

De weerbarstige praktijk van moslim-zijn

Een onderzoek naar de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie.

Johan Kruip

Universiteit Utrecht

Faculteit: Algemene Sociale Wetenschappen

Opleiding: Algemene Sociale Wetenschappen

Afstudeerrichting: Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief

Studentennummer: 3221989

Begeleider: Gerrit-Bartus Dielissen

Tweede beoordelaar: Marcel Coenders

Inhoudsopgave

Voorwoord	5
Inleiding	6
Deel 1: Theoretisch kader	
1. Religieuze identificatie	9
1.1 Tweede generatie moslims	9
1.2 Model van Demant	11
1.3 Conclusie	12
2. Het dominante discours	14
2.1 Het politieke discours	15
2.2 Het publieke discours	17
2.3 Conclusie	20
3. De sociale identiteitstheorie	21
4. De algemene integratietheorie	24
5. Conclusies	27
Deel 2: Empirisch onderzoek	
6. Onderzoeksopzet	28
6.1 Respondenten en onderzoeksmethode	28
6.2 Onderzoeksvraag en deelvragen	31

7. Resultaten	32
7.1 Religieuze identificatie	32
7.1.1 Zelfidentificatie	32
7.1.2 Praktiseren	35
7.1.3 Partnerkeuze	40
7.1.4 Cultuur versus islam	40
7.1.5 Geloofsopvatting	41
7.1.6 Groepsidentificatie	42
7.1.7 Zelfreflectie	44
7.1.8 Conclusie religieuze identificatie	44
7.2 Onderwijs	45
7.3 Buurt	48
7.4 Gemeenschapsdruk	50
7.5 Opvoeding	51
7.6 Vrienden	54
7.7 Land van herkomst	56
7.8 Dominant discours	57
8. Discussie	62
8.1 Religieuze identificatie	62
8.2 Factoren	64
8.2.1 Onderwijs	65
8.2.2 Buurt	65
8.2.3 Gemeenschapsdruk	66

8.2.4 Opvoeding	66
8.2.5 Vrienden	67
8.2.6 Land van herkomst	67
8.2.7 Dominante Discours	67
8.3 Conclusies	68
8.4 Besluit	71
Literatuur	73

Voorwoord

Voor de aanslagen van 11 september, voor de moord op Pim Fortuyn en Theo van Gogh en voor de opkomst van Geert Wilders was geloven in de islam net als iedere andere vorm van geloven een levensbeschouwing die niet expliciet maatschappelijk ter discussie stond. In minder dan een decennium is dit drastisch veranderd. Moslims worden door de politiek en de media dagelijks geconfronteerd met de negatieve berichten en gebeurtenissen die aan de islam worden toegedicht. De islam wordt gezien als een achterhaald, traditioneel geloof dat strijdig is met de democratische rechtsorde en de liberale waarde oriëntatie van Nederland. Moslims uit de tweede generatie die in deze Nederlandse context socialiseren hebben vaak een opvoeding genoten die gestoeld is op de waarden en normen die hun ouders hebben meegenomen uit het land van herkomst. In deze studie heb ik onderzocht hoe het voor deze moslims is om in dit spanningsveld te geloven. Daartoe heb ik door middel van een literatuurstudie en 15 semi-gestructureerde interviews gekeken hoe verschillende factoren samenhangen met de religieuze identificatie van hoogopgeleide moslims.

Ik heb deze studie gedaan in het kader van de master *Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief*. In de eerste plaats gaat mijn grote dank uit naar alle mensen die ik heb mogen interviewen. Bedankt voor jullie tijd en openhartigheid. Dan wil ik graag mijn begeleider Gerrit-Bartus Dielissen danken. Zonder zijn scherpe feedback was ik niet tot het huidige resultaat gekomen. Mieke Maliepaard moet ik bedanken voor de begeleiding die ik van haar kreeg tijdens de zoektocht die het begin van deze studie kende. Marcel Coenders wil ik danken voor zijn nuttige opmerkingen in de laatste fase van het onderzoek. Voor 'the final touch' bedank ik Wander Evers die het onderzoeksrapport voor mij heeft vormgegeven. Verder bedank ik al mijn vrienden en familie die mij gedurende deze laatste fase van mijn studie hebben gesteund. In het bijzonder moet ik Freke Evers bedanken. Zij heeft deze periode dermate met mij meegeleefd dat ik zonder twijfel durf te beweren dat zij net zo blij is als ik dat dit laatste hoofdstuk van mijn studie is afgesloten. Ook heeft zij mijn teksten grammaticaal gecontroleerd. Lisa de Bruin, mijn biebmaatje, wil ik danken voor de vele gezellige koffiepauzes op de Uithof. Tot slot moet ik mijn ouders bedanken, die mij niet alleen tijdens dit onderzoek maar gedurende mijn hele studie onvoorwaardelijk hebben gesteund. Zonder hen was dit niet mogelijk geweest.

Inleiding

Sinds de terroristische aanslagen van 11 september 2001 in Amerika hebben een reeks gebeurtenissen de geopolitieke spanning tussen de moslimwereld en het liberale westen doen toenemen. Zo hebben de oorlogen in Afghanistan en Irak maar ook de terroristische aanslagen van moslimextremisten in Madrid en Londen gezorgd voor internationale onrust. De moord op Theo van Gogh en de publieke reactie hierop maar ook de opkomst van rechtse politici als Pim Fortuyn, Rita Verdonk en Geert Wilders laten zien dat ook binnen Nederlandse grenzen de verhoudingen tussen autochtonen en moslims niet ongeroerd zijn gebleven. Het politieke en publieke en discours omtrent de islam en integratie is verhard. Zo verschoof de politiek van een multicultureel beleid naar een beleid dat meer gericht is op assimilatie (Entzinger, 2003). In toenemende mate werd, in plaats van sociaal economische factoren, de islam als het probleem gezien voor de gebrekkige integratie van moslims in Nederland.

Het verharde dominante discours¹ ten aanzien van de islam en moslims wordt geïllustreerd in het onderzoek van Sniderman (2003). Hierin komt naar voren dat een groot percentage autochtonen vindt dat de culturele tradities en instituties van de islam de Nederlandse levenswijze in de weg staat. Deze signalen laten zien dat van moslims steeds meer wordt verwacht dat zij zich aanpassen aan de Nederlandse normen en waarden. Moslims zouden zich minder naar 'binnen moeten keren' en zich meer op de Nederlandse samenleving moeten oriënteren. Dat de houding van autochtonen ten aanzien van etnische minderheden de afgelopen jaren negatiever is geworden wordt ook in onderzoek bevestigd. Zo staat bijna 60% van de autochtonen afwijzend tegenover het hebben van burens van een andere etnische achtergrond, in 1995 was dit ongeveer 45% (SCP 2004, 159). Deze negatieve attitude ten aanzien van allochtonen is ook in de mediaberichtgeving merkbaar, met name ten aanzien van moslims. Anti-islam gevoelens worden in de actualiteit steeds meer geëxpliciteerd. De berichtgeving ten aanzien van moslims is eenzijdig en is na de aanslagen van 11 september 2001 en de moord op van Gogh op 2 november 2004 negatiever geworden (Van den Bos 2002; Phalet, 2004; d'Haenens & Bink, 2007). Nederland staat hierin niet alleen. Ook in andere Europese landen

¹ Met discours geeft men het spreken van een bepaalde groep op een bepaald niveau (politiek, wetenschap, 'alledaags') aan, waarmee de betreffende groep de werkelijkheid structureert en daarmee (impliciet) vastlegt wat zij voor moraliteit en waarheid houdt. Foucault (1969: 141) beschouwt het vertoog als een materieel verschijnsel. Het oefent macht uit in de samenleving. Vertogen zijn in de samenleving verbonden aan allerlei procedures; niet iedereen mag zo maar alles zeggen. Het onderwerp kan namelijk taboe zijn of de spreker niet gekwalificeerd.

wordt de eenzijdige, negatieve berichtgeving ten aanzien van etnische minderheden bevestigd (Hussain, 1996; Poole, 2002; Pietkaninen, 2004; Richardson, 2004). Tevens is uit verschillende onderzoeken, uit verschillende Europese landen en onder een grote diversiteit aan etnische minderheden, gebleken dat etnische minderheden over het algemeen ontevreden zijn over de wijze waarop ze worden geportretteerd in de media (De Aguirre et al., 1996; Ross, 2001; Poole, 2001; Tufte, 2001; Tsagarousianou, 2001; Clycq, 2002).

Door deze polariserende tendens in het dominante discours zouden moslims zich meer uitgenodigd kunnen voelen om zich te gaan identificeren met het geloof waarbij ze zich wellicht sterker verzetten tegen de liberale, seculiere, Nederlandse samenleving (Zhou 1999). Deze ontwikkeling zou de integratie² van moslims uit de tweede generatie in de weg kunnen staan en de sociale maatschappelijke cohesie in gevaar kunnen brengen. Het is dan ook belangrijk om meer inzicht te verkrijgen in de identificatieprocessen van moslims. Op deze manier kunnen de handelingen, houdingen en gevoelens van migranten met een Moslim achtergrond beter worden begrepen (Brubaker & Cooper, 2000; Foote, 1951).

De wijze waarop moslims zich identificeren met de islam is al vaker onderzocht (Phalet, 2004; Demant, 2005; Nabben, Yesilgoz, Korf, 2006; Nabben, Yesilgoz, Korf, Wouters, 2007; Ketner, 2008, Verkuyten, 2006, 2007). In deze onderzoeken is echter onvoldoende gekeken naar factoren die met deze identificatie samenhangen. In dit onderzoek zal daarom naast de religieuze identificatie van moslims uit de tweede generatie ook worden gekeken naar mogelijke factoren die deze identificatie kunnen beïnvloeden. Door een breder palet van factoren bij het onderzoek te betrekken kan ook beter inzichtelijk worden gemaakt welke invloed het dominante discours heeft op de religieuze identificatie van moslims. Andere factoren die deze religieuze identificatie zouden kunnen beïnvloeden, en die in deze studie nader zullen worden onderzocht, zijn: het onderwijs(niveau), vrienden, familie, het land van herkomst en de buurt. De onderzoeksvraag in deze studie luidt:

Op welke wijze identificeren Nederlandse moslims uit de tweede generatie zich met de islam en door welke sociale factoren kan deze identificatie worden beïnvloed?

² Definitie CBS. Eerste generatie: persoon is zelf in het buitenland geboren en heeft ten minste één in een niet-westers land geboren ouder. Tweede generatie: persoon is in Nederland geboren en heeft ten minste één in een niet-westers land geboren ouder. Derde generatie: personen van wie beide ouders in Nederland geboren zijn en de grootouders in een niet-westers land.

Leeswijzer

Deze studie bestaat uit twee delen. In het eerste deel wordt het theoretisch kader beschreven van waaruit de studie heeft plaatsgevonden. In hoofdstuk 1 van dit theoretisch kader wordt ingegaan op de religieuze identificatie van moslims en in het bijzonder van moslims uit de tweede generatie. Daarna wordt het model van Demant uiteengezet. In dit model zijn vier verschillende religieuze identificaties te onderscheiden. In hoofdstuk 2 wordt het dominante discours behandeld en aan de hand van de sociale identiteitstheorie wordt in hoofdstuk 3 vervolgens gekeken welke invloed een dominant discours zou kunnen hebben op de religieuze identificatie van (hoogopgeleide) moslims. In hoofdstuk 4 worden door middel van de algemene integratietheorie de andere omgevingsfactoren behandeld. Deel 1 zal in hoofdstuk 5 worden afgesloten met conclusies.

Het tweede deel van deze studie betreft de rapportage van het empirische onderzoek. In hoofdstuk 6 komt de onderzoeksopzet aan bod. Vervolgens worden in hoofdstuk 7 de resultaten van het onderzoek behandeld. Tot slot komt in hoofdstuk 8 de discussie aan bod. In dit hoofdstuk zullen in het licht van de literatuur en de onderzoeksvraag de resultaten van het onderzoek worden besproken

Deel 1: Theoretisch kader

1. Religieuze identificatie

In dit hoofdstuk wordt vanuit de literatuur de religieuze identificatie van moslims uit de tweede generatie beschreven. Daarbij wordt gekeken naar de religieuze beleving van moslims uit de tweede generatie, het belang dat ze aan hun religie hechten en welke functie religie voor hen zou kunnen hebben. Om de religieuze identificatie van moslims in kaart te brengen heeft Demant een categorisch model ontwikkeld waarin grofmazig vier verschillende religieuze identificaties te onderscheiden zijn. Deze religieuze identificaties worden in paragraaf 1.2 behandeld. Het hoofdstuk wordt in paragraaf 1.3 afgesloten met conclusies.

1.1 Tweede generatie moslims

Wat weten we vanuit de empirie over de religieuze identificatie van moslims uit de tweede generatie in Nederland? Uit zowel kwalitatieve als kwantitatieve studies blijkt dat religie een belangrijke plek inneemt binnen de sociale identiteit van moslims uit de tweede generatie (Phalet, 2004; Demant, 2005; Nabben, Yesilgoz, Korf, 2006; Nabben, Yesilgoz, Korf, Wouters, 2007; Ketner, 2008). Ze kennen zelfs een groter belang toe aan hun religie dan aan hun nationale- of etnische identiteit (Buis, Demant & Hamdy, 2006). Uit een representatieve steekproef uit de stad Rotterdam blijkt dat onder 87% van de Turken en 96% van de Marokkanen, tussen de 18 en 30 jaar, de islam 'heel belangrijk tot belangrijk' wordt gevonden (Phalet & Güngör, 2004). Daarbij kan geconcludeerd worden dat een keuze voor grensoverschrijding in de vorm van gelovig naar ongelovig niet reëel is.

Voor migranten in het algemeen en voor moslims uit de tweede generatie in het bijzonder is de identiteitsvorming een complex proces. Moslims uit de tweede generatie worden, in tegenstelling tot hun ouders uit de eerste generatie, veel meer gedwongen zowel een houding te ontwikkelen ten aanzien van de dominante samenleving als te reflecteren op hun culturele, islamitische achtergrond (Baumester, e.a., 1985). Uit verschillende casestudies is gebleken dat moslims uit de tweede generatie in tegenstelling tot moslims uit de eerste generatie religie en etniciteit loskoppelen.

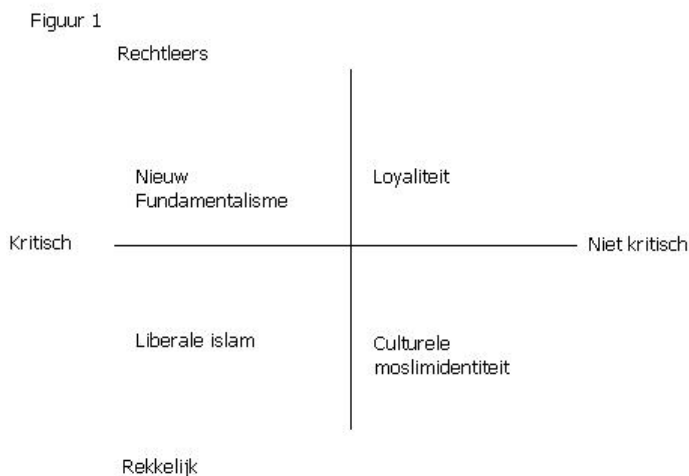
Niet de gemeenschappelijke afkomst en taal staan centraal maar het gegeven dat men dezelfde godsdienst deelt. In verschillende studies naar etnische minderheden met een islamitische achtergrond wordt een heropleving van de islamitische identiteit ten nadele van de etnische identificatie geconstateerd (Sunier, 1996; Babès, 1997, 2000, Klop, 1999). Een kanttekening daarbij is wel dat identiteit niet als een unitaire eenheid gezien kan worden maar meer als een veelheid aan vertellingen (Hall, 1993). Zo kan het zijn dat het belang van religieuze identiteit is toegenomen zonder dat de etnische identiteit wordt miskend (Fadil, 2002) De tweede generatie moslims streeft meer naar een 'zuivere' islam. Wat betekent dat ze streven naar een oorspronkelijke islam zoals deze in de Koran en de Hadith staat beschreven en dat ze zich willen ontdoen van achterhaalde culturele tradities. Deze vorm van geloofspraktijk wordt als achterhaald of onwetend gezien en afgewezen (Ebaugh & Chafetz 2000; Césari 1994; Knott en Khoker 1993; Sunier 1996). Dit impliceert de vorming van een transnationale geloofsgemeenschap waarbij de verbondenheid gerelateerd is aan het geloof en niet aan het land van herkomst (Phalet & Swyngedouw 2002). Binnen deze overkoepelende moslimidentiteit van de tweede generatie ontstaan weer nieuwe stromingen (Dassetto en Nonneman 1996; Ebaugh & Chafetz, 2000). Zo zijn er subgroepen die claimen de ware islam te bedrijven en zetten zich af tegen geloofsgenoten die in hun ogen minder toegewijd zijn. In het volgende hoofdstuk zal door middel van het model van Demant verder op deze discrepanties worden ingegaan.

De etnische achtergrond van moslims uit de tweede generatie raakt meer en meer op de achtergrond terwijl aansluiting bij de Nederlandse maatschappij in veel gevallen niet erg succesvol is. Religie kan dan voor verlichting zorgen (Feher, 1998). Daarnaast gaat religie de isolatie van minderheden in een samenleving tegen (Kwon, 2000). Suvillivan (2000) beweert dat de etnische en nationale achtergrond van migranten minder problematisch is wanneer kerk- of moskeegangers zichzelf in eerste instantie definiëren in religieuze termen. Tevens kunnen verschillende gemeenschappen nader tot elkaar komen door middel van een gedeelde religie. Religie kan in een multiculturele samenleving dienen als identiteitsmarkering welke het individuele bewustzijn stimuleert en groepscohesie bevordert (Williams 1988). Dat moslims uit de tweede generatie zich sterk met de islam blijven identificeren is dan ook geen vreemde constatering.

1.2 Model van Demant

Om de religieuze identificatie van moslims te duiden maken we gebruik van een categorisatie model dat is ontwikkeld door Demant (2005). Aangezien groepen nooit homogeen zijn met begrensde unieke eigenschappen (Barry, 2001), is het belangrijk nuances aan te brengen. Zo zijn er binnen de overkoepelende moslimidentiteit onder de tweede generatie nieuwe stromingen ontstaan (Dassetto & Nonneman 1996; Ebaugh & Chafetz, 2000).

Het categorische model van Demant is gebaseerd op empirische kennis afkomstig uit eerder onderzoek. Uit onderzoek van Phalet naar de religieuze identificatie van moslims komen zowel 'rekkelijk' en 'rechtsleers' moslims naar voren (Phalet & Ter Wal, 2004). Met rechtsleersheid worden moslims bedoeld die een strikte geloofsopvatting hebben en streng praktiseren. Rekkelijke moslims hebben een liberalere attitude ten aanzien van het geloof en praktiseren ook minder. Demant bekritiseert deze te grove tweedeling tussen 'rekkelijke' en 'rechtse' moslims en vult deze categorisatie aan door onderscheid te maken tussen de twee dimensies rekkelijk/rechtsleers en kritisch/niet-kritisch (Demant, 2005). Met kritische moslims bedoeld Demant moslims die een sterke geloofsovertuiging hebben en zich kritisch opstellen ten aanzien van culturele tradities en rituelen doctrines die gelieerd zijn aan de islam. Kritische moslims geven vorm aan een geïndividualiseerde en liberale islam in de Nederlandse context, waarin ruimte is voor individuele keuzevrijheid en alternatieve visies. Niet-kritische moslims zijn niet bewust bezig met de islam maar zien zich desondanks wel als moslim. De vier categorieën die voortkomen uit de twee dimensies rekkelijk/rechtsleers en kritisch/niet-kritisch heeft Demant in een model gezet, zie figuur 1.



Uiteraard is dit een grofmazige indeling en zijn er allerlei nuances en mengvormen mogelijk die nog nader onderzocht moeten worden. Onder de eerste categorie vallen moslims die een rechtseerse opstelling hebben ten aanzien van het geloof en zich daarbij kritisch opstellen. Deze moslims gaan op zoek naar de oorspronkelijke religieuze bronnen en zetten zich af tegen de volgens hen 'achterhaalde' culturele tradities van hun ouders en de seculiere, liberale samenleving. Deze categorie wordt getypeerd als nieuw fundamentalisme. Deze moslims ontwikkelen een meer puriteinse en strikte visie op de islam. Verscheidene auteurs benadrukken dit type moslim (Vertovec, 1998; Kanmaz, 2003, Phalet, 2003; Phalet & ter Wal). In de tweede categorie onderscheiden we de moslims die rechtseers maar niet-kritisch zijn. Deze groep moslims conformeert zich naar de tradities van hun ouders en zijn streng praktiserend. Phalet (2003) heeft dit soort moslims, vanwege het conformerende gedrag richting ouders, als loyaal getypeerd. In de derde categorie vallen moslims die rekkelijk zijn en een kritische opstelling hebben. Deze moslims verdiepen zich in de islam en proberen deze vorm te geven binnen de Nederlandse context. Zij streven naar een liberale islam (Phalet, 2003). In de laatste categorie bevinden zich moslims die rekkelijk en niet-kritisch zijn. Mensen die tot deze groep behoren zijn wel trots op hun moslim identiteit maar praktiseren niet of nauwelijks. Tevens verdiepen zij zich niet in het geloof (Vertovec, 2001). In dit onderzoek zal worden gekeken naar de invloed van verschillende factoren op de religieuze groepsidentificatie, bekeken vanuit de vier genoemde typologieën.

