

---

# De Rushdie-affaire en de Nederlandse identiteit

Een onderzoek naar de wederzijdse invloed van het spreken over de Rushdie-affaire en het idee van een Nederlandse identiteit

---



Bert Kos - 5506034  
Bachelorscriptie Geschiedenis  
Universiteit Utrecht  
Begeleider: dr. R.B. Wille  
15-6-2018

## **Inhoudsopgave**

**Samenvatting** -2.

**Inleiding** -3.

**Hoofdstuk 1: Historiografie** -6.

1.1. De Nederlandse identiteit -6.

1.1.1. Een ideaal van tolerantie -6.

1.1.2. Een nieuwe confrontatie met religie -7.

1.2. Secularisatie -8.

1.3. Tussenconclusie -9.

**Hoofdstuk 2: Het spreken over de Rushdie-affaire in Nederland in 1989** -10.

2.1. Politieke reactie: Van Iraans staatsterrorisme naar Nederlandse verdraagzaamheid -10.

2.2. Felle reacties in opiniestukken -12.

2.3. Een nuancerende duiding in de literatuur -14.

2.4. Tussenconclusie -15.

**Hoofdstuk 3: Het spreken over de Rushdie-affaire in Nederland na 1989** -16.

3.1. De Rushdie-affaire als kantelpunt: een eerste confrontatie met de religie van immigranten -16.

3.2. Het einde van de politieke duiding, het begin van een verhaal -17.

3.3. Groeiende aandacht voor de islam -19.

3.4. Tussenconclusie -20.

**Conclusie** -21.

**Bibliografie** -23.

**Primaire bronnen** -23.

*Afbeeldingen voorblad:*

*Boven: demonstratie in Rotterdam tegen het verschijnen van de Duivelsverzen in Nederland*

<https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/demonstraties-tegen-salman-rushdie-de-nederlandse-uitgever-vertelt~b330da44/#&gid=1&pid=1> (geraadpleegd 10-6-2018)

*Onder: demonstratie in Amsterdam tegen de door ayatollah Khomeini uitgesproken fatwa*

<http://www.gahetna.nl/collectie/afbeeldingen/fotocollectie/zoeken/weergave/detail/start/4/tstart/0/q/zoekterm/rushdie/q/commentaar/1> (geraadpleegd 10-6-2018)

### **Samenvatting:**

Op 14 februari 1989 sprak de ayatollah van Iran, Khomeini, een fatwa uit over Rushdie, auteur van *De Duivelsverzen*. Het boek werd door hem als godslasterlijk bestempeld en hij riep op tot het doden van Rushdie. De fatwa leverde wereldwijde controverse op en ook in Nederland gingen groepen Khomeini-aanhangers de straat op om te demonstreren tegen het verschijnen van *De Duivelsverzen* in Nederland. De Rushdie-affaire zorgde voor veel politiek en publiek debat. Als in de jaren na de Rushdie-affaire in politiek en publiek debat over de Rushdie-affaire gesproken wordt, wordt de affaire vaak geplaatst in een verhaal van de ontstaansgeschiedenis van spanningen tussen 'de Westerse cultuur en 'de islam', waarbij de affaire de eerste botsing vormde. In deze scriptie wordt middels een discoursanalyse van het spreken omtrent de Rushdie-affaire door de jaren heen onderzocht hoe de positie van de affaire binnen dit verhaal ontstaan is, aangezien de historische accuraatheid bij deze weergave van de Rushdie-affaire ontbreekt; slechts een klein deel van de moslims in Nederland stond achter de fatwa. Er wordt aangetoond dat de affaire ook in 1989 in het publieke debat al op vergelijkbare wijze geïdentificeerd werd. Na 1989 wordt de Rushdie-affaire deel van een groter verhaal en dringt het door in meer domeinen. De affaire wordt ingezet als verhaal waarin het beeld van de Nederlandse moderne, seculiere en tolerante identiteit bevestigd wordt, doordat deze afgezet wordt tegen de cultuur van immigranten in Nederland.

## Inleiding:

In 1988 publiceerde de Brits-Indiase schrijver Salman Rushdie zijn boek *De Duivelsverzen*. Er ontstond wereldwijde controverse, omdat het boek door veel moslims en Islamitische groeperingen als godslasterlijk aangemerkt werd. Dit bereikte een hoogtepunt toen de Iraanse ayatollah Ruhollah Khomeini in 1989 een *fatwa* uitsprak over Rushdie, waarmee hij opriep om de schrijver te doden. De opschudding ging ook niet aan Nederland voorbij. Een groep Nederlandse moslims ging de straat op om te demonstreren tegen het boek van Rushdie. Ook werd er een tegendemonstratie georganiseerd waarbij mensen het voor Rushdie opnamen. De Rushdie-affaire zorgde voor veel maatschappelijk en politiek debat. In de jaren tussen 1989 en het heden is de Rushdie-affaire een terugkerend element gebleven in veel discussies over bijvoorbeeld de vrijheid van meningsuiting.

In zowel academische bronnen als bronnen uit het publieke en politieke debat wordt de Rushdie-affaire vaak geïnterpreteerd als voorbeeld van een botsing tussen twee culturen, of zelfs aangedragen als hét voorbeeld van de eerste botsing tussen de ‘Nederlandse cultuur’ en de cultuur van de immigranten die in het laatste kwart van de twintigste eeuw in Nederland zijn komen wonen. Hierbij is het voor de interpreters onvermijdelijk om impliciet dan wel expliciet een invulling te geven aan deze cultuurbegrippen. Dit werd bijvoorbeeld duidelijk bij het debat in de Tweede Kamer over het afschaffen van het verbod op smalende godslastering. In Nederland gold dit verbod vanaf 1932 tot 2014. In 1989 is ook onderzocht of *De Duivelsverzen* met dit wetsartikel verboden kon worden.<sup>1</sup> Onderstaand citaat is te vinden in de memorie van toelichting van een wetsvoorstel voor de afschaffing van het verbod op smalende godslastering uit 2009:

‘Scherpe bejegening van godsdienst maakt een vast onderdeel uit van Nederland als open samenleving. Naast de traditionele joods-christelijke stromingen heeft zich medio vorige eeuw een aantal voor Nederland relatief nieuwe religies gevoegd. Ook die godsdiensten kregen te maken met secularisatieprocessen en religiekritiek. Veel niet-westerse immigranten waren niet gewend dat hun religieuze gevoelens op deze wijze op de proef werden gesteld. De eerste keer dat dit tot een heftig debat leidde was bij de Nederlandse verschijning van het boek *De Duivelsverzen* van de Britse schrijver Salman Rushdie.’<sup>2</sup>

Nederland wordt in dit citaat gepresenteerd als een westerse, open, en seculiere samenleving. Dit wordt tegenover de cultuur van niet-Westerse immigranten geplaatst, die volgens deze memorie van toelichting niet gewend zou zijn aan religiekritiek en pas in Nederland te maken kreeg met secularisatie en religiekritiek. Deze memorie van toelichting is niet de enige bron waarbij de genoemde culturen met soortgelijke noties beschreven worden.<sup>3</sup>

Er zijn op zijn minst vraagtekens te plaatsen bij deze karakterisering van de Nederlandse cultuur. Aan de inhoud van deze memorie van toelichting lijken namelijk drie aannames ten grondslag te liggen die omstreden zijn binnen de historiografie:

---

<sup>1</sup> *Verslag der handelingen van de Tweede Kamer der Staten Generaal* (hierna: *HTK*) 1988-1989, 5099.

<sup>2</sup> *Voorstel van Wet van de leden Van der Ham, De Wit en Teeven tot wijziging van het Wetboek van Strafrecht in verband met het laten vervallen van het verbod op godslastering*, 11 november 2009, kamerstuk 32 203, nr. 3.

<sup>3</sup> Andere voorbeelden volgen later in deze scriptie.

ten eerste blijkt uit het citaat de aanname dat secularisatieprocessen onvermijdelijk zijn en dat de Nederlandse samenleving al gesecculariseerd is. Deze opvatting gaat uit van de secularisatiethese: het idee dat een samenleving steeds meer seculier wordt, naarmate deze moderner wordt. Deze eerste aanname is bijvoorbeeld onverenigbaar met de stelling van James Kennedy en Peter van Dam in de bundel *Achter de zuilen*, waar zij betogen dat de recente geschiedenis een herwaardering moet ondergaan, omdat het door de secularisatiethese gesuggereerde perspectief haar geloofwaardigheid heeft verloren. Dit perspectief geeft namelijk een vertekend beeld van de geschiedenis en laat belangrijke ontwikkelingen onderbelicht.<sup>4</sup>

De tweede aanname is dat ‘de Nederlandse cultuur’ open en tolerant is. Peter van Rooden stelt in het artikel *The Dutch way of dealing with religious difference* echter dat een Whig-interpretatie van de Nederlandse geschiedenis, die hier ook gebruikt wordt, niet gerechtvaardigd is. Daarmee doelt hij op een interpretatie van de Nederlandse geschiedenis waarbij de samenleving steeds toleranter wordt en er steeds meer religieuze vrijheid is.<sup>5</sup> Hij noemt het idee van een eenduidige manier waarop in de Nederlandse geschiedenis met religieuze verschillen omgegaan wordt een *master-narrative*.<sup>6</sup>

Ten derde wordt door het spreken over de islamitische niet-Westerse immigranten, duidelijk dat het Westen als eenheid tegenover het islamitische Oosten als eenheid gezet wordt. Dit doet denken aan het gedachtegoed van Edward Saïd over oriëntalisme. Hij stelt namelijk dat Europese landen een bepaald beeld van ‘het Oosten’ vormen, wat bijdraagt aan het vormen van de eigen identiteit. Wat de Ander is, ben je zelf niet en vice versa.<sup>7</sup> In het genoemde citaat wordt de niet-Westerse immigrant gebruikt om het beeld van Nederland als modern, tolerant en seculier land te bevestigen.

