is gaan verdiepen in de islam, omdat ze continu zaken opzoekt via bijvoorbeeld haar smartphone. Malika stelt dat het internet alles makkelijker maakt. Jongeren zoeken eerder snel iets op internet op, dan dat ze een boek erover zullen pakken, aldus Malika. En ten slotte zegt Nadia hierover:

Zeker, ik ben elke seconde bezig met mijn religie, normen en waarden nastreven, goed doen naar mensen toe, helpen zo lang het kan. De technologie van tegenwoordig kan mij helpen bij mijn ontwikkeling, zeker als je kritisch blijft. (Nadia, interview 10 april 2015)

Wat betekent religieus zijn voor de jongeren? Hier hebben ze uiteenlopende antwoorden op gegeven. Wat wel overeenkomt, is dat zij het als een levenswijze zien, waarbij het gedrag belangrijker is dan het praktiseren. Ze vinden dat religie los moet staan van traditie/cultuur en dit bereiken ze door zich te verrijken met kennis over de islam. Hiervoor gebruiken ze moderne bronnen, zoals forums en internetpagina's.

Deze voorbeelden illustreren dat de religieuze *habitus* van de jongeren in vele opzichten van die van de ouders verschilt. Zij zijn meer gericht op het interpreteren in plaats van reproduceren van de islam en meer gericht op kennisvergaring los van tradities. Daarnaast zijn de jongeren vooral op zoek naar het spirituele en persoonlijke aspect in religie. Wat ten grondslag ligt aan de wijze waarop zij religie ervaren, is dat zij een kritische houding aannemen ten aanzien van de traditionele bronnen, zelfstandig nadenken en zelf onderzoek doen naar hun religie.

Instead of being mere members of a religion, absorbing its guidelines passively, individuals change and develop their religious mentalities and identities [...]. (Hoffman & Larson 2013, 16)

Naast rituelen en een individuele invulling van religieus zijn, maakt ook de religieuze materiële wereld onderdeel uit van religiebeleving onder jongeren. Deze wereld bestaat objecten (en *commodities*) die de jongeren gebruik bij, en die bepalen hoe de jongeren religie beleven. In het volgende hoofdstuk worden de belangrijkste religieuze objecten besproken die onderdeel zijn van hun religiebeleving.

4. De religieuze materiële wereld

[...] is a paradox: that the best way to understand, convey and appreciate our humanity is through attention to our fundamental materiality. (Miller 2010, 4)³⁰

In dit hoofdstuk richt ik mij op de religieuze materiële wereld, waarbij ik aandacht schenk aan de relatie tussen de jongeren en religieuze objecten. Door dit te schetsen, geef ik tevens antwoord op de derde deelvraag: "Op welke wijze maken de jongeren gebruik van de religieuze materiële wereld?" Daarbij maak ik een onderscheid tussen materiële religie en commodificatie van religie. Het verschil tussen beide is dat materiële religie objecten omvat die een vereiste zijn bij religiebeleving en die als sacraal worden gezien en *commodities* objecten zijn die een toegevoegde waarde hebben bij religiebeleving, maar niet sacraal zijn doordat ze economische waren zijn. In de eerste paragraaf leg ik uit waarom het van belang is om de materiële wereld te betrekken bij religiebeleving en wat het betekent. Materiële religie is het onderwerp van mijn tweede paragraaf. Het tweede gedeelte van het hoofdstuk, paragraaf drie, gaat specifiek over commodificatie van religie. Hierin zal ik schetsen op welke wijze de jongeren hiervan gebruik maken en wat het voor hen betekent.

4.1 De materiële wereld: *Objecten, artefacten, dingen, spullen, waren*

Wij mensen zijn omgeven door de materiële wereld. Zoals het citaat van Miller aangeeft, is het volgens hem van belang om te kijken naar de materialiteit om zo mensen te begrijpen. De materiële wereld bestaat uit hetgeen mensen creëren en wat de natuur creëert. In mijn scriptie concentreer ik mij op datgene wat mensen gecreëerd hebben. Veel auteurs, zoals Miller (2010), Meyer (2012) en Ingold (2011), prefereren de term 'materiële cultuur'. Mijn bezwaar hiertegen is dat 'cultuur' geassocieerd kan worden met iets dat afgebakend is, wat behoort tot een bepaalde groep. In het publieke domein wordt het woord 'cultuur' voor van alles gebruikt. Zo bestaat er de Marokkaanse cultuur, de voetbalcultuur en de studentencultuur. Op deze wijze lijken het afgebakende entiteiten. Vandaar mijn keuze om cultuur te vervangen door wereld. We zijn immers allen omgeven door dezelfde wereld.

Doch waar bestaat de materiële wereld uit? In de literatuur is er een variëteit aan begrippen te vinden. Veel voorkomende termen zijn objecten, artefacten, dingen, spullen en waren. Mijn voorkeur gaat uit naar de term objecten, omdat zij altijd in relatie staan met subjecten, de mensen. Objecten worden door mensen gemaakt en beïnvloed, maar andersom kunnen objecten ook invloed

³⁰ Een logische gedachtegang zou zijn dat wij mensen moeten bestuderen om de mensheid te begrijpen. Miller is echter van mening dat wetenschappers vooral de materialiteit van mensen moeten bestuderen om de mensheid te begrijpen. Hierin ligt de paradox. Waarom dit zo belangrijk is, wordt uitgebreid besproken in dit hoofdstuk.

hebben op mensen en beschikken ze zelfs over agency (Ingold 2011).³¹ Oftewel: objecten zijn een model van en een model voor de werkelijkheid.³² Het is belangrijk om dit concept te betrekken bij mijn onderzoek, omdat de materiële wereld onderdeel uit maakt van het dagelijks leven en van religiebeleving onder de jongeren.

4.2 Materiële religie

Lange tijd werd gedacht dat materialiteit binnen religie niet bestond, omdat het als niet verenigbaar met het spirituele werd gezien (Houtman & Meyer 2012, 1). Materiële religie is volgens Meyer: "[...] to consider religion through the lens of its material forms and their use in religious practice" (Meyer 2015a, 6). Zij stelt dat het materialiseren van religie niet verward moet worden met de vraag hoe religie geuit wordt in materiële vorm. Het gaat volgens haar om de vraag hoe religie materieel vorm gegeven wordt.³³ De aanname is dat dingen, objecten, hun gebruik en waarde(s) niet worden toegevoegd aan, maar onafscheidelijk zijn van religie (Houtman & Meyer 2012).

Ik heb me tijdens het bestuderen van de materiële religie van de jongeren laten leiden door hun antwoorden. Hieruit bleek dat er bepaalde objecten bestaan die voor hen belangrijk zijn. Religieuze ruimtes kunnen ook worden beschouwd als objecten. Ik heb echter besloten deze niet te behandelen in de scriptie, aangezien het merendeel van de jongeren de moskee niet bezoekt.

4.2.1 Religieuze objecten: de Koran en het gebedskleed

Een van de vragen uit mijn interview was of de jongeren objecten bezitten die religieus van aard zijn. De antwoorden kwamen overeen met elkaar en op basis daarvan heb ik geconcludeerd dat er twee objecten van belang zijn bij religiebeleving; de Koran en het gebedskleed. Alle jongeren bezitten (deels) deze objecten, alleen het gebruik ervan varieert. Wat wel duidelijk naar voren komt, is dat de Koran als absoluut heilig wordt gezien. Zoals Wahid het verwoordt:

De Koran is vooral het heiligst, want ik durf het niet eens aan te raken zeg maar. Eerst denk ik van oh, ik moet echt eerst mijn handen wassen. Schoonmaken, dit dat. Zo ben ik opgevoed, dat mag niet, op zo een manier. Dus dat is nog steeds wel echt gebleven. (Wahid, interview 3 april 2015)³⁴

³¹ Ingold (2011, 19 & 32) geeft het voorbeeld van een steen die nat is. Eenmaal opgedroogd oogt en voelt de steen anders aan. Vandaar dat de steen ook over agency beschikt; zonder toedoen van mensen veranderd er iets aan zijn vorm.

³² Geertz zegt dit over cultuur en religie. Ik ben van mening dat ook de materiële wereld bepaalt hoe we naar de werkelijkheid kijken en vice versa.

³³ Het gaat Meyer niet zo zeer om bijvoorbeeld het dragen van een ketting met een kruis, om te uiten dat iemand religieus is. Zij is op zoek naar de relatie tussen subjecten en objecten en hoe de objecten invloed hebben op ons gedrag en denkwijzen wat betreft religiebeleving.

³⁴ Dit is een opmerkelijke uitspraak, omdat Wahid eerder aangaf niet 'erg' religieus te zijn en vooral niet praktiserend. Toch is de Koran voor hem absoluut heilig.

Samira zegt bijvoorbeeld dat het uiterst belangrijk is om de Koran rein en schoon te houden. Hij moet goed en netjes opgeborgen worden en een moslim mag de Koran enkel aanraken nadat hij/zij zich gereinigd heeft. Voor Nadia gaat er een bepaalde kracht uit van de Koran: " Als ik het [Koran] lees ben ik me daar van bewust, daarna voel ik altijd een soort kracht. Je voelt je onaantastbaar in een positieve zin" (Nadia, interview 5 mei 2015).



Afbeelding 4: Korans van Hana en Malika

De Koran betekent 'reciet' en is een verzameling van teksten (Raven 1997, 32). In eerste instantie bestond de Koran uit losse teksten, maar aan het einde van de zevende eeuw is het gebundeld tot één boek. De teksten, met de vele verzen, komen voort uit de openbaringen die Mohammed heeft gehad van Allah.