1.3 Conclusie

Moslims uit de tweede generatie identificeren zich in hoge mate met de islam. In tegenstelling tot moslims uit de eerste generatie koppelen zij vaker het geloof los van hun etnische en nationale achtergrond (Sunier, 1996; Babès, 1997, 2000, Klop, 1999). Ze streven naar het praktiseren van een 'zuivere' islam (Ebaugh & Chafetz 2000; Césari 1994; Knott en Khoker 1993; Sunier 1996). Voor moslims uit de tweede generatie kan religie in de Nederlandse samenleving dienen als identiteitsmarkering welke de individuele identiteitsvorming stimuleert en groepscohesie bevordert (Feher 1998; Yang 1999; Kwon, 2000; Suvillivan, 2000; Williams 1988). Om de religieuze identificatie van moslims te kunnen duiden heeft Demant (2005) een grofmazig model ontwikkeld waarin vier categorieën te onderscheiden zijn namelijk: de nieuw fundamentalistische moslim, de loyale moslim, de culturele moslim en de

liberale moslim. Doormiddel van dit categorisatie model kan de religieuze identificatie van moslims uit de tweede generatie scherper worden bekeken.

2. Het dominante discours

In dit hoofdstuk zal het dominante discours ten aanzien van moslims en de islam in Nederland worden behandeld. De verwachting vanuit de sociale identiteitstheorie, welke in hoofdstuk 3 aan bod komt, is namelijk dat dit invloed zou kunnen hebben op de religieuze identificatie van moslims uit de tweede generatie. Met een dominant discours wordt een consensus bedoeld over de wijze waarop over een bepaald onderwerp wordt gesproken. Problemen en oplossingen worden dan op een specifieke manier gedefinieerd (Suurmond, 1998). Politici en opiniemakers proberen steun te krijgen voor probleemdefinities en oplossingen die zij aandragen. Dit doen zij door dominantie in de discussie te verkrijgen. Wanneer dit lukt, zal een meerderheid van de kiezers of het lezers- en kijkerspubliek in dezelfde termen over deze problemen en oplossingen gaan spreken. Dat discours gaat dan meer overheersen. Dit discours bepaald dan ook wat buiten de discussie blijft.

Het dominante discours wordt dus bepaald door het publieke en politieke debat welke in interactie tot elkaar staan. Op directe en indirecte wijze beïnvloeden ze elkaar. De politiek kan de media sturen en de media en opiniemakers bepalen deels wat er in de politiek wordt besproken. Deze twee fora kunnen niet apart worden beschouwd. Een politicus kan zich bijvoorbeeld in de media met een publieke discussie bemoeien maar kan ook mediaberichtgeving aanwenden voor politieke debatten. Om de helderheid van de tekst te bewaren zal ik het politieke en publieke discours apart behandelen. Eerst zal ik in paragraaf 3.1 op chronologische wijze de ontwikkelingen in het politieke discours vanaf de jaren zeventig weergeven zodat het debat ten aanzien van moslims en de islam ook in een historische context geplaatst kan worden. Daarna komt in paragraaf 3.2 het publieke discours van het afgelopen decennium aan bod. Het publieke discours komt tot stand door de interactie tussen de politiek, media en de publieke opinie en komt voornamelijk tot uiting in de media. Om een helder beeld te kunnen krijgen van dit publieke discours zal ik gebruik maken van studies die zijn gebaseerd op de nationale media. In de context van deze studie bedoel ik met nationale media landelijke en regionale dagbladen en actualiteitenprogramma's zoals NOVA. Waar nodig gebruik ik ook internationale onderzoeken om de nationale bevindingen te versterken.

2.1 Het politieke discours

Als gevolg van een tekort aan werknemers op de arbeidsmarkt in de jaren zestig zijn onder andere uit Turkije en Marokko arbeidskrachten aangetrokken. Er wordt dan verwacht dat deze buitenlandse werknemers weer zouden terugkeren naar hun eigen land op het moment dat de arbeidsmarkt weer zou inkrimpen. De eerste generatie Turken en Marokkanen vormden toen een gesloten gemeenschap welke in het publieke domein nauwelijks zichtbaar was. De migranten werden gezien als tijdelijke gasten uit een andere cultuur. Deze cultuur werd toen niet als problematisch gezien. Eind jaren zeventig begon het besef te komen dat veel arbeidsmigranten niet meer zouden terugkeren. Velen hadden in Nederland een bestaan opgebouwd en lieten hun gezin overkomen. In die periode wordt door institutionele groei de islam ook in het publieke domein steeds meer zichtbaar (Sunier, 1996). Dit werd ook vanuit de overheid gestimuleerd omdat religie een belangrijke functie zou hebben in het versterken van de eigenwaarden en de emancipatie van leden van etnische groepen (Minderhedennota, 1983). Het minderhedenbeleid was gericht op pluralisme waarbij het behoud van de eigen identiteit centraal stond. Zo werden er vergunningen verstrekt voor de vestiging van moskeeën, kwamen er bijvoorbeeld regels voor rituele slachting en was er sprake van ruimhartige subsidies aan moslimverenigingen en voorzieningen, zoals media en scholen (Rath, 1996). Door migranten de Nederlandse taal eigen te laten maken en te voorzien in andere vaardigheden wilde de overheid eigen verantwoordelijkheid onder migranten stimuleren (d'Haenens & Koeman, 2006). Deze strategie moest de integratie van etnische minderheden in Nederland bevorderen. Met dit tolerante beleid, waarin de eigen identiteit als belangrijk werd gezien, onderscheidde Nederland zich van andere ontvangende landen. De oorsprong van deze aanpak komt voort uit de politieke traditie van verzuiling. Dit systeem zorgde ervoor dat verschillende religieuze en ideologische stromingen vreedzaam naast elkaar konden bestaan (Phalet, 2004). Door deze overheidssteun heeft de publieke herkenbaarheid van moslimgemeenschappen een enorme vlucht genomen. Dit had echter weinig te maken met de publieke acceptatie van de islam. De geïnstitutionaliseerde islam zoals we die vandaag kennen is veel meer het product van pragmatische beleidsvoering ten einde de maatschappelijke vrede te bewaren (Phalet, 2004). Er was over dit onderwerp destijds nauwelijks partijpolitieke strijd (Guiraudon, 2000).

Begin jaren negentig was er een zekere mate van politieke consensus dat sociaal-economische integratie meer prioriteit moest krijgen dan het behoud

van de culturele en godsdienstige identiteiten van immigranten (Fermin, 1997). Om migranten beter te laten integreren werd het beleidsmatige accent meer op etniciteit gelegd. De islam als religie wordt, tot ongenoegen van Frits Bolkestein (toenmalig partijleider VVD), door de meeste politieke partijen buiten beschouwing gelaten. Frits Bolkestein vond dat moslims zich dienden aan te passen aan het westerse liberalisme. Daarmee pleitte hij voor meer culturele assimilatie. Het beleid was volgens Bolkestein te toegevend en meegaand geworden. Door etnische minderheden te helpen bij hun emancipatie werden zij te afhankelijk van de verzorgingsstaat en werden ze onvoldoende gestimuleerd om actief in de Nederlandse samenleving te emanciperen.

In 1998 wordt minister Roger van Boxtel zonder portefeuille in het tweede kabinet Kok belast met grote steden-, integratie en – overheidscommunicatie beleid. Van Boxtel, ontwikkelt dan een beleid dat zowel op de zorgverlenende taak van de overheid was gericht als op het aanmoedigen van eigen initiatieven (Van Boxtel, 1998). Om de situatie van etnische minderheden te verbeteren, werden er veel nieuwe initiatieven ontplooid waaronder het instellen van een verplichte inburgeringscursus voor ‘nieuwkomers’ van buiten de EU.

In het jaar 2000 verschijnt ‘Het Multiculturele Drama’, een essay van de publicist Paul Scheffer. Hij uit hierin scherpe kritiek over het multiculturele beleid dat tot dan toe is gehanteerd (Scheffer, 2000). Hij was van mening dat de vreedzame coëxistentie zoals we die uit tijden van verzuiling kenden, gebaseerd op onderling overleg en compromis, niet meer opging. De waarden en normen die binnen de islam centraal staan vormden volgens hem een obstakel welke de structurele integratie van moslims belemmerde. Om de werkloosheid, criminaliteit en schooluitval onder allochtonen terug te dringen moest volgens Scheffer de Nederlandse taal, cultuur en geschiedenis veel meer centraal komen te staan in het integratiebeleid. Op deze manier zouden allochtone inwoners de bagage krijgen die ze nodig was om succesvol te kunnen integreren. Scheffer pleitte voor meer openheid en waar nodig confrontatie in zowel het publieke als politieke domein. Met de el Moumni affaire in 2001 is deze confrontatie er gekomen. Imam el Moumni verklaarde in een NOVA uitzending dat homoseksualiteit een besmettelijke ziekte is. Deze opmerking heeft tot een grote publieke verontwaardiging geleid. Zowel premier Kok als minister van Boxtel verklaarden dat El Moumni met zijn bewering over de schreef ging. Omdat deze reactie de confrontatie niet uit de weg ging kwamen zij tegemoet aan de kritiek van Scheffer.

Het politieke dominante discours ten aanzien van de islam en moslims is vanaf 2000 steeds negatiever geworden. Waar voorheen de nadruk nog lag op de sociaal economische factoren van integratie, stellen steeds meer politici dat de problemen met betrekking tot de multiculturele samenleving moeten worden toegeschreven aan cultuur en religieverschillen. Dit kwam mede door de opkomst van Pim Fortuyn. De islam werd in toenemende mate geassocieerd met vrouwenonderdrukking, het gebrek aan democratische waarden en het volharden in traditionele gebruiken. Daarnaast werd het westen steeds meer gezien als de beschaafde norm waaraan moslims zich dienden aan te passen (Rijkschroeff et al., 2003).

Zo is Nederland door de jaren heen van een multicultureel beleid opgeschoven naar een beleid dat meer gericht is op assimilatie (Entzinger, 2003). Dat Nederland tot eind jaren negentig een tolerant beleid heeft gevoerd ten aanzien van migranten en de reden dat dit beleid daarna zo enorm is gekanteld, zou onder andere kunnen voortkomen uit de verhouding die de politiek had met de burgers in het land. De onvrede over de islam en moslims bestond namelijk al voordat deze kanteling plaatsvond (Sniderman, 2003). De rechtse politicus Pim Fortuyn hanteerde een populistisch discours waarmee hij de onvrede, ook wel 'het onderbuikgevoel' genoemd, dat onder de bevolking leefde, aansprak. De succesvolle opkomst van zijn partij legde hiermee de kloof tussen de burgerij en de 'oude' politiek bloot. Daarna is de integratieproblematiek rondom de islam en moslims een belangrijk onderwerp binnen de partijpolitieke strijd geworden (eumc 2002, 2003).

2.2 Het publieke discours

Politieke ontwikkelingen en berichtgeving in de media staan in interactie tot elkaar. De media heeft dan ook mede de taak de politiek te controleren op haar functioneren. In de politieke transformatie zoals die in de vorige paragraaf is beschreven heeft de media dan ook een grote rol gespeeld. Zo heeft Pim Fortuyn goed van het media apparaat gebruik weten te maken om zijn anti-islam boodschap aan het electoraat kenbaar te maken. Maar ook de berichtgeving rondom de El Moumni affaire en de anti-islam film van Geert Wilders, Fitna, zijn breed uitgemeten in de media belicht. Het dominante politieke discours dat in deze paragraaf aan bod is gekomen staat dus sterk in relatie tot het publieke discours dat sterk tot uiting komt in de mediaberichtgeving.

In de Nederlandse media ligt de multiculturele samenleving vaak onder vuur. Vooral moslims worden verantwoordelijk gehouden voor de problemen die zich op dit gebied aftekenen (Shadid, 1995). In diverse onderzoeken naar de beeldvorming van etnische minderheden in de media wordt dit bevestigd. De berichtgeving ten aanzien van moslims is eenzijdig en na de aanslagen van 11 september 2001 en de moord op van Gogh op 2 november 2004 steeds negatiever geworden (Van den Bos, 2002; Ter Wal, 2004; Phalet, 2004; d'Haenens & Bink, 2007). Uit een analyse naar de berichtgeving over de islam in het actualiteitenprogramma NOVA en de Volkskrant blijkt dat deze voor een kwart bepaald wordt door terrorisme gerelateerde onderwerpen. Tevens is de berichtgeving over de islam vooral probleemgericht en blijkt dat met name autochtone Nederlanders het woord voeren over de islam. In dit onderzoek wordt geconcludeerd dat uit de berichtgeving over de islam op te maken is dat de islam een bedreiging vormt voor de Nederlandse bevolking en de westerse waarden (Helden, 2005). Nederland staat niet alleen in de negatieve berichtgeving ten aanzien van minderheden. Ook in andere Europese landen wordt de eenzijdige, negatieve berichtgeving ten aanzien van etnische minderheden bevestigd (Hussain, 1996; Poole, 2002; Pietkaninen, 2004; Richardson, 2004).

Shadid en van Koningsveld (2002) houden de media verantwoordelijk voor de negatieve beeldvorming die in de publieke opinie is ontstaan ten aanzien van moslims. Volgens hen wordt de islamitische cultuur voor een buitenstaander te gesimplificeerd weergegeven en te vaak als problematisch gestigmatiseerd. In het publieke debat dat mede tot uiting komt in de media ligt de nadruk op de verschillen tussen autochtonen en moslims waarbij van moslims steeds vaker wordt geëist dat ze zich moeten aanpassen. Het dominante discours lijkt daardoor steeds meer op een pleidooi voor assimilatie. Het accent in de discussie ligt daarbij in toenemende mate op 'wij' versus 'zij' tegenstellingen waarbij onder andere gebruik wordt gemaakt van stereotypering, vooroordelen en verborgen racisme. Dit zorgt ervoor dat er steeds meer op de verschillen aan sich wordt ingegaan in plaats van op de inhoud van deze verschillen. Uit empirische onderzoeken blijkt ook dat moslims zich niet kunnen herkennen in het beeld dat de Nederlandse media over hen schetst (Geense & Pels, 2002).

Ook in andere landen geven etnische minderheden aan over het algemeen ontevreden te zijn over de wijze waarop ze worden geportretteerd in de media (De Aguirre et al., 1996; Ross, 2001; Poole, 2001; Tufte, 2001; Tsagarousianou, 2001; Clycq, 2002). Zij hebben het gevoel te worden uitgesloten en onjuist te worden weergegeven in de media. Tevens hebben

ze het idee dat de media een grote invloed hebben op vooroordelen en negatieve attitudes die ten opzichte van hen bestaan. In Nederland geeft 63% van de moslims aan de verslaggeving die over hen gaat als negatief te ervaren (TNS NIPO, 2005). Aangezien de Nederlandse media idealiter een weerspiegeling zouden moeten zijn van de samenleving heeft het in dat opzicht gefaald (Rinnooy Kan Commission, 2004; ter Wal, 2005).

Dat moslims zich niet gerepresenteerd voelen in de media komt ook naar voren in een kwalitatief onderzoek van Devroe (2004). In dit onderzoek is gekeken naar de perceptie die moslims in Vlaanderen hebben ten opzichte van de media. De respondenten waren teleurgesteld over de manier waarop etnische minderheden in de Vlaamse media worden geportretteerd. Over het algemeen voelden de respondenten zich buitengesloten en niet serieus genomen als lezerspubliek. In de media zagen zij niet de multiculturele samenleving zoals zij die graag zouden willen zien. De respondenten waren vooral ontevreden over de wijze waarop moslims in de media in verband werden gebracht met terrorisme. Ze hebben het gevoel dat er vaak incorrect werd gerapporteerd over de islam en dat etnische minderheden te vaak in verband worden gebracht met misdaad. Ook vonden de respondenten dat de diversiteit van de verschillende etnische groepen wordt genegeerd en er meer rolmodellen in de media moesten komen (Devroe, 2004).

De negatieve beeldvorming in de media ten aanzien van de islam en moslims heeft grote gevolgen voor de perceptie van het publiek en daarmee voor het imago van moslims. Zo stelt John Zaller (1992) dat de media de publieke opinie vormgeven. Volgens hem kunnen mensen niet zomaar een mening hebben over allerlei uiteenlopende onderwerpen. Als mensen worden geconfronteerd met een vraag over een bepaald onderwerp dan maken ze gebruik van gedachtes en ideeën die zij zich kunnen herinneren. Op dat moment is er geen sprake van een weloverwogen persoonlijke mening. Wanneer etnische minderheden in vergelijking tot de dominante meerderheid niet representatief in de media worden geportretteerd, ontstaat er een beeld dat niet overeenkomt met de werkelijkheid. Door het gebrek aan persoonlijk contact met etnische minderheden, zouden autochtonen hun opinie volgens Zaller baseren op de onjuiste beeldvorming uit de media. De 'agenda setting theorie' onderschrijft eveneens de grote invloed van de media op de publieke opinie (Rogers & Dearing, 1988). Deze theorie houdt in dat er een sterke relatie bestaat tussen de agenda van de media en de agenda van de mediaontvangers. Volgens de 'agenda setting theorie' gaan mensen meer over een onderwerp praten naarmate ze meer over dat onderwerp horen of lezen. Een onderwerp, dat afkomstig is uit de media, kan zo een belangrijk

onderwerp in de publieke opinie worden. De wijze waarop de media een onderwerp presenteren en interpreteren wordt ook wel framing genoemd. Hoe vaker een onderwerp wordt behandeld hoe groter de kans is dat een ontvanger het leest, een betekenis waarneemt en deze interpreteert en opslaat (Entman, 1993). De 'agenda setting theorie' zou echter de kritische rol die het publiek inneemt negeren (Tsfati, 2003). De invloed die de media hebben op de publieke opinie zou meer genuanceerd moeten worden. Het vertrouwen dat men heeft in de correctheid van de berichtgeving in de media speelt hierbij een grote rol. Als men sceptisch is, is men minder geneigd de opinie uit de media over te nemen. Media hebben een grote invloed op de publieke opinie en de consequenties die hieruit voortkomen, maar ze zijn op individueel niveau zeker niet almachtig. Dat media de perceptie van het publiek ten aanzien van etnische minderheden beïnvloed wordt deels bevestigd in het proefschrift van Vergeer (2000). Vooral televisie zou hier een aandeel in hebben en dan met name drama en amusement dat is gebaseerd op sociale verschijnselen. Uit het onderzoek van Vergeer blijkt dat de invloed van dagbladen verwaarloosbaar zijn.

2.3 Conclusie

In paragraaf 2.1 is beschreven hoe het politieke discours over moslims en de islam de afgelopen decennia steeds negatiever is geworden. Dit is ondermeer waar te nemen door de opkomst van Pim Fortuyn de huidige populariteit van de PVV. De afgelopen jaren is in de partijpolitieke strijd de integratieproblematiek rondom moslims en de islam dan ook prominenter geworden. Dit politieke discours is ook te zien in het publieke discours dat het sterkste tot uiting komt in de media. Uit zowel nationaal als internationaal onderzoek is gebleken dat het dominante discours over moslims en de islam negatief is. Moslims worden op structurele wijze in de media gestereotypeerd en gestigmatiseerd. De nadruk ligt in de berichtgeving op de verschillen in plaats van op de inhoud van deze verschillen. Moslims zelf bevestigen dit negatieve discours dat ze in de media waarnemen. Dit negatieve discours heeft dan ook grote invloed op de wijze waarop er in de samenleving tegen moslims en de islam wordt aangekeken (Mahtani, 2001). De attitudes en overtuigingen van burgers worden namelijk voor een belangrijk deel vormgegeven door de media. Deze bevooroordeelde attitude in de samenleving wordt door moslims ook bevestigd.