In deze scriptie richt ik me voornamelijk op de eerste twee aannames: het denken over secularisatie en de Nederlandse identiteit. Vanuit mijn interesse voor deze twee onderwerpen ben ik de Rushdie-affaire gaan onderzoeken. De Rushdie-affaire kan namelijk een belangrijk nieuw perspectief op deze onderwerpen bieden. Ook kan het meer vertellen over het verband tussen de twee onderwerpen: de rol van secularisatie binnen de Nederlandse identiteit.

Herman Paul toont in *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal* aan dat de secularisatiethese, ondanks dat deze door veel wetenschappers als achterhaald beschouwd wordt, toch in bijvoorbeeld media en politiek bij allerlei ontwikkelingen als verklarend model voor religieuze veranderingen gebruikt wordt. De ervaring van religieuze verandering wordt in het narratieve sjabloon van secularisatie gegoten.<sup>8</sup> Deze theorie van Herman Paul lijkt bevestigd te worden door hoe er in Nederland gesproken wordt over de Rushdie-affaire: de affaire wordt immers geduid als een confrontatie tussen het seculiere Nederland en de religieuze immigranten. Er wordt daarbij echter niet alleen een narratief van secularisatie gebruikt, maar ook van een narratief van een open en tolerant Nederland.

---

<sup>4</sup> Peter van Dam en James Kennedy (red.), *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014) 28.

<sup>5</sup> Peter van Rooden, ‘Dutch way of dealing with religious difference’, in: Erik Sengers en Thijl Sunier (red.) *Religious newcomers and the nation state* (Delft 2010), 59-75, aldaar 59.

<sup>6</sup> Van Rooden, ‘Dutch way of dealing with religious difference’, 72.

<sup>7</sup> Edward Saïd, *Orientalism* (New York 1978).

<sup>8</sup> Herman Paul, *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal* (Amsterdam 2017).

Was dit secularisatiedenken al meteen aanwezig bij het duiden van de Rushdie-affaire? Werd de affaire ook al direct ingezet om het zelfbeeld van de Nederlandse identiteit te bevestigen? Of heeft het spreken over de Rushdie-affaire door de loop van de jaren een ontwikkeling doorgemaakt? Om een antwoord op dit vraagstuk te vinden staat in deze scriptie de vraag centraal welke wederzijdse invloed het secularisatiedenken en het idee van Nederland als open en tolerant land enerzijds en de Rushdie-affaire anderzijds op elkaar hebben gehad.

Een antwoord op deze vraag zal worden gezocht aan de hand van een discoursanalyse van het spreken over de Rushdie-affaire in Nederland. De discoursanalyse is een onderzoeksmethode die opkwam na de *linguistic turn*. Het centrale idee hierbij is dat taal niet het voertuig is om een werkelijkheid buiten de taal weer te geven. Taal wordt gezien als iets dat zelf de werkelijkheid vormt.<sup>9</sup> Zo heeft bijvoorbeeld het gebruik van termen als ‘het Westen’ en ‘de Islamitische wereld’ invloed op hoe bepaalde fenomenen waargenomen worden. Met een discoursanalyse kan onderzocht worden hoe sociale werkelijkheden geconstrueerd worden en wat de ideologische effecten van betekenisconstructies zijn. Taalgebruik wat normaalgesproken als vanzelfsprekend gezien wordt, kan door discoursanalyse worden ontrafeld als historisch specifiek.<sup>10</sup> In deze scriptie kan daardoor door een discoursanalyse dus onderzocht worden hoe er gesproken werd over de Rushdie-affaire, welke ideologische effecten dit heeft en hoe dit discours zich in de loop der jaren ontwikkeld heeft. De discoursanalyse zal op kwantitatieve en op kwalitatieve wijze plaatsvinden. Op kwantitatieve wijze gebeurt dit door te kijken naar de ontwikkelingen van de frequentie van het gebruik van een bepaald woord door de jaren heen. Voor de kwalitatieve discoursanalyse wordt het vertoog in primaire bronnen bestudeerd. Als het discours rondom de Rushdie-affaire veranderd is, kunnen hier waarschijnlijk ook interessante conclusies over veranderingen in het denken over de Nederlandse identiteit en secularisatie getrokken worden. Er is voor dit onderzoek een selectie van verschillende bronsoorten gemaakt, zodat een breed beeld kan worden geschetst van het heersende discours. Met die reden is er gekozen voor het analyseren van politieke debatten en stukken, opiniestukken in kranten, en publieksboeken en literatuur.

Hierbij zal in het eerste hoofdstuk het historiografisch debat over secularisatie en de Nederlandse identiteit verder uitgewerkt worden. De ideeën van de reeds genoemde auteurs zullen verder uitgelegd worden en ook het werk van andere auteurs die een positie innemen in dit debat zal worden besproken. Op deze manier kan met die onderzoek op genuanceerde wijze plaatsgenomen worden in het historiografisch debat. Ook wordt uiteengezet welke betekenis de auteurs aan de Rushdie-affaire toeschrijven. Vervolgens zal in hoofdstuk 2 onderzocht worden hoe er tijdens de Rushdie-affaire zelf gesproken werd over de affaire. Hiervoor worden twee peilmomenten gehanteerd: het moment waarop gereageerd werd op het uitspreken van de fatwa op 14 februari 1989 en de periode van reactie op de demonstraties in Nederland op 3 en 4 maart 1989. In hoofdstuk 3 wordt onderzocht hoe er in de periode na 1989 over de Rushdie-affaire gesproken werd. In de conclusie wordt ten slotte antwoord gegeven op de hoofdvraag.

---

<sup>9</sup> Harry van den Berg, ‘Discoursanalyse’, *Tijdschrift Kwalon* 9 (2004) 2, 29-39 aldaar 30.

<sup>10</sup> Van den Berg, ‘Discoursanalyse’, 33.

## Hoofdstuk 1: Historiografie en theorie

In dit hoofdstuk wordt een weergave gegeven van het historiografisch debat over de Nederlandse identiteit en secularisatie in Nederland tussen 1960 en het heden, omdat dit de periode is die relevant is voor deze scriptie. Waar het nodig is om omstandigheden van voor 1960 te kennen om de periode van ná 1960 te begrijpen, wordt dit ook besproken.

De Nederlandse identiteit en secularisatie zijn twee losse onderwerpen, waar ook losse historiografische debatten over zijn. Toch hebben ze ook veel raakvlakken met elkaar. Bij het uiteenzetten van het historiografisch debat wordt daarom ook aandacht gericht op het vinden van deze raakvlakken. Daarbij gaat het voornamelijk om de vraag of secularisatie onderdeel uitmaakt van de Nederlandse identiteit, althans, of dit zo beleefd wordt. Bij het beschrijven van het historiografische debat over de Nederlandse identiteit wordt vooral gericht op de rol van de idee van tolerantie binnen deze identiteit.

### 1.1. Nederlandse identiteit

Een beter begrip van de term ‘nationale identiteit’ kan verkregen worden aan de hand van het werk van Pieter Dronkers. Hij schrijft in het artikel *De tolerante natie en haar ‘multireligieuze drama’* over verschillende burgerschapsvisies die in verschillende tijden in Nederland prevaleerden. Daarbij richt hij zich ook op de vraag of deze burgerschapsvisies ruimte laten voor religieuze loyaliteit. Burgerschapsvisies kunnen volgens hem worden aangemerkt als een belangrijk onderdeel van de nationale identiteit. Dronkers definieert burgerschap als ‘een normatieve theorie over de identiteit van de leden van de samenleving; oftewel bij burgerschap gaat het over de vraag wie eigenlijk de ‘echte’ autochtonen zijn.’<sup>11</sup> Verder zegt hij dat overeenstemming over een gedeelde identiteit een belangrijke basis vormt voor het versterken van solidariteit en onderling vertrouwen.<sup>12</sup>

#### 1.1.1. Een ideaal van tolerantie

Dronkers maakt op basis van verschillende bronnen en onderzoeken een schets van het heersende burgerschapsideaal van de jaren zestig. Het ideaal van Nederland als liberaal-protestantse natie, dat voorheen prevaleerde, vervaagde in het midden van de twintigste eeuw en er kwam een ideaal voor in de plaats waar mensen zich ongeacht hun overtuigingen achter konden scharen. Vrijheid en tolerantie waren daarbij de kernbegrippen.<sup>13</sup> De idee dat loyaliteit aan religie zich niet liet combineren met de moderne en liberale levensstijl, kwam ook op. Politieke partijen als D’66 zagen secularisatie zelfs als een normatief ideaal voor de moderne, vrije samenleving.<sup>14</sup>

In de jaren ’60 en ’70 werd volgens Dronkers de aanwezigheid van immigranten in Nederland nog als een tijdelijk fenomeen gezien. Op basis van dit beeld werd ook politiek beleid gevoerd: zelforganisatie, vrijheid en tolerantie stonden centraal. Vanwege de verwachte

---

<sup>11</sup> Pieter Dronkers, ‘De tolerante natie en haar ‘multireligieuze drama’’: nieuwe burgerschapsvisies en de ruimte voor religieuze loyaliteit’, in: Peter van Dam en James Kennedy (red.), *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014), 155-176, aldaar 155.

<sup>12</sup> Dronkers, ‘De tolerante natie en haar ‘multireligieuze drama’’, 156.

<sup>13</sup> Ibidem, 157-160.