Moslams in het algemeen, maar ook de jongeren uit mijn onderzoek, vinden dat er een bepaalde kracht van de Koran uit gaat.³⁵ Wat het daadwerkelijke gebruik van de Koran betreft, maken de jongeren daar nauwelijks gebruik van. Vaak worden redenen aangedragen als tijdsgebrek, gebrek aan kennis van de Arabische taal, of te vage teksten. Ze hebben moeite met het begrijpen van de Koran. Dit proberen ze op te lossen door aanvullende kennis op te zoeken op internet.

Wat naast de Koran ook een belangrijk object is bij religiebeleving, is het gebedskleed. De meeste jongeren zijn niet zelf in het bezit van een gebedskleed, maar delen er een met bijvoorbeeld hun ouders. Aanzienlijk meer jongeren maken gebruik van het gebedskleed dan van de Koran. Het gebedskleed wordt echter niet zo zeer als heilig gezien; het is volgens hen vooral praktisch van aard en kan zo ingewisseld worden voor een ander kleed. Hamid zegt hierover: " En het gebedskleed, ja,

³⁵ Onder bijlage 1 is een gedeelte toegevoegd uit mijn verslag van een participerende observatie tijdens een zusteravond in de moskee. De spreker draagt een aantal redenen aan waarom de Koran heilig is en waarom het reciteren ervan van belang is. Uit de punten die zij aankaart wordt duidelijk waarom moslams vinden dat er een bepaalde kracht uitgaat van de Koran.

die gebruik je dagelijks, net zoals een auto. Het heeft geen emotionele waarde of zo" (Hamid, interview 24 april 2015).



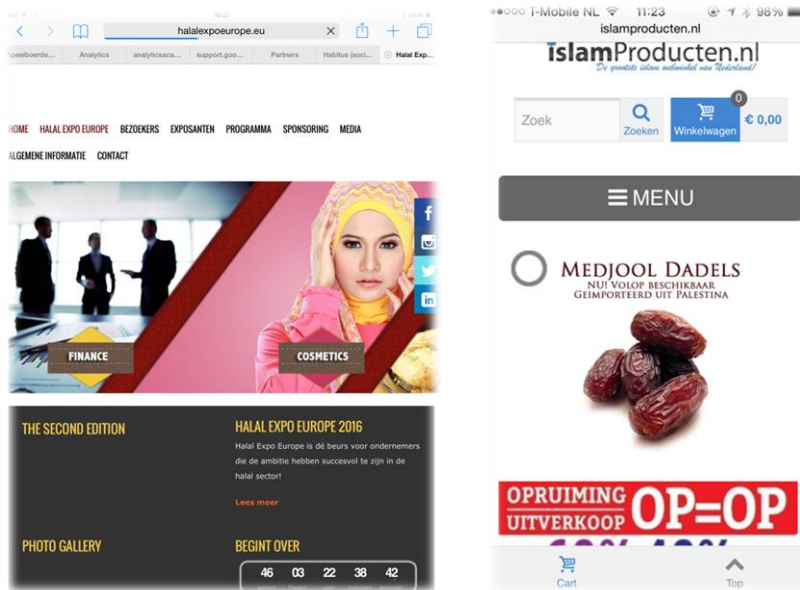
Afbeelding 5: Gebedskleed - en ketting van Hana's familie

4.3 Commodificatie van religie

Commodities zijn objecten die een economische waarde hebben en daarom verhandelbaar zijn (Appadurai 1986, 3). Het is lastig een duidelijk onderscheid te maken tussen materiële religie en commodificatie van religie, want de grens hiertussen zal per context verschuiven en beide zullen elkaar vaak overlappen. Moors (2015) en Simmel (in Appadurai 1986, 3) stellen dat het contextafhankelijk is welke betekenis en waarde er aan een object wordt toegekend. Zij geeft het voorbeeld van de Koran. Een Koran binnenshuis is voor een moslim heilig en er wordt een religieuze waarde aan toegekend. Op de economische markt is het echter een object met een puur economische waarde, uitgedrukt in geld (een *commodity*).

Volgens Ward (2006, 7) is commodificatie van religie niets nieuws en bestond het in de middeleeuwen al. Het wezenlijke verschil met toen is dat de huidige technologieën het mogelijk hebben gemaakt de commodificatie van religie op grotere schaal te faciliteren. "Everything is already commodified... the last object that capitalism commodifies is the object that constitutes its inner identity: religion" (Ward 2003, 463). Ward (*ibid.*, 61) meent dat het van importantie is om ook te kijken naar de economische aspecten van religie. Religie is meer dan een sociaal product. De processen van socialisering en de economieën van zijn verlangens zijn excessief voor de ideologie van het kapitalisme en liberaal humanisme.³⁶

³⁶ Er zijn al meerdere onderzoeken gedaan naar de commodificatie van religie. Zo heeft Shirazi (2010) onderzoek gedaan naar de commodificatie van de islam, door zich te richten op islamitische poppen, de *hijabi dolls*. Dit zijn poppen en barbies die een islamitisch uiterlijk hebben, bijvoorbeeld te herkennen aan een hoofddoek. Bij bepaalde edities zit er in de verpakking van de pop een gebedskleedje en gebedsketting bijgesloten. Shirazi (2011, 12) geeft nog een voorbeeld van religieuze commodificatie; in Jemen worden zelfs 'islamitische sokken' verkocht. Dit zijn sokken met daarop een afbeelding van een jonge vrouw met een hoofddoek. D'Alisera (2004) heeft een etnografie geschreven, over de Sierra Leonse gemeenschap in de Verenigde Staten en gekeken naar hoe de leden van deze gemeenschap hun religie beleven en uiten. In het vijfde hoofdstuk beschrijft ze de voorbeelden waarbij islam is gecommodificeerd. Er bestaan hedendaags zelfs islamitische webshops, waar moslims islamitische producten kunnen kopen. Voorbeelden hiervan zijn: www.muslimashop.co.uk en www.onlineislamicstore.com



Afbeelding 7: Halal beurs in Eindhoven en 'Islamproducten.nl'

4.3.1 Tastbare commodities

Veel jongeren uit mijn onderzoek zijn in het bezit van religieuze *commodities* die geen vereiste zijn binnen de islam, maar worden gezien als een toevoeging. Zeven jongeren lezen momenteel religieuze boeken, om meer te weten te komen over de achtergrond van de islam. Ze gebruiken de boeken puur voor de kennis. Drie jongeren zijn in het bezit van een religieus sierraad, zoals een ketting. Verder hebben bijna alle jongeren een schilderij of poster met islamitische teksten erop. Bij de meesten hangt het in de woonkamer en hebben de ouders het aangeschaft. Opmerkelijk is dat de schilderijen/posters, ondanks dat ze geen vereiste zijn binnen de islam, voor de jongeren een sacrale waarde hebben. Ze brengen bijvoorbeeld geluk aan diegenen die op reis gaan. Maar de teksten 'reinigen' ook de kamer waarin ze zich bevinden. Nadia vertelt in dit verband:

[...] op mijn kamer heb ik een schilderij met de negenennegentig namen van Allah. Ze reinigen samen met de rest mijn kamer. Als ik mijn kamer binnen loop, voel ik me heel rustig en op mijn plek. In de woonkamer, hebben we ook een kunstwerk met de namen van Allah, in het Arabisch. We hebben ook een kleine Koran in de hal, als mensen op reis gaan of mensen vertrekken of een belangrijke dag hebben, dan doen we een gebedje en kussen wij de Koran, zo wensen wij de mensen een goede dag. (Nadia, interview 5 mei 2015)

De overige *commodities* beschikken niet over dit sacrale gevoel. De sieraden hebben nauwelijks religieuze waarde en de boeken worden vooral gezien als kennisbron. Ik heb de jongeren ook gevraagd of ze gebruik maken van religieuze muziek en/of televisiezenders. Naar religieuze muziek wordt nauwelijks geluisterd en naar religieuze zenders en programma's wordt voornamelijk tijdens de Ramadan gekeken. Voor de rest kijken de jongeren naar eigen zeggen vrij weinig televisie. Hun ouders daarentegen kijken veel naar religieuze zenders, bijna dagelijks.

4.3.2 Niet tastbare commodities

Meyer (2012) en haar mede auteurs van het boek *Things: Religion and the question of materiality* beschouwen ook de huidige technologieën als een *thing*.³⁷ Het zesde deel van het boek gaat specifiek over digitale technologieën en hoe religieuzen hiervan gebruik maken bij het beleven van religie. Zandbergen (2012, 356) beschrijft bijvoorbeeld hoe de *New Edge*³⁸ de digitale technologieën gebruiken om hun religie te uiten. Dit is opmerkelijk, aangezien de digitale technologieën vaak worden gezien als een tegenpool van het sacrale. Toch zijn de technologieën belangrijk voor deze beweging, omdat ze ervoor zorgen dat religieuzen meer leren, bewuster worden en het innerlijke zelf naar buiten kunnen brengen, aldus Zandbergen (*ibid.*, 377). Dit voorbeeld laat zien dat religieuzen tegenwoordig onlosmakelijk verbonden zijn met de materiële wereld.