3. De sociale identiteitstheorie

De sociale identiteitstheorie, ontwikkeld door Henri Tajfel en John Turner in 1979, gaat ervan uit dat de samenleving een verzameling is van verschillende sociale categorieën. Deze categorieën zijn op verschillende manieren van elkaar te onderscheiden. Zo zijn mensen in concrete zin met elkaar verbonden door middel van bijvoorbeeld familie of sportclub, maar ook in abstracte zin, bijvoorbeeld door middel van een religie of een land. Mensen kunnen zich met meerdere categorieën verbonden voelen. De intensiteit van de verbinding met een categorie kan verschillen en mensen kunnen ook van categorie veranderen. Maatschappelijke categorisering is dus een dynamisch proces. De sociale identiteitstheorie maakt onderscheid tussen persoonlijke identiteit en groepsidentiteit. Persoonlijke identiteit komt tot stand in de groep waar het individu toe behoort. Het individu ziet het groepslidmaatschap als een deel van zijn/haar identiteit. Al deze gedeelde identificaties maken groepsidentiteit mogelijk. Tussen persoonlijke identiteit en groepsidentiteit speelt zich dus een wederkerig proces af. Volgens de sociale identiteitstheorie zijn er twee processen die het gedrag binnen een groep bepalen namelijk sociale categorisatie en sociale vergelijking. Sociale categorisatie heeft een cognitieve functie en een identiteitsfunctie. De cognitieve functie zorgt ervoor dat mensen in staat zijn om de wereld om hen heen te ordenen. Door in een categorie de verschillen te minimaliseren en de verschillen buiten een categorie te maximaliseren simplificeren mensen de wereld om hen heen zodat deze hanteerbaar wordt. De identiteitsfunctie van sociale categorisatie is dat mensen een positief zelfbeeld willen ontwikkelen dat tot stand moet komen door de groep waar zij toe behoren. Deze groep wordt op selectieve wijze vergeleken met andere groepen waarbij de eigen groep als beter wordt beoordeeld. Op deze manier komt een positief zelfbeeld tot stand.

Als de sociale vergelijking negatief uitpakt dan zijn er volgens de sociale identiteitstheorie twee manieren om daar mee om te gaan. Zo kan een individu de grenzen tussen de categorieën als doorlaatbaar zien en dus overstappen naar een groep die bijdraagt aan een positiever zelfbeeld. Of het individu ziet deze grenzen als ondoorlaatbaar en ziet als enige mogelijkheid dat de hele groep moet veranderen. Tajfel introduceert het concept sociale identiteit als volgt:

“The individual’s knowledge that he belongs to certain social groups together with some emotional and value significance to him of this group membership” (1972: 292)”

Als in het dominante discours alleen de sociaal culturele kenmerken van moslims in verband worden gebracht met de problemen die zich in de multi-culturele samenleving voordoen, dan zal volgens de sociale identiteitstheorie de identificatie van moslims in Nederland gepaard gaan met de accentuering van de islam als positief onderscheidend kenmerk van de in-group³ ten aanzien van autochtonen, als out-group.

Het verband tussen percepties van discriminatie, vooroordelen of vijandigheid in groepsrelaties en een verhoogde in-group identificatie en bevooroordeeling, wordt in veel sociaal-psychologisch onderzoek bevestigd (Branscombe et al. 1999; Spears et al. 1997; Stephan et al. 1998). Dit verband lijkt op te gaan bij een grote diversiteit aan minderheidsgroepen. Zo is de gemeten groepsidentificatie, veroorzaakt door vooroordelen en discriminatie, sterker geworden bij Joden (Dion & Earn, 1975; Radke, Trager, & Davis, 1949; Rollins, 1973), vrouwen (Dion, 1975; Gurin & Townsend, 1986), Afrikaanse Amerikanen (Gurin, Gurin, Lao, & Beattie, 1969), Hispanics (Chivira & Phinny, 1991), en lesbiennes (Crosby, Pufall, Snyder, O'Connell, & Whalen, 1989). De verwachting van dit onderzoek is dan ook dat hoogopgeleide moslims door het negatieve dominante discours zich meer zijn gaan identificeren met een islamitische in-group. Het negatieve dominante discours ten aanzien van moslims en de islam kan worden gezien als een symbolische dreiging van culturele invloeden van buitenaf. Dit zijn de concurrerende culturele waarden van de liberale westerse samenleving. Religie kan dan als moreel tegenwicht worden ingezet, teneinde de percepties van de conflicterende dominante waarden en normen te kunnen compenseren (Phalet, 2004). Als positieve onderscheidende groepsidentiteit leent religie zich namelijk bij uitstek om de in-group te verheffen boven de out-group, welke bestaat uit anders- of ongelovigen.

Een verhoogde groepsidentificatie van minderheden vindt vooral plaats wanneer er sprake is van vooroordelen en discriminatie op groepsniveau. Wanneer de daders van discriminatie als geïsoleerde individuen worden gezien, dan reageren de slachtoffers op een individualistische wijze. Maar als discriminatie-uitingen door meerdere leden van een out-group worden uitgedragen dan is een collectieve respons het gevolg (Abelson, Dasgupta, Park, en Banaji, 1998). Zo zal een homo die wordt herinnerd aan de achtergestelde groepsstatus van homo's zich sterker met zijn in-group identificeren dan wanneer deze groepsstatus niet op de voorgrond staat (Simon et al., 1998). Tevens is er aanzienlijk bewijs dat groepsleden die zich sterk

³ Groepsidentificatie suggereert een set van collectieve overtuigingen en waarden die de in-group karakteriseren en welke normatief zijn en een deel van het psychologische zelf worden. Mensen beginnen te denken, voelen en zich te gedragen zoals dat in de in-group wordt begrepen. Deze set van collectieve overtuigingen en waarden kunnen relatief stabiel blijven of continu veranderen (Tajfel & Turner, 1986).

identificeren met een groep, geneigd zijn om gebeurtenissen in intergroup-terminen te interpreteren (Ellemers, Spears, & Doosje, 1997; Smith, Spears, & Oyen, 1994). Deze groepsleden zijn meer geneigd discriminatie jegens de in-group waar te nemen en er vanuit het collectieve perspectief op te reageren (Guimond & Dubé-Simard, 1983; Klandermans, 1997). Er is dan ook reden om te geloven dat er een relatie bestaat tussen de mate van identificatie met een groep en de blootstelling aan vooroordelen ten opzichte van een groep. Aangezien het dominante discours veelal in 'wij' versus 'zij' terminologie wordt vorm gegeven, is de verwachting dat moslims op groepsniveau zullen reageren op de op hen geprojecteerde negatieve beeldvorming. De individuele reactie hangt daarbij wel af van de mate waarmee een groepslid zich met de in-group identificeert. Religieuze identiteiten kunnen een ultieme legitimering zijn voor collectieve acties met verwijzing naar God (Nagel, 1994).

Een reden dat blootstelling aan vooroordelen de groepsidentificatie kan verhogen, is het verlangen van mensen naar verbondenheid en het gevoel om ergens bij te horen (Cross & Straus, 1998; Branscombe & Schmith, 1999). Wanneer leden van een achtergestelde groep geloven dat acceptatie en eerlijke behandeling door een meer machtige groep onwaarschijnlijk is, dan is identificatie met de eigen minderheidsgroep de beste strategie om zich geaccepteerd te voelen. In andere woorden: als een individu zich niet geaccepteerd voelt door de dominante meerderheid, dan ligt het voor de hand dat men in de eigen groep gaat investeren. Het negatieve dominante discours ten aanzien van moslims in Nederland, de ontoegankelijkheid van de media voor minderheden en het gegeven dat de media in Nederland voornamelijk in dienst staan van de autochtone Nederlanders zorgt er voor dat het voor moslims moeilijk is om deel te nemen aan het publieke debat. Een verhoogde identificatie met de in-group ligt dus voor de hand en dient als buffer tegen de effecten van stigma's die vanuit de samenleving op hen worden geprojecteerd.

4. De algemene integratietheorie

Naast de invloed van het dominante discours moet ook worden gekeken naar andere sociale factoren die invloed uit kunnen oefenen op de religieuze identificatie van moslims. Deze factoren komen in dit hoofdstuk, aan de hand van de algemene sociale integratietheorie, aan bod. Dit is een klassieke sociologische theorie over integratie die in 1938 door R.K. Merton is verwoord⁴. Deze theorie houdt in dat naarmate mensen sterker geïntegreerd zijn in een intermediaire groep, ze de normen van deze groep sterker naleven. Vanuit deze theorie kan worden verondersteld dat wanneer een groep sterk religieus is deze groep ook meer aanzet tot religieuze participatie en het ondersteunen van geloofsopvattingen. Op uiteenlopende terreinen is deze theorie op succesvolle wijze bevestigd (Lazarsfeld, Berelson & Gaudet, 1944; Hirschi, 1969; Hermkens, 1983). Zo is uit diverse studies gebleken dat de kans op afnemende religiositeit groter is bij mensen die samenwonen met een niet-religieuze partner, mensen die in een sterk onreligieuze provincie wonen en bij kinderen uit gezinnen waar gemengde religieuze opvattingen leven (De Graaf, Need en Ultee, 2000; Need & De Graaf, 1994; Te Grotenhuis, De Graaf en Peters, 1997). In dit hoofdstuk ga ik de factoren bespreken die volgens de algemene integratietheorie invloed kunnen uitoefenen op de religiositeit van migranten.

Om te beginnen hangt de religiositeit van migranten af van het land waar ze vandaan komen. Zo hangt de religieuze socialisatie die migranten in het land van herkomst hebben gehad, door ouders, school, vrienden en kennissen, sterk af van de religieuze context van het land van herkomst (Kelley & De Graaf, 1997). De religieuze context uit het land van herkomst is ook bepalend voor de religieuze oriëntatie in het land van aankomst. Migranten die afkomstig zijn uit sterk religieuze landen zullen ook in het land van aankomst worden beïnvloed door familieleden en groepsgenoten die sterk religieus zijn. Voor deze mensen is geloofsafval minder eenvoudig dan voor migranten die afkomstig zijn uit een land met een seculiere grondslag. Zo zou er een verschil kunnen bestaan tussen Turkse moslims en Iranese moslims aangezien Turkije een seculier land is. De leeftijd waarop een migrant naar Nederland is gekomen is ook van invloed op de religiositeit. En moslim die lang in een sterk religieus land heeft gewoond zal daardoor sterker zijn gevormd naar religieuze waarden en praktijken die in het land van herkomst gangbaar waren. Het land van waaruit moslims uit de eerste

⁴ Durkheim (1897) heeft met ambtelijk-statistische gegevens laten zien dat hechtere integratie in intermediaire groeperingen resulteerde in een afnemende kans op zelfmoord. Merton (1938) heeft Durkheims integratietheorie veralgemeniseerd door te stellen dat groepen niet alleen normen hebben over zelfmoord, maar ook over andere vormen van gedrag (Ultee, Arts & Flap, 1996)..

generatie zijn gemigreerd naar Nederland zal dus van invloed zijn op de opvoeding die zij hun kinderen hebben gegeven.

De algemene integratietheorie voorspelt ook dat de religiositeit onder migranten in het seculiere Nederland met de verblijfsduur zal afnemen en de integratie in de Nederlandse samenleving door blootstelling aan de Nederlandse media, het ontstaan van vriendschappen met autochtonen en participatie in Nederlandse verenigingen, zal toenemen. Zo zullen moslims geleidelijk aan de normen en waarden van de Nederlandse samenleving overnemen. Het beheersen van de Nederlandse taal is daarin een bepalende factor. Zo komen migranten die de taal niet voldoende machtig zijn minder in contact met autochtonen (Dagevos, 2001). Tevens zullen ze over het algemeen de Nederlandse media minder volgen en minder participeren in Nederlandse verenigingen. Tevens zullen moslims die de Nederlandse taal niet of in beperkte mate machtig zijn minder snel in contact komen met seculiere opvattingen die in veel intermediaire groeperingen in Nederland gelden.

Het behaalde opleidingsniveau is een andere factor die een rol kan spelen in de religiositeit van moslims. In meerdere onderzoeken is bevestigd dat onderwijsniveau zorgt voor een afname van religieuze betrokkenheid onder autochtonen (De Graaf et al. 2000; te Grotenhuis et al. 1997; te Grotenhuis en Scheepers 2001; Need en De Graaf 1996). Deze bevindingen worden opgevat als een bevestiging van de secularisatiethese. Volgens de algemene integratietheorie bevordert een hoge opleiding de integratie. Hoger opgeleide moslims zouden dus meer geïntegreerd zijn in de Nederlandse samenleving dan laag opgeleide moslims. Hoogopgeleide moslims hebben dan ook vaker contact hebben met autochtonen dan laagopgeleide moslims (Dagevos, 2001). De integratietheorie voorspeld dus dat het opleidingsniveau een negatieve invloed heeft op de sterkte van het geloof en de mate van religieuze identificatie.

De algemene integratietheorie voorspelt ook dat de buurt waarin men woont invloed heeft op de religiositeit van migranten. De hoge concentratie in bepaalde steden en wijken van migranten (Tesser e.a., 1995) kan zorgen voor een continuïteit van de normen en waarden van het land van herkomst.

De bestedingstheorie impliceert in lijn met de algemene integratietheorie dat op individueel niveau hechte familiebanden met gelijkgelovigen secularisatie afremmen. Uit internationaal onderzoek naar de religieuze socialisatie is gebleken dat vooral de religieuze communicatie, activiteiten en rolmodellen bijdragen aan een duurzame religieuze betrokkenheid (Argyle en Beit-Hallami 1975; Benson et al. 1989). De invloed van het ouderlijke

gezin blijft sterk, ook op latere leeftijd (Myers 1996). Ouders beïnvloeden de religieuze beleving van kinderen op directe wijze door middel van opvoeding en indirect door het controleren van sociale contacten van kinderen buiten het gezin (Benson et al. 1989). De geloofsaanhang van jongeren is het beste te voorspellen door de directe invloed van ouders. Deze kan versterkt worden door de religieuze schoolkeuze. De invloed van peers in het religieuze domein blijkt over het algemeen zwak of verwaarloosbaar. Wanneer binnen gezinnen een traditioneel rolpatroon wordt gehandhaafd is de overdracht van religie het meest succesvol (Benson et al. 1989; Myers 1996). In lijn met deze bevindingen is ook aangetoond dat verminderde religiositeit onder jongerengeneraties, samenhangt met het stijgend aantal huishoudens dat afwijkt van de traditionele gezinsstructuur (Chaves 1991). De mate van religiositeit in de gezinscontext zijn ook gerelateerd aan sekse. Vrouwen die op structurele basis als eerste verantwoordelijk zijn voor de opvoeding en het gezin zijn meer religieus betrokken (Ulbrich & Wallace, 1984). Andere studies wijten deze bevinding aan de geringe arbeidsdeelname (De Vaus en McAllister 1987). In welke mate deze bevindingen ook opgaan voor migranten is niet bekend. Dat het huwelijk en gezinsvorming bij migrantenpopulaties bestendigend werken en dat gemengde huwelijken geloofsafval stimuleren is al in meerdere studies bevestigd (Legge 1997; Tribalat 1996; Van Solinge en de Vries 2001; Van Tubergen 2003a, b; Veglery 1988). Sociale integratie binnen de etnische gemeenschap werkt typisch bestendigend. Daarentegen zorgen sociale contacten met anders gelovigen of niet-gelovige autochtonen juist voor meer secularisatie (Tribalat 1996; Van Tubergen 2003a; Weidacher 2000).

De religieuze identificatie van moslims hangt dus samen met verschillende sociale factoren die in de algemene integratietheorie terug komen. Wanneer binnen deze sociale factoren sprake is van sterke religieuze groepsnormen dan werkt dit bestendigend. Sociale factoren waar in deze studie naar gekeken wordt zijn: het gezin, de buurt, opleidingsniveau, peers en het land van herkomst.

5. Conclusies

In deel 1 van deze studie is vanuit de literatuur onderzocht op welke wijze moslims uit de tweede generatie in Nederland zich identificeren met de islam en met welke sociale factoren deze identificatie beïnvloed kan worden.

Voor moslims uit de tweede generatie speelt het geloof een belangrijke rol. Zij identificeren zich in hoge mate met de islam. Zij voelen zich echter, in tegenstelling tot veel moslims uit de eerste generatie, minder verbonden met hun etnische en nationale achtergrond. Het streven naar een 'zuivere' islam beleving staat voor veel moslims uit de tweede generatie centraal. De religieuze identificatie van moslims onderscheid zich volgens Demant in vier verschillen categorieën namelijk: de nieuw fundamentalistische moslim, de loyale moslim, de culturele moslim en de liberale moslim. Diverse factoren beïnvloeden deze religieuze categorisatie van moslims. Zo hebben moslims onder andere te maken met een negatief dominant discours. Dit dominante discours wordt voornamelijk door de politiek en de media vormgegeven. Omdat dit negatieve dominante discours zich op groepsniveau afspeelt zou dit volgens de sociale identiteitstheorie kunnen zorgen voor een hoge religieuze groepsidentificatie. Naast het dominante discours zijn er andere factoren die invloed kunnen hebben op de religieuze identificatie van moslims. Deze factoren komen tot uiting in de algemene sociale integratietheorie van Mertons. Wanneer er binnen deze sociale factoren sprake is van sterke groepsnormen kan dit bestendigend werken voor de religieuze identificatie van moslims. Sociale factoren waarmee rekening gehouden moet worden zijn: het gezin, de buurt, opleidingsniveau, peers en het land van herkomst.

Deel 2: Empirisch onderzoek

In deel 2 van deze studie komt de onderzoeksrapportage aan bod. Eerst zal in hoofdstuk 6 de onderzoeksopzet worden behandeld. Hier zal ik beschrijven wie ik heb onderzocht, hoe ik participanten heb verzameld, welke methode ik heb toegepast en op welke wijze ik de data heb geanalyseerd. Tot slot wordt in dit hoofdstuk de onderzoeksvraag gepresenteerd met de bijbehorende deelvragen. In hoofdstuk 7 worden de resultaten gepresenteerd welke in hoofdstuk 8 worden geanalyseerd. In hoofdstuk 9 wordt de studie afgesloten met een discussie.

6. Onderzoeksopzet

In dit hoofdstuk zal ik uiteenzetten welke onderzoeksgroep ik heb onderzocht, waarom ik voor deze groep heb gekozen, met welke methode ik deze groep heb benaderd, naar welke selectiecriteria ik heb gekeken en wat de uiteindelijke samenstelling van de steekproef is. Verder zal ik ingaan op de methode van dataverzameling. Tot slot komt de onderzoeksvraag met de bijbehorende deelvragen aan bod.

6.1 Respondenten en onderzoeksmethode

Voor dit onderzoek heb ik hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie onderzocht. Uiteraard is het ook interessant om te kijken naar de religieuze identificatie van middelbaar- en laag opgeleide moslims, niet in de laatste plaats om deze groepen met elkaar te kunnen vergelijken. Om praktische en theoretische redenen heb ik mijn onderzoeksgroep echter beperkt tot hoogopgeleide moslims. Zo wordt vanuit de secularisatiethese verondersteld dat vooral hoogopgeleide moslims seculariseren (Wilson, 1982; Tschannen, 1991; Norris/Inglehart 2007). Van hoogopgeleide moslims wordt verwacht dat ze in verre mate zijn geïntegreerd in de Nederlandse samenleving. Mensen met een hogere opleiding zouden voorts een meer rationele levenshouding hebben en mogelijk meer kritisch zijn tegenover een religieus wereldbeeld. Hoogopgeleiden migranten in Nederland beheersen de Nederlandse taal goed en hebben vaker contact met autochtonen (Dagevos, 2001). Dit zou volgens de secularisatiethese dus bijdragen aan een verminderde religiositeit. In meerdere onderzoeken is de secularisatiethese dan ook bevestigd (De Graaf et al. 2000; te Grotenhuis et al. 1997;

te Grotenhuis en Scheepers 2001; Need en De Graaf 1996). Deze veronderstelling wordt echter ook bekritiseerd (Dobbelaere 1989). Zo zouden er door de individualisering in de moderne Nederlandse samenleving nieuwe vormen van religie ontstaan. De religieuze beleving zou dan meer zijn geprivatiseerd in plaats van gesecculariseerd. Tevens is uit recent onderzoek onder Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland, gebleken dat de secularisatiethese niet zonder meer opgaat voor moslims die opgroeien in het seculiere Nederland (Phalet e.a. 2005). In de laatste studie wordt namelijk duidelijk dat structurele integratie secularisatie bevordert, terwijl etnische segregatie en familievorming religiositeit bestendigd. Om meer inzicht te verkrijgen in de omstandigheden waarin er sprake is van een afname dan wel opleving van religiositeit onder moslims uit de tweede generatie, heb ik gekozen voor hoogopgeleide moslims. Omdat juist van deze groep vanuit de secularisatiethese wordt verwacht dat ze verminderd religieus zijn. Tevens is gekozen voor hoogopgeleide moslims omdat dit een kwalitatief onderzoek is dat bouwt op meningen en attitudes. Ik veronderstel dat het vermogen tot zelfreflectie samengaat met een hogere opleiding. Dit vergroot de kwaliteit van de respons.