<sup>14</sup> Ibidem, 162.

terugkeer naar het land van herkomst werd er ook flink geïnvesteerd in de eigen taal en het behoud van eigen tradities. De minderheden bleven als een herkenbare groep in de samenleving aanwezig en het onderscheid tussen autochtonen en nieuwkomers werd geïnstitutionaliseerd. De zelfdefinitie van het burgerschapsideaal van Nederland, bestaande uit tolerantie, werd door deze omgang met minderheden bevestigd.<sup>15</sup>

Ook Peter van Rooden stelt dat er een zelfbeeld van tolerantie in Nederland aanwezig is. Hij gaat in het artikel *Dutch way of dealing with religious difference* in op de historische correctheid dit beeld. Van Rooden toont daarbij aan dat er veel grote veranderingen hebben plaatsgevonden in de manier waarop in Nederland door de loop van de tijd met religieuze verschillen is omgegaan. In verschillende tijden is er verschillend beleid gevoerd. Een Whig-interpretatie van de geschiedenis, waarbij de geschiedenis beschreven wordt als een proces naar steeds meer tolerantie en religieuze vrijheid is dus niet historisch accuraat. Van Rooden deelt de Nederlandse geschiedenis in in periodes, waarbij er in elke periode op een bepaalde wijze met religieuze pluraliteit werd omgegaan.<sup>16</sup> Voor deze scriptie is met name de laatste periode van belang: ‘dechristianisering en de opkomst van de Islam’ (1966-2000). Nederland wordt in deze periode door Van Rooden getypeerd als een ontzuilde samenleving waarbij het publieke discours gesecculariseerd was. De samenleving bestond voortaan uit individuen die tolerant waren tegenover elkaar. Religie had geen rol meer in de Nederlandse identiteit. (Van Rooden gebruikt niet het woord identiteit, maar *social imaginary*: een term geïntroduceerd door Charles Taylor, die nog breder is dan slechts identiteit.) De moslims die in het laatste kwart van de 20<sup>e</sup> eeuw naar Nederland emigreerden werden vaak gezien als ‘de ander’, om het nieuwe verhaal van de tolerante individualistische Nederlandse identiteit te bevestigen. Van Rooden noemt het voorbeeld van een niet gespecificeerde Nederlandse minister, die aan moslims uitlegde dat zij hun gedrag en religie aan moesten passen, omdat die niet overeenkwamen met de Nederlandse tolerantie.<sup>17</sup> Vermoedelijk doelt hij op minister Van Dijk, minister van Binnenlandse Zaken ten tijde van de Rushdie-affaire. Hij belegde een bijeenkomst met allerlei voorzitters van moslimorganisaties om over de Rushdie-affaire te spreken.<sup>18</sup>

### 1.1.2. Een nieuwe confrontatie met religie

Doordat de aanwezigheid van immigranten werd gezien als een tijdelijk fenomeen, werd er volgens Dronkers niet stilgestaan bij de invloed ervan op de Nederlandse identiteit. Integratieproblemen werden tot in de jaren tachtig voornamelijk gezien als etnische kwestie, religie speelde geen rol. Dronkers ziet hier een kantelpunt bij de Rushdie-affaire. De affaire zorgde voor een besef van de religie van de gastarbeiders. Ook was het ‘koren op molen van opiniemakers en partijen die stelden dat goed burgerschap en in ieder geval bepaalde vormen van religieuze loyaliteit onverenigbaar waren.’<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Ibidem, 163.

<sup>16</sup> Van Rooden, ‘Dutch way of dealing with religious difference’.

<sup>17</sup> Van Rooden, ‘Dutch way of dealing with religious difference’ 71-72.

<sup>18</sup> Kamerstuk Tweede Kamer, 1988-1989 kamerstuknummer 20800 VI, ondernummer 25.

<sup>19</sup> Dronkers, ‘De tolerante natie en haar ‘multireligieuze drama’’, 165.



Thijl Sunier gaat in het artikel *Islam in the Netherlands* uitgebreider in op deze verandering in de visie op immigranten in Nederland. Sunier spreekt van een islamisering van het discours: van ‘arbeidsmigranten’ naar ‘moslimmigranten.’<sup>20</sup> Hij bevestigt verder het beeld dat Dronkers schetst: op het moment dat Nederland afscheid nam van religie als verbindende factor in de samenleving, kwam er een nieuwe bevolkingsgroep op, die deed denken aan het eigen verleden. Moslims werden daardoor als niet-modern gezien.<sup>21</sup> Sunier noemt de Rushdie-affaire als directe oorzaak voor het fenomeen dat moslims in Nederland gekoppeld worden aan het geweld in het Midden-Oosten en gezien worden als een bedreiging voor de samenleving.<sup>22</sup>

## ***1.2. Secularisatie***

In de vorige paragraaf is beschreven dat het burgerschapsideaal in het midden van de twintigste eeuw seculariseerde. Er ontstond een visie op burgerschap waarbij religie geen rol meer speelde. In plaats daarvan kwam tolerantie centraal te staan. Religieuze loyaliteit is niet te combineren met dit ideaal. Dit is bijvoorbeeld ook terug te zien in het citaat dat in de inleiding van deze scriptie genoemd wordt: “Scherpe bejegening van godsdienst maakt een vast onderdeel uit van Nederland als open samenleving. Naast de traditionele joods-christelijke stromingen heeft zich medio vorige eeuw een aantal voor Nederland relatief nieuwe religies gevoegd. Ook die godsdiensten kregen te maken met secularisatieprocessen en religiekritiek.”<sup>23</sup> In dit citaat wordt Nederland als een gesecculariseerd land neergezet, waarbij scherpe bejegening van godsdienst, secularisatieprocessen en religiekritiek als intrinsiek aan Nederland worden gepresenteerd.

Peter van Dam en James Kennedy schrijven in het boek *Achter de Zuilen* dat zulke visies op de geschiedenis van Nederland een vertekend beeld geven. Vaak wordt de geschiedenis van naoorlogs Nederland geduid in termen van ontzuiling en secularisatie. Volgens Van Dam en Kennedy is dit problematisch en heeft de geschiedenis een herwaardering nodig. Ze willen niet bestrijden dat er grote veranderingen hebben plaatsgevonden op het gebied van religie, of dat fenomenen als ontkerkelijkheid zich niet hebben voorgedaan. Wat ze wel betogen is dat het secularisatie ten onrechte het idee wekt dat religie vroeger een belangrijke rol in de samenleving vervulde, maar deze gaandeweg verloor.<sup>24</sup> Ook na de jaren zestig was religie nog een relevante factor in de Nederlandse samenleving. Veel religieuze instituties en groeperingen hebben zich in deze periode, onder nieuwe omstandigheden, met wisselend succes, geprobeerd te transformeren.<sup>25</sup> Aan deze constatering van Kennedy en Van Dam kan toegevoegd worden dat ook nieuwe religies en nieuwe vormen van religie in Nederland opkwamen, waaronder de Islam.

---

<sup>20</sup> Thijl Sunier, ‘Islam in The Netherlands: a nation despite religious communities?’, Erik Sengers en Thijl Sunier (red.) *Religious newcomers and the nation state* (Delft 2010) 115-130, aldaar: 123-124.

<sup>21</sup> Sunier, ‘Islam in The Netherlands’, 124.

<sup>22</sup> Ibidem, 126.

<sup>23</sup> *Voorstel van Wet van de leden Van der Ham, De Wit en Teeven tot wijziging van het Wetboek van Strafrecht in verband met het laten vervallen van het verbod op godslastering*, 11 november 2009, kamerstuk 32 203, nr. 3.

<sup>24</sup> Van Dam en Kennedy, ‘Achter de zuilen’, 12.

<sup>25</sup> Ibidem, 13-14.

Herman Paul constateert in *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal*, in overeenstemming met Van Dam en Kennedy, dat de secularisatiethese door veel wetenschappers als achterhaald beschouwd wordt. Hij toont echter aan dat het secularisatiedenken echter nog steeds op veel plaatsen terug te zien is. De secularisatiethese is een narratief sjabloon geworden, waar mensen hun ervaringen van religieuze fenomenen of veranderingen mee duiden. Volgens Paul doen mensen dit bijvoorbeeld om ervaringen die zij als verontrustend ervaren te duiden. Als voorbeeld noemt hij het ritueel van de besnijdenis bij moslims en Joden. Mensen die daar verontwaardigd over zijn, duiden de geschiedenis blijkbaar zo, dat onaantastbaarheid van het lichaam een vanzelfsprekend mensenrecht is geworden. De secularisatiethese is dan een vooruitgangsverhaal. In dat vooruitgangsverhaal is besnijdenis een terugval naar vroegere tijden.<sup>26</sup>

Het secularisatienarratief wordt volgens Paul ook vaak gebruikt in politieke argumentatie. Terwijl sommigen pleiten voor het afrekenen met het religieuze verleden, met secularisatie als reden, duiden anderen juist deze pogingen met het verleden te breken als secularisatie.<sup>27</sup> Ook in het citaat dat in de inleiding van deze scriptie genoemd is, zien we dat secularisatie als politiek argument ingezet wordt om het verbod op smalende godslastering af te schaffen. Nederland wordt gezien als een seculier land en daarom is een verbod op smalende godslastering niet nodig.

### *1.3. Tussenconclusie:*

Het heersende beeld in de historiografie van de visie op nationale identiteit vanaf de jaren zestig in Nederland is dus dat er een burgerschapsideaal van tolerantie opkwam. Dit beeld verving het idee van Nederland als liberaal-protestantse natie dat voordien dominant was. In die zin kan gesteld worden dat het burgerschapsideaal seculariseerde. Toen er in de laatste kwart van de 20<sup>e</sup> eeuw veel arbeidsmigranten in Nederland kwamen wonen, was er weinig aandacht voor hun religie: de islam. De Rushdie-affaire wordt door sommige auteurs aangewezen als het moment waarop dit veranderende. Veel moslims, die voorheen nog arbeidsmigranten werden genoemd, bleken het verschijnen van *De Duivelsverzen* niet te tolereren. Het ideaal van tolerantie liep in de confrontatie met intolerantie tegen haar grenzen aan. Religie bleek toch een relevante factor in de Nederlandse samenleving te zijn.

Zowel het idee dat Nederland door de loop van de geschiedenis een steeds toleranter land wordt, als het idee dat Nederland steeds meer seculier wordt, blijken dus een vertekend beeld van de geschiedenis te geven. Zoals Herman Paul aantoont zijn zulke ideeën echter wel hardnekkig. Ze blijven gebruikt worden als narratief sjabloon, om veranderingen te duiden, maar ook om de eigen identiteit te vormen.

---

<sup>26</sup> Paul, 'Secularisatie', 133.

<sup>27</sup> Ibidem, 136-137.