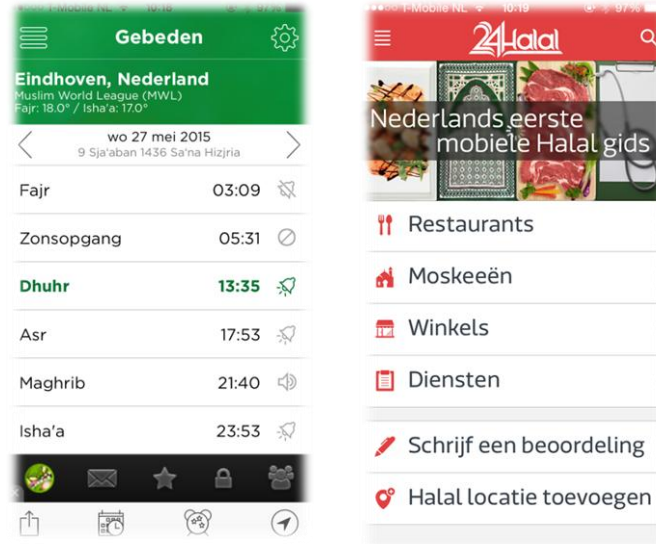
Miller (2010) geeft aan dat het wellicht markant is om media zoals het internet als object te beschouwen in plaats van een vorm van technologie. Het internet is immers geen object aangezien het niet van bepaald een materiaal gemaakt is. Toch is het onderdeel van onze materiële wereld gebruiken we het bij onder andere religiebeleving. Het internet is een verhandelbaar object met economische waarde, dus een *commodity*. De makers van de sites en apps verdienen eraan. Zo bestaan er bijvoorbeeld betaalde apps. En pagina's als "www.Islamproducten.nl" verkopen allerlei religieuze *commodities* die moslims gebruiken bij het beleven van religie.

Zoals ik al in het vorige hoofdstuk uitgebreid beschreven heb, maken de jongeren uit mijn onderzoek actief gebruik van het internet. Met 'het internet' doel ik op sociale media, forums, internetpagina's en apps voor de smartphone. Ze gebruiken het internet om hun religie te uiten en om er kennis op te doen. Religie uiten ze bijvoorbeeld door het delen en liken van religieuze pagina's/teksten op Facebook en Instagram. Kennis over de betekenissen van bepaalde rituelen, van het leven van de profeet Mohammed, maar ook kennis over de Koran zoeken ze vooral op via pagina's, forums en apps. Hamid vertelt dat hij de Koran nauwelijks leest omdat hij het vaag vindt,

³⁷ Wat de auteurs als *thing* beschouwen, noem ik object in de context van deze scriptie.

³⁸ *New Edge* is het 'merk' (benaming) die voortkomt uit de beweging *New Age Spirituality*. "This term expresses the belief that the New Age will be realized through "cutting edge" technologies and sciences pioneered in Silicon Valley" (Zandbergen 2012, 356)

zowel in het Arabisch als in het Nederlands. Met behulp van het internet kan hij het begrijpelijk maken. De jongeren vinden het ook prettig dat ze anoniem zijn en dat ze te allen tijde en overal gebruik kunnen maken van het internet. Religieuze apps gebruiken ze vooral voor praktische zaken, zoals het zoeken naar Halal winkels, of wanneer de gebedstijden zijn.



Afbeelding 8: Voorbeelden van apps

Al deze kennis heeft grote invloed op hun levens; meer kennis betekent voor hen dat ze dichter bij de kern van de islam komen, los van de tradities. Het internet als *commodity* heeft hierdoor meerwaarde voor de jongeren. Zij beschrijven dat het ervoor zorgt dat ze 'betere' moslims worden, doordat het hen meer inzicht verschaft. Het internet versterkt daardoor de individuele, persoonlijke religiebeleving

Niet alleen het internet, maar ook objecten/*commodities* zoals boeken, schilderijen, posters, de Koran en gebedskleedjes zijn onderdeel van de religiebeleving onder de jongeren. De Koran en de schilderijen geven de jongeren vooral een heilig gevoel, alsof er veel kracht uitgaat vanuit deze objecten. Dit zorgt ervoor dat de jongeren zich veilig voelen. De boeken en het internet bieden dit sacrale gevoel niet, maar ze zijn wel degelijk van belang. Ze zorgen voor meer kennis en het worden van een 'goede' moslim. De objecten en de *commodities* hebben invloed op het gedrag van jongeren. Doordat ze namelijk meer kennis opdoen, voelen ze zich een 'betere' moslim. De Koran geeft een aantal jongeren kracht en dit heeft ook invloed op hoe ze in de wereld staan en hoe ze zich gedragen. De hierboven beschreven *commodities* en objecten zijn meer dan alleen een toegevoegde waarde; zij zijn van essentieel belang bij religiebeleving. Hierin is een interessante ontwikkeling te constateren; sacrale religieuze objecten zijn nog steeds heilig, maar er is een verschuiving gaande. Religie zit niet

alleen in de Koran, maar overal. Het zit ook in de smartphone en computer, het is een soort fluïde religie geworden.

Nu ik de religiebeleving van de jongeren heb beschreven, rijst de vraag hoe *belonging* zich hiertoe verhoudt. Er is niet een direct verband tussen beide, zoals ik in de inleiding beschreef. Wel is het een gevoel van *belonging* onderdeel van religiebeleving en bepaalt het gedeeltelijk hoe de jongeren religie beleven. Religiebeleving en *belonging* zijn aan elkaar verbonden en hebben invloed op elkaar. Dit wordt duidelijk in het laatste hoofdstuk.

5. Belonging(s)

Ik zie mezelf als een boom met twee takken. De stam is de islam, één tak is Nederland en de andere Turkije. (Wahid, aantekening gesprek 3 april 2015)

Aanvankelijk veronderstelde ik dat er een direct verband was tussen religiebeleving en een gevoel van *belonging*. In dat geval zou het verband negatief van aard zijn; de jongeren hebben geen gevoel van *belonging* tot Nederland, maar wel een sterk gevoel van *belonging* tot de islamitische gemeenschap, wat zou resulteren in het meer praktiseren van religie. Tijdens mijn onderzoek kwam ik erachter dat er geen sprake is van een direct verband. Wel stel ik dat *belonging* een rol speelt bij religiebeleving, er onderdeel van is en zich dus in een bepaalde mate verhoudt tot religiebeleving, vandaar dat ik het concept behoud. Een tweede reden om het concept te behouden, is dat de data-analyse interessante resultaten opleverde.

Een gevoel van *belonging* is niet slechts voorbehouden voor één plek, maar kan tot meerdere plekken tegelijkertijd en deze hoeven elkaar niet uit te sluiten. Dat zal ik illustreren in dit hoofdstuk. Allereerst zet ik het begrip *belonging* uiteen en leg ik uit wat het betekent aan de hand van auteurs zoals Duyvendak en Hedetoft & Hjort. Daarna schets ik het gevoel van *belonging* dat de jongeren hebben tot Nederland, religie en familie.

5.1 Zich thuis voelen

While everyone initially agrees that we know what it is to feel at home, the moment we have to describe what it means to us, we begin to stutter. (Duyvendak 2011, 26-27)

Belonging is een veel gebruikte term in de literatuur, maar wat betekent het eigenlijk precies? Het is een lastig begrip om te concretiseren, aangezien het een abstract begrip is. Een gevoel van *belonging* is niet te onderzoeken op basis van feiten. Het gaat bij *belonging* vooral om emoties en zich thuis voelen. Daarnaast heeft ieder mens een ander idee bij dit thuis voelen. Desondanks tracht ik met behulp van een aantal auteurs *belonging* enigszins concreet te maken.

Volgens zowel Hedetoft & Hjort (2002) als Duyvendak (2011) is het 'thuis voelen' een belangrijk aspect in de levens van mensen. Zich ergens thuis voelen ontstaat op basis van gevoelens en emoties; mensen voelen zich thuis veilig, geborgen en comfortabel (*ibid.*, 27). Doordat wij een bepaald gevoel en een bepaalde emotionele waarde toekennen aan een thuis, wordt het vertrouwd. En dit gevoel van vertrouwdheid is de belangrijkste voorwaarde om zich ergens thuis te kunnen voelen. Om dit te verduidelijken, legt Easthope het verschil uit tussen een huis en een thuis:

He [Easthope] correctly distinguishes between 'home' and 'house', showing that a house only becomes a home as meanings and feelings - in other words, a certain symbolic value - become attached to it. (Duyvendak 2011, 37)

Thuis wordt vaak geassocieerd met een territoriale plek, waar onze gemeenschap zich bevindt, waar onze familie en geliefden verblijven en waar we ons kunnen identificeren met onze *roots* (Hedetoft & Hjort 2002). Deze *roots* komen ook aan bod in het artikel van Malkki (1992) en dit 'geworteld' zijn betekent dat mensen verbonden zijn aan een bepaalde fysieke plaats. Er wordt tegenwoordig veel gedacht in begrippen als thuisland en *origins*, ondanks dat mensen steeds mobieler zijn en er veel verplaatsing is. Toch zijn er herinneringen aan en claims naar een bepaalde plaats, waar ze niet of nooit meer kunnen leven. De verscheidene metaforen die worden gebruikt voor het begrip *belonging* (ook door wetenschappers) zoals *roots*, *soil* en territorium zijn pogingen om het begrip tastbaar te maken (*ibid.*, 26).

De huidige mondialisering heeft geleid tot significante veranderingen in het culturele landschap van *belonging*. Mensen worden mobieler en verhuizen steeds vaker en verder. Vandaar dat thuis gezien moet worden als 'iets' wat individuen meenemen door tijd en ruimte (Duyvendak 2011, 32). Aanvankelijk werd thuis gezien als een stabiele fysieke plaats die niet onderhevig was aan veranderingen (Nowicka in Duyvendak 2011, 32). Maar door de toegenomen mobiliteit moeten we volgens Duyvendak (*ibid.*, 32) het *roots* paradigma vervangen door een *routes* paradigma.³⁹ In dit paradigma is er ook ruimte voor een gevoel van *belonging* dat tegelijkertijd aan meerdere plaatsen gekoppeld kan zijn (Duyvendak 2011, 33). D'Alisera (2004) beschrijft bijvoorbeeld in haar etnografie hoe de Sierra Leonezen gevoelens van *belonging* hebben met de Verenigde Staten, de islam en Sierra Leone. De nieuwe plaatsen waar mensen zich vestigen worden vaak een nieuw thuis. Dit thuisgevoel voor de nieuwe plek kan simultaan bestaan naast gevoelens voor het oude thuis.