De respondenten zijn door middel van de sneeuwbal- of netwerkmethodes geselecteerd. Dit betekent dat ik via de eerste respondenten, die ik zelf al kende, namen heb gekregen van andere mogelijke deelnemers die ik daarop heb benaderd om aan het onderzoek mee te werken. Bij de selectie van respondenten is naar de volgende selectiecriteria gekeken: de religie (de respondenten moeten moslims zijn), het opleidingsniveau (dit moet HBO of WO niveau zijn) en tenslotte moeten de respondenten tot de tweede generatie Nederlandse moslims behoren. Met het land van herkomst, het geslacht en de leeftijd is tijdens de selectie geen rekening gehouden. Op deze manier heb ik getracht een zo gevarieerd mogelijke steekproef te creëren. Uiteindelijk hebben 15 respondenten aan het onderzoek deelgenomen: 4 mannen en 11 vrouwen. Mogelijk komt de oververtegenwoordiging van vrouwen in de steekproef door het feit dat er in Nederland meer vrouwen dan mannen hoger onderwijs volgen (Ours, J, Veenman, J & Verhoeven, W. 2002, 22). De leeftijd van de respondenten ligt tussen de 21 en 36 jaar. De respondenten zijn van Pakistaanse, Marokkaanse, Somalische en Voormalig Joegoslavische afkomst.

In deze studie heb ik gekozen voor een kwalitatieve onderzoeksmethode omdat ik te weten wil komen welke betekenis de respondenten toekennen aan factoren uit hun omgeving en welk effect deze factoren volgens hun hebben op hun religiositeit. Een kwalitatieve benadering volstaat

dan beter dan een kwantitatieve benadering omdat er daardoor ruimte is om dieper in te gaan op contextuele sociale factoren. Op deze manier heb ik de betekenis die de respondenten toekennen aan hun religieuze identificatie en aan de verschillende factoren die hiermee in verband staan geëxploreerd. Door middel van een semigestructureerde topic lijst (zie bijlagen II), waarin alle relevante onderwerpen aan bod komen, heb ik de interviews afgenomen. Doordat de topic lijst semigestructureerd is zijn de verschillende interviews met elkaar te vergelijken.

Door deze standaardisering is ook de betrouwbaarheid van het onderzoek vergroot. Door de gestructureerde topiclijst zijn toevallige of onsystematische fouten zoveel mogelijk gereduceerd. Tevens hoop ik dat deze structurering ervoor zorgt dat onsystematische fouten elkaar opheffen. Om de validiteit van de onderzoeksstrategie zoveel mogelijk te waarborgen heb ik gekozen voor semigestructureerde interviews. Deze onderzoekstechniek sluit het beste aan bij de onderzoeksvraag. Een etnografische benadering of casestudy is niet geschikt voor het onderzoeken van deze onderzoeksvraag.

Alle interviews zijn getranscribeerd en door middel van het computer programma MAXQDA gecodeerd en geanalyseerd. Het interpreteren van de gegevens is begonnen met het uiteenrafelen van de interviews. Door het vergelijken van de verschillende fragmenten zijn verschillende clusters tot stand gekomen die in een code boom zijn gestructureerd. De analyse en data-verzameling hebben elkaar afgewisseld. Na vijf interviews is er telkens een analyse uitgevoerd. De uitkomsten van deze tussentijdse analyses hebben richting gegeven aan de resterende interviews. Het is echter niet zo dat er in de topiclijst drastische veranderingen zijn doorgevoerd aangezien dit ten koste zou gaan van de betrouwbaarheid van het onderzoek. Voordat met de dataverzameling is begonnen is dan ook goed nagedacht over de inhoud van de topiclijst. Desalniettemin heeft het cyclische proces bijgedragen aan het exploratieve vermogen van het onderzoek. De fragmenten die over hetzelfde onderwerp naar voren zijn gekomen zijn ondergebracht onder een code. Uit al deze codes zijn een aantal kerncodes geformuleerd. Deze kerncodes komen overeen met de deelvragen van het onderzoek. Daarna zijn deze kerncodes uitgewerkt en is gekeken naar de relaties tussen de verschillende kerncodes. Tot slot zijn alle gegevens door constante vergelijking met elkaar geïntegreerd waaruit de theorievorming is voortgekomen. In deze fase is ook gekeken naar de weerklank van deze bevindingen in het theoretische kader.

6.2 De onderzoeksvraag en deelvragen

De onderzoeksvraag waar deze studie op is gestoeld luidt:

Op welke wijze identificeren hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie zich met de islam en aan welke factoren kan deze identificatie worden toegeschreven?

Deze onderzoeksvraag is aan de hand van de literatuur onderverdeeld in deelvragen waarin de religieuze identificatie van de respondenten en de verschillende factoren die daar invloed op zouden kunnen uitoefenen centraal staan. De centrale begrippen van het onderzoek zijn in de deelvragen onderstreept.

- Onder welke religieuze identiteit categoriseren hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie zichzelf?
- Welke invloed heeft het onderwijs op de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie?
- Welke invloed heeft de buurt waarin men woont op de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims?
- Welke invloed heeft gemeenschapsdruk op de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie?
- Welke invloed heeft de opvoeding op de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie?
- Welke invloed hebben vrienden op de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie?
- Welke invloed heeft het land van herkomst op de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie?
- Welke invloed heeft het dominante discours van moslims en de islam op de religieuze identificatie van hoogopgeleide Nederlandse moslims uit de tweede generatie?

Aan de hand van deze deelvragen is de topiclijst gemaakt. Voor het kernbegrip religieuze identificatie heb ik gebruik gemaakt van verschillende indicatoren die ik heb ontleent uit eerder onderzoek over identificatie (Kemper, 1996) Tot de indicatoren die zijn gebruikt bij de overige kernbegrippen ben ik zelf gekomen.

7. Resultaten

In dit hoofdstuk komen de resultaten die uit de interviews naar voren zijn gekomen aan bod. De resultaten worden geïllustreerd met citaten die uit de interviews naar voren zijn gekomen. In paragraaf 7.1 wordt ingegaan op de religieuze identificatie van de respondenten. Met behulp van diverse indicatoren wordt deze identificatie in kaart gebracht. Daarna worden per paragraaf de verschillende factoren behandeld zoals die ook in de deelvragen terug te vinden zijn.

7.1 Religieuze identificatie

Om de religieuze identificatie van de respondenten in kaart te brengen heb ik eerst gevraagd naar de religieuze zelfcategorisatie. Daarna heb ik door middel van diverse indicatoren deze zelfcategorisatie verscherpt. Ik heb daarvoor van de volgende indicatoren gebruikt gemaakt: praktiseren, partnerkeuze, cultuur versus islam, geloofsopvatting, religieuze groepsidentificatie en zelfreflectie. Deze indicatoren worden per paragraaf verder uitgewerkt en toegelicht.

7.1.1 Zelfcategorisatie

Alvorens er op de diverse indicatoren van de religieuze identificatie van hoogopgeleide moslims wordt ingegaan is eerst gevraagd naar de religieuze zelfcategorisatie van de respondenten.

14 van de 15 respondenten geven aan moslim te zijn. Ik heb besloten om de respondent die niet meer gelovig is wel bij de dataset te betrekken. Haar kritische blik en haar doordachte overwegingen om van het geloof af te stappen zijn te rijk om te negeren. Op de vraag hoe de respondenten zichzelf als moslim zouden willen omschrijven antwoorden de meeste een liberale of moderne moslim te zijn. Deze twee begrippen lijken voor de respondenten dezelfde lading te hebben. De respondenten hechten veel waarde aan de Koran en de Hadith. Daarnaast uiten de respondenten een aversie tegen religieuze regeltjes die een culturele oorsprong hebben. In de ogen van de respondenten worden deze regeltjes ten onrechte gerelateerd aan de islam en in stand gehouden door groepsdruk. Verder hebben de respondenten een uitgesproken tolerante houding ten aanzien van andersdenkenden in de

samenleving. Deze verdraagzame houding wordt ook als een belangrijk punt in de islam gewaarmerkt. Veel belang wordt er ook gehecht aan de spirituele dimensie van de islam. In het volgende citaat wordt de liberale en spirituele geloofswijze die de meeste respondenten aanhangen helder verwoordt:

“Ik beschouw mezelf erg gelovig. Ik beschouw mezelf erg Islamitisch. Ik geloof dat er een God is en alles er omheen. Tegelijkertijd heb ik wel het idee dat ik modern ben. Ik loop niet in driekwart broeken rond, ik heb geen baard, voor mij is het helemaal niet zo belangrijk dat een vrouw een hoofddoek draagt. Ik beschouw mezelf redelijk open minded. En die open mindedness zie ik ook terug in de islam. En dan denk ik: wauw, het komt er allemaal in terug. Ik zie dat er veel mogelijkheden zijn voor mensen die verschillende denkbeelden hebben over wat dan ook en dat het helemaal niet zo hoeft te zijn dat als iemand ergens anders over denkt dat ik deze persoon wat aan moet doen of dat ik daar over moet oordelen.” (R7)

Het sociale aspect dat in de islam wordt gepredikt motiveert de respondenten om een goed mens te zijn en op te komen voor de medemens. De intentie die met dit gedrag gepaard gaat vormt voor de meerderheid van de respondenten de essentie van het geloof. Dat is volgens hen waar God je op beoordeeld.

“Je hebt een zin in de Koran waarin staat dat als je in God gelooft en goede werken verricht je naar de hemel gaat. Daarom zeg ik ook dat het belangrijkste voor mij is om vanuit het innerlijk in God te geloven en me goed te gedragen. Dus niet die dingen waar andere mensen zich op focussen zoals hoe je er uit ziet en of je wel mee doet met iedereen. Dat is volgens mij wel de essentie van het geloof, hoe je in het leven staat, hoe je met mensen omgaat. Dat je gewoon gelooft in God eigenlijk.” (R15)

Door twee respondenten wordt de islam ook nadrukkelijk als een ideologie getypeerd. Voor hen is de islam een inspiratiebron die hen motiveert een betere wereld te realiseren. Volgens deze respondenten moet de visie van de islam centraal staan. Moslims die zich te veel richten op het naleven van de regeltjes schieten in hun ogen dat doel voorbij.

“Ik houd me vast aan de fundamenten maar ik ben niet fundamentalistisch in de zin van dat ik elk woordje dat in de Koran staat zwart op wit letterlijk neem en dat dan naleef. Dat doe ik niet. Als ik de Koran lees, geeft het een bepaald gevoel mee, het geeft een ideologie mee en een visie in plaats van regeltjes. Ik kijk voorbij de regeltjes. Ik geloof dat de islam er is omdat we graag een mooie wereld willen hebben en we willen met al die mensen die hier zijn, goed of slecht, kunnen samenleven en dan het beste er uit halen. Als het daarvoor bedoeld is dan kan ik niet goed begrijpen waarom nagellak niet mag.” (R14)

4 respondenten geven aan een zoekende, lerende of afvallige (voormalige) moslim te zijn. Zij zeggen het niet helemaal of niet eens te zijn met bepaalde onderwerpen die in de Koran terug komen. Twee respondenten geven aan dat dit komt omdat ze nog te weinig kennis hebben over de islam. Zij typeren zichzelf als een lerende of zoekende moslim en denken dat hun scepsis ten aanzien van bepaalde Koran verzen zal afnemen naarmate ze verder in het geloof zijn gegroeid. Eén respondent zegt dat ze zich niet heeft kunnen verenigen met hetgeen dat in de Koran beschreven staat. Dit heeft haar doen besluiten van de islam af te stappen. Eén homoseksuele respondent zegt dat de wijze waarop veel moslims tegen homoseksualiteit aankijken er mede voor heeft gezorgd dat hij verder van het geloof verwijderd is geraakt. Het geloof speelt geen prominente rol in zijn leven. Hij is er ook niet actief mee bezig en weet ook niet of dat nog gaat komen. Toch zegt hij wel moslim te zijn, te geloven in Allah en trots te zijn op zijn religieuze identiteit. 6 respondenten geven aan dat voor hen het geloof een baken is waar ze zich aan vast kunnen houden. Het geloof geeft hun rust en bezinning. Enkele respondenten zeggen dat de islam hun houvast gaf en geeft in moeilijke tijden. Zo kon een respondent moeilijk haar draai vinden in de studie, een andere respondent kampte met gezondheidsklachten en weer een andere respondent was haar vader verloren. De islam bracht hen soelaas.

Respondent: “Wat ik mooi vind is dat de islam mij rust geeft. Persoonlijk gezien. Ik ben heel nuchter maar als het gaat om bepaalde dingen waar ik echt geen antwoord op kan vinden dan ga ik dat uitzoeken.”

Interviewer: “Noem eens een voorbeeld?”

Respondent: “Na de dood bijvoorbeeld... is er echt een ziel die doorgaat of is het gewoon een energie, daar ga je dan heel erg

aan twifelen. En de reden dat ik dit benadruk is omdat ik mijn vader vorig jaar helaas heb moeten verliezen en daar was ik wel een tijdje héél erg boos over. Het was iets dat heftig was en zomaar uit het niets kwam. Maar het heeft mij heel veel rust gegeven toen ik dat gedeelte van de Koran heel sterk heb doorgenomen en heel erg heb uitgezocht van hoe zit dit nou. Ik kreeg pas rust toen ik wist waar mijn vader was. Het is een fijne gedachte, ook om te weten waar je zelf uiteindelijk naar toe gaat en dat het huidige leven dat we nu leven op deze aard bol helemaal niet zo uitgebreid is als dat wat je kunt verwachten hierna.” (R13)

Geconcludeerd kan worden dat de respondenten zichzelf als liberale/moderne moslims zien. De Koran vormt voor de respondenten het uitgangspunt. De respondenten zeggen tolerant en sociaal te zijn en laten zich hiervoor inspireren door het geloof. Meer dan de helft van de respondenten zeggen het geloof als een spirituele beleving te zien. Een aantal respondenten geven aan te twifelen over specifieke aspecten in de islam. Voor iets meer dan de helft van de respondenten biedt het geloof houvast.

7.1.2 Praktiseren

Om te weten te komen hoe streng de respondenten geloven is gevraagd naar de wijze waarop ze praktiseren. Volgen ze strikt de regels zoals die in de Koran zijn voorgeschreven of hanteren ze ten opzichte van deze regels een flexibele houding?

13 van de 15 respondenten onderschrijven de vijf zuilen van de islam. Deze vijf zuilen zijn de meest fundamentele religieuze verplichtingen van elke moslim. Onder deze vijf zuilen worden verstaan: de geloofsbelijdenis, de rituele gebeden, het geven van aalmoezen, het vasten tijdens Ramadan en de pelgrimstocht naar Mekka. Aan de geloofsbelijdenis hebben alle respondenten die geloven voldaan, anders ben je feitelijk geen moslim. Tevens geven ze aan, als het in hun vermogen ligt, aalmoezen af te staan. Geen van de respondenten is al werkelijk op pelgrimstocht geweest maar ze wensen allemaal nog een keer deze tocht naar Mekka te willen afleggen. 13 respondenten drinken geen alcohol en eten geen varkensvlees. Op de rituele gebeden zal ik nu wat dieper ingegaan omdat zich hier meer discrepanties voordoen.

Er is maar één respondent die vijf keer per dag, op de gezette tijden, bidt. Eén andere respondent zegt in de avond de gemiste gebeden structureel in te halen. De rest van de respondenten voldoet niet aan deze verplichting zoals deze in de Koran staat beschreven. Ze vinden het echter wel heel belangrijk en vinden dan ook dat ze op dit punt tekort schieten. Enkele respondenten geven aan dat ze het bidden moeilijk kunnen combineren met hun dagelijkse bezigheden. Echter, daar willen ze het nalaten van deze verplichting niet mee bagatelliseren. 3 respondenten zijn kritisch over de regel dat ze vijf keer per dag op gezette tijden moeten bidden.

Respondent: “Er komen heel weinig mensen naar me toe die vragen: ‘Kom je zo meteen bidden of doe je het liever thuis?’ Maar als ze er wel over beginnen dan zeg ik wel gewoon dat ik dat liever in de avond thuis doe in plaats van bij mensen. En dan voel ik geen beschuldiging, maar wel een soort van belerend iets van: dat is eigenlijk niet zo goed van jou.”

Interviewer: “En wat vind je daar van?”

Respondent: “Soms heb ik zoiets van: ze hebben eigenlijk wel gelijk. Want je doet het naast voor je eigen rust ook voor je band met God en waarom gaan dan al die aardse dingen ineens voor. En soms denk ik ook wel van: het werkt helemaal niet goed want vroeger, in de tijd dat de islam ontstond en profeet Mohammed de gebeden voerde, dan was er sprake van een heel andere sfeer, een andere beleving van de dag met een andere indeling. Hoe de zon onder ging en hoe laat dat is. Alles was gewoon anders op dat moment. En dan denk ik: waarom zou ik me daar schuldig over moeten voelen? Terwijl als de profeet Mohammed nu had geleefd, in Nederland, dan had hij het misschien wel heel anders gedaan. Misschien had hij wel gezegd: ‘Het gaat om de beleving.’ Misschien had hij dan wel gezegd: ‘Ochtend en avond, dat is wanneer je thuis bent, dat is wanneer je die rust kan nemen en naar God kan keren.’” (R14)

Tijdens de Ramadan gaan een aantal respondenten intensiever bidden. In deze periode lijkt het geloof voor enkele respondenten ook een centralere plek in te nemen.

“Binnenkort is het weer Ramadan en dan ben je dagelijks aan het bidden en meerdere malen per dag. Als het geen Ramadan

is dan is het een stuk minder frequent. De Ramadan is er om je geestelijk en lichamelijk te zuiveren. Je eet overdag niet en dan heb je minder energie. Dus dan ga je prioriteiten stellen en kijken wat belangrijk is. Als ik mijn werk en praktische taken heb gehad dan ga ik kijken naar mijn spirituele, godsdienstige taken, en daar ga je een balans in zoeken van wat is nou echt belangrijk. Omdat je fysiek minder actief bent ben je meer geestelijk actief. Ook geestelijk ga je dan prioriteiten stellen van wat is nou zinvol om mij mee bezig te houden. Een goed boek of nadenken over het leven überhaupt of over je relaties of je relatie tot God. Dat is het automatische gevolg van het vasten. En wat ik zeg omdat je fysiek minder bezig bent ben je spiritueel meer bezig. En dat is dus ook met bidden. En ik probeer wel altijd vrijdagmiddag naar de moskee te gaan.” (R1)

Een andere indicator waaruit blijkt in welke mate de respondenten praktiseren is de attitude ten aanzien van de hoofddoek. Bij deze indicator is het belangrijk er bewust van te zijn dat deze voornamelijk opgaat voor de vrouwelijke respondenten. Van de vrouwelijke respondenten zijn er twee die een hoofddoek dragen. Het besluit om een hoofddoek te gaan dragen ging bij hen gepaard met verdieping in de islam.

“Toen dacht ik: ik zou best wel een hoofddoek willen dragen want ja ik vind niet dat je jezelf zomaar een moslim kan noemen. Je moet er wel wat vanaf weten. Het is niet zo dat iedere moslim een hoofddoek moet dragen om moslim te zijn maar ik vond zelf dat het tijd was om iets te gaan doen en om dingen te weten van mijn religie zodat ik mezelf wel een moslim kan noemen. Toen ben ik dus begonnen met het dragen van een hoofddoek en die heb ik sindsdien niet meer afgedaan.” (R3)

Eén respondent heeft in het verleden een hoofddoek gedragen maar is daar mee opgehouden omdat ze in haar werkfuncties problemen ondervond met betrekking tot haar hoofddoek. Haar werkgevers en collega's stonden niet allemaal open voor haar wens om een hoofddoek te dragen. Uit praktische overwegingen heeft ze dus besloten van de hoofddoek af te zien. Eén respondent geeft aan in de toekomst wel een hoofddoek te willen gaan dragen maar ze vindt dat ze er eerst 'van binnenuit' klaar voor moet zijn.

Interviewer: "En wanneer word je een serieuze moslim?"

Respondent: "Als je alle geboden en regels zo goed mogelijk naleeft. Ik werk er nu aan maar dat zijn meer de innerlijke aspecten maar het uiterlijke vertoon nog niet echt. Maar dat hoort er natuurlijk ook bij en dat is iets voor later."

Interviewer: "Wat versta je onder uiterlijk vertoon?"

Respondent: "Ja van alles, kleding hoofddoek van alles."

Interviewer: "Waarom doe je dat nu nog niet dan?"