## Hoofdstuk 2: Het spreken over de Rushdie-affaire in 1989

In dit hoofdstuk wordt onderzocht hoe er ten tijde van de Rushdie-affaire zelf gesproken werd over de Rushdie-affaire. Hierbij is er vooral aandacht voor de vraag in hoeverre de Nederlandse identiteit en secularisatie-denken terugkomen in het spreken over de Rushdie-affaire. Er worden twee peilmomenten gehanteerd: de reacties in de periode na het uitspreken van de fatwa door Khomeini op 14 februari 1989 en de reacties op de demonstraties in Nederland op 3 en 4 maart 1989.

### 2.1 Politieke reactie: Van Iraans staatsterrorisme naar Nederlandse verdraagzaamheid

Op 21 februari 1989 werd er voor het eerst over de Rushdie-affaire gesproken in de Tweede Kamer. Dit gebeurde op verzoek van Aad Kosto (PvdA), die verzocht minister van Justitie Korthals Altes te mogen interpellieren over zijn beleid ten aanzien van het verschijnen van *De Duivelsverzen* in Nederland. Enkele dagen voor het debat in de Tweede Kamer had minister-president Lubbers in de media namelijk aangegeven te laten onderzoeken of *De Duivelsverzen* aan te merken is als smadelijke godslastering, wat destijds nog een strafbaar feit was.<sup>28</sup>

Bij het debat op 21 februari wordt de door Khomeini uitgesproken fatwa vooral toegerekend aan de staat Iran. Zo spreken Kosto (PvdA), Van den Berg (SGP) en Lankhorst (PPR) over 'staatsterrorisme'. Van Es (PSP) en Leerling (RPF) vragen ook aandacht voor de andere slachtoffers van het Iraanse regime. Er wordt door vrijwel iedereen met grote bewoordingen afstand genomen van Iran, waarbij ook verschillen tussen Iran en Nederland aan het licht komen. Minister van justitie Korthals Altes neemt bijvoorbeeld afstand van Iran door te spreken over 'absolute afkering en afschuw'. Leerling vindt het 'onbegrijpelijk dat de Nederlandse regering niet in een veel eerder stadium alleen of samen met de regeringen van andere *beschaafde landen* stappen heeft ondernomen [...]'. Door deze uitspraak wordt Nederland als beschaafd land tegenover Iran als niet-beschaafd land gezet. Ook Wolffensperger (D'66) maakt een vergelijkbaar punt. Hij stelt dat er sprake is van een schending van de meest elementaire regels van beschaving tussen volkeren. Verder wordt door verschillende personen gesteld dat het grondrecht van de vrijheid van meningsuiting vast deel uitmaakt van de Nederlandse cultuur.<sup>29</sup> Hierbij wordt vaak aangegeven dat dit al langere tijd zo is, dat dit zo ontwikkeld is in de Nederlandse geschiedenis. Een goed voorbeeld is de volgende uitspraak van minister Korthals Altes: "[...] ik dit grondrecht zo hecht verankerd acht in de Grondwet en in onze gehele cultuur, dat dit wel één van de krachtigste grondrechten is die wij kennen. Aan onze Nederlandse historie zijn wij overigens ook verplicht, dit grondrecht te blijven koesteren, in ere te houden en als het nodig is, te verdedigen."<sup>30</sup>

De focus bij het veroordelen van de fatwa ligt in dit debat dus voornamelijk op het land Iran. Slechts twee politici gaan kort in op de religie en achterliggende ideologie van de fatwa. Schutte (GPV) stelt dat de oproep van Khomeini past bij een fundamentalistische wijze van omgaan met de Koran.<sup>31</sup> Lankhorst spreekt naast staatsterrorisme ook over fanatisme en

---

<sup>28</sup> Zie bijvoorbeeld: Onbekend, 'Kabinet laat nagaan of Rushdie 'sadelijke godslastering' pleegt', *NRC Handelsblad* 18 februari 1989. Geraadpleegd op Delfer op 15 juni 2018, <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=KBNRC01:000030522:mpeg21:a0033>.

<sup>29</sup> *HTK* 1988-1989, 5099-5109.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

extremisme. Dit bevestigt het in hoofdstuk 1 genoemde historiografische beeld dat de religie van arbeidsmigranten in eerste instantie nog niet als relevante factor gezien werd.

Op 3 en 4 maart 1989 waren er in Den Haag en Rotterdam demonstraties tegen het verschijnen van de Nederlandse versie van *De Duivelsverzen*.<sup>32</sup> Ook hierover werd in de Tweede Kamer gesproken. Wiebenga (VVD) en Wolffensperger (D66) stelden de ministers van Justitie en Binnenlandse Zaken vragen over deze demonstraties, omdat er verschillende leuzen als ‘‘Dood aan Rushdie’’ zijn meegedragen door de demonstranten. Onder andere de volgende vraag werd gesteld: ‘‘Wat is uw mening over de mogelijke gevolgen van een dergelijke wijze van meningsuiting voor het maatschappelijke leefklimaat in Nederland, dat zich onder meer tot nu toe heeft gekenmerkt door een grote mate van onderlinge verdraagzaamheid?’’<sup>33</sup> Hier wordt dus duidelijk dat Wiebenga en Wolffensperger het Nederlandse leefklimaat typeren als tolerant. Dit bevestigt het in hoofdstuk 1 besproken idee van onder andere Dronkers, dat het burgerschapsideaal in die periode vooral gericht was op tolerantie. Uit de antwoorden van de ministers blijkt dat zij eenzelfde opvatting hebben over Nederland. Minister Korthals Altes stelde: ‘‘ In een geschakeerde samenleving als de onze kan de uitoefening van de grondrechten van ieder individu en van iedere groepering slechts gedijen in een klimaat van wederzijdse verdraagzaamheid en van erkenning van de grenzen die het recht in Nederland aan de uitoefening van grondrechten stelt.’’<sup>34</sup> Minister van Dijk zei: ‘‘Onze traditie heeft geleerd dat verdraagzaamheid jegens de andere overtuiging of mening, ook de mening die men afwijst of uit het diepste van zijn hart verwerpt, de enige wijze is waarop verschillende stromingen hier met elkaar kunnen leven. Deze verdraagzaamheid zal iedere groepering in Nederland moeten opbrengen, niet alleen omdat de wet het op een aantal punten zo voorschrijft, maar in de grond van de zaak omdat zonder verdraagzaamheid de grondslag van onze samenleving wegvalt.’’<sup>35</sup>

Dat het ideaal van verdraagzaamheid en tolerantie opkomt in de periode vanaf de jaren zestig, zoals blijkt uit de historiografie, wordt bevestigd in een kwantitatieve discoursanalyse. Onderstaande grafiek toont de frequentie van het gebruik van de woorden ‘tolerant’, ‘tolerantie’, ‘verdraagzaam’ en ‘verdraagzaamheid’ (zoekterm: tolerant\*\* OR verdraagzaam\*\*\*\*) in Nederlandse kranten aan. Op basis van deze grafiek moet wel een kanttekening geplaatst worden bij de besproken historiografie. Pas vanaf de jaren 80 is er een écht grote stijging waar te nemen. Op basis hiervan wordt duidelijk dat de Rushdie-affaire deel uitmaakt van een ontwikkeling vanaf begin jaren 80, waarbij tolerantie en verdraagzaamheid steeds meer centraal komt te staan in Nederland.

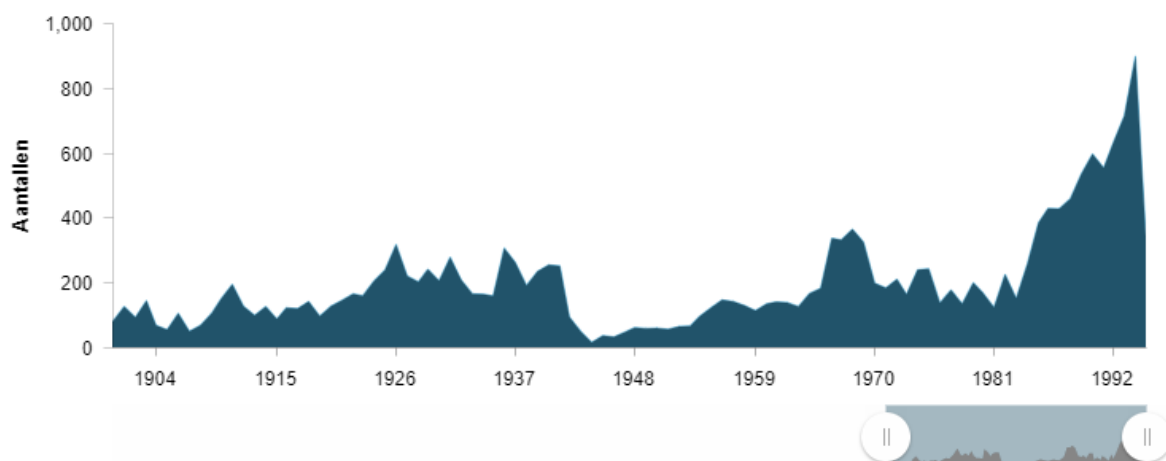
---

<sup>32</sup> Zie bijvoorbeeld: Onbekend, ‘Afschuw over moordoproep’, *De Telegraaf*, 06 maart 1989. Geraadpleegd op Delpher op 15 juni 2018, <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=ddd:010645567:mpeg21:a0273> .

<sup>33</sup> *HTK*, 1988-1989, 5408.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *HTK*, 1988-1989, 5409.



Figuur 1: Frequentie van het gebruik van de woorden 'tolerant', 'tolerantie', 'verdraagzaam' en 'verdraagzaamheid' in Nederlandse kranten tussen 1-1-1900 en 31-12-1995. Database: Delpher.nl

De politieke reactie op de Rushdie-affaire in 1989 laat zich dus kenmerken door een initiële reactie van afkeuring, waarbij de fatwa voornamelijk toegeschreven werd aan Iran. Door met felle bewoordingen afstand te nemen van de fatwa werd er door de politici, voornamelijk impliciet, een onderscheid gemaakt tussen het beschaafde Nederland enerzijds en het onbeschaafde Iran anderzijds. Nadat de Rushdie-affaire ook in Nederland voor meer oproer zorgde door de demonstraties in Rotterdam en Den Haag, werd er meer en explicieter gesproken over de Nederlandse multiculturele (of 'geschakeerde') samenleving en haar identiteit, die volgens veel politici getypeerd wordt door (diepgewortelde) verdraagzaamheid.