Volgens Duyvendak (2011, 36) is het onderzoek dat tot nu toe verricht is naar *belonging* te veel gericht op een fysieke thuis. Het feit dat mensen zich op meerdere plekken thuis kunnen voelen, is vaak gebaseerd op materiële gronden. Toch kan een gevoel van *belonging* ook gerelateerd zijn aan symbolische plekken. Sherry Ortner (in D'Alisera 2004, 26) heeft in 1997 al gepleit voor een nieuwe notie van het begrip *community*, omdat zij vindt dat een gemeenschap niet te definiëren is als een groep mensen op één plaats. Het kan ook in de verbeelding bestaan, als een *imagined community*. Hier kom ik later op terug. Een voorbeeld van een verbeelding is religie. Haw (2010) stelt dat religie

³⁹ Malkki verwijst met *roots* naar wortels, geworteld zijn op een fysieke plaats. Duyvendak pleit voor *routes*, vanwege de verschillende plekken waar migranten zijn geweest. We moeten aandacht hebben voor de verschillende routes die zij afleggen.

over grenzen heen gaat en in de verbeelding bestaat en mensen met verscheidene culturele achtergronden verbindt. Juist daarom leidt dit tot een sterk gevoel van *belonging*.

5.2 *Belonging tot Nederland*

Het is van belang om van tevoren een onderscheid te maken tussen de 'gefocuste' interviewvragen en de antwoorden die daar op kwamen en de antwoorden uit mijn algemene interviewvragen.⁴⁰ In mijn onderzoeksvoorstel heb ik mij gericht op een mogelijk verband tussen een gebrek aan *belonging* tot Nederland en religieuzer zijn (en meer praktiseren). Vandaar dat ik in het tweede gedeelte van mijn interview gerichte vragen heb gesteld over discriminatie, vrijheid van religie - uiting en de berichtgeving van media (het gaat om zowel open als gesloten vraagstellingen). Ik heb mij dus te veel gefocust op een bepaald gebied en de vragen waren zodanig opgesteld, dat ik een eventueel verband zou kunnen achterhalen.

De uitkomsten van mijn onderzoek zijn opvallend te noemen. Tijdens het analyseren van de data ben ik tot de conclusie gekomen dat de jongeren zich wel degelijk thuis voelen in Nederland. Een aantal heeft zelfs gezegd zich Nederlands te voelen. De antwoorden op de 'gefocuste' vragen waren ambivalent. Uit de antwoorden van deze vragen zou opgemaakt kunnen worden dat ze een verminderd gevoel van *belonging* zouden hebben, aangezien ze bijvoorbeeld unaniem vinden dat media negatief berichten over moslims. Ik nam aan dat dit zou samenhangen met een gevoel van *belonging* tot Nederland (of eerder het gebrek eraan), aangezien media verantwoordelijk zijn voor onze beeldvorming en negatieve berichtgeving over moslims wel eens zou kunnen leiden tot het discrimineren van moslims. Dat dit niet het geval is zal duidelijk worden gemaakt aan het einde van deze paragraaf.

In de eerste subparagraaf presenteer ik mijn onderzoeksbevindingen op de 'gefocuste' vragen, waarna de tweede subparagraaf zal gaan over de overige antwoorden. Het komt de kwaliteit van mijn onderzoek ten goede om beide kanten te belichten. Op de 'gefocuste' vragen zouden de jongeren sociaal wenselijke antwoorden kunnen geven. Doordat ik de hele interviews en gesprekken nog eens analyseer, pas ik een controlemiddel toe.

5.2.1 *Niet thuis voelen in Nederland, tóch?*

Het motief om te onderzoeken wat de jongeren vinden van de berichtgeving over moslims door de Nederlandse media, is dat media invloed hebben op onze beeldvorming en de daaruit vloeiende discoursen. Ik kan concluderen dat alle jongeren op één na, de berichtgeving betreffende moslims en

⁴⁰ De vragen staan ter illustratie onder bijlage 2. Het betreft het tweede gedeelte van het interview en hierbij heb ik de jongeren duidelijk gemaakt dat ik mij met dit deel focus op *belonging*. Vandaar dat ik een onderscheid maak tussen deze, 'gefocuste' vragen, en de meer algemene vragen die vooral in deel een aan bod kwamen.

de islam als negatief ervaren. Om een goed beeld te schetsen van hun perspectief, volgen hieronder een aantal citaten uit de interviews:

Daar [kranten] staat altijd: islamitische moslims hebben dit, dat gedaan. En dat staat altijd met grote letters. Maar als het dan een autochtoon is, dan staat het in kleine letters. Dan hoort die TBS te krijgen, want hij is gestoord. Maar als het een moslim is, dan is het meteen weer de religie. Dat zorgt er ook voor dat mensen in Nederland een angst hebben voor de islam. (Hamid, interview 24 april 2015)

Het enige moment dat ik denk dat de islam niet thuis hoort [in Nederland], is als ik naar het nieuws kijk. Dan denk ik, we moeten misschien maar allemaal terug gaan. (Zahra, interview 29 april 2015)

Klopt van geen kant, altijd wordt de islam overal bij betrokken en altijd staat de islam in een verkeerd daglicht. Bij een westerling kijken ze naar zijn psychische gesteldheid als deze een misstap begaat en bij de moslims ligt het altijd meteen aan de religie. (Fadilah, interview 9 april 2015)

Uit bovenstaande citaten zou opgemaakt kunnen worden dat de jongeren zich niet thuis voelen in Nederland. Ze zijn het er immers niet mee eens hoe media moslims afschilderen. Daarnaast hebben een aantal jongeren zelfs aangegeven dat de berichtgeving gevolgen heeft voor religiebeleving. Zo durfde Zahra na de aanslag in Parijs tijdelijk niet het huist te verlaten, uit angst voor represailles.

Hoe staat het met religie-uiting en hoe verhoudt zich dit met *belonging* tot Nederland? Om dit in kaart te kunnen brengen, heb ik mij gericht op vrijheid van religie-uiting en de religieuze voorzieningen. Wat de religieuze voorzieningen betreft, vinden alle jongeren dat die er voldoende aanwezig zijn in hun woonplaats. Wat betreft de vrijheid van religie-uiting, komen de antwoorden ook overeen. Ze ervaren geen beperkingen in hun vrijheid en worden niet belemmerd. Malika geeft het volgende aan: " [...] best wel vrij. Ik kan naar de moskee gaan wanneer ik wil, ik kan bidden wanneer ik wil... ik kan Koran lezen wanneer ik wil..." (Malika, interview 15 maart 2015). Toch gaven een aantal jongeren aan dat als ze meer zouden praktiseren, ze wellicht eerder zullen afgewezen worden door de Nederlandse samenleving. Enerzijds hebben de jongeren het gevoel over de vrijheid te beschikken en anderzijds niet.

Ten slotte vroeg ik ze of ze ooit te maken hebben gehad met discriminatie op basis van religie en/of etniciteit. Drie van de negentien jongeren hebben dit ondervonden. Zahra is eenmalig gediscrimineerd, in de kantine van de universiteit. De meisjes aan het tafeltje naast haar maakten ongepaste opmerkingen over vrouwen die hoofddoeken dragen. Kalila is ook wel eens gediscrimineerd, toen ze aan het werk was. Ze hoorde niet dat een klant haar iets vroeg, waarop de

klant vervolgens zei: "Kun je geen Nederlands of zo?" Malika heeft soortgelijke ervaringen meegemaakt, voornamelijk werkgerelateerd.

De jongeren die niet gediscrimineerd zijn, geven hier zelf een mogelijke oorzaak voor. Zo zegt Rida dat het waarschijnlijk komt doordat ze meegaand is, stelt Hamid dat hij zich overal goed kan aanpassen en vertelt Bilal dat hij het werkelijk met iedereen kan vinden. Hana, Tariq en Zahra dragen nog een andere belangrijke reden aan. Zij stellen dat ze tot dusver niet gediscrimineerd zijn, doordat ze zich wellicht niet aangesproken voelen. Op het moment dat iemand iets heeft aan te merken op hen, linken ze dat niet aan religie of etniciteit, maar aan hen als persoon of aan hun gedrag. Zahra legt het als volgt uit:

Dat kan, als iemand mij iets doet, denk ik niet meteen dat komt doordat ik moslim ben. Het kan ook zo zijn dat dat komt door mij als persoon en misschien doet hij het wel bij iedereen. Ik link dat niet aan mezelf, als mensen mij niet groeten, denk ik die heeft misschien geen zin vandaag in plaats van dat hij discrimineert. (Zahra, interview 29 april 2015)

Dit is een opmerkelijke uitspraak. Des te meer omdat ik er niet gericht naar vroeg. Dit voorbeeld laat zien dat de jongeren zich juist wel Nederlands voelen, aangezien ze zich niet aangesproken voelen als ze mogelijk gediscrimineerd worden. Voelen ze zich dan tóch thuis in Nederland?

5.2.2 Toch thuis voelen in Nederland

Als ik op vakantie ga, dan ga ik het hier op een gegeven moment wel missen. Dan denk je van oh ja, dan ben ik weer lekker thuis. (Kalila, interview 14 april 2015)

Zoals ik al eerder stelde, is het lastig om te onderzoeken of iemand zich ergens thuis voelt. Daarnaast heb ik dit ook niet direct onderzocht. Toch kan ik het een en ander concluderen op basis van de gesprekken en interviews. Zo heb ik bijvoorbeeld gevraagd of de jongeren een verbondenheidsgevoel met Nederland hebben. Samen met antwoorden op andere vragen kan ik eruit opmaken dat ze zich toch thuis voelen in Nederland. Ter illustratie maak ik in deze subparagraaf extra gebruik van mijn onderzoeksmateriaal.