Respondent: "Daar ben ik nog niet klaar voor. Ik vind dat wanneer iemand een hoofddoek draagt dan moet je dat hele pakketje hebben, dus en hoofddoek en het juiste gedrag dat daarbij hoort. Ik wil van binnenuit naar buiten toe werken. Eerst moet je van binnen een goed mens zijn en dan kun je dat langzaam maar zeker ook naar buiten toe laten zien." (R15)

Een andere respondent draagt al af en toe een hoofddoek en wil dit in de toekomst graag permanent gaan doen. Dit doet ze nu nog niet omdat ze een heftige reactie vanuit haar omgeving verwacht.

"Ik draag hem al af en toe om er aan te wennen. Het is namelijk niet niks voor mij om te doen omdat dan de hele omgeving op de kop staat." (R4)

Vier respondenten verhouden zich kritisch ten aanzien van de hoofddoek. Zo wordt over het dragen van een hoofddoek gezegd dat het aan de ene kant niet meer van deze tijd is maar aan de andere kant wel bij het geloof hoort. Als iemand ervoor kiest om een hoofddoek te dragen vinden de meeste respondenten dat dit met de juiste intentie moet gebeuren.

"Heel veel mensen die mij zien denken niet snel dat ik islamitisch ben of moslim ben maar dat is dan puur op uiterlijk gebaseerd. Dat ik geen hoofddoek draag is een keus. Ten eerste ben ik het niet gewend van huis uit. Mijn moeder draagt ook geen hoofddoek. Maar het is ook uit eigen interpretatie dat het niet echt nodig is en zeker niet in deze omgeving en maatschappij. Kijk, één van de redenen dat een vrouw een hoofddoek zou moeten dragen is puur de schoonheid. Er staat vermeld dat 50% van de schoonheid van de vrouw het haar is en dat je

die zou moeten bedekken zodat de aantrekkelijkheid tussen een man en een vrouw minder aanwezig is en dat zou dan minder opvallend zijn voor de omgeving. Als ik dan heel sterk kijk naar de huidige omgeving waarin ik leef dan vind ik eerder dat het dragen van een hoofddoek eerder wel een opvallend iets is in deze maatschappij. Het is misschien wel heel heftig gezegd maar het is toch wel een issue in organisaties in een leefomgeving. En ik vind ook echt dat het een uiting is van het geloof maar ik vind dat als je het echt sterk naar voren mag en moet brengen als je ook echt 100% aan alle regels houdt. Ik voel me soms ook wel schuldig dat ik niet volledig praktiseer hoor, maar ik vind dan ook niet dat ik me moet gaan uiten als een echte moslima. Als ik inderdaad 5 keer per dag bid dan zou het beter bij me passen. Kijk, ik ben een geboren moslim en ik ben dat ook wel in mijn hart maar als ik het zou doen dan zou het een buitenkant iets zijn.” (R13)

Bijna alle respondenten onderschrijven de vijf zuilen van de islam en willen deze ook als zodanig naleven. Alleen op de rituele gebeden schieten de meeste respondenten te kort. Ze vinden het bidden wel belangrijk maar vaak moeilijk te combineren met de dagelijkse bezigheden. Ten opzichte van de rituele gebeden is er onder een deel van de respondenten dus sprake van een flexibele houding. Tijdens de Ramadan gaan veel respondenten intensiever bidden. De helft van de vrouwen draagt een hoofddoek of wil in de toekomst een hoofddoek gaan dragen. De intentie waarmee deze keuze gepaard gaat is voor deze respondenten belangrijk. Een aantal respondenten hebben een kritische houding ten opzichte van de hoofddoek. Aan de ene kant vinden deze respondenten dat de hoofddoek niet geboden is. Deze zou namelijk niet in de omgeving thuishoren of noodzakelijk zijn. Aan de andere kant wordt ook erkend dat de hoofddoek bij het geloof hoort. Het bidden en het dragen van een hoofddoek in het dagelijks leven wordt door een aantal respondenten dus als een dilemma ervaren.

7.1.3 Partnerkeuze

Uit de partnerkeuze van de respondenten kan worden opgemaakt hoe belangrijk de islamitische waarde voor de respondenten zijn. De keuze van een islamitische partner kan namelijk een bestendigend motief zijn om de islamitische waarden en normen te blijven waarborgen. Met name als er een kinderwens is.

13 respondenten, waarvan twee getrouwd, sluiten een partner met een andere levensovertuiging uit. De belangrijkste reden die de respondenten hiervoor aandragen zijn de islamitische waarden en normen die worden gekoesterd. Zij willen hun islamitische waarden en normen aan hun kinderen doorgeven en voorzien problemen met een partner die deze waarden niet als zodanig onderschrijft. Ook in praktische overwegingen worden problemen voorzien zoals het gebruik van alcohol en het eten van varkensvlees. Vier respondenten zeggen alleen een moslimman te willen trouwen omdat in het islamitisch recht staat voorgeschreven dat alleen de man het geloof op de kinderen kan doorgeven.

“Volgens islamitisch recht mag een vrouw niet met een niet-moslim trouwen. Want het gaat uiteindelijk wel om de nakomelingen en de nakomelingen volgen altijd de kant van de vader. De man is natuurlijk ook altijd het hoofd van het gezin. Door met een moslimman te trouwen onderhoud je ook het geloof.” (R8)

Eén respondent zegt een huwelijk met een autochtone man niet uit te sluiten. Zij denkt met een autochtone man meer de vrijheid te krijgen.

Geconcludeerd kan worden dat de respondenten veel waarde hechten aan de islamitische waarden en normen. Deze willen ze continueren met een partner die moslim is en dezelfde waarden en normen onderschrijft. Zo kunnen deze islamitische waarden en normen ook bij de (toekomstige) kinderen worden gewaarborgd.

7.1.4 Cultuur versus islam

Door te vragen naar de opinie van de respondenten over het onderscheid dat kan worden gemaakt tussen regels die voortkomen uit het geloof en regels die meer cultureel gebonden zijn kan worden bepaald in welke mate

de respondenten kritisch zijn. Ook kan daarmee worden waargenomen in hoeverre de respondenten rechtse opvattingen hebben.

De meeste respondenten geven aan culturele regels zoveel mogelijk te willen scheiden van islamitische regels. Ze betreuren culturele regels of gebruiken die onder de dekmantel van de islam worden gepraktiseerd. Dit heeft volgens hen niets met de islam te maken. De voorbeelden die worden genoemd hebben vooral betrekking op de rechten van vrouwen, zoals: het uithuwelijken van vrouwen, meisjesbesnijdenis, dat vrouwen in sommige landen niet mogen autorijden en dat de vrouw niet zonder toestemming van de man alleen de straat op mag. Het brandpunt voor de respondenten is de Koran en de Hadith. Daaruit halen zij de richtlijnen die hen voorschrijven hoe te leven.

“Ja dan heb je het echt weer over cultuur en ik merk dat er een fundamenteel verschil bestaat tussen de islamitische cultuur en het islamitische geloof. Daarom ben ik heel erg blij dat ik me liever als een moslima opstel dan als een Pakistaanse moslima. Ik zie dat er heel veel tegenstellingen zijn. Zo is het in de Pakistaanse cultuur zo gegroeid dat mensen heel veel respect hebben voor anderen die bepaalde status hebben en dat gaat dan bijvoorbeeld gepaard met geld of een goede baan. Dat is absoluut niet iets islamitisch, dus daar verzet ik me ook heel erg tegen. Dus in dat opzicht voedt het geloof me juist weer wel omdat ik denk dat ik meer islamitisch bezig ben dan dat ik cultureel bezig ben. Dus ik zet me heel erg af tegen culturele patronen waar ik het niet mee eens ben.” (R11)

De respondenten zijn dus kritisch en willen zichzelf focussen op de fundamentele van het geloof zoals deze in de Koran verwoord staan.

7.1.5 Geloofsopvatting

Om te bepalen in welke mate de respondenten liberale dan wel een fundamentalistische geloofsopvatting hebben, is gevraagd of de islam in absolute zin te beleven is of dat deze aan interpretatie onderhevig is.

De respondenten zijn het er allemaal over eens dat er geen absolute wijze van geloven bestaat. Ieder mens is uniek en hanteert een eigen interpretatie. De respondenten zijn ook van mening dat deze verschillen in

interpretatie moeten worden gerespecteerd. Niemand is volgens hen in staat om het 'ware' geloof te verkondigen. De respondenten uiten dan ook een afkeer tegen moslims die wel het 'ware geloof' trachten op te dringen aan andere moslims.

“Kijk, wat is de juiste interpretatie. Een interpretatie is per definitie subjectief. Ik denk dat alleen God en misschien de profeet de juiste interpretatie weet. Voor de rest is het voor ons allemaal een weg van: hé, wat moet dit zijn, hoe moeten we dit interpreteren, hoe moeten we dit gaan doen? Dus het is ook misschien voor ons een test van: hé, hoe bereik je jouw waarheid, hoe kom je er? Ik vind het zelf niet goed als mensen andere mensen pijn doen omdat zij er een beeld op nahouden dat niet strookt met hun eigen interpretatie. Fysiek iemand iets aan doen, dat keur ik niet goed. Daar ben ik geen voorstander van.” (R7)

De respondenten hebben dus een liberale geloofsopvatting en keuren een rigide geloofsopvatting af.

7.1.6 Groepsidentificatie

Om te weten te komen in welke mate de respondenten hun religieuze identiteit ontlenen aan een islamitische gemeenschap is gevraagd of ze zich verbonden voelen met een specifieke dan wel mondiale islamitische gemeenschap.

De respondenten geven allemaal aan geen verbondenheid te voelen met een specifieke islamitische gemeenschap. Ook niet wanneer deze is gerelateerd aan hun etnische achtergrond. Tevens is de verbondenheid met de mondiale islamitische gemeenschap ook vrij gering. Ze zeggen het geloof vooral op een individuele wijze te beleven. Enkele respondenten zeggen wel de saamhorigheid bij de pelgrimstocht naar Mekka bijzonder te vinden. Dit zou een verlangen naar eenheid kunnen impliceren.

Interviewer: “Wil je nog een keer naar Mekka?”

Respondent: “Ja absoluut, dat is toch wel een van m'n dromen ja. Ik zie het op TV, ergens moet ik er niet aan denken om daar met al die mensen te zitten maar tegelijkertijd ook weer wel

want er is ook een saamhorigheid. En zoveel nationaliteiten en culturen bijeen op een plek met dezelfde visie dezelfde met hetzelfde geloof dat is fantastisch. Iedereen is daar met hetzelfde doel, aanbidding en vergiffenis vragen. Iedereen die daar is geweest heeft het als een verlichting ervaren.” (R12)

Om een idee te krijgen van de mondiale islamitische identificatie is gevraagd naar de mening van de respondenten over het Midden-Oosten conflict. Verwacht wordt dat een sterke mondiale, islamitische identificatie opgaat met een sterke identificatie met de Palestijnen.

De meeste respondenten hebben een genuanceerd en vrij neutraal oordeel over het Midden-Oosten conflict. Eén respondent zegt zich wel meer verbonden te voelen met de Palestijnen omdat ze dezelfde cultuur met hun deelt. Hierdoor zegt deze respondent de Palestijnen beter te begrijpen. Een andere respondent zegt dat als er ergens een conflict is waar moslims bij betrokken zijn, ze zich meer verbonden voelt met de moslims. Weer een andere respondent zegt vroeger sterk te hebben gesympathiseerd met de Palestijnen omdat ze het gevoel had dat moslims iets aangedaan werd. Nu zegt ze dat ze zich toen eigenlijk verbonden voelde met de Palestijnen omdat ze onderdrukt werden. Dit is een mening die meerdere respondenten aanhangen.

“Wat betreft het Midden-Oosten conflict kwam ik achteraf tot het besef dat je op dat moment eigenlijk sympathiseert met degene die wordt onderdrukt en dat het niet zozeer gaat om het geloof of politiek. Ik ben er nu veel objectiever in geworden. Geloof wordt gewoon vaak misbruikt.” (R2)

De respondenten zeggen het geloof vooral op individuele wijze te beleven en voelen zich niet expliciet verbonden met de mondiale islamitische gemeenschap. Als moslims elders worden onderdrukt voelen de meesten zich niet verbonden met hun lot omdat ze moslim zijn, maar omdat ze als mens onderdrukt worden.

7.1.7 Zelfreflectie

Door te vragen hoe de respondenten zichzelf als moslim zien, kan worden bepaald in welke mate de respondenten rekkelijk dan wel rechtleers zijn. Hieruit kan namelijk worden opgemaakt in welke mate de respondenten streven naar een strikte islambeleving.

10 van de 15 respondenten geven te kennen niet tevreden te zijn met hoe ze tot nog toe als moslim hebben geleefd. Ze menen dat het altijd beter kan. Vooral ten aanzien van het praktiseren vinden ze van zichzelf dat ze tekort schieten. Ook vinden enkele respondenten dat ze een nog beter mens willen worden, wat ze in het dagelijks leven in de praktijk willen brengen. Enkel menen meer kennis nodig te hebben om een betere moslim te worden. Bij al deze respondenten valt op te merken dat ze een sterke motivatie hebben om zichzelf als moslim te verbeteren. Vijf respondenten geven aan tevreden te zijn met de wijze waarop ze met het geloof omgaan. Ook al voldoen sommigen niet aan alle regels van de islam. Ze leven zoals in hun ogen een goede moslim zou moeten leven. Hierbij lijkt de 'juiste' intentie het uitgangspunt te zijn.

De meeste respondenten zijn niet tevreden over hun geloofstoewijding. In die zin streven de respondenten een meer rechtseerse geloofsbeleving na. Ze willen beter praktiseren en zichzelf in het dagelijks leven als een betere moslim manifesteren.

7.1.8 Conclusie religieuze identificatie

13 van de 14 respondenten omschrijven zichzelf als een liberale, moderne, tolerante en serieuze moslim. Eén respondent is van het geloof afgevallen en bij één respondent speelt het geloof geen prominente rol meer in zijn leven. De respondenten zien het geloof als een individuele aangelegenheid. Hun liberale overtuiging vertaalt zich ook naar een tolerante houding ten aanzien van andersdenkenden. Dit vinden de respondenten een groot goed in de islam. De islam is voor de respondenten dan ook een leidraad waarnaar ze zouden moeten leven. Tevens biedt het ze een houvast in moeilijke periodes in hun leven. Ook de ideologische functie van de islam wordt door sommige respondenten benadrukt. Een aantal respondenten geeft aan nog zoekende en lerende te zijn. De respondenten willen zich zoveel mogelijk aan de vijf zuilen houden. Dit is echter niet voor iedereen weggelegd. Vooral in het gebed schieten de meeste respondenten tekort. De islamitische waarden

en normen worden door de respondenten als zeer belangrijk ervaren. Deze willen ze dan ook overbrengen op hun (toekomstige) kinderen. Dit is de belangrijkste reden waarom de respondenten een partner willen die moslim is en die de islamitische waarde en normen onderschrijft. De individualistische geloofswijze van de respondenten wordt op diverse punten bevestigd. Zo voelen ze zich niet verbonden met een islamitische groepering en de verbondenheid met de mondiale moslim gemeenschap is gering. Tevens koppelen ze het geloof los van hun etnische achtergrond. Daar hebben ze alleen een culturele binding mee. Daarnaast hebben de respondenten geen rigide geloofsopvatting. De islam is volgens hen aan interpretatie onderhevig en elk individu beleeft de islam anders. Ze geven daarmee aan dat er geen mensen zijn die de absolute geloofswijze in pacht hebben. De respondenten willen zich zoveel mogelijk richten op de fundamentele van de islam zoals deze zijn beschreven in de Koran en de Hadith. Ze uiten een aversie tegen culturele regeltjes die onder de dekmantel van de islam worden gepraktiseerd. De respondenten streven duidelijk naar een scheiding tussen islamitische regels en regels die zijn voortgekomen uit cultuur. Aangezien de culturele regeltjes volgens de respondenten onderhevig zijn aan gemeenschapsdruk, bevestigt dit de individuele geloofsbeleving van de respondenten.

7.2 Onderwijs

Hoogopgeleide moslims komen in het onderwijs in aanraking met verschillende levensvisies, iets wat de religieuze identificatie kan beïnvloeden. Deze verschillende levensvisies kunnen zowel in de onderwijsvorm als in dialogen/discussies met medestudenten verpakt zitten.

7 respondenten geven aan dat onderwijs er niet voor heeft gezorgd dat ze meer of minder zijn gaan geloven. Het onderwijs heeft wel voor een ruimer wereldbeeld gezorgd. Onderwijs maakt hen beter in staat om op een abstracter niveau naar het geloof te kijken.

Respondent: "Nee, niet over de inhoud van mijn geloof. Maar wel over welke rol geloof in de maatschappij inneemt. Daar had ik niet eerder een helicopterview over gehad."

Interviewer: "En dat is wel door het onderwijs gestimuleerd?"

Respondent: "Ja want je mag ineens vanuit een abstracter niveau naar de wereld kijken. Maar inhoudelijk en hoe ik geloof zeg maar is daarmee niet weggenomen." (R14)

Eén respondent zegt door het onderwijs kritischer te zijn geworden ten aanzien van het geloof. Ze zegt dat deze kritische houding ook door de lesstof is gestimuleerd. Het onderwijs heeft er voor gezorgd dat ze onafhankelijker en zelfstandiger is geworden. Deze respondent is ook van het geloof afgevallen. Eén andere respondent zegt geloofsbevestiging in de wetenschap te vinden. De wetenschap heeft zijn verwondering en geloofsbeleving laten toenemen.

Respondent: "Voor mij is islam heel omvattend. Het omvat alles. Het is niet zo dat bepaalde gedeeltes no go areas zijn. Dat zie ik er juist in terug. Voor mij is het open voor alles, voor wetenschap, voor allerlei andere ideeën, daar moet ik me voor open kunnen stellen. En daardoor heeft het me misschien doen toenemen in mijn geloof omdat ik voor mezelf niet echt zaken zag waarvan ik dacht: wow."

Interviewer: "Werkte het dan versterkend?"

Respondent: "Ja, zeker. Bijvoorbeeld als je het hebt over wetenschap, natuurkunde, scheikunde of dat soort zaken. Dan is dat ongelooflijk verwonderlijk hoe dat soort processen gaan en hoe ons lichaam werkt bijvoorbeeld. Het is bijna niet voor te stellen. En als je er dan echt in gaat kijken dan is het ook bijna niet voor te stellen. Dat een cel zulke gecompliceerde zaken uitvoert. Dat doet je verwondering weer toenemen." (R7)

4 respondenten geven te kennen dat het onderwijs geen invloed heeft gehad op hun denkwijze met betrekking tot het geloof.

14 van de 15 respondenten zeggen in hun geloofsbeleving niet beïnvloed te zijn door medestudenten met een andere levensvisie. 3 respondenten zeggen dat het geloof überhaupt geen onderwerp van gesprek is met medestudenten. De andere respondenten hebben het wel eens met hun medestudenten over het geloof maar dat komt dan vaak voort uit interesse vanuit de autochtone zijde. Er wordt met andersdenkende medestudenten wel gediscussieerd over onderdelen binnen het geloof. Dit draagt dan bij aan de opinievorming van de respondenten maar het is niet zo dat ze er minder of meer door gaan geloven.

Twee respondenten geven aan dat ze een groot verschil hebben ervaren tussen onderwijs op het MBO en het HBO. Ze zeggen dat het geloof op het MBO een grotere rol speelde en dat er sprake was van groepsdruk. Er was meer rivaliteit tussen de leerlingen met betrekking tot het geloof. Toen

ze op het HBO gingen verder studeren viel deze druk weg.

“Op het MBO ging ik heel erg rebelleren. Ik zat in een heel verdeelde klas. Aan de ene kant zaten de blanken en aan de andere kant de allochtonen. Die zaten allemaal bij elkaar en we hadden heel heftige discussies en niemand kon mij echt overtuigen dat iets anders was. Het berustte nergens op. Het waren allemaal vooroordelen die naar elkanders hoofd werden gesmeten met te weinig kennis om echt inhoudelijk met elkaar in discussie te gaan. Plus dat je ook niet echt de leeftijd hebt, je bent 16/17, dan ben je toch wel echt nog aan het rebelleren. Toen ging ik naar het HBO en toen was het ineens niet meer relevant. Daar was de klas toch wat meer gemengd.” (R11)

Eén respondent zegt wel beïnvloed te zijn in haar geloofsbeleving door autochtone medestudenten. De levenswijze van autochtone medestudenten heeft haar geholpen om de islam een plek te geven in de Nederlandse samenleving en haar leven.

Interviewer: “Ging je op het HBO om met autochtonen Nederlanders?”

Respondent: “Ja”.

Interviewer: “En hadden zij invloed op jouw geloofsbeleving?”