## 2.2 Felle reacties in opiniestukken:

De Rusdie-affaire is relatief weinig in de politiek aan de orde gekomen. Het debat werd voornamelijk buiten de muren van de Tweede Kamer gevoerd. Het publieke debat wordt op fellere toon gevoerd dan het politieke debat, dit komt bijvoorbeeld tot uiting in columns in verschillende kranten. In deze columns werd, net als in het politieke debat, veel gesproken over tolerantie en verdraagzaamheid. De nadruk in de opiniestukken lag echter al meer op de Islamitische religie dan op de staat Iran.

Jan Blokker schreef in 1989 drie columns over de Rushdie-affaire in De Volkskrant. Blokker (1927-2010) wordt aangemerkt als één van de bekendste en invloedrijkste columnisten uit de Nederlandse geschiedenis. Hij was jarenlang de 'gezichtsbepalende columnist' van De Volkskrant.<sup>36</sup> Zijn columns hebben dus ongetwijfeld veel lezers bereikt en daardoor een grote invloed op de publieke beeldvorming gehad. In de columns van Blokker is niet alleen het ideaal van tolerantie, maar ook dat van een seculiere samenleving duidelijk terug te zien. Op 18 februari 1989 schreef hij de column *Begrip*. Deze column verscheen vlak nadat de fatwa was uitgesproken door Khomeini. In deze column haalt hij de Amerikaanse filosoof Allan Bloom aan. Blokker heeft met Bloom felle kritiek op 'begrip voor, sympathie met of zelfs

<sup>36</sup> Onbekend, 'Jan Blokker (1927-2010)', <https://www.kb.nl/themas/nederlandse-literatuur-en-taal/schrijversalfabet/jan-blokker-1927-2010> (5 juni 2018).

heiligverklaring van achterlijke culturen en opvattingen.” Hij noemt dit “een eng verschijnsel dat [...] in de jaren zestig is begonnen: in de jaren dat we dachten dat het met de religie bezig was af te lopen, terwijl het toen pas goed en verwoestend is begonnen.” Volgens hem helpt begrip voor anderen niet om de kloof tussen “gewone mensen en mensen met een geloof” te dichten, maar hebben we een “vaccin [...] tegen elke vorm van hetzij goedaardige, hetzij kwaadaardige religie” nodig.<sup>37</sup> Blokker trekt het probleem van de Rushdie-affaire door het gebruik van deze beeldspraak dus breder. Hij schrijft het niet toe aan Khomeini, Iran, fundamentalisme of de Islam, maar aan religie in het algemeen. Op 28 februari schreef Blokker weer een column, genaamd *Lelijk*, over de Rushdie-affaire. Ook hier richt Blokker zich weer op religie: “hun godsdienst sterft uit zoals alle godsdiensten, en houdt verbeten z’n laatste bruggehoofd op vieze matjes, verschoten sofa’s, bevlekte spreien en in absurde nachtgewaden, dus ze haten alles wat er beter uitziet. We zullen de wereld nog moeten volbouwen met heidense ketterse en atheïstische tempels, moskeeën en kathedralen om het pyjamavolk van ons af te houden.”<sup>38</sup> Na de demonstraties tegen Rushdie in Nederland schreef Blokker op 11 maart 1989 een column genaamd *Terug*. In deze column vertelt hij over een vraag die hem gesteld werd: of hij ook dacht dat het een jaar eerder nooit zou gebeuren dat er in een interview in *De Volkskrant* aan een “mohammedaan” werd gevraagd waarom hij niet terugging. Zijn antwoord hierop was: “Dat moest ik toegeven, met de aantekening dat de meeste moslims zich een jaar geleden nog niet hadden ontpopt als intentionele moordenaars, en los van de vraag of *De Volkskrant* er niet verstandig aan had gedaan zulke dingen een jaar, of vijf jaar, of tien jaar geleden af en toe eens *wel* te schrijven, in plaats van maar net te doen alsof we als leeuwen tussen de lammeren op weg waren naar het polyculturele paradijs.”<sup>39</sup> Blokker sluit zijn column af met de stelling dat moslims in Nederland van hem “in luxe slaapwagens met de Oriënt-express terug [mogen],” als de rechter De Duivelsverzen niet verbiedt en ze nog steeds schrijvers willen doden.

Gerrit Komrij schreef in het *NRC* columns met een vergelijkbare strekking als die van Blokker. In een column vlak na de demonstraties schreef hij: “Het is allemaal vergeefs geweest, het welzijnswerk en het gebabbel over anti-racisme. Verspilde moeite. Weggegooid geld. Niet één spat van redelijkheid of tolerantie is aan die groep [...] blijven kleven.”<sup>40</sup>

In de columns van Blokker en Komrij is een felle kritiek op de multiculturele samenleving terug te zien. Ook lijken ze de Rushdie-affaire als een echt breekpunt waar te nemen: Blokker stelt dat moslims zich door de affaire hebben ontpopt tot intentionele moordenaars en Komrij ziet dat de Rushdie-affaire aantoont dat het overheidsbeleid voor minderheden gefaald heeft. Voor deze columnisten heeft de Nederlandse tolerantie door deze confrontatie met een andere cultuur haar grens bereikt.

In de columns van Blokker zijn ook duidelijk secularisatie-ideeën op te merken. Zo stelt hij dat de Islam, net als alle andere godsdiensten langzaam aan het uitsterven is. Het wordt ook duidelijk dat Blokker niet alleen secularisatie-ideeën heeft, maar ook secularisatie-idealen: uit zijn columns is op te maken dat de wereld er volgens hem beter uit zou zien zonder religie. Dit is tevens zijn burgerschapsideaal, mensen of bevolkingsgroepen die loyaal

<sup>37</sup> Jan Blokker, ‘Begrip’, *De Volkskrant*, 18 februari 1989.

<sup>38</sup> Jan Blokker, ‘Lelijk’, *De Volkskrant*, 18 februari 1989.

<sup>39</sup> Jan Blokker, ‘Terug’, *De Volkskrant*, 18 februari 1989.

<sup>40</sup> Gerrit Komrij, ‘Een & Ander’, *NRC Handelsblad*, 8 maart 1989.

zijn aan religie kunnen het land maar beter verlaten. Deze houding van Blokker sluit aan bij het burgerschapsideaal dat in de besproken historiografie beschreven is.

### 2.3 Een nuancerende duiding in de literatuur

In 1989 is de Rushdie-affaire nog niet veel in publieksboeken en literatuur benoemd, omdat het toen nog een nieuw onderwerp was. Het boek *Rushdie-effecten*, is één van de weinige boeken uit 1989 dat helemaal over de Rushdie-affaire gaat.<sup>41</sup> Dit boek is een bundel van artikelen van voornamelijk wetenschappers die vanuit hun vakgebied iets over de Rushdie-affaire zeggen. Daarnaast komen ook niet-wetenschappers zoals Ahmed Aboutaleb aan het woord. In de bundel wordt al geconcludeerd dat er na de Rushdie-affaire sprake was van ‘verschuivingen en verbreding van het anti-islamitische vertoog’.<sup>42</sup> De auteurs zien een gebrek aan nuance in het Rushdie-debat en willen die nuance middels hun boek aanbrengen. Zo leveren Sjoerd van Koningsveld en Wasif Shadid kritiek onder andere kritiek op de columnisten die hierboven besproken zijn. Er is in de columns sprake van een anti-islamitisch discours, waarbij er sprake is van veel generalisering en stereotypering.<sup>43</sup> Dit deed echter geen recht aan de situatie, waarbij slechts een deel van de moslims in Nederland de straat op ging en achter de fatwa stond. Dat blijkt bijvoorbeeld uit uitspraken van de voorzitter van het Islamitisch Landelijke Comité, Abdulwahid van Bommel: ‘We hebben op zeer korte termijn de belangrijkste organisaties van moslims bij elkaar gebracht. [...] we hebben onze krachten gebundeld om gehoord te kunnen worden. Er leven meer dan een half miljoen moslims in Nederland. Wij willen duidelijk maken dat de moslims in Nederland tegen elke vorm van geweld zijn. En we hopen wat meer begrip van de Nederlandse samenleving te krijgen.’<sup>44</sup> Aan dit argument van Koningsveld en Shadid kan toegevoegd worden dat minister Van Dijk het volgende stelde over het overleg dat hij voerde met de moslimorganisaties: ‘In de twee bijeenkomsten [...] heeft de tweede ondergetekende met in totaal twintig, meestal op landelijk niveau werkende moslimorganisaties, een constructief overleg kunnen voeren over de maatschappelijke effecten van incidenten naar aanleiding van de zgn. zaak-Rushdie. De mogelijkheden die de Nederlandse rechtsorde biedt, alsook de grenzen die daaraan gesteld zijn, zijn uiteengezet. Te constateren valt dat deze rechtsorde door deze organisaties wordt erkend en geëerbiedigd en dat wetsovertredingen worden afgekeurd.’<sup>45</sup>

Ook Aboutaleb roept in een ingezonden brief in de bundel op tot nuancering: ‘Er bestaan veel vooroordelen over moslims in Nederland: ze zouden streng, bloeddorstig en gevaarlijk zijn. Zulke vooroordelen zijn in het leven geroepen door ongenuanceerde uitspraken van ‘midden-oostenkenners’ en ‘islamologen’ over ‘het fundamentalisme’ De maatschappelijke gevolgen daarvan zijn groot: de polarisatie zal toenemen en het is duidelijk dat dat bepaald niet goed is voor de onderlinge verhoudingen.’

---

<sup>41</sup> Ron Haleber (red.), *Rushdie Effecten* (Amsterdam 1989).

<sup>42</sup> Haleber, *Rushdie-Effecten*, 10.