Duyvendak (2011) stelt dat zich thuis voelen te maken heeft met een gevoel van veiligheid, geborgenheid, comfortabelheid en vertrouwdheid. Dit zijn dan ook de vier gevoelens waar ik mij op gericht heb tijdens het analyseren van de onderzoeksbevindingen. Een aantal jongeren heeft aangegeven dat ze hier een gevoel van veiligheid hebben en dit is nauw verbonden met een gevoel van geborgenheid. Bilal voelt zich bijvoorbeeld veilig omdat er hier geen oorlog heerst. Dat de

jongeren zich hier comfortabel en vertrouwd voelen komt ook vaak naar voren. Dit is ook te linken aan de vrijheid die zij naar eigen zeggen ervaren. De meeste jongeren ervaren geen belemmeringen bij het beleven van religie en hebben het gevoel dat ze hier zichzelf kunnen zijn. Hieronder een aantal citaten om te tonen op welke andere manieren de jongeren zich comfortabel en vertrouwd voelen:

Ik ben heel erg gelukkig in Nederland. [...] Want het leven, ik kan geen beter leven krijgen dan hier in Nederland denk ik. Ik ben heel happy hier dus. Ik hoop dat ze ook happy zijn met mij. (Bilal, interview 30 april 2015)

[...] ik heb zeker een bepaalde liefde voor Nederland. (Farid, interview 21 april 2015)

[...] maar ik weet dat ik hier kan zijn wil ik wil zijn. Ook al ben ik moslim of niet, ik kan hier gewoon zijn wat ik wil zijn [...]. (Inas, interview 12 maart 2015)

Ik voel wel een verbondenheid, het is mijn thuis. Het is voor mij een van de beste landen ter wereld. (Zahra, interview 29 april 2015)

Verder voelen veel jongeren zich Nederlands en hebben ze een band met Nederland. Het voelt vertrouwd voor hen. Zo hebben zij bijvoorbeeld dezelfde denkwijzen en vinden ze zelf dat ze 'verwesterd' en 'verkaasd' zijn. " Je bent echt verkaasd, weet je wel. Dus daar ben ik trots op, dat ik verkaasd ben" (Samira, interview 21 maart 2015). Dit merken ze vooral op als ze op vakantie zijn in hun thuisland, omdat ze dan worden geconfronteerd met andere denkwijzen, normen en waarden:

[...] toen ik naar Afghanistan ging, soms zeiden ze dingen en dacht ik: waar hebben jullie het over? Niet dat ik ze niet verstond, ik versta gewoon Afghaans, vloeiend, maar ik kan me gewoon helemaal niet indenken in die denkwijze en zo. Mijn denkwijze is toch een beetje verwesterd. Maar meer in de zin van, dat ik toch wel die tolerantie heb overgenomen. En het vrije denken en die vrijheid is voor mij heel vanzelfsprekend, terwijl het daar [Afghanistan] helemaal niet vanzelfsprekend is. (Hana, interview 1 april 2015)

Bijvoorbeeld in Turkije gaat alles op een andere manier [...]. ik kan hier doen wat ik wil, ik voel me niet beperkt in wat ik doe. (Rida, interview 27 april 2015)

Toen ik naar Afghanistan ging dacht ik dat ik me daar helemaal thuis zou voelen, maar dat was ook niet het geval. Ben er toch wat van afgegroeid. Mijn gedachtegang, ik kan dat niet in de gemeenschap in

Afghanistan terug vinden. Heel veel invloeden in Nederland hebben onbewust plaatsgevonden op mijn ontwikkeling. (Nadia, interview 5 mei 2015)

Specifieke voorbeelden van deze denkwijzen zijn bijvoorbeeld terug te vinden bij Kalila en Zahra. Zahra heeft een beste vriendin die lesbisch is. Ook Kalila staat hier heel open tegenover. Voor haar is dit de reden dat ze juist meer een band met Nederlanders heeft dan met andere moslims. Ze zegt namelijk: " Niet allemaal natuurlijk, maar heel veel moslims, als ze een homo zien, gaan ze hem uitschelden en er allemaal tegen schreeuwen en zo" (Kalila, interview 14 april 2015). Zij distantieert zich hiervan, omdat ze vindt dat homo's dezelfde rechten hebben als ieder ander. Ten slotte zijn de denkwijzen van de jongeren ook terug te vinden in de manier van religiebeleving. Ze beleven het vooral persoonlijk en dit is een algemene trend in Nederland. Dit in tegenstelling tot het thuisland van de jongeren, waar het collectieve aspect nog wel een grote rol speelt.

Er kan geconcludeerd worden dat de jongeren zich wel thuis voelen in Nederland, maar op het moment dat ze gediscrimineerd worden of dat er negatieve berichten verschijnen over moslims, zij erop gewezen worden dat ze 'anders' zijn. Ook ik heb deze fout gemaakt. In plaats van te vragen of ze zich thuis voelen in Nederland, vroeg ik hen of ze gediscrimineerd zijn (op basis van religie/etniciteit, oftewel hun 'anders - zijn') en wat ze vinden van de berichtgeving over moslims (*idem dito*). De distantie die bestaat tussen de antwoorden op mijn 'gefocuste' vragen en wat ze mij tussen de gesprekken door vertelden, is mogelijkterwijs op basis hiervan te verklaren. De jongeren voelen zich wel Nederlands, maar ze worden keer op keer erop gewezen dat ze dat niet zijn. Kalila en Tariq zijn bijvoorbeeld beiden Marokkaans en voelen zich Nederlands, maar ze zijn zich ervan bewust dat anderen altijd eerst het Marokkaanse aspect zullen zien. Tariq zegt hierover: "Ik ben hier geboren, maar ik snap ook wel dat heel veel mensen mij als iemand met de Marokkaanse afkomst zien. Maar ik ben ook Nederlander" (Tariq, interview 12 april 2015).

Er is geen direct verband te constateren tussen negatieve berichtgeving over moslims, discriminatie, vrijheid van religie-uiting en een gevoel van *belonging* met Nederland. De jongeren vinden dan wel dat de berichtgeving nogal negatief van aard is, toch voelen ze zich er niet persoonlijk mee aangevallen. Klaarblijkelijk kan dit goed samen gaan en hoeft het een het ander niet direct te beïnvloeden.

5. 3 *Belonging tot de islam*

Home is the definition of God. (Emily Dickinson 1870)⁴¹

⁴¹ <http://edl.byu.edu/webplay.php>

Naast een gevoel van *belonging* voor een fysieke plaats zoals Nederland, is het ook mogelijk om dit gevoel te hebben voor een symbolische plaats. Het gaat immers om het gevoel van ergens toe behoren, ergens thuis zijn, aldus Duyvendak (2011). Religieuzen kunnen een gevoel van *belonging* hebben met de religieuze gemeenschap. We zouden deze gemeenschap moeten zien als een *imagined community*, een term die ik geleend heb van Anderson (1991). Hij introduceerde het begrip om te beschrijven dat mensen in een natie een saamhorigheidsgevoel kunnen hebben, ondanks dat zij elkaar niet persoonlijk kennen (vandaar 'verbeelde' gemeenschap).

De islamitische gemeenschap wordt ook wel Umma genoemd. Het is een gemeenschap die over de grenzen heen gaat en die alle moslims insluit, ongeacht afkomst, stroming, sekse en sociaal - economische positie. De Umma gaat om gemeenschappelijkheid, gelijkheid en solidariteit tussen moslims (Bartels 1997a, 118). Het wordt als een gemeenschap gezien omdat het wel degelijk afgebakend is; het verschil tussen moslims en niet - moslims wordt gemaakt.

Het is vermeldenswaardig dat de meerderheid van de jongeren uit mijn onderzoek nog nooit heeft gehoord van de Umma. Een gedeelte uit het interview met Wahid ter verduidelijking:

A: in hoeverre is de internationale moslimgemeenschap, de Umma, voor jou van belang bij het beleven van religie?

W: ik weet niet eens wat dat is [lacht].

A: de gemeenschap van moslims zeg maar, over de hele wereld. Versterkt dat jouw geloof?

W: ik weet niet eens wat ze doen, of wat dat is?

(Wahid, interview 3 april 2015)

Na enige uitleg begrepen ze wat ik bedoelde, de term was hen wel onbekend. Vijf jongeren, die de term overigens wel kennen, hebben een gevoel van *belonging* tot de Umma. Farid vertelt dat het hem het gevoel geeft dat ze samen sterk staan. Voor Layla is het haar tweede familie en Rida vindt het belangrijk omdat iedereen in de Umma hetzelfde gelooft. Op Farid na, heeft dit gevoel van *belonging* bij deze jongeren nauwelijks invloed op de dagelijkse beleving van religie. Mijn vermoeden is dat het bij hem te maken heeft met het feit dat hij wekelijks de moskee bezoekt en daar ook dat eenheidsgevoel ervaart.

Het gebrek aan gemeenschapsgevoel past in de trend van persoonlijke religiebeleving. De jongeren vinden het 'overbodig' om religie gezamenlijk te beleven en zij hebben dan ook nauwelijks een verbondenheidsgevoel met de islamitische gemeenschap. Op de vraag wat de Umma betekent voor Malika antwoordt ze: "Ja, wel belangrijk, maar het gaat mij eigenlijk meer om het individu en wat een ander doet, moet die zelf weten" (Malika, interview 15 maart 2015). Samira vindt ook dat

het ieder voor zich is en dat het er niet toe doet hoe een ander het beleeft. En ten slotte zegt Hamid: "Het is vooral iets tussen jezelf en het geloof zeg maar" (Hamid, interview 24 april 2015). Wel hebben alle jongeren een gevoel van *belonging* tot de islam. Ze voelen zich er prettig bij dat ze moslim zijn en dit is voor velen belangrijker dan een gevoel van *belonging* tot hun thuisland/ethniciteit. Ze voelen zich bovenal moslim.