Respondent: “Misschien wel. Je ziet natuurlijk wel het verschil met mensen die genoeg nemen met het feit dat ze dus niet geloven maar zelf ook gewoon normaal kunnen leven en gelukkig kunnen zijn. En dan denk je bij jezelf van: nou geloof hoeft niet zo sterk. Het is natuurlijk wel geloven maar je moet ook leven. Zij hebben mij bewezen dat als je minder actief bent met je geloof dat je dan ook gewoon normaal moet kunnen leven. Misschien was dat de knop die omgezet moest worden toen ik heel erg zoekende was van misschien moet ik een precieze manier of weg vinden waarin ik moet gaan leven zoals de imam dat heeft voorgeschreven. Maar goed dat was onmogelijk natuurlijk in deze samenleving en dat hebben zij mij bewezen met de manier waarop zij leven en daardoor heb ik de combinatie gemaakt van het is zaak om altijd iets te hebben waar je, je aan vast houdt, het is fijn om het spirituele te behouden en je rust daarin te vinden maar tegelijkertijd ook

mee te gaan met deze samenleving. Daar heb ik toch wel die combinatie in gevonden.” (R13)

Op één respondent na zeggen geen van de respondenten dat onderwijs invloed heeft gehad op zijn of haar religieuze identificatie. Het heeft ze wel op een abstracter niveau over religie doen laten nadenken. Ook medestudenten hebben volgens de respondenten nauwelijks invloed op hun religieuze identificatie. Twee studenten vertellen uit ervaring dat dit wel verschilt per opleidingsniveau. Zo is volgens hen het religieuze imago op het MBO veel belangrijker dan op het HBO. Op het MBO was dan ook meer sprake van groepsdruk. Eén respondent zegt wel beïnvloed te zijn door de levensstijl van autochtone medestudenten.

7.3 Buurt

Buurt met een sterke sociale cohesie zouden veel invloed kunnen uitoefenen op de religieuze identificatie van de buurtbewoners. In een buurt met een hoge concentratie moslims kan sprake zijn van sociale controle. De norm die door deze sociale controle wordt opgelegd zou de religieuze identificatie van de respondenten kunnen beïnvloeden. Respondenten die in een wijk met een hoge concentratie autochtonen zijn opgegroeid zouden daardoor beïnvloed kunnen zijn in hun religieuze identificatie. Daarom is het van belang dat het effect van de buurt onder de loep wordt genomen.

3 respondenten wonen in een wijk met een hoge concentratie moslims. Allen zeggen dat er in deze wijk sprake is van sociale controle betreffende wenselijk ‘islamitisch’ gedrag. Deze sociale controle heeft volgens de respondenten echter geen invloed op hun religieuze identificatie. 2 respondenten geven wel aan zich een beetje aan te passen omwille van hun ouders. Ze willen de status en het eergevoel van hun ouders niet op het spel zetten. 1 respondent geeft aan dat ze in haar jeugd geen last heeft gehad van de sociale controle. Dit begon pas een rol te spelen toen ze 14 was. Rond die leeftijd is ze verhuisd naar een andere wijk die meer gemêleerd was. Op de vraag of ze achteraf blij is dat ze is verhuisd zegt ze nu:

“Jazeker, dat was toen de cruciale leeftijd om weg te gaan. Ik zal altijd wel degene met een open geest zijn geweest en open hebben gestaan voor heel veel dingen. Al vanaf jongs af aan denk ik, ondanks dat ik wel heel graag een goede moslim wilde

zijn. Maar vanaf m'n veertiende, toen we verhuisden, mocht ik gewoon zelf nadenken. En mocht ik ook wankelen en twijfelen om dan weer tot iets te komen van o ja, dit geloof ik. Daarvóór mocht ik niet eens wankelen. Het was gewoon zo.” (R14)

Hieruit valt op te maken dat ze in de buurt waar ze daarna ging wonen meer vrijheid heeft gekregen om zichzelf als moslim te ontwikkelen. Twee respondenten die in een gemêleerde wijk wonen zonder sociale controle benadrukken het voordeel hiervan.

“In mijn vorming is de buurt heel belangrijk geweest. Als ik in een Marokkaanse wijk zoals Kanaleneiland zou zijn opgegroeid had ik een heel andere visie gehad. Vooral ten aanzien van de Marokkaanse gemeenschap, mijn eigen gemeenschap. Ik vind persoonlijk dat die vrij bekrompen is en de sociale controle is heel groot. In mijn huidige buurt zit je toch echt in de stad met verschillende culturen en daar leer toch weer veel van.” (12)

5 respondenten die in een wijk met voornamelijk autochtonen zijn opgegroeid geven aan dat deze omgeving hen heeft geconfronteerd met het gegeven dat ze anders waren. Dit heeft hun cultuur en geloof benadrukt.

Interviewer: “Heeft deze omgeving invloed gehad?”

Respondent: : “Ik denk het wel. Op jonge leeftijd werd ik met m'n huidskleur geconfronteerd, dat anders was. Jij bent zwart, dat werd gezegd. Daar gingen mijn ouders ook op verder. Die zeiden: ‘Hé luister, je bent toch anders. Je bent geen Nederlander, je bent wel echt Pakistaanse, we wonen hier en dat is prima maar we hebben onze eigen normen en waarden en je zult er toch nooit helemaal bij horen.” (R11)

2 respondenten benadrukken de verrijking die het opgroeien in een autochtone wijk met zich meebracht.

Interviewer: “Heeft het invloed gehad op de wijze waarop jij je als moslim hebt gevormd?”

Respondent: “Jazeker. In die wijk heerste vooral christelijke waarden. Je zag mensen op zondag naar de kerk gaan en de mensen waren minder luidruchtig en op een bepaalde tijd

speelden kinderen niet meer buiten. En dan ga je over bepaalde dingen nadenken van waarom was dat in de vorige wijk niet. En wat is het voordeel en wat is het nadeel. Zodoende heeft dat invloed op je.” (R1)

Alle respondenten geven aan dat het type buurt waarin ze wonen of waar ze hebben gewoond veel invloed heeft gehad op hun vorming. Drie respondenten geven aan blij te zijn niet te zijn opgegroeid of te wonen in een wijk met een grote sociale controle. Anders zou dit volgens hen een nadelige invloed hebben gehad op hun levensvisie en dus ook op hun religieuze identificatie. 3 respondenten die wel in een wijk met hoge sociale controle wonen, zeggen echter hier niet door beïnvloed te worden omdat ze het negeren. De respondenten die zijn opgegroeid in een wijk met voornamelijk autochtonen zeggen te zijn geconfronteerd met het gegeven dat ze anders zijn. Hierdoor werd hun moslimidentiteit benadrukt. 2 respondenten benadrukken ook de positieve invloed van het opgroeien in een wijk met voornamelijk autochtonen.

7.4 Gemeenschapsdruk

Vergelijkbaar met de sociale controle in een buurt kunnen de respondenten ook te maken hebben met gemeenschapsdruk die wordt opgelegd vanuit de etnische gemeenschap waar ze toe behoren of vanuit de moslimgemeenschap in zijn algeheelheid. De vraag is welke invloed deze gemeenschapsdruk heeft op de religieuze identificatie van hoogopgeleide moslims.

Bijna alle respondenten zeggen met gemeenschapsdruk te maken te hebben of hebben gehad. Ze geven echter aan dat het geen invloed heeft op hun moslimidentificatie. Als ze afwijkend gedrag ten aanzien van de gemeenschap vertonen heeft dit voor hen persoonlijk weinig consequenties. 6 respondenten geven aan dat dit voor hun ouders wel consequenties heeft. Als het gedrag van de respondenten afwijkt van dat van de gemeenschap dan gaat dat ten kosten van het eergevoel van hun ouders. Voor 3 respondenten is dit een reden om hun gedrag aan te passen.

“Ik heb zo’n idee dat mensen niks te doen hebben. Bij ons is het zo dat als je je niet gedraagt zoals je je moet gedragen dan wordt er over je gepraat. En dan wordt er minder over jou gedacht van: ‘O dat is een slecht meisje. Want die blijft tot laat weg.’ In principe trek ik me daar niks van aan maar mijn moeder

natuurlijk wel. En daar probeer ik wel rekening mee te houden. Ik kan niet zeggen: ik heb er schijt aan en ik doe het gewoon. Want mijn moeder wordt daar ook op aangekeken. Ik ben haar dochter dus ik pas me aan.” (R3)

Eén respondent geeft aan in het verleden wel sterk beïnvloed te zijn door gemeenschapsdruk. Nu zegt ze er echter boven te staan. Het volgende citaat laat zien hoe ze er nu tegenaan kijkt.

“Ik heb daar heel veel moeite mee gehad moet ik eerlijk zeggen. Dat was een heel lang proces van gezichtsverlies en schuldgevoel van: o ik ben geen echte moslim want anders had ik dit offer wel kunnen brengen. Maar ik merk nu bijvoorbeeld dat respect blijkbaar gekoppeld is aan maagdelijkheid. Terwijl die waarde nu voor mij helemaal niet meer leeft. Maar dat is puur mijn perceptie; ik ben daar heel erg diep mee bezig geweest. Ik heb heel sterk geanalyseerd of het klopt dat respect en maagdelijkheid gekoppeld zijn. Ben je een respectvol persoon als je maagd bent of juist niet. Ik zal jou er niet meer of minder om waarderen als jij wat vaker met iemand het bed hebt gedeeld. Tot die conclusie ben ik gekomen en dan laat je dat soort dingen gaan. Dat is een van de zoveel voorbeelden.” (R11)

Bijna alle respondenten geven aan te maken te hebben of hebben gehad met gemeenschapsdruk. Ze zeggen ook bijna allemaal een aversie te hebben tegen deze gemeenschapsdruk. Ze negeren het of ze conformeren zich ernaar in het belang van hun ouders. In de afkeer die de respondenten hebben tegen gemeenschapsdruk wordt het belang van een individuele geloofsbelijdenis benadrukt.

7.5 Opvoeding

Opvoeding kan een belangrijke factor zijn in de religieuze identificatie van hoogopgeleide moslims. Ouders hebben als rolmodel en opvoeder veel invloed op de religieuze beleving van hun kinderen. Dit kan betekenen dat de religiositeit onder hun kinderen kan worden bestendigd of juist kan verschillen.

Bijna alle respondenten zeggen door hun ouders vrij gelaten te zijn in de wijze waarop ze willen geloven. Wel hebben ze bijna allemaal een islamitische opvoeding gehad. Dat betekent dat in ieder geval één van de ouders gelovig is en dat zij door middel van de opvoeding islamitische waarden hebben mee gekregen. Bijna alle respondenten hebben in hun jeugd dan ook Koranles gehad.

Bij twee respondenten valt op te maken dat ze door hun ouders vrij streng praktiserend zijn opgevoed. Dat men gelooft en de wijze waarop men gelooft lijkt in de opvoeding van deze respondenten vast te hebben gelegen. Eén respondent zegt echter wel zelf een bewuste keuze te hebben gemaakt voor het geloof.

Interviewer: "Hebben je ouders invloed gehad op de wijze waarop je gelooft?"

Respondent: "Heel veel. Vanaf het begin af aan is het met de paplepel ingegoten met bidden, hoofddoek dragen, met de Ramadan meedoen. Op een speelse wijze is dat allemaal gegaan, dat zit er allemaal wel in. Maar laat ik het zo zeggen: ik geloof niet in de islam omdat mijn ouders moslim zijn. Als je heel veel mensen vraagt waarom ben je nou eigenlijk moslim dan zeggen ze: 'Mijn ouders zijn moslim.' Ik heb er echt zelf voor gekozen. Ik denk dat ik daar in mijn hart al heel lang voor heb gekozen." (R4)

Respondenten met ouders die streng praktiseren en zich als een 'goede' moslim manifesteren worden gezien als een voorbeeld. Ook als de respondenten geheel vrij zijn in de keus of en hoe ze willen geloven lijkt de geloofswijze sterk op die van hun ouder.

Interviewer: "Is je moeder een voorbeeld voor jou?"

Respondent: "Jazeker. Ik vind dat mijn moeder zich gedraagt zoals een Islamitisch persoon zich behoort te gedragen. Dat zou ik wel ooit willen evenaren. Maar volgens mij heb je daar karakterontwikkeling voor nodig." (R3)

Later in het interview zegt ze over haar moeder:

"Mijn moeder is niet dwingend van: 'Ga bidden en doe dit of dat.' Ze zegt: 'Het moet uit jezelf komen.' Natuurlijk stimuleert ze je

wel om wat van je religie te weten. Want ja, je bent moslim maar als je er niks over weet kun je jezelf ook geen moslim noemen.”
(R3)

Opvallend is dat hoe meer de ouders onderling in geloofswijze van elkaar verschillen des te meer de respondent verschilt van de geloofswijze van zijn of haar ouders. Dit is ook het geval bij ouders die niet sterk gelovig zijn of meer cultureel gelovig zijn. Deze respondenten stellen zich kritischer op dan de respondenten die een eenduidige islamitische opvoeding hebben genoten. In het volgende citaat komt dit helder naar voren. De ouders van deze respondent zijn gescheiden en ze is vrij door haar ouders opgevoed. Deze respondent is strenger gaan geloven dan haar ouders.

Interviewer: “Hoe zou je jouw ouders omschrijven als gelovige?”

Respondent: “Liberale moslims.”

Interviewer: “Lijken ze in die zin ook op jou?”

Respondent: “Min of meer wel maar ik vind dat ze door hun dagelijkse bezigheden het geloof een beetje vergeten. Bijvoorbeeld mijn moeder is een drukke vrouw, die werkt weet je wel. En dan is ze druk bezig met werken en dan zeg ik: ‘Mama het is gebedtijd.’ En dan zegt ze: ‘Ik kom zo wel, ik moet ff dit afmaken.’ En dan zeg ik (verontwaardigd): ‘Even? Als jij een afspraak met iemand hebt dan zeg je ook niet ff.’ Weet je wel, dus ik ben daar veel strenger in. Mijn moeder zegt: ‘Joh, die paar minuten.’ Maar het wordt ook van je verwacht dat je probeert op tijd te bidden en daar ben ik wel meer mee bezig.”

De scheiding tussen cultuur en geloof vormt een conflictueus punt in de relatie van enkele respondenten met hun ouders. Deze respondenten vinden dat hun ouders nog teveel in culturele patronen vastzitten die voortkomen uit sociale druk en in hun ogen niets te maken hebben met de islam. Dit veroorzaakt in een aantal gevallen lastig dilemma's zoals ook in het volgende citaat naar voren komt.

Respondent: “Zij keuren bijvoorbeeld resoluut mijn toekomstige huwelijk af. Dat weet ik nu al. Dat hebben ze al gedaan. Maar dat is iets wat de islam helemaal niet voorschrijft. Maar dat komt omdat zij last hebben van sociale druk die zij straks gaan ervaren als het naar buiten komt. Het is heel moeilijk om een

afweging te maken. Als je heel veel van je ouders houdt kies ik dan voor mezelf of voor mijn ouders? Kijk, je hebt maar één paar ouders en als zij zeggen: 'Het is gewoon echt afgelopen...' Zij willen natuurlijk geen gezichtsverlies lijden door te zeggen: 'We hebben het huwelijk goedgekeurd.' Dan worden ze echt afgekraakt van hier tot Tokio.

Interviewer: "Ga je voor jezelf kiezen?"

Respondent: "Dat weet ik niet. Ik weet niet hoe sterk ik ben. Ik kan nu zeggen: 'Ik ga voor hem', maar ik weet echt niet hoe ik reageer als mijn ouders het niet toegeven. Dus het blijft een afweging. Maar het kan best zijn dat het omslaat in woede omdat het vanuit de islam gewoon mag. Maar uit loyaliteit met mijn ouders zou ik een andere keuze kunnen maken." (R4)

Ouders hebben een grote invloed op de religieuze identificatie van de respondenten. De respondenten die streng islamitisch zijn opgevoed lijken in hun geloofsbeleving op hun ouders. Respondenten die een vrije opvoeding hebben genoten maar waarvan de ouders wel streng gelovig zijn zeggen hier een voorbeeld aan te nemen. Bij ouders die onderling verschillende geloofsopvattingen hebben, verschilt de geloofsopvatting van de respondent ook sterk met die van zijn of haar ouders. Een twistpunt in de relatie tussen enkele respondenten en hun ouders is de discussie rondom de scheiding van cultuur en geloof.

7.6 Vrienden

Om te onderzoeken op welke wijze hoogopgeleide moslims zich identificeren met het geloof moet ook naar de rol van vrienden worden gekeken. Wat voor achtergronden hebben die vrienden en op welke wijze speelt het geloof een rol in de vriendschap.

12 respondenten zeggen een zeer gemêleerde vriendengroep te hebben. Ze kiezen hun vrienden uit op karakter en niet op de religie die ze aanhangen. 3 respondenten zeggen dat ze voornamelijk vrienden hebben die ook moslim zijn. Deze vrienden worden niet bewust gekozen omdat ze dezelfde religie aanhangen maar omdat ze dezelfde waarden en normen delen.

Respondent: "Dat is heel gemixt. Niet bewust maar het zijn toch heel veel buitenlandse mensen. Maar niet persé Pakistaanse hoor, ik heb ook Bosnische, Marokkaanse en Turkse vrienden.

Interviewer: "Maar wel allemaal moslims?"

Respondent: "Ja. Maar dat is puur toeval want daar selecteer ik ze niet op. Ik denk dat het te maken heeft met bepaalde normen en waarden. Als ik kijk naar mijn vrienden dan zijn dat mensen met wie ik heb gestudeerd of heb gewerkt of iets dergelijks. Het zijn toch mensen die zijn zoals jij of denken zoals jij. En dat waren vaak liberale moslims." (R2)

11 respondenten hebben het met hun vrienden wel eens tot geregeld over het geloof. Als ze het met autochtone vrienden over het geloof hebben komt dat voort uit interesse over het geloof en gebeurtenissen uit de actualiteit. Met andere moslimvrienden wordt veel meer inhoudelijk gediscussieerd over het geloof. Meerdere respondenten geven aan dat dit voor verdieping zorgt.

Respondent: "Wanneer het opkomt, hebben we het wel eens over het geloof. Bijvoorbeeld als het op het nieuws over abortus gaat ofzo."

Interviewer: "Hebben zij invloed op jou als het gaat om hoe je omgaat met het geloof?"

Respondent: "Ja, vind ik wel want ik ben altijd nieuwsgierig naar hoe andere mensen er over denken. Zo had ik laatst een heftige discussie met twee andere moslima's over vreemdgaan en scheidingen, dat soort dingen. En dan is het wel choquerend om te horen wat anderen zeggen. Je denkt vrij snel: wat ik denk is normaal. Als je andere meningen hoort is dat eerst choquerend maar daarna wil ik wel weten waar dat dan vandaan komt." (R3)

De respondenten hebben het met vrienden die niet gelovig zijn weinig over het geloof. Wanneer dit wel het geval is gebeurt dit vanuit interesse of omdat de islam in de actualiteit een rol speelt. Dit heeft volgens de respondenten echter geen invloed op de religieuze identificatie. In enkele gevallen mijden respondenten het onderwerp geloof omdat ze de geloofswijze/levensvisie van anderen willen respecteren. Wanneer de respondenten het met moslimvrienden over het geloof hebben, gaat het naast de actualiteit ook vaak over de interpretatie van de Koran. Dit zorgt voor diepgang en heeft in die zin invloed op de religieuze identificatie van de respondenten.

7.7 Land van herkomst

Om te weten te komen hoe belangrijk het land van herkomst is voor de respondenten en welke invloed dit zou kunnen hebben op hun religieuze identificatie is aan hen gevraagd wat ze op de eerste plaats zouden zetten: hun moslimidentiteit, het land van herkomst of hun Nederlandse identiteit. Natuurlijk is dit niet zo rigide vast te stellen maar het indiceert hoe de verhouding tussen deze verschillende identiteiten voor de respondenten ervoor liggen.

11 respondenten zeggen zich meer moslim te voelen dan Nederlander. Hun moslimidentiteit vinden ze belangrijker dan hun etnische identiteit. 4 respondenten zeggen dat ze het allemaal zijn en zetten niet duidelijk het geloof op de eerste plaats. De meeste respondenten identificeren zich heel sterk met het land van herkomst. Dit is echter cultuurgebonden en heeft geen duidelijke verbinding met het geloof. Veel respondenten zeggen dat het ook van de context afhangt waar ze zich mee identificeren.

“Het ligt eraan waar je bent. Als ik terug zou gaan naar Somalië ben ik Nederlander en in Nederland ben ik een Somaliër. En wanneer ik in een omgeving ben met andere gelovigen dan ben ik vooral moslim. Dus het ligt heel erg aan de omgeving. Ik zeg altijd: je bent meer dan alleen je geloof. Maar het geloof komt toch wel als eerste.” (R3)

Een respondent geeft aan dat Nederland een grote rol heeft gespeeld in de vorming van zijn religieuze identiteit.