<sup>43</sup> Sjoerd van Koningsveld en Wasif Shadid, ‘De multiculturele samenleving ontmaskerd’, in: Ron Haleber (red.), *Rushdie Effecten* (Amsterdam 1989), 132-148, aldaar 133-134.

<sup>44</sup> Van Koningsveld en Shadid, ‘De multiculturele samenleving ontmaskerd’, 139-140.

<sup>45</sup> Kamerstuk Tweede Kamer, 1988-1989 kamerstuknummer 20800 VI, ondernummer 25.

## *2.4 Tussenconclusie*

In dit hoofdstuk is aan het licht gekomen dat de Rushdie-affaire al in 1989 in het publieke debat geduid werd als een botsing tussen de Nederlandse cultuur en de islam. Er was destijds echter ook kritiek op deze duiding, omdat er hierdoor op ongenueanceerde en polariserende wijze over de Rushdie-affaire werd gesproken. In de politiek werd wel op meer genuanceerde, meer politiek correcte wijze gesproken over de affaire, maar ook uit het spreken in de politiek zijn wel bepaalde denkbeelden over de Nederlandse identiteit te destilleren. De Nederlandse identiteit wordt initieel impliciet vormgegeven door afstand te nemen van Iran. Door afstand te nemen van hoe Iran gekarakteriseerd werd, werd impliciet gesteld wat Nederland niét is. Naarmate de Rushdie-affaire zich ook meer in Nederland af ging spelen, werd er in de politiek ook explicieter over de Nederlandse identiteit gesproken. Hierbij staat vooral het idee van Nederland als verdraagzame natie centraal. Dit bevestigt het beeld uit de historiografie dat in hoofdstuk 1 geschetst is. Het secularisatiedenken is duidelijk terug te zien in de columns van Jan Blokker. Hij heeft een afkeer van het geloof van de immigranten in Nederland, of van religie in het algemeen en stelt hier een seculier ideaal tegenover.



### Hoofdstuk 3: Het spreken over de Rushdie-affaire in de periode na 1989

De Rushdie-affaire is ook na 1989 een onderwerp gebleven dat vaak besproken wordt in Nederlandse politiek, media en literatuur. In dit hoofdstuk wordt onderzocht op welke manier er in deze periode over de Rushdie-affaire gesproken wordt en in hoeverre de Rushdie-affaire hierbij gebruikt wordt om iets te zeggen over ‘de Nederlandse identiteit’ en secularisering. Hierbij staat de vraag centraal of het discours rond de affaire sinds 1989 verschoven of ontwikkeld is. Om dat te onderzoeken zal er terugverwezen worden naar hoofdstuk 2, om overeenkomsten en verschillen aan te geven.

#### *3.1. De Rushdie-affaire als kantelpunt: een eerste confrontatie met de religie van immigranten*

In de periode na 1989 wordt de Rushdie-affaire steeds meer geïnterpreteerd als een kantelpunt in de Nederlandse geschiedenis. Door verschillende personen die terugblikken op de Nederlandse geschiedenis van de multiculturele samenleving, wordt de Rushdie-affaire genoemd als de eerste grote botsing tussen de Nederlandse cultuur en de cultuur van de immigranten. In 2006 schreef de Nederlandse journalist en publicist Ian Buruma met het boek *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance* een beschouwing over de situatie in Nederland rond de moord op Theo van Gogh. In dit boek komt de Rushdie-affaire ook verschillende keren ter sprake. Buruma noemt de Rushdie-affaire als eerste gebeurtenis in een rijtje met de aanslagen op 11 september en de moord op Theo van Gogh, die ervoor gezorgd hebben dat veel politiek-links georiënteerde mensen conservatiever werden. Na de extreme bedreigingen tegen Rushdie zouden velen door de botsing van waarden van de verschillende culturen het vertrouwen in de multiculturele samenleving verloren zijn.<sup>46</sup>

Huidig PVV-kamerlid Martin Bosma publiceerde in 2010 het boek *De schijn-élite van de valsemunters*, waarin hij zijn gedachtegoed uiteenzet. In dit boek maakt hij een vergelijkbare analyse als Buruma; hij gebruikt de Rushdie-affaire als één van de voorbeelden om aan te tonen dat Nederland ook voor 11 september 2001 al in aanraking kwam met de ‘problematische en assertieve kanten’ van de islam.<sup>47</sup> Volgens hem is de Rushdie-affaire het moment waarop blijkt dat de Nederlandse moslims toch meer mohammedaan blijken te zijn dan Nederlander.<sup>48</sup> Dit blijkt volgens hem uit de ‘panislamitische solidariteit’ na de affaire.<sup>49</sup> In het vorige hoofdstuk zagen we echter dat er geen sprake was van een panislamitische solidariteit na de Rushdie-affaire: veel moslims verklaarden helemaal niet achter te fatwa van Khomeini te staan.

Zoals in de inleiding van deze scriptie al genoemd werd, kwam de Rushdie-affaire in 2009 terug in het debat over het afschaffen van het verbod op smadelijke godslastering. In de memorie van toelichting van een wetsvoorstel wordt een beeld van de geschiedenis van religiekritiek in Nederland geschetst. Ook hier wordt de Rushdie-affaire als eerste voorbeeld

---

<sup>46</sup> Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance* (Londen 2007) 30-31.

<sup>47</sup> Martin Bosma, *De schijn-élite van de valsemunters* (Amsterdam 2010), 57-58.

<sup>48</sup> Bosma, *De schijn-élite van de valsemunters*, 182.

<sup>49</sup> Bosma, *De schijn-élite van de valsemunters*, 139.

van een confrontatie tussen Nederland en niet-westerse immigranten genoemd: 'Scherpe bejegening van godsdienst maakt een vast onderdeel uit van Nederland als open samenleving. Naast de traditionele joods-christelijke stromingen heeft zich medio vorige eeuw een aantal voor Nederland relatief nieuwe religies gevoegd. Ook die godsdiensten kregen te maken met secularisatieprocessen en religiekritiek. Veel niet-westerse immigranten waren niet gewend dat hun religieuze gevoelens op deze wijze op de proef werden gesteld. De eerste keer dat dit tot een heftig debat leidde was bij de Nederlandse verschijning van het boek *De Duivelsverzen* van de Britse schrijver Salman Rushdie.'<sup>50</sup>

Op het eerste gezicht lijkt er sprake te zijn van een overeenkomst tussen de duiding van de Rushdie-affaire in 1989 en die in de periode daarna. Blokker en Komrij namen de affaire, zoals eerder geconcludeerd, immers ook al waar als een kantelpunt. Een belangrijk verschil is wel, dat de affaire in 1989 in de politiek nog veel minder als een kantelpunt geïnterpreteerd werd. In 2009 wordt de affaire door de politici die het wetsvoorstel schreven, dus wél als kantelpunt waargenomen.

### *3.2. Het einde van de politieke duiding, het begin van een verhaal*

Een ander verschil tussen de duiding van de Rushdie-affaire van 1989 en die van daarna, is dat de affaire door de loop van de jaren deel uit gaan maken is van een verhaal dat we de ontstaansgeschiedenis van spanningen tussen de Islam en de westerse cultuur kunnen noemen. Zoals eerder besproken, werd de Rushdie-affaire in 1989 naast religieus, ook nog politiek geduid. Vooral politici spraken over 'staatsterrorisme' van de kant van Iran. Na 1989 is er veel minder aandacht voor dit politieke perspectief en wordt het probleem vooral gelegd bij de religie van de immigranten die in Nederland waren komen wonen. In het verhaal is de Rushdie-affaire het eerste hoofdstuk. De affaire speelt, zoals in de vorige paragraaf is aangetoond, de rol van kantelpunt in de geschiedenis. Het verhaal bevestigt het beeld van de Nederlandse nationale identiteit: tolerantie wordt afgezet tegenover intolerantie, moderniteit en seculariteit tegenover middeleeuwse religieuze taferelen. De idee dat de islam en de Westerse cultuur botsend zijn en niet gecombineerd kunnen worden, komt op.

Zoals in het vorige hoofdstuk werd aangetoond mist de nuance in deze idee. In het spreken over de Rushdie-affaire gaat het vaak over bijvoorbeeld 'de Islam' of over 'moslims'. Er wordt hiermee een eenheid gecreëerd die niet is. Er is dan geen oog voor de onderlinge verschillen binnen de groep van degenen die zich moslim of aanhanger van de islam noemen. Veel moslims gingen niet de straat op en stonden niet achter de fatwa die ertoe moest leiden dat Rushdie gedood zou worden. Dat bleek bijvoorbeeld uit het eerdergenoemde overleg dat minister Van Dijk had met de voorzitters van verschillende moslimorganisaties en de uitlatingen van Abdulwahid van Bommel, directeur van Islamitisch Landelijk Comité. Zij voelden zich wel gekwetst door *De Duivelsverzen*, maar stonden niet achter de fatwa. Ze wilden wel via de rechter of via politieke wegen het verschijnen van *De Duivelsverzen* in Nederland tegengaan. In hoeverre verschilt dit eigenlijk van de groep christenen die zich in 1988 tegen de film *The Last Temptation of Christ* keerde? Door de mensen die zich hier tegen verzetten werd een vergelijkbare retoriek gebezigd: "'De film is,' aldus de heer Doorenbos, 'kwetsend voor grote groepen van de bevolking. Voor mensen die in Jezus geloven is het een trap op

---

<sup>50</sup> *Voorstel van Wet van de leden Van der Ham, De Wit en Teeven tot wijziging van het Wetboek van Strafrecht in verband met het laten vervallen van het verbod op godslastering*, 11 november 2009, kamerstuk 32 203, nr. 3.

het hart. Op deze wijze wordt de vrijheid van meningsuiting aangetast: deze houdt immers in, dat niet alleen de grootste schreeuwers aandacht krijgen, maar dat respect voor elkaars overtuiging leidt tot terughoudendheid.<sup>51</sup> En waarom was er zo weinig aandacht voor toen bij demonstraties tegen het bezoek van de paus er door sommigen tot ‘liquidatie van paus’ werd opgeroepen?<sup>52</sup> De reactie op mensen die vanwege hun godsdienst tegen het verschijnen van een boek of film zijn en de reactie op oproepen tot liquidatie die bij de duiding van de Rushdie-affaire centraal staan, lijken dus niet erg consequent te zijn.