5.4 *Belonging tot familie*

[...] familie is voor mij echt het belangrijkste. (Zahra, 16 april 2015)

In eerste instantie was ik van plan een gedeelte van mijn scriptie te wijden aan een gevoel van *belonging* tot het thuisland. Het gevoel is wel aanwezig onder de jongeren, maar in mindere mate. Wat wel vaak aan bod kwam in de gesprekken, was het belang van familie. Vandaar dat mijn focus verschoven is naar een gevoel van *belonging* met familie. De band die de jongeren hebben met het thuisland, is vaak op basis van familie en niet het land zelf. Enkelen gaven aan dat ze zich juist een vreemde voelen in het thuisland en totaal niet dezelfde denkwijzen delen als diegenen die er wonen.

Volgens Hedetoft & Hjort (2002) wordt thuis vaak geassocieerd met een plek waar onze gemeenschap zich bevindt en waar onze familie en geliefden verblijven. Met dit thuis hebben wij een sterk gevoel van *belonging*, we voelen ons er immers thuis. Wat ik al eerder beschreven heb, is dat het bij religieuze feesten voor de jongeren voornamelijk om familie draait. In eerste instantie zou de conclusie getrokken kunnen worden dat het wel degelijk van belang is om religie collectief te beleven. Maar na het doorvragen in de interviews, kwam al gauw naar voren dat vooral het familieaspect de grote factor is. Op de vraag wat familie betekent voor de jongeren antwoordden ze vrijwel hetzelfde. Ze hechten enorm veel waarde aan familie. Familie komt op de eerste plek voor hen, het staat bovenaan. Hana zegt dat het zo belangrijk is omdat familie de constante factor is in het leven. Nadia antwoordt: "Een belangrijke plaats. Het is het meest dierbaarste bezit. Familie staat altijd voor je klaar. Het is echt iets islamitisch." (Nadia, interview 10 april 2015).

Waar de familie woont, varieert per jongere. Zo heeft Bilal nauwelijks familie in Nederland; de meeste familieleden wonen in Afghanistan. Hij houdt via Viber en Facebook contact met hen. Ook een gedeelte van de familie van Rida en Zahra woont in het thuisland. Deze zoeken ze ieder jaar op tijdens de zomervakantie. Zahra zegt hierover het volgende: "Als we in het Marokkaans bijvoorbeeld zeggen dat we op vakantie gaan, dan zeggen we: 'dan gaan wij terug'. Dat zeggen we echt letterlijk, dan gaan we terug naar huis" (Zahra, interview 16 april 2015). Dit citaat laat zien dat familie verbonden is met (t)huis. En thuis betekent veiligheid en vertrouwdheid, vandaar dat de jongeren een gevoel van *belonging* tot familie hebben.

In dit hoofdstuk heb ik geschetst dat het mogelijk is om gevoelens van *belonging* met meerdere plekken gelijktijdig te hebben en dat deze plekken niet fysiek hoeven te zijn. Wat betreft de jongeren uit mijn onderzoek; zij hebben een gevoel van *belonging* tot Nederland, religie en familie. Ze voelen zich thuis in Nederland, sterker nog; ze voelen zich Nederlands. Maar tegelijkertijd ervaren ze dat ze niet Nederlands zijn doordat anderen hen erop attenderen. Dit geschiedt door onevenwichtige en vaak negatieve berichtgeving over moslims en persoonlijke discriminatie. Het thuis voelen is ook van toepassing op religie. Niet zo zeer met de islamitische gemeenschap, maar met religie zelf. Ze voelen zich moslim en ze voelen zich daar goed bij. En dit gevoel van thuis delen ze ook met familie. Dat is voor hen samen met de islam, het belangrijkste in hun leven.

6. Conclusie

Hoe beleven moslimjongeren in Nederland hun religie en hoe verhoudt zich dit tot belonging? de onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden heb ik me gefocust om een viertal aspecten: praxis, persoonlijke religiebeleving, religieuze materiële wereld en *belonging*.

6.1 Samenvatting

In hoeverre praktiseren moslimjongeren hun religie (dagelijks) en wat betekent het voor hen?

De jongeren uit mijn onderzoek praktiseren allemaal. De mate waarin en de betekenis waarmee het wordt gedaan, verschilt echter wel per jongere. Wel worden alle rituelen uitgevoerd met een persoonlijke betekenisgeving. Dit is het grote verschil met de wijze van religiebeleving van de ouders van de jongeren. De ouders hechten meer waarde aan collectieve religiebeleving en de rituelen hebben minder persoonlijke betekenissen voor hen.

Wat betekent religieus zijn voor moslimjongeren? Ook hier hebben de jongeren verschillende ideeën over. Wat overeenkomt bij de jongeren is wederom de persoonlijke invulling van religiositeit. Jongeren willen meer dan hun ouders kennis interpreteren in plaats van reproduceren. Ook zijn ze op zoek naar de kern van de islam, los van cultuur en tradities. Dit bewerkstelligen ze door zich veel in te lezen en hiervoor gebruiken ze voornamelijk het internet. Traditionele bronnen, zoals de imam en ouders, raadplegen ze nauwelijks. Ze willen zelfstandig onderzoek verrichten naar hun religie en zich verrijken met kennis. Moslimjongeren gaan steeds meer toe naar een op maat gemaakte religie, waarbij ze zelf bepalen wat religieus zijn voor hen betekent.

Op welke wijze maken moslimjongeren gebruik van de religieuze materiële wereld? Naast de religieuze objecten, de Koran en het gebedskleed, maken de jongeren vooral gebruik van religieuze *commodities*, zoals boeken, schilderijen/posters en het internet. De schilderijen en posters brengen een gelijksoortig gevoel teweeg als de Koran; het geeft een bepaalde kracht die de jongeren beschermt en hun geluk waarborgt. De jongeren kennen dit gevoel niet toe aan de boeken en het internet. Zij verschaffen de jongeren echter wel belangrijke inzichten over de islam en worden gebruikt om kennis te vergaren over religie. Zowel de religieuze objecten als de religieuze *commodities* zijn van essentieel belang bij religiebeleving.

Welk gevoel van belonging hebben moslimjongeren? De jongeren hebben een gevoel van *belonging* tot Nederland. Ze voelen zich hier thuis en delen onze waarden, normen en opvattingen. Een aantal jongeren voelt zich zelfs Nederlands. Dit 'thuis' voelen komt onder druk te staan als ze erop gewezen worden dat ze 'anders' zijn. Dit wordt gedaan door Nederlandse media, maar ook door hun omgeving. Het gevoel van *belonging* delen ze ook met religie. De Umma zelf heeft geen invloed op de manier van religiebeleving, aangezien ze er niet een band mee hebben. Ze zijn vooral op zichzelf gericht en proberen zelf een goede moslim te zijn. Een gevoel van *belonging* tot familie is

voor de jongeren wellicht het belangrijkste. Familie speelt de centrale rol in hun leven en dit zorgt ervoor dat collectieve rituelen in stand worden gehouden, zoals het Offer - en Suikerfeest. Zonder familie zou dit er anders uitgezien kunnen hebben. Alle drie de '*belongings*' kunnen naast elkaar bestaan en zijn onderdeel van religiebeleving.

6.2 Conclusie

De vier deelvragen hebben tezamen mijn onderzoeksvraag beantwoord. Moslimjongeren in Nederland praktiseren (in bepaalde mate) en dit is onderdeel van hun religiebeleving. De rituelen die ze uitvoeren hebben vooral een persoonlijke betekenis. Dit persoonlijke aspect is ook terug te vinden in de manier waarop zij religieus zijn beleven en hoe ze de religieuze materiële wereld gebruiken. Ze maken veelvuldig gebruik van het internet (wederom een individuele handeling) en dit versterkt de persoonlijke, individuele religiebeleving. Deze individualiteit en persoonlijke invulling is in onze samenleving ook sterk aanwezig. De religiebeleving van moslimjongeren zal dus ongetwijfeld overeenkomsten vertonen met die van Nederlandse religieuze jongeren.

De jongeren uit mijn onderzoek hebben een *Customized Religion* geconstrueerd. Ze bepalen zelf hoe ze religie beleven en invullen. Hoe verhoudt *belonging* zich tot dit alles? Dit vraagstuk is lastiger te beantwoorden en er is dan ook geen eenduidige conclusie. Een gevoel van *belonging* lijkt wel degelijk een verband te hebben met religiebeleving. Hoe de verhouding tussen religiebeleving en *belonging* eruit ziet is echter precair. Dit zal ik verder bespreken in de laatste paragraaf.

Mijn conclusie tot dusver past in de lijn van het onderzoek van Beekers (2007 & 2014), maar ook bij wat Roy (2004), Janssen (1998) en de Koning (2010) betogen. Mijn onderzoeksbevindingen onderschrijven het gegeven dat de jongeren steeds meer op zoek zijn naar de 'echte' islam, los van tradities en cultuur. Dit gegeven is onder andere door De Koning (2010), Vertovec (2001) en Beekers (2007) beschreven. Ook stellen Beekers (2007) en Roy (2004) dat religie een privé aangelegenheid is geworden en dat de nadruk verschoven is naar innerlijke spiritualiteit. Janssen (1998) presumeert dat hedendaags iedereen religie anders beleeft en invult. Mijn onderzoek ondersteunt dit gegeven, door de persoonlijke invulling van religiebeleving te schetsen. Daarnaast stellen de auteurs dat moslims nu zelf en bewust kiezen voor religie, het is een individuele kwestie geworden. Zoals Beekers het beschrijft: "Zij [moslimjongeren] praten en denken voortdurend na over hun religie, om zo een islambeleving te vinden die goed bij hen past en hen helpt in hun persoonlijke ontwikkeling" (Beekers 2007, 153). Zij lijken op Nederlandse (religieuze) leeftijdgenoten en er zou minder onderscheid gemaakt moeten worden tussen hen. Vandaar dat ook ik pleit voor het beëindigen van het categoriseren en stigmatiseren van (jonge) moslims, het is namelijk geen correcte en geen constructieve gedachte.