“Ik moet zeggen dat ik wel zo kan zijn zoals ik nu ben omdat ik in Nederland woon. Dus de randvoorwaarde en de vrijheid van meningsuiting; de vrijheid om überhaupt een keuze te kunnen maken om moslim te zijn of niet. Dat zou alleen in Nederland kunnen. Nederland is in die zin heel belangrijk om te zijn wie ik ben. In Pakistan was men ervan uitgegaan dat ik moslim zou zijn en als ik had gezegd: nee, ik vind dat niks, dan had ik onder vuur gelegen. In Nederland heb ik de ruimte gekregen om de moslim te worden die ik wil zijn.” (R1)

Het belang dat de respondenten hechten aan hun religieuze identiteit wordt hier bevestigd. Ook het land van herkomst lijkt een grote rol te spelen in het

leven van de respondenten maar dit heeft vooral te maken met hun culturele wortels en niet zozeer met hun religieuze identificatie.

7.8 Dominant discours

Het politieke en publieke discours ten aanzien van moslims en de islam is de afgelopen jaren sterk verhard. Om te weten te komen in welke mate deze invloed heeft op de religieuze identificatie van hoogopgeleide moslims is gevraagd naar hun perceptie op het dominante discours, welke invloed dit dominante discours heeft op hun religieuze identificatie en of ze zich door dit dominante discours meer zijn gaan identificeren met de moslimgemeenschap.

Alle respondenten zijn van mening dat het publieke en politieke discours ten aanzien van moslims en de islam te negatief en eenzijdig is. Ze denken ook dat deze negatieve beeldvorming in de politiek en media zorgt voor vooroordelen in de maatschappij ten aanzien van moslims. Een aantal respondenten zeggen zich niet goed gerepresenteerd te voelen in de media en politiek. Ze hebben behoefte aan iemand die verteld hoe het echt zit. In het volgende citaat komt deze perceptie helder naar voren.

“Barbaars. Meestal wel. Je hebt nu ook steeds meer programma’s over nieuwe moslims in Nederland. Dan zie je allemaal bekeerde Nederlandse mannen en vrouwen met baarden tot de knieën. Natuurlijk, je hebt van die personen die zeggen dat je precies moet doen wat de profeet heeft gezegd. Die zijn er maar 80% van de moslims is de middelmaat. En dan laten ze alleen dat soort dingen zien. Dan denk ik bij mezelf: ja, mijn zusjes worden daar misschien op aangekeken omdat zij een hoofddoek dragen. Dat als Kees zo’n programma heeft gezien dat hij denkt: ‘O, daar heb je weer zo’n moslim.’ Dat vind ik jammer. Ik heb daar nog geen moeilijkheden mee omdat ik niet als moslim wordt herkend omdat ik dat niet meedraag in mijn uiterlijk.” (R15)

Eén respondent zegt dat door diverse gebeurtenissen rondom moslims, het vanzelfsprekend is dat er negatieve berichtgeving is ten aanzien van moslims en de islam. Hij vindt dat moslims de hand in eigen boezem moeten steken.

Respondent: "Ik snap het wel een beetje. Ik weet niet of er echt een negatieve tendens is. Ik wil het niet echt negatief of positief noemen. Maar als je wat zaken ziet. Die aanslagen zijn geweest, het is logisch dat een onderwerp als de islam veel aandacht verdient. Volgens mij is dat heel vanzelfsprekend. Dus ik denk dat de media dat gewoon oppikken en daar gewoon op verder gaan. En dat daar negatieve ontwikkelingen op uit worden gelicht, dat snap ik wel. Het is niet zo gek dat de media wat negatiever is maar dat komt volgens mij ook door de islamitische gemeenschap zelf. Zij moeten zichzelf ook positief ontwikkelen. Niet alleen met de mond belijden maar ook gewoon in daadkracht laten zien. En als daar weinig van te zien is dan is het ook niet zo gek dat mensen over jongeren vallen die misschien islamitisch zijn of dat er negatieve punten van de islam worden belichten. Ik denk dat, dat vanzelfsprekend is.

Interviewer: "Vind je dat moslims een actiever rol in het publieke debat moeten gaan innemen?"

Respondent: "Ik denk dat mensen niet zo verwonderd moeten zijn als er negatieve berichtgeving over de islam ontstaat. Ze moeten daar niet zo verwonderd over doen en roepen: 'Maar er zijn ook goede voorbeelden' en 'het is niet allemaal zo'. Ja dat weten we allemaal. Maar het feit is wel dat er problemen zijn en ik denk dat je daar hand voor in eigen boezem moet steken. Ik vind zelf het innemen van een slachtofferrol niet nodig, ik denk niet dat, dat verstandig is." (R7)

Eén respondent hekelt de tweedeling die in haar ogen tussen moslims en niet-moslims in de media wordt gemaakt. Zij vindt dat het publieke debat anders moet worden ingedeeld.

"Het huidige debat is teveel gestoeld op wij en zij, en wij zijn autochtonen niet-moslims en zij zijn allochtonen moslims. Als er een probleem is in de maatschappij dan vind ik niet dat je twee groepen moet creëren gebaseerd op identiteit. Ik vind ook niet dat je als moslim zijnde moet zeggen van: 'Zie je, wij doen het wel goed.' Kijk, ik vind wel dat je als moslim goede dingen moet doen en mensen moet inspireren en ook de media-aandacht eens een keertje moet pakken maar het moet geen tegengeluid zijn als moslim zijnde. Want dit is wat gecreëerd is door de

media. Natuurlijk, ik weet ook wel dat Bin-laden zichzelf moslim noemt, ik weet ook wel dat Mohammed B zichzelf moslim noemt. Maar dat is het conflict tussen Mohammed B en alles dat hij haat op dat moment en waar hij...dat conflict was niet tussen mij en jou. Waarom zou ik met jou in discussie moeten gaan over Mohammed B en Theo van Gogh. Wat deel ik nou met Mohammed B en wat deel jij nou met Theo van Gogh? Jij bent net als Theo van Gogh niet gelovig en Mohammed B is moslim en dat is de enige reden waarom jij en ik nu met elkaar in discussie moeten gaan. Terwijl jij zou eigenlijk aan mijn kant zitten als we het hebben over hoe ga je om met dingen waar je niet zo blij mee bent, snap je.” (R14)

9 respondenten zeggen dat ze het gevoel hebben dat ze door het negatieve dominante discours en de vooroordelen die daaruit voortvloeien, geforceerd worden om de moslimgemeenschap te verdedigen. Tevens hebben ze het gevoel al gedefinieerd te worden als moslim waardoor ze als persoon niet meer worden gezien.

“Met Wilders en met terroristen heb je soms het gevoel dat je alle moslims moet verdedigen. Maar ik ben mezelf en ik ga niet de hele gemeenschap verdedigen. Door de opkomst van Wilders moet je ineens toch de hele gemeenschap verdedigen. Dan moet je die mensen zien te overtuigen dat jij niet zo bent. Waarom moet ik dat doen? Je moet mij als persoon zien. Als een groepje Nederlanders de buurt terroriseren dan ga ik niet alle Nederlanders daarop aanspreken.” (R3)

11 respondenten zeggen dat ze door het negatieve dominante discours dat is ontstaan, na aanleiding van diverse gebeurtenissen zoals de aanslagen van 11 september, zich meer zijn gaan verdiepen in de islam. 7 van deze respondenten zeggen dit te doen om hun kennis te vergroten zodat ze de islam en moslims beter kunnen verdedigen. 4 respondenten zeggen door de media te worden geconfronteerd met statements over de islam waar ze zelf geen antwoord op hebben. Dit zorgt ervoor dat ze zich meer zijn gaan verdiepen in het geloof om een antwoord te kunnen krijgen.

8 respondenten zeggen zich door het negatieve discours meer te zijn gaan identificeren met de moslimgemeenschap.

Interviewer: "Voel jij je door negatieve berichtgeving over de islam als persoon aangesproken of als groep?"

Respondent: "Als groep, nooit als persoon. Als de islamgemeenschap. Gewoon zonde weet je. Ik weet, ik ben niet de enige met dit geloof en het doet mij pijn dat we als moslimgemeenschap zo worden gehaat. Ik ga toch ook niet even een andere groep haten. Dat doe je toch niet. Dus ik voel me niet persoonlijk gehaat." (R9)

7 respondenten zeggen zich niet persoonlijk en niet als gemeenschap aangesproken te voelen door de negatieve berichtgeving. Eén respondent zegt zich afzijdig te houden en denkt dat het vanzelf over zal gaan. 6 respondenten zeggen er boven te staan en proberen vanuit een helicopterview naar de situatie te kijken. Eén respondent geeft aan dat dit soms best lastig is.

Interviewer: "Voel jij je door die berichtgeving ook aangesproken?"

Respondent: "Ja soms wel. Ik denk: hoe ouder ik word hoe minder ik probeer het naar mezelf toe te trekken. En echt, je denkt: je hoeft ze niet te verdedigen want dan doe je weer mee. Ik voel het wel. Ik voel het ook als ik een beeld zie van een jongen in Palestina die schreeuwt met een geweer en die zegt Allahoe akbar. Dan schrik ik, waarom zeg je iets wat ik zeg als ik bid terwijl je nu aan het schieten bent weet je wel. Natuurlijk voel ik wel dat het over mij gaat, er zit gewoon identificatie in. Maar ik probeer rationeel gezien wel te zien van: nu moet je ff afstand nemen. This is not your fight (lachen). Het is verspeelde energie, je bouwt niks op. Ik geloof er echt niet in. Ik geloof wel in dialoog hoor. Maar niet in een discussie mensen tegenover elkaar zetten, groepen maken." (R14)

De respondenten vinden allemaal dat het dominante discours, in de politiek maar ook in de publieke ruimte over moslims en de islam, te eenzijdig is. Ze voelen zich ook onvoldoende gerepresenteerd in de politiek en media. Ze hebben het gevoel dat dit negatieve discours de vooroordelen van mensen in de samenleving voedt en dat ze daardoor in een hokje worden gestopt. Ze zeggen zich bij voorbaat al gedefinieerd te voelen voordat iemand hen heeft leren kennen. Ook hebben ze het gevoel dat ze de islam en de moslim-

gemeenschap moeten verdedigen. Dit heeft ervoor gezorgd dat een aantal respondenten zich meer is gaan verdiepen in de islam. Ook zeggen meer dan de helft van de respondenten dat ze zich meer zijn gaan identificeren met de moslimgemeenschap. Deze reactie wordt helder weergegeven in het volgende, afsluitende citaat.

“Ik denk dat de negatieve berichtgeving ervoor zorgt dat ik me meer toegetrokken voel tot mijn geloof, dan andersom. Het is niet zo dat ik er meer afstand van probeer te doen. Het is meer dat ik het probeer te verdedigen. Het zorgt ervoor dat ik me verder in het geloof ga verdiepen. Je hebt toch het gevoel dat er iets van je wordt aangevallen. En dan weet je dat je het op een dag moet verdedigen. En door kennis kan ik mij beter verdedigen. Zodat je die kennis in je achterhoofd paraat hebt op het moment dat het van toepassing moet zijn.” (R9)

8. Discussie

In dit hoofdstuk zullen de resultaten van het onderzoek worden besproken. Eerst worden onderzoeksvragen beantwoord. Daarna wordt gekeken hoe deze resultaten zich verhouden ten aanzien van de literatuur. De theorieën die daarbij centraal staan zijn de secularisatiethese, de algemene integratietheorie en de sociale identiteitstheorie. Daarna komen de discussie aan bod. Tot slot zal in het besluit worden ingegaan op de meerwaarde en de beperkingen van dit onderzoek, gevolgd door enkele aanbevelingen voor vervolg onderzoek.

8.1 Religieuze identificatie

In deze paragraaf zal de religieuze identificatie van de respondenten worden besproken. Onder welke religieuze categorie zijn de respondenten te plaatsen en in hoeverre komt deze categorisatie overeen met wat in de literatuur is gevonden?

De respondenten zijn in meerdere opzichten liberaal. Zo is het geloof voor hen een individuele aangelegenheid. Zij onderhouden een persoonlijke relatie met Allah die ze zelf vormgeven. De respondenten hebben een tolerante houding ten aanzien van anders denkenden, zowel binnen als buiten de islam. De islam is volgens hen onderhevig aan persoonlijke interpretatie en iedereen moet in hun ogen vrij zijn om te geloven wat ze willen. Dit wordt door de meeste respondenten als een groot goed in de islam gezien maar ook in de Nederlandse samenleving. Een aantal respondenten benadrukken de vrijheid die ze in Nederland hebben gekregen om zich vrij te ontwikkelen als moslim. Ze zijn dus niet fundamentalistisch in de zin dat ze zich een exclusionisme toe-eigenen waarin ze zich afzetten tegen de seculiere, liberale Nederlandse samenleving. Deze staatsinrichting wordt juist positief ervaren.

Bijna alle respondenten identificeren zich sterk met de islam maar niet zoals veel moslims uit de eerste generatie doen. Zoals verwacht zetten ze zich af tegen de etnisch-culturele tradities die hun ouders hebben meegebracht uit het land van herkomst. De meeste respondenten willen streven naar een 'zuivere' islambeleving. In die zin hebben vrijwel alle respondenten de intentie rechtleers te zijn. Ze willen het woord zoals dat in de Koran en de Hadith staat beschreven zo goed mogelijk naleven. Het is dan ook een doelstelling om zo serieus mogelijk te praktiseren. Dit wil echter

niet bij alle respondenten lukken. Wat opvalt is dat de respondenten die niet streng praktiseren zich kritisch opstellen ten aanzien van de islam en de wijze waarop deze moet worden vormgegeven in de westerse samenleving. Bij de respondenten die streng praktiseren is dit in mindere mate het geval. De respondenten die zich rekkelijk opstellen ondervinden een dilemma tussen de islamitische praktijk en de dagelijkse realiteit van de Nederlandse samenleving. Deze respondenten benadrukken de intentionele geloofsbeleving en in mindere mate de islamitische regels. Dit komt onder andere naar voren in de hoofddoekjeskwestie. Deze respondenten geven aan dat het dragen van een hoofddoekje een intentionele keuze zou moeten zijn. Enkele respondenten zeggen ook dat ze het hoofddoekje niet meer in deze tijd vinden passen. Tegelijkertijd wordt ook benadrukt dat het aan de andere kant wel bij het geloof hoort. In dit voorbeeld schuilt het type vraagstukken waar vooral de meer rekkelijke respondenten mee te maken hebben. Respondenten met een rekkelijke houding worden vaker geconfronteerd met discrepanties tussen de Nederlandse context en de islamitische regels. Deze respondenten zoeken hierin naar de juiste balans. De respondenten die streng praktiseren ervaren dit soort vraagstukken met betrekking tot islamitische regels in de Nederlandse context in mindere mate.

Vanuit het categorische model van Demant geredeneerd vallen de meeste respondenten uit de tweede generatie gedeeltelijk in de categorie liberale islam en de categorie nieuw fundamentalisme. De respondenten hebben namelijk eerder een kritische dan een niet-kritisch attitude waardoor er nauwelijks sprake is van een loyale of culturele religieuze identificatie. Tussen de dimensie rechtleers en rekkelijk is sprake van een continuüm. Ongeveer de helft van de respondenten is rechtleers wat betekent dat ze zich aan de fundamenten van de islam willen houden. Het is echter niet zo, zoals in het model van Demant wel wordt gesteld, dat de respondenten zich een excusionele geloofswijze toe-eigenen en zich afzetten tegen de liberale en democratische samenleving. De liberale staatsinrichting wordt juist als een zege beschouwd omdat dit hen de ruimte biedt om te geloven zoals ze willen. In die zin kunnen deze respondenten ook als liberaal worden beschouwd. De categorie nieuw fundamentalisme is dus in deze studie niet uitputtend genoeg. Een extra categorie onder de noemer rechtleerse/liberale moslim zou volstaan. Het andere deel van de respondenten valt in de categorie liberale islam. Deze respondenten zijn kritisch en rekkelijk. Ze zijn op zoek naar een balans tussen de islam en de liberale Nederlandse context. Daarbij stellen ze zich kritisch op ten aanzien van de islam en de samenleving waarin ze leven. Alle respondenten zetten zich af tegen

religieuze tradities die een culturele oorsprong hebben en door groepsdruk in stand gehouden worden. De respondenten willen zelf bepalen hoe ze geloven en zijn wars van groepsdruk. Hiermee wordt de liberale geloofswijze van de respondenten benadrukt.

Het belang dat de respondenten hechten aan hun religie wordt ook bevestigd in de literatuur. Ook het gegeven dat de respondenten de fundamentele van de islam centraal zetten en zich afzetten tegen de culturele regels en tradities van hun ouders wordt in de literatuur bevestigd (Sunier, 1996; Babès, 1997, 2000, Klop, 1999, Ebaugh & Chafetz 2000; Césari 1994; Knott en Khoker 1993; Sunier 1996). Dat dit een transnationale geloofsgemeenschap impliceert wordt echter niet bevestigd. De respondenten zien het geloof als een individuele aangelegenheid en zijn in die zin liberaal. Ze claimen dan ook geen absolute geloofsbeleving. Dat de respondenten in tegenstelling tot hun ouders uit de eerste generatie veel meer genoodzaakt zijn een houding te ontwikkelen ten aanzien van de dominante autochtone samenleving en hun culturele en islamitische achtergrond, wordt in de literatuur bevestigd (Baumester, e.a., 1985). Bijna alle respondenten identificeren zich sterk met de islam. De secularisatiehese wordt in deze studie, op één respondent na die van het geloof is afgefallen, dan ook niet bevestigd. Het gegeven dat de respondenten hoogopgeleid zijn en goed in de Nederlandse samenleving zijn geïntegreerd, heeft dus niet gezorgd voor een verminderde religiositeit. Deze bevinding komt overeen met de religieuze vitaliteit onder migranten in de V.S. (Ebaugh/Chafetz 2000; Warner/Wittner 1998).

8.2 Factoren

In deze paragraaf zal aan de hand van de algemene integratietheorie en de sociale identiteitstheorie worden geanalyseerd welke factoren, naar het oordeel van de respondenten, invloed uitoefenen op de aard en mate van hun religieuze identificatie. In meer of mindere mate hebben alle omgevingsfactoren invloed op de religieuze identificatie van de respondenten, in welke mate is vanwege het exploratieve en beschrijvende karakter van deze studie niet vast te stellen. Het gaat er dan ook veel meer om welke betekenissen de respondenten toekennen aan de verschillende factoren in het licht van hun religieuze identificatie. We gaan in deze paragraaf achtereenvolgens kijken naar de invloed van het onderwijs, de buurt, de gemeenschapsdruk, opvoeding, vrienden en land van herkomst. Deze factoren worden vanuit de literatuur gestaafd met de algemene integratietheorie. Tot slot wordt gekeken

naar de invloed van het dominante discours en in welke mate deze resultaten overeenkomen met de voorspellingen van de sociale identiteitstheorie.

8.2.1 Onderwijs

Voor een deel van de respondenten heeft onderwijs een rol gespeeld in hun religieuze identificatie. Het onderwijs heeft ervoor gezorgd dat ze abstracter zijn gaan nadenken, tevens heeft het onderwijs hun kritische denkvermogen gestimuleerd. Voor meer dan de helft van de respondenten is de invloed van het onderwijs op de religieuze identificatie verwaarloosbaar. Het contact met medestudenten die een andere levensvisie hebben wordt door de respondenten interessant gevonden maar heeft weinig invloed op hun religieuze identiteit. Wat opvalt, is dat vooral bij de rekkelijke respondenten onderwijs invloed heeft gehad op de religieuze identificatie.

De invloed van onderwijs op de religieuze identificatie van autochtonen, zoals in andere onderzoeken in lijn met de secularisatie these is vastgesteld, wordt in dit onderzoek niet onomstotelijk bevestigd (De Graaf et al. 2000; te Grotenhuis et al. 1997; te Grotenhuis en Scheepers 2001; Need en De Graaf 1996).

8.2.2 Buurt

Bij de respondenten die in een gemêleerde wijk zijn opgegroeid lijkt de invloed van de buurt op de religieuze identificatie klein te zijn. Bij de respondenten die of in een buurt met een hoge concentratie moslims of in een 'witte' buurt wonen of zijn opgegroeid is wel invloed waarneembaar. Deze respondenten lijken actiever bezig te zijn geweest met hun moslim identificatie. Respondenten die in een 'witte' wijk zijn opgegroeid of wonen geven aan geconfronteerd te zijn met het gegeven dat ze anders waren/zijn dan hun medebuurtbewoners. Dit heeft hun moslim identiteit benadrukt. Respondenten die in een buurt met een hoge concentratie moslims wonen of zijn opgegroeid geven aan te maken hebben, of hebben gehad, met groepsdruk. Hierbij valt op dat de rekkelijke respondenten niet meer in zo'n type buurt wonen en vaker zijn verhuisd. De respondenten die meer rechtleers zijn, wonen wel nog steeds in een buurt waar spraken is van sociale controle. De liberale geloofsopvattingen van de respondenten wordt benadrukt doordat alle respondenten sociale druk afwijzen.