De generalisering binnen het spreken over de Rushdie-affaire is bijvoorbeeld ook terug te zien in hedendaagse politiek. Het wetsvoorstel uit 2009 dat al verschillende keren besproken is, toonde dit al aan; ‘niet-Westerse immigranten’ worden daar als een homogene groep gezien. Daarnaast is het bijvoorbeeld ook terug te zien bij een inbreng in de Tweede Kamer in 2014 van toenmalig Groenlinks-fractievoorzitter Bram van Ojik, waar hij zei: ‘De geschiedenis van Rushdie maakt duidelijk hoe eensgezind en eenduidig de aanhangers van de fatwa waren en hoe verdeeld en terughoudend de verdedigers van het vrije woord. Ook dat zien wij nu terug. Het kalifaat van het kwaad strijdt voor één gemeenschappelijk doel: het oprichten van een fundamentalistische, gewelddadige staat. In de vrije democratie die daartegenover staat, kost het tijd om te bespreken hoe wij daarop moeten reageren. Wij kunnen het daarover met elkaar oneens zijn. Democratie staat immers voor ruimte voor meerstemmigheid, fundamentalisme slechts voor de inperking daarvan.’<sup>53</sup> Toegegeven, Van Ojik spreekt hier niet over ‘de Islam’ of over ‘moslims’. Hij vergelijkt echter wel twee ongelijke entiteiten met elkaar. ‘De aanhangers van de fatwa’ worden tegenover ‘de verdedigers van het vrije woord gezet’, waarbij het onduidelijk is wie hij precies met ‘de verdedigers van het vrije woord bedoeld’. Met ‘de aanhangers van de fatwa’ kies je per definitie al voor een groep die niet verdeeld is; ieder lid is immers aanhanger. Als hij had gesproken over ‘moslims’, had hij moeten concluderen dat beide kampen verdeeld waren.

Ook na 1989 zijn er nog auteurs geweest die kanttekeningen plaatsten bij de duiding van de Rushdie-affaire. Kenan Malik snijdt een vergelijkbaar punt aan in het boek *From Fatwa to Jihad*, waarin hij schrijft over de Rushdie-affaire en de gevolgen daarvan in Groot-Brittannië. Hij stelt dat er een aantal mythes over de Rushdie-affaire zijn ontstaan en wil deze ontkrachten.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Onbekend, ‘Ook in Nederland acties tegen Jezusfilm’, ‘Nieuwsblad van het Noorden’ Geraadpleegd op Delpher op 15 juni 2018, <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=ddd:011001237:mpeg21:a0141> .

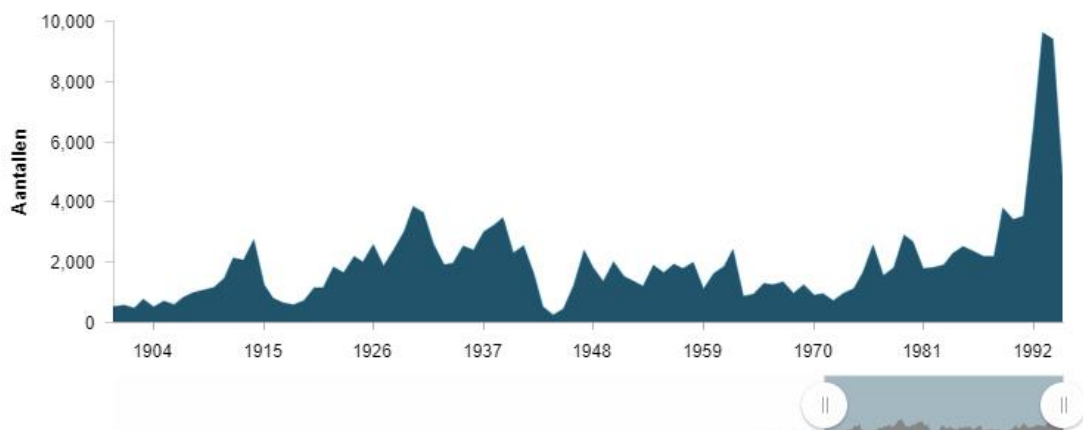
<sup>52</sup> Van Koningsveld en Shadid, ‘De multiculturele samenleving ontmaskerd’, 146.

<sup>53</sup> *HTK*, 2014-2015, 2860.

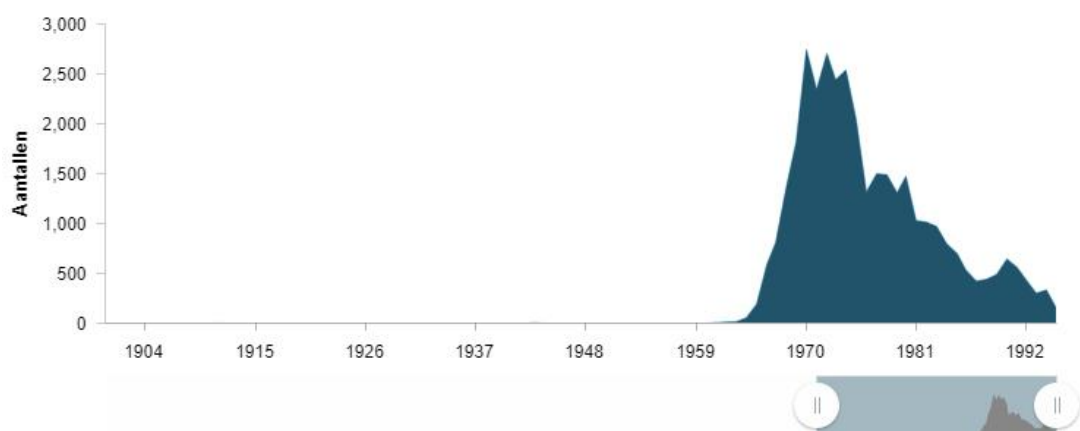
<sup>54</sup> Kenan Malik, *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and its Legacy* (London 2009).

### 3.3. Groeiende aandacht voor de Islam

De opkomst van het verhaal van de ontstaansgeschiedenis van de spanningen tussen ‘het Westen’ en de islam, vindt plaats binnen de in de historiografie beschreven trend waarbij er steeds meer gesproken wordt over de religie van immigranten in plaats van hun etniciteit. Zoals in hoofdstuk 1 besproken is, werd de religie van immigranten in Nederland tot in de jaren tachtig nauwelijks besproken. Dat is bijvoorbeeld ook te zien in Figuur 2, die de frequentie van het gebruik van de woorden ‘moslim’, ‘moslem’, ‘mohammedaan’, ‘moslims’, ‘moslems’ en ‘mohammedanen’ (zoekterm: mosl\*m\* OR mohammeda\*\*\*) in Nederlandse kranten tussen 1-1-1900 en 31-12-1995 weergeeft. In deze grafiek is een duidelijke stijging te zien vanaf het einde van de jaren tachtig. Dit wil niet zeggen dat er een direct causaal verband is tussen de Rushdie-affaire en deze stijging. Wat in ieder geval wel duidelijk wordt is dat de Rushdie-affaire onderdeel was van een ontwikkeling waarbij er in Nederland steeds meer over de Islam gesproken werd. In figuur 1 zagen we op hetzelfde moment een stijging van het gebruik van de woorden ‘tolerantie’ en ‘verdraagzaamheid’. Figuur 3 toont aan dat de woorden ‘gastarbeider’ en ‘gastarbeiders’ (zoekterm: gastarbeider\*), die een tijdelijk karakter aangeven, in diezelfde periode langzaam uit de Nederlandse kranten verdween.



Figuur 2: Frequentie van het gebruik van het woord ‘moslim’ in Nederlandse kranten tussen 1-1-1900 en 31-12-1995. Database Delpher.nl



Figuur 3: Frequentie van het gebruik van het woord ‘gastarbeider’ in Nederlandse kranten tussen 1-1-1950 en 31-12-1995. Database Delpher.nl

Aangezien de database van Delpher slechts kranten bevat die voor 31-12-1995 uitkwamen, is het niet mogelijk om het vervolg van de trends in de grafieken te laten zien. Via de site LexisNexis zijn ook krantenartikelen van na 1995 te doorzoeken, hierbij is echter geen kwantitatieve discoursanalyse mogelijk. Met de zoekterm ‘Rushdie AND (tolerant OR tolerantie OR verdraagzaam OR verdraagzaamheid )’, kan onderzocht worden in hoeverre de Rushdie-affaire in krantenartikelen aan het ideaal van tolerantie gekoppeld wordt. De zoekterm levert 74 krantenartikelen van na 1995 op. In deze krantenartikelen wordt de Rushdie-affaire vaak in het eerdergenoemde verhaal van spanningen tussen twee culturen benoemd. Een voorbeeld hiervan is een artikel in het AD van 18 april 2000, over de Boekenweek, waarbij Rushdie het boekenweekgeschenk mocht schrijven. Het thema was toen zelfs: ‘Het land van herkomst - Schrijven tussen twee culturen’. De volgende citaten komen uit het artikel: ‘Rushdie [is] meer dan wie ook de literaire verpersoonlijking van de tegenstellingen die tussen culturen bestaan.’ en ‘ Door haar aard en door omstandigheden gedwongen staat de westerse samenleving daar in algemene zin voor open, al kent de verdraagzaamheid haar grenzen.’<sup>55</sup>

De stijging van het gebruik van het woord ‘moslim’, duidt vanzelfsprekend ook een stijging van de aandacht voor de islam aan. Ook inhoudelijk wordt in media, politiek en literatuur dus een houding tegenover de islam gevormd. Ian Buruma vertelt in het boek *Murder in Amsterdam* uit 2006 bijvoorbeeld over een ontmoeting met columnist Afshin Ellian. Ellian stelde dat het tijd wordt dat de Islam, net als Europa, een verlichting door gaat maken. Hij schaaft zichzelf in een rijtje met Rushdie en Hirsi Ali als de mensen die voor deze verlichting nodig zijn. Zij zijn dan een ‘moslim-Voltaire’ of ‘moslim-Nietzsche’.<sup>56</sup> Deze opvatting gaat uit van een Whig-interpretatie van de geschiedenis; een teleologische benadering, waarbij de westerse liberale democratie het eindpunt is. Hierdoor wordt dus geïmpliceerd dat Nederland of Europa al ontwikkeld is en dat de islamitische wereld deze ontwikkeling nog moet doormaken.