6.3 Discussie

Er moeten kanttekeningen worden geplaatst bij de veronderstelde verhouding tussen religiebeleving en *belonging*. Het is een complex vraagstuk en er is absoluut vervolgonderzoek vereist naar *belonging* onder moslimjongeren en hoe dit zich verhoudt tot religiebeleving. Het lijkt erop dat het er onderdeel van is en dat het ook invloed heeft op religiebeleving. Hoe religiebeleving zich tot *belonging* verhoudt, is echter ambigu. Dat heeft vooral te maken met de opzet van mijn onderzoek. Aanvankelijk ging ik uit van een direct, lineair verband tussen *belonging* en religiebeleving. Dit verband werd voornamelijk door media gesuggereerd en ik nam het kritiekloos over. De manier waarop ik vervolgens mijn interviewvragen opstelde, was incorrect. Niet alleen ging ik uit van een direct verband, ook benaderde ik *belonging* op een negatieve manier. Ik richtte me vooral op de negatieve wijze van berichtgeving door media, discriminatie en het wellicht beperkte gevoel van religiebeleving. Oftewel: ik stuurde de jongeren te veel één kant op.

Deze complicatie heb ik gedeeltelijk kunnen oplossen door alle interviews, gesprekken en participerende observatieverslagen nog eens aandachtig door te lezen en opnieuw te analyseren. Gedeeltelijk, omdat naar mijn idee daar niet voldoende data uit voortgekomen is. Tijdens onze gesprekken bleek wel dat de jongeren opvallend vaak voorbeelden aankaartten waaruit op te maken viel dat ze ook een gevoel van *belonging* tot Nederland hebben. Mijn eigen conclusie is dat het gevoel van *belonging* tot Nederland invloed heeft op de manier waarop jongeren religie beleven. Dit kan onder andere verklaard worden uit het feit dat ze Nederlandse denkwijzen overnemen. Om nog beter in kaart te brengen hoe de verhouding tussen religiebeleving en *belonging* eruit ziet, moet er vervolgonderzoek verricht worden waarin specifiekere vragen worden opgenomen.

Epiloog

Het starten van het onderzoek verliep moeizaam. Ik wist het veld niet te definiëren en kon mede daardoor geen informanten vinden. Daardoor zakte de moed me in de schoenen. Hoe kon ik nou onderzoek verrichten als ik geen idee had waar en met wie? Ook twijfelde ik enorm aan mijn onderzoeksvoorstel. Eigenlijk had ik geen idee wat ik precies wilde onderzoeken. Dit werd me allemaal gelukkig steeds duidelijker, naarmate de tijd verstreek. Toen ik eenmaal een aantal informanten heb kunnen vinden, ging het balletje al snel rollen. Via de ene informant kwam ik aan de andere. En het veld? Het is lastig te beschrijven, maar er kwam ineens een moment dat ik dacht: "ja, nu bevind ik me echt in het veld". Dit heeft even geduurd, aangezien ik onderzoek verrichtte in de vertrouwde omgeving, waar mijn dagelijkse leven niet onderbroken werd. Maar het dagelijkse contact met mijn informanten, het vele lezen over het onderwerp en het transcriberen van de interviews en maken van de aantekeningen hebben ertoe geleid dat ik ook in mijn lijf 'voelde' dat ik in het veld was. Dit inzicht zou ik graag willen meegeven aan aanstaande Masterstudenten: wees niet ongerust als je dat gevoel pas later krijgt. Dat hoort waarschijnlijk allemaal bij het proces.

Wat ik ook geleerd heb tijdens de onderzoeksperiode, is dat alles een proces is en ik niet zo klampachtig perfectionistisch moet zijn. De eerste interviews gingen niet vloeiend, juist omdat ik op zoek was naar het perfecte interview met de perfecte antwoorden en uitkomsten. Dit is echter onrealistisch en daarnaast niet eens wenselijk, want we groeien als mens door te vallen. Tijdens ieder interview heb ik iets bijgeleerd en dit heb ik meegenomen naar het volgende interview. Het belangrijkste is om echt open te staan voor de verhalen en oprecht geïnteresseerd te zijn in de informanten. Dan krijg je de meest mooie en eerlijke verhalen.

Niet alleen heb ik mij als persoon ontwikkeld op studieniveau, maar ook op persoonlijk niveau. Ik heb zelden zulke diepgaande gesprekken gehad dan de gesprekken met de informanten. Zij hebben mij geïnspireerd met hun levenswijze en hoe ze naar de wereld kijken. Daarnaast kreeg ik soms wedervragen, zoals: waar geloof jij zelf in? Wat is jÓuw doel in het leven? Streef je nog steeds hetzelfde doel na als je van de ene op de andere dag verlamd raakt? Hier was ik totaal niet op voorbereid, maar het heeft me wel degelijk aan het denken gezet. Ja, wat wil ik eigenlijk met mijn leven en waarom ben ik hier op aarde? De informanten hebben dus niet alleen bijgedragen een dit mooie eindproduct, maar ook aan mijn persoonlijke, filosofische groei als mens. En daarvoor ben ik ze meer dan dankbaar.

"There is no end to education. It is not that you read a book, pass an examination, and finish with education. The whole of life, from the moment you are born to the moment you die, is a process of learning." - Krishnamurti -

Bibliografie

- Anderson, B. 1991. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism, revised edition*. London: Verso.
- Appadurai, A. 1986. Introduction: Commodities and the politics of value. In *The social Life of things*, 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Z. 2011. *Collateral damage*. Cambridge: Polity Press.
- Bartels, E. 1997a. Centrale geloofsvoorstellingen. In *In het huis van de islam*, ed. H. Driessen, 107-125. Nijmegen: Uitgeverij Sun.
- Bartels, E. 1997b. Plichten en de rituele praktijk. In *In het huis van de islam*, ed. H. Driessen, 125-141. Nijmegen: Uitgeverij Sun.
- Beekers, D. 2007. Verwante vreemden: Jonge moslims in een ontkerkelijkte samenleving. In *Zo zijn onze manieren... Visies op multiculturaliteit in Nederland*, ed. F. Guadeloupe & V. de Rooij, 147-154. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Beekers, D. 2014. Pedagogies of piety: Comparing young observant Muslims and Christians in the Netherlands. *Culture and Religion: An interdisciplinary Journal* 15 (1): 72-99.
- Bernard, H.R. 2011. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Plymouth: AltaMira Press.
- Boeije, H. 2005. *Analyseren in kwalitatief onderzoek. Denken en doen*. Nederland: Boom onderwijs.
- Bowen, J.R. 2012. On scriptural essentialism and ritual variation: Muslim sacrifice in Sumatra and Morocco. In *The Anthropology of Islam Reader*, ed. J. Kreinath, 215-230. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Brouwer, L. 2007. Dutch - Muslims on the internet: a new discussion platform. *Journal of Muslim Minority Affairs* 24 (1): 47-55.

- Collins, P. 2005. Thirteen ways of looking at a 'ritual'. *Journal of Contemporary Religion* 20 (3): 323-342.
- D'Alisera, J. 2004. *An imagined geography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dewalt, K. M. & B.R. Dewalt 2010. *Participant observation : a guide for fieldworkers* . Plymouth: AltaMira Press.
- Dijksterhuis, A. 2007. *Het slimme onbewuste. Denken met gevoel*, 104-139. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Duyvendak, J.W. 2011. *The politics of home: Belonging and nostalgia in western Europe and the United States*. Hampshire: Palgrave Macmillian.
- Fogelin, L. 2007. The archaeology of religious ritual. *Annual Review of Anthropology* 36: 55-71.
- Geertz, C. 1993. Religion as a cultural system. In *The interpretation of cultures: Selected essays*, 87-125. Oxford: Fontana Press.
- Ghorashi, H. 2009. Antropologen en het multiculturele debat. In *Antropologie in een zee van verhalen*, ed. T. Sunnier, 45-57. Amsterdam: Aksant.
- Gobo, G. 2008. *Doing ethnography*. London: SAGE Publications.
- Hannerz, U. 2010. *Anthropology's world. Life in a twenty - first - century discipline*. London: Pluto Press.
- t' Hart, H., H. Boeijs & J.Hox. 2005. *Onderzoeksmethoden*. Amsterdam: Boom onderwijs.
- Haw. K. 2010. Being, becoming and belonging: Young Muslim women in contemporary Britain. *Journal of Intercultural Studies* 31 (4): 345-361.
- Heelas, P. & L. Woodhead. 2005. Re - thinking "New Age" as a popular religious *habitus*: A review essay on *The spiritual revolution. Method & Theory in the Study of Religion* 18: 294-314.

- Hedetoft, U. & M. Hjort. 2002. Introduction. In *The postnational self: Belonging and identity*. Minneapolis: University Minnesota Press.
- Henkel, H. 2012. "Between belief and unbelief lies the performance of *salāt*": Meaning and efficacy of a Muslim ritual. In *The Anthropology of Islam Reader*, ed. J. Kreinath, 142-159. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Hoffmann, T. & G. Larsson. 2013. Muslims and the new information and communication technologies: Notes from an emerging and infinite Field - an introduction. In *Muslims and the new information and communication technologies*, 3-11. Dordrecht: Springer.
- Houtman, D. & B. Meyer. 2012. Introduction. Material religion - How things matter. In *Things: Religion and the question of materiality*, 1-24. New York: Fordham University Press.
- Ingold, T. 2011. *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- James, W. 2003. *The ceremonial animal. A new portrait of anthropology*. New York: Oxford University Press Inc.
- Janssen, J. 1998. The Netherlands as an experimental garden of religiosity. *Social Compass* 45 (1): 109-121.
- Koning de, M. 2010. Zoeken naar zuiverheid. *Sociologie* 6 (2): 11-29.
- Malkki, L. 1992. National geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology* 7 (1): 24-44.
- Mellor, P.A. & C. Shilling. 2010. The religious habitus. Embodiment, religion, and sociological theory. In *The new blackwell companion to the sociology of religion*, ed. B.S. Turner, 201-220. Blackwell Publishing Ltd.
- Meyer, B. 2015a. Introduction: Key words in material religion. *Material religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 7 (1): 4-8.

- Meyer, B. 2015b. Media and the senses in making of religious experience: an introduction. *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 4 (2): 124-134.
- Miller, D. 2010. *Stuff*. Cambridge: Polity Press.
- Miner, H. 1956. Body ritual among the Nacirema. *American Anthropologist* 58 (3): 503-507.
- Modood, T. 2001. De plaats van de moslims in het Britse seculier. In *Naar een Europese Islam?*, red. D. Douwes, 51-77. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Modood, T. 2007. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Moors, A. 2015. Popularizing Islam: Muslims and materiality - introduction. *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 8 (3): 272-279.
- Olaveson, T. 2001. Collective effervescence and communitas: Processual models of ritual and society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology* 26: 89-1234.
- Rappaport, R.A. 1979. The obvious aspects of ritual. In *Ecology, Meaning, and Religion*, 173-221. Richmond: North Atlantic Books.
- Raven, W. 1997. Ontstaan en verbreiding. In *Het huis van de islam*, ed. H. Driessen, 31-59. Nijmegen: Uitgeverij Sun.
- Roy, O. 2004. *Globalised Islam. The search for a new Ummah*. Columbia: Columbia University Press.
- Said, E. 2012. Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world. In *The Anthropology of Islam Reader*, ed. J. Kreinath, 309-322. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Schielke, S. Being good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians. In *The Anthropology of Islam Reader*, ed. J. Kreinath, 174-191. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.

- Shadid, W. 2005. Berichtgeving over moslims en de islam in de westerse media: Beeldvorming, oorzaken en alternatieve strategieën. *Tijdschrift voor communicatiewetenschap* 33 (4): 330-347.
- Shadid, W. 2009. Moslims in de media: de mythe van registrerende journalistiek. In *Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland*, ed. S. Vallenga, S. Harchaoui, H. El Madkouri and B. Sijses, 173-193. Amsterdam: Aksant.
- Shirazi, F. 2010. Islam and Barbie: The commodification of Hijabi dolls. In *Islamic perspective*, ed. Y. S. Sikand, 10-28. London: Islamic Perspective. Center for Sociological Studies.
- Robben, C.G.M & J.A. Sluka. 2012. *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Hoboken: Wiley - Blackwell.
- Smith, J. 2001. Hollywood theology: The commodification of religion in twentieth - century films. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 11 (2): 191-231.
- Spradley, J.P. 1980. *Participant observation*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning.
- Strijp, R. 1997. Moslims in Nederland en België. In *Het huis van de islam*, ed. H. Driessen, 405-427. Nijmegen: Uitgeverij Sun.
- Taylor, C. 1994. The politics of recognition. In *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, ed. A. Gutman, 25-73. Princeton: Princeton University Press.
- Tennekes, J. 1990. *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*. Leuven/Apeldoorn: Garant Uitgevers n.v.
- Varisco, D. 2012. Islam obscured: The rhetoric of anthropological representation. In *The Anthropology of Islam Reader*, ed. J. Kreinath, 322-344. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Veer, van der P. 2001a. *Transnational Religion*. Amsterdam: University of Amsterdam.

- Veer, van der P. 2001b. Nederland bestaat niet meer. In *Naar een Europese Islam?*, red. D. Douwes, 117-135. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Veer, van der P. 2006. Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the politics of tolerance in the Netherlands. *Public Culture* 18 (1): 111-124.
- Vertovec, S. 2001. Moslimjongeren in Europa: Vermenging van invloeden en betekenissen. In *Naar een Europese Islam?*, red. D. Douwes, 95-117. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Ward, G. 2003. The commodification of religion or the consumption of capitalism. *The Hedgehog Review* Summer 03: 50-65.
- Ward, G. 2006. The Future of religion. *Journal of the American Academy of Religion* 74 (1): 179-186.
- York, M. 2010. New Age commodification and appropriation of spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 16 (3): 361-372.
- Zandbergen, D. 2012. Fulfilling the sacred potential of technology: New Edge technophilia, consumerism, and spirituality in Silicon Valley. In *Things: Religion and the question of materiality*, ed. Houtman, D. & B. Meyer, 356-379. New York: Fordham University Press.

Bijlagen

Bijlage 1. Gedeelte uit een observatieverslag van de zusteravond in de moskee op 11 april 2015, met de belangrijkste punten van het belang van de Koran. Deze punten laten zien waarom de Koran als sacraal wordt gezien door moslims.

- Door het bestuderen, zul je Allah leren kennen. Ook al ben je het Arabisch niet machtig, uitleg is nodig en die krijg je wel op andere wijzen. Als je iemand niet kent, kun je niet van iemand houden. Je moet leren te houden van Allah en dan wordt het makkelijker om hem te vrezen. Alleen degenen die veel kennis hebben over Allah, vrezen hem dan ook het meeste. Aantal voorbeelden uit verzen: Allah heeft het beste en mooiste boek gezonden, de gelovigen beven/trillen van angst bij de naam Allah. Een van de wonderlijke dingen uit de Koran, is dat het nooit saai wordt. Je raakt er keer op keer van onder de indruk, en het wordt steeds mooier. Allah laat jullie uit de buik van de moeder komen. We moeten hem hiervoor dankbaar zijn. Het belangrijkste om Allah te leren kennen: we doen van alles, maar we weten niet waarom we het moeten doen. Door het bestuderen van de Koran komen we hier achter.
- Genezing. We zenden de Koran neer, ter genezing. Genezing voor jullie hart. Waarom? Omdat we met het hart alles voelen (verdriet, angst etc.). Een gezond en zuiver hart is daarom van belang. Dit kan door de Koran te lezen worden bewerkstelligd. Als het hart ziek is, is het hele lichaam ziek en andersom. Reciteren van Koran zorgt dus voor het gezond houden van het sterkste orgaan.
- Voeding voor onze ziel. De Koran wordt als een ziel gezien en beschreven. Koran is licht om dienaren te leiden. Lichaam zonder ziel is niets waard. Het ziel heeft de Koran nodig om sterk te blijven. Degenen die zich afwenden van de Koran, zullen een benauwd leven kennen. "Jij vergat de Koran, wij vergeten jou".
- Als je bevriend raakt met de Koran, dan verbeterd je gedrag. Karakter wordt Koran, want hierin zul je vinden wat goed gedrag is. Gedragscodes zijn in Medina geopenbaard. Voorbeeld van goed gedrag: gelovigen mogen niet schreeuwen tegen de profeet. Een ander voorbeeld: minacht elkaar niet. Noem elkaar niet bij de slechte bijnaam, roddel niet over elkaar.
- Het beschermt ons tegen begeerte. Als iemand zijn rug toe gekeerd heeft naar de Koran, dan zal Allah een duivel op hem af sturen.
- De Koran is een uitweg voor beproevingen. Er zullen veel beproevingen komen, en wat is de uitweg hiervoor dan? Het boek van Allah, de Koran. Waarom is dit de uitweg? Het vertelt jullie over de voorgaande generaties. Alles wordt beschreven en hier zul je lering uit trekken.

Lering voor bezitters van verstand. Nadenken en lering uit trekken. De bezitters van verstand zijn degenen die luisteren naar wijze woorden. Het vertelt ons wat er na ons komt. Wat gebeurt er in een graf, in het paradijs, in de hel? Dit alles wordt in de Koran uitgelegd. De Koran oordeelt over verschillen tussen mensen en probeert tot een oplossing te komen. Voer de verschillen terug naar Allah en laat hem oordelen.

- Rang wordt verheft. Hoe meer je de Koran reciteert, hoe hoger je in rang stijgt. Je krijgt steeds meer kennis. Lees en verhef. Reciteer de Koran mooi. Je positie in het paradijs wordt bepaald aan de hand van het reciteren van je laatste vers en hoe mooi jij dit hebt gedaan.
- Het zal voor je "voorspraak" doen. [De lezing wordt onderbroken door een gebedsomroep, die waarschijnlijk alleen binnen de moskee te horen is (20.29 uur)]Voorspraak - de Koran komt op voor je op de dag des oordeels.
- Je zult behoren tot de beste mensen. Als je de Koran kent, dan leer het ook aan anderen.
- Je wordt goed beloond voor het reciteren van de Koran. Een gelezen letter uit de Koran, wordt vermenigvuldigd met tien en dit is je beloning. Dit is ook hard nodig, want we zondigen dag en nacht.

Bijlage 2. De 'gefocuste'] vragen uit het diepte - interview, die een gevoel van *belonging* proberen te achterhalen.

- 1) a. In hoeverre heb jij het gevoel dat jij vrij bent om je religie te uiten in Nederland?
b. Waarom wel of niet?

- 2) Wat vind jij van het aantal religieuze voorzieningen in je woonplaats, zoals het gebedshuis en islamitisch onderwijs?

- 3) a. In hoeverre heb jij ooit last ondervonden van discriminatie op basis van je religie en/of etniciteit?
b. Zo ja, wat doet dit met jou?

- 4) Wat vind jij van de wijze van berichtgeving over de islam, door Nederlandse media?

- 5) Heeft dit gevolgen voor je wat betreft het dagelijks beleven van je religie?