### 3.4. Tussenconclusie

In dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat de Rushdie-affaire steeds meer als kantelpunt in de geschiedenis gezien wordt, waardoor het deel uit gaat maken van een groter verhaal over de onstaansgeschiedenis van spanningen tussen ‘de islam’ en ‘het Westen’. Waar in 1989 de politici nog genuanceerder omgingen met de affaire, bereikt het verhaal door de loop der tijd ook de Tweede Kamer in. Dit verhaal ontstaat in een tijd waarin er steeds meer aandacht komt voor de religie van de immigranten in Nederland, waardoor er ook ideologische verschuivingen plaatsvinden.

---

<sup>55</sup> Onbekend, ‘De spiegel van Rushdie’, *Algemeen Dagblad*, 18 april 2000. Geraadpleegd op LexisNexis op 15 juni 2018, <http://academic.lexisnexis.eu/??lni=48MW-0VC0-0150-X1M0&csi=263237&oc=00240&perma=true>.

<sup>56</sup> Buruma, *Murder in Amsterdam*, 25.

## Conclusie

De centrale vraag van deze scriptie was welke wederzijdse invloed het secularisatiedenken en de idee van Nederland als open en tolerant land enerzijds en de Rushdie-affaire anderzijds op elkaar hebben gehad. Bij het beantwoorden van deze vraag is duidelijk geworden dat de Rushdie-affaire door de loop van de tijd een symbool geworden is. De affaire is hét voorbeeld geworden van de eerste confrontatie tussen ‘de Nederlandse cultuur’ en ‘de islam’ en is daarmee een belangrijk hoofdstuk geworden in het verhaal van de ontstaansgeschiedenis van de confrontatie tussen deze twee culturen, waarbij de Rushdie-affaire vaak in een rijtje met andere gebeurtenissen genoemd wordt.

In deze scriptie is ook aangetoond dat het genoemde verhaal veelal bestaat uit inconsequente en historisch onjuiste vooronderstellingen. De opkomst van het idee dat de Rushdie-affaire de eerste botsing vormde tussen ‘de Nederlandse cultuur’ en ‘de Islam’, wordt verklaard door de invloed van het secularisatiedenken en de idee van Nederland als tolerant land. Het secularisatiedenken en het beeld van tolerantie werden immers bevestigd door deze duiding van de Rushdie-affaire. Al in 1989 is te zien dat de affaire als kantelpunt in de geschiedenis waargenomen wordt en dat bij het duiden van de Rushdie-affaire de eigen identiteit afgezet wordt tegen de ‘islamitische identiteit’. Door de loop der jaren is de affaire steeds meer deel uit gaan maken van het grotere verhaal, waarmee spanningen tussen ‘de Nederlandse cultuur’ en ‘de islam’ verklaard worden.

Met de uitkomsten van deze scriptie kunnen kritische kanttekeningen bij de besproken historiografie over de Nederlandse identiteit. Er is aangetoond dat de Rushdie-affaire deel uitmaakt van een ontwikkeling vanaf de jaren 80, waarbij steeds meer over tolerantie en verdraagzaamheid gesproken wordt en waarbij er een groeiend besef is van de religie van minderheden in Nederland. Hiermee wordt duidelijk dat in de historiografie van bijvoorbeeld Dronkers, Van Rooden en Sunier, de invloed van de culturele verschuivingen in de jaren 60 op de nationale identiteit in Nederland overschat wordt en dat de jaren 80 en de Rushdie-affaire onderbelicht zijn.

Ook heeft deze scriptie een aanvulling geboden op de theorie van Herman Paul. Paul toont in zijn boek *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal* met verschillende casussen aan dat het narratieve sjabloon van secularisatie erg populair is, ondanks het feit dat veel wetenschappers de secularisatiethese als achterhaald zien. Ook noemt hij verschillende redenen voor dit fenomeen. Deze scriptie toont aan dat het secularisatienarratief, waarbij moderniteit en secularisatie inherent met elkaar verbonden zijn, ook in de casus van het spreken over de Rushdie-affaire, en breder: de Nederlandse identiteit, populair is. Het secularisatienarratief wordt daarbij vooral gebruikt om het verschil met de islamitische cultuur aan te duiden en de eigen identiteit te bevestigen.

Hoewel deze studie op basis van verschillende soorten bronmateriaal een brede schets heeft kunnen maken de ontwikkeling van het discours rond de Rushdie-affaire, wordt niet gepretendeerd de volledige reikwijdte van het discours omvat te zijn. De bevindingen van dit onderzoek zouden krachtiger en wellicht uitgebreider zijn als er een bredere discoursanalyse was uitgevoerd. Hoewel politici, columnisten van grote kranten en schrijvers van literatuur en

publieksboeken vaak erg belangrijk zijn voor de vorming van het publieke debat, vormen zij niet het gehele discours. Dat geldt met name voor 1989, in dat jaar zijn veel mensen in aanraking gekomen met de Rushdie-affaire, omdat dit toen volop in het nieuws was. Het zou dus ook goed zijn om te onderzoeken hoe andere mensen in de loop van de tijd over de Rushdie-affaire gesproken hebben. Het zou verder interessant zijn om in een vervolgonderzoek middels een vergelijkende analyse te onderzoeken of er verschillen en overeenkomsten zijn tussen de ontwikkeling en uitwerking van het Rushdie-discours in Nederland enerzijds en dat in andere landen anderzijds. De mogelijke verschillen en overeenkomsten kunnen aantonen in hoeverre het schetste beeld typisch is voor de ontwikkeling van de nationale identiteit in Nederland. Desondanks is duidelijk geworden dat in ieder geval in Nederland de Rushdie-affaire een belangrijk inzicht oplevert over de ontwikkeling van de nationale identiteit.

## **Bibliografie**

### *Secundaire literatuur:*

Dronkers, Pieter, 'De tolerante natie en haar 'multireligieuze drama': nieuwe burgerschapsvisies en de ruimte voor religieuze loyaliteit', in: Peter van Dam en James Kennedy (red.), *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014), 155-176.

Van Dam, Peter, James Kennedy (red.), *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014).

Van den Berg, Harry, 'Discoursanalyse', *Tijdschrift Kwalon* 9 (2004) 2, 29-39.

Van Rooden, Peter, 'Dutch way of dealing with religious difference', in: Erik Sengers en Thijl Sunier (red.) *Religious newcomers and the nation state* (Delft 2010), 59-75.

Paul, Herman, *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal* (Amsterdam 2017).

Said, Edward, *Orientalism* (New York 1978).

Sunier, Thijl, 'Islam in The Netherlands: a nation despite religious communities?', in: Erik Sengers en Thijl Sunier (red.) *Religious newcomers and the nation state* (Delft 2010) 115-130.

### *Websites:*

Onbekend, 'Jan Blokker (1927-2010)', <https://www.kb.nl/themas/nederlandse-literatuur-en-taal/schrijversalfabet/jan-blokker-1927-2010> (5 juni 2018).

## **Primaire bronnen**

### *Politieke stukken:*

*HTK* 1988-1989, 5099-5109.

*HTK*, 1988-1989, 5408-5413.

*HTK*, 2014-2015, 2860.

Kamerstuk Tweede Kamer, 1988-1989 kamerstuknummer 20800 VI, ondernummer 25.

*Verslag der handelingen van de Tweede Kamer der Staten Generaal* (hierna: *HTK*) 1988-1989, 5099.

*Voorstel van Wet van de leden Van der Ham, De Wit en Teeven tot wijziging van het Wetboek van Strafrecht in verband met het laten vervallen van het verbod op godslastering*, 11 november 2009, kamerstuk 32 203, nr. 3.



*Boeken en artikelen in boeken:*

Bosma, Martin, *De schijn-élite van de valsemunters* (Amsterdam 2010).

Buruma, Ian, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance* (Londen 2007).

Haleber, Ron (red.), *Rushdie Effecten* (Amsterdam 1989).

Malik, Kenan, *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and it's Legacy* (London 2009).

Van Koningsveld en Wasif Shadid, 'De multiculturele samenleving ontmaskerd', in: Ron Haleber (red.), *Rushdie Effecten* (Amsterdam 1989), 132-148.

*Columns in kranten:*

Blokker, Jan, 'Begrip', *De Volkskrant*, 18 februari 1989.

Blokker, Jan, 'Lelijk', *De Volkskrant*, 18 februari 1989.

Blokker, Jan, 'Terug', *De Volkskrant*, 18 februari 1989.

Komrij, Gerrit, 'Een & Ander', *NRC Handelsblad*, 8 maart 1989.

Onbekend, 'De spiegel van Rushdie', '*Algemeen Dagblad*', 18 april 2000. Geraadpleegd op LexisNexis op 15 juni 2018, <http://academic.lexisnexis.eu/??lni=48MW-0VC0-0150-X1M0&csi=263237&oc=00240&perma=true>.

*Nieuwsberichten in kranten:*

Onbekend, 'Afschuw over moordoproep', '*De Telegraaf*', 06 maart 1989. Geraadpleegd op Delpher op 15 juni 2018, <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=ddd:010645567:mpeg21:a0273> .

Onbekend, 'Kabinet laat nagaan of Rushdie 'smadelijke godslastering' pleegt', '*NRC Handelsblad*' 18 februari 1989. Geraadpleegd op Delpher op 15 juni 2018, <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=KBNRC01:000030522:mpeg21:a0033> .

Onbekend, 'Ook in Nederland acties tegen Jezusfilm', '*Nieuwsblad van het Noorden*' Geraadpleegd op Delpher op 15 juni 2018, <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=ddd:011001237:mpeg21:a0141> .