Volgens de algemene integratietheorie zou een hoge concentratie moslims in een buurt een bestendige werking hebben op de continuïteit van de normen en waarden welke tot uiting komen in de religieuze identificatie van moslims. Zoals dit ook bevestigd is in het onderzoek van Phalet e.a. (2005). Bij twee respondenten met een rechtseer geloofsopvatting welke woonachtig zijn in een buurt met een hoge concentratie moslims lijkt deze theorie op te gaan. Er is echter ook sprake van bestending bij respondenten die in een multiculturele omgeving wonen en bij respondenten die in een 'witte' buurt wonen. De algemene integratietheorie ten aanzien van de buurt wordt dus niet eenduidig bevestigd.

8.2.3 Gemeenschapsdruk

Bijna alle respondenten hebben te maken of hebben te maken gehad met gemeenschapsdruk. De respondenten wijzen deze gemeenschapsdruk allemaal af. Vier respondenten conformeren zich omwillen van familie-er aan deze gemeenschapsdruk. Uit de interviews is gebleken dat deze gemeenschapsdruk nauwelijks invloed heeft op de religieuze identificatie van de respondenten. Er is ook geen verschil waarneembaar tussen de rekkelijke en de meer rechtseer respondenten. Omdat de respondenten een onontvankelijke attitude hebben ten aanzien van gemeenschapsdruk kan worden geconcludeerd dat op dit punt de algemene integratie theorie niet wordt bevestigd.

8.2.4 Opvoeding

De ouders hebben een grote invloed op hun religieuze identificatie van de respondenten. Wanneer de respondenten streng islamitisch zijn opgevoed lijkt hun geloofsbeleving op die van hun ouders. Respondenten die in de opvoeding vrij zijn gelaten maar wel ouders hebben die streng geloven nemen hier een voorbeeld aan. Bij ouders die onderling verschillende geloofsopvattingen hebben, verschilt de geloofsopvatting van de respondent ook sterk met die van zijn of haar ouders. Hier wordt de algemene integratietheorie bevestigd. Wanneer er sprake is van hechte familiebanden met eenduidige traditionele geloofsopvattingen werkt dit bestendigend. De respondenten bij wie dit het geval is zijn rechtseers. Respondenten die afkomstig zijn uit een gezin waar geen sprake is van een eenduidige islamitische opvoeding zijn

rekkelijk. De invloed van opvoeding op de religieuze identificatie wordt ook in ander onderzoek bevestigd (Argyle & Beit-Hallami 1975; Benson et al. 1989, Myers, 1996; Chaves, 1991; Phalet e.a., 2005).

8.2.5 Vrienden

Onder de meeste respondenten is het geloof is binnen vriendschappen een belangrijk gespreksonderwerp. Bij de meeste respondenten zorgt dit ook voor nieuwe inzichten en soms leidt het tot verandering van gedrag ten aanzien van het geloof. Wat opvalt is dat dit vooral onder de rekkelijke respondenten het geval is. Rekkelijke moslims proberen, volgens het model van Demant, actief de islam vorm te geven in de Nederlandse samenleving. Dat het geloof dan een belangrijk gespreksonderwerp is onder vrienden die een zelfde soort integratie proces doormaken ligt voor de hand. Deze bevinding komt niet overeen met hetgeen dat in de literatuur is gevonden. In het onderzoek van Tubergen wordt juist gesteld dat vrienden geen invloed hebben op religieuze identificatie van moslims (Tubergen, 2003).

8.2.6 Land van herkomst

Het land van herkomst wordt door de meeste respondenten in culturele zin als belangrijk ervaren. Het heeft echter geen invloed op de religieuze identificatie van de respondenten. De respondenten koppelen hun religieuze beleving namelijk los van hun etnische achtergrond. Dit wordt ook in andere onderzoeken bevestigd (Sunier, 1996; Babès, 1997, 2000, Klop, 1999). De religieuze context uit het land van herkomst lijkt daar geen invloed op te hebben.

8.2.7 Dominante discours

Het dominante discours heeft een behoorlijke invloed op de religieuze identificatie van de respondenten. De meeste respondenten beoordelen het dominante discours ten aanzien van moslims en de islam als negatief. Door het negatieve discours wordt de moslimidentiteit bij de meeste respondenten benadrukt. Het merendeel van de respondenten heeft het gevoel de islamitische gemeenschap te moeten verdedigen. Dit zorgt ervoor dat ze

zich meer in de islam zijn gaan verdiepen. Wat opvalt is dat de reactie van de meer rekkelijke respondenten heftiger is dan de respondenten die meer naar het rechtseer attitude neigen.

De invloed van het negatieve discours komt overeen met wat de sociale identiteitstheorie stelt. Het negatieve dominante discours bedreigt de groepsstatus van moslims en zorgt voor een verhoogde religieuze in-group identificatie. De negatieve perceptie van de meeste respondenten ten aanzien van het dominante discours wordt in andere onderzoeken bevestigd (De Aguirre et al., 1996; Ross, 2001; Poole, 2001; Tufte, 2001; Tsagarousianou, 2001; Clycq, 2002; Devroe 2004). Tevens ervaren een aantal respondenten dat het negatieve dominante discours invloed heeft op de wijze waarop in de samenleving tegen hun wordt aangekeken. Ook in de literatuur wordt de invloed van het dominante discours op de perceptie in de samenleving ten aanzien van moslims en de islam bevestigd (Mahtani, 2001).

8.3 Conclusies

De respondenten vallen in het model van Demant gedeeltelijk in de categorie liberale islam en de categorie nieuw fundamentalisme. Zo is een deel van de respondenten rechtseers omdat ze zo strikt mogelijk de regels van de islam willen naleven. Het is echter niet zo dat ze zich een exclusieve islam toe-eigenen en zich afzetten tegen de liberale en democratische samenleving. Deze wordt juist als waardevol ervaren. Op dit punt dient het model van Demant te worden aangepast. Liberale en rechtseer moslim kunnen in het model van Demant namelijk niet worden geplaatst. Het andere deel van de respondenten kunnen als rekkelijk worden getypeerd. Deze respondenten zoeken naar een vorm waarin ze voor zichzelf de islam kunnen vormgeven binnen de liberale Nederlandse samenleving. Bijna alle respondenten hebben een kritische houding en durven vragen te stellen over de islam en de omgeving waarin deze islam wordt gepraktiseerd. Bij de rekkelijke respondenten is dit wel meer het geval dan bij de rechtseer respondenten. De respondenten delen het streven naar een 'zuivere' islambeleving. Wat onder een 'zuivere' islam beleving moet worden verstaan is bij iedere respondent anders. Tevens zetten bijna alle respondenten zich af tegen religieuze vertroebeling die door cultuur is ontstaan.

In overeenstemming met de algemene integratietheorie hangt deze religieuze identificatie sterk af van de opvoeding. Een eenduidige en/of traditionele opvoeding heeft voor de meeste respondenten een

bestendigende uitwerking op hun religieuze identificatie. Zo zijn de respondenten die een eenduidige religieuze opvoeding hebben gehad strenger in de leer dan de respondenten bij wie dit niet het geval was. Voor het merendeel van de respondenten is de invloed van het onderwijs op de religieuze identificatie verwaarloosbaar. Een deel van de respondenten geeft te kennen dat het onderwijs wel heeft bijgedragen aan een andere perceptie van onder andere het geloof. Of de buurt volgens de algemene integratietheorie een bestendigende invloed heeft op de religieuze identificatie van de respondenten wordt niet eenduidig bevestigd. Respondenten die in een 'witte' of 'zwarte' buurt hebben gewoond zijn meer genoodzaakt een houding aan te nemen ten opzichte van deze buurt. Het geloof speelt daar een belangrijke rol in. Respondenten die afkomstig zijn uit een meer gemêleerde buurt hebben deze ervaring in mindere mate. Dat de buurt enige invloed heeft op de religieuze identificatie kan worden vastgesteld, de mate ervan is moeilijk te bepalen. Wat verder opvalt, is dat de respondenten die veel zijn verhuisd een meer rekkelijke geloofsattitude hebben dan respondenten die rechtleers zijn. Verder benadrukt de afkeer die de respondenten hebben ten aanzien van gemeenschaps- en sociale druk, vanuit de buurt en familie, de liberale geloofsattitude van de respondenten. De invloed van vrienden op de religieuze identificatie verschilt. Voor de meer rekkelijke respondenten is het geloof binnen vriendschappen een belangrijker gespreksonderwerp dan bij de meer rechtleerse respondenten. Het land van herkomst heeft geen noemenswaardige invloed op de religieuze identificatie van de respondenten, te meer de respondenten een scheiding tussen cultuur en religie nastreven. De meeste respondenten geven aan dat het dominante discours hun religieuze identificatie sterker maakt. Zo zou dit hun moslimidentiteit benadrukken en zijn ze zich meer gaan verdiepen in de islam. De meeste respondenten beoordelen het dominante discours ten aanzien van moslims en de islam als negatief. Voor een deel van de respondenten betekent dit dat ze de islam en de moslimgemeenschap verdedigen. Voor een deel van de respondenten hangt de identificatie met de islamitische gemeenschap samen met het waargenomen negatieve dominante discours. Tot zover wordt de sociale identiteitstheorie bevestigd. Deze constatering lijkt echter niet te stroken met de individualistische en liberale geloofswijze van de respondenten. Het is ook niet zo dat door deze verhoogde religieuze groepsidentificatie de islamitische waarden nadrukkelijk boven de dominante westerse waarden worden geplaatst. Er is eerder sprake van een hybride gebied waarin uitwisseling tussen waarden en normen plaatsvindt. Vooral onder de rekkelijke respondenten is deze attitude waargenomen. Wanneer

de islam en de moslimgemeenschap in zijn totaliteit wordt aangevallen toont een deel van de respondenten zich loyaal aan de islamitische gemeenschap. Een ander deel van de hoogopgeleide moslims probeert zich te onttrekken uit het conflict dat zich naar hun mening teveel langs het polariserende 'wij' versus 'zij' discours voltrekt. Maar ook bij deze respondenten is te bemerken dat dit niet vanzelf gaat. Het is in ieder geval niet zo dat de respondenten zich door het negatieve dominante discours afzetten tegen de liberale, seculiere Nederlandse samenleving, zoals dat in ander onderzoek wel naar voren komt (Zhou 1999). Tevens zien de respondenten hun religieuze identificatie niet als een belemmering voor hun participatie in de Nederlandse samenleving.

Bij de rekkelijke respondenten is er een duidelijke frictie waarneembaar tussen het vormgeven van hun religieuze identiteit en het maatschappelijke verkeer waarin ze zich dagelijks begeven. Dit is ook terug te zien in de invloed die de verschillende factoren hebben op de religieuze identificatie. Deze respondenten zijn meer dan de rechtseerse respondenten geconfronteerd met discrepanties in het gezin en zijn vaker verhuisd. Ze hebben ook een meer kritische attitude dan de meer rechtseerse respondenten. Dit is waarneembaar in de rol die het geloof speelt binnen vriendschapsrelaties. Tevens hechten deze respondenten waarde aan het karakter vormende aspect van het onderwijs dat ze genieten of hebben genoten. Ook is hun houding ten aanzien van het dominante discours heftiger dan bij de rechtseerse respondenten. Bij deze respondenten wordt de religieuze identiteit sterk vormgegeven in onderhandeling met hun omgeving.

In tegenstelling tot wat de secularisatiethesis voorspeld lijkt het erop dat structurele integratie bij de respondenten niet zorgt voor een verminderde religiositeit. Rationele, technische en empirische eigenschappen nemen dus niet de plaats in van hun religieuze oriëntaties (Wilson, 1982). Parallel aan het moderne, liberale en democratische Nederland is er wel sprake van individualisering. Waar de geloofsopvatting van moslims uit de eerste generatie vaak traditioneel en collectivistisch van aard is, zijn voor de respondenten persoonlijke autonomie, vrije keuze en gewetensvrijheid belangrijke waarden die ook terugkomen in hun geloofsbelijdenis. De respondenten zijn dus niet minder maar anders gaan geloven dan hun ouders uit de eerste generatie.

8.4 Besluit

Dit onderzoek begon met de constatering dat in studies naar de religieuze identificaties onvoldoende is gekeken naar factoren die met deze identificaties samenhangen. In dit onderzoek is daarom gekeken naar factoren die de religieuze identificatie van hoogopgeleide moslims beïnvloeden. Op deze manier is ook inzichtelijk gemaakt welke rol het dominante discours speelt ten aanzien van de religieuze identificaties van hoogopgeleide moslims.

Voordat de invloed van verschillende factoren aan bod komt is aan de hand van het model van Demant doormiddel van verschillende indicatoren de religieuze identificatie van de respondenten in kaart gebracht. Hieruit komt naar voren dat de respondenten voornamelijk binnen de typen liberale islam en nieuw fundamentalisme vallen. Deze typen zijn echter niet steekhoudend genoeg om de religieuze identificatie van de respondenten te duiden. De meer rechtseerse respondenten streven een meer puriteinse geloofsopvatting na maar hechten, in tegenstelling tot wat het nieuw fundamentalisme claimt, tegelijkertijd veel waarde aan de liberale Nederlandse context. Deze wordt juist als een zege ervaren en geeft hen de ruimte om te geloven zoals ze dat zelf willen. De combinatie van een liberale rechtseerse geloofsopvatting is als typologie niet terug te vinden in het model van Demant en behoeft dus op dit punt te worden aangepast.

Naast de religieuze identificatie verschaft dit onderzoek inzicht in de verschillende factoren die invloed uitoefenen op deze religieuze identificatie van de respondenten. De belangrijkste factor is de opvoeding. Een eenduidige religieuze opvoeding heeft een bestendigende uitwerking op de religieuze identificatie van moslims. Respondenten die een opvoeding hebben genoten zonder eenduidige religieuze opvattingen zijn meestal als rekkelijk te typeren. Deze constatering wordt bij de verschillende factoren ook bevestigd. Rekkelijke respondenten hebben een actievere en kritischere interactie met hun omgeving dan de respondenten die meer als rechtseers te typeren zijn. Het dominante discours is ook een factor die een behoorlijke invloed heeft op de religieuze identificatie van de respondenten. Het dwingt de respondenten een positie in te nemen, dit leidt tot verdieping en een verhoogde identificatie met de moslim gemeenschap.

Dit onderzoek heeft te kampen met enkele empirische beperkingen. Zo is er maar een select aantal respondenten geïnterviewd waardoor het de vraag is of deze groep representatief is voor hoogopgeleide moslims. Door deze selecte steekproef en de kleinschaligheid van dit onderzoek kunnen er geen uitspraken worden gedaan die algemeen geldend zijn. Aan

het onderzoek hebben moslims met Pakistaanse, Marokkaanse, Somalische en Joegoslavische afkomst meegedaan. Of het ontbreken van andere nationaliteiten problematisch is, is moeilijk te zeggen. Wel is uit de resultaten gebleken dat de oorspronkelijke nationaliteit/ethniciteit nauwelijks invloed heeft op de religieuze identificatie van de respondenten. De culturele-ethniciteit en het geloof worden door de respondenten namelijk nadrukkelijk uit elkaar getrokken. In de steekproef zitten ook respondenten die afkomstig zijn uit de eerste generatie. Deze respondenten zijn vanwege de burgeroorlog op jonge leeftijd uit Somalië naar Nederland gevlucht. De vraag is of dit problematisch is omdat hun identiteit, persoonlijkheid en religieuze beleving tot ontwikkeling zijn gekomen in Nederland. Uit de resultaten zijn geen duidelijke verschillen tussen deze respondenten en de respondenten uit de tweede generatie naar voren gekomen. Eén respondent heeft zich van de islam afgekeerd. Deze respondent kan dus ook in strikte zin niet langer als moslima worden betiteld. Het proces dat deze afvallige moslima heeft doorgemaakt is echter zo rijk dat het mij heeft doen besluiten deze respondent niet uit de steekproef te verwijderen.

Zoals Demant in haar onderzoek zelf al aangeeft is het model dat zij heeft ontwikkeld te grofmazig en te breed. Zij beveelt in haar onderzoek dan ook aan om meer onderzoek te doen naar de verschillende invulling van de islam in Nederland. Dit onderzoek heeft aan deze vraag naar verdere nuancering bijgedragen maar het doet nog geen recht aan het pluriforme religieuze spectrum van moslims uit de tweede generatie. Er moet dus meer kwalitatief onderzoek worden gedaan onder andere groepen moslims uit de tweede generatie. Te beginnen bij laag- en middelbaar opgeleide moslims. Met rekenschap van dit onderzoek is de verwachting dat binnen deze groep ook de opvoeding een grote rol zal spelen. Laag- en middelbaar opgeleide moslims zijn meestal minder structureel geïntegreerd dan hoogopgeleide moslims. Zij groeien vaak op in een omgeving met een grote concentratie moslims. Volgens de algemene sociale integratietheorie zou hier een bestendigend werken vanuit gaan. Tevens zou het lagere opleidingsniveau ervoor kunnen zorgen dat deze moslims minder kritisch zijn dan hoogopgeleide moslims. Veder is in dit onderzoek te weinig rekening gehouden met de leeftijd van de respondenten en veranderingsprocessen die zij in hun levensloop hebben doorgemaakt. De interviews zijn een momentopname van een identiteitsbepaling die continu aan verandering onderhevig is. Enkele respondenten geven ook aan dat hun geloofsopvatting in de loop van hun leven is veranderd. Zo kan het zijn dat een jongvolwassen moslim, die nog weinig met het geloof bezig is, op een oudere leeftijd sterker gaat geloven. Om dit proces te ondervangen is een longitudinaal onderzoek nodig.

Literatuur

- Abelson, R. P., Dasgupta, N., Park, J., & Banaji, M. R. (1998). *Perceptions of the collective other*. *Personality and Social Psychology Review*, 2, 243-250.
- Ashmore, R. D., Deaux, K., & McLaughlin-Volpe, T. (2004). *An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality*. *Psychological Bulletin*, 130, 80–114.
- Altemeyer, B. (2002). *Dogmatic behavior among students: Testing a new measure of dogmatism*. *Journal of Social Psychology*, 142, 713–721.
- Ashmore, R. D., Deaux, K., & McLaughlin-Volpe, T. (2004). *An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality*. *Psychological Bulletin*, 130, 80–114.
- Aguirre, P., Riebbels, G., Saeys, F. & Staes, L. (1996). *Anders gekeken? Een exploratief onderzoek naar het mediagedrag van Turkse en Marokkaanse jongeren en volwassenen*.
- Toffler, A. (1970). *Future Shock*. New York, Random House, p. 250.
- Babès, L. (1997), *L'Islam Positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Les éditions de l'atelier.
- Babès, L. (2000), *L'Islam Intérieur. Passion et désenchantement*. Paris/Beyrouth: Editions Al-Bouraq.
- Barnes H. E. (1948). *The Psychosociological Theories of Gustave Le Bon*. In H. E. Barnes (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Baumeister, R.F. Shapiro, J.P, Tice, D.M. (1985). *Two Kinds of Identity Crisis*. In: *Journal of Personality*. Vol 53, No. 3, 407-424.
- Benjamin D. Singer, (1973). *Mass society, mass media and minority identity*.
- Bosma H.A. (1992) *Identity in adolescence: managing commitments*. In: Adams, GR., Gullota. Montemayor, R. (eds): *Adolescent Identity Formation*. Newbury Park: Sage, (91-121).
- Bosma H.A., Graafsma T.L.G, Grotevant, H.D. & DeLevita, D.J., (eds), (1994). *Identity and development. An interdisciplinary approach*. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications.
- Bourhis, R.Y. en E. Bougie (1998). *Le modèle d'acculturation interactif*. *Revue Québécoise de Psychologie* 19, p. 75-114.
- Boxtel, R. (1998). *Kansen pakken, kansen krijgen*. Den Haag, BiZa.
- Buis, Demant & Hamdy, (2006). *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam University Press.
- Branscombe, MT & Schmitt, RD (1999) *Perceiving pervasive discrimination among African Americans: Implications for Group*. *Journal of Personality and Social Psychology*.
- Cameron, J. (2004). *A three-factor model of social identity*. *Self & Identity*, 3, 239–262.
- Camilleri, C. & Malewsky-Peyre, H. (1997). *Socialisation and identity strategies*. In: Berrt, J.W., Dasen, P.R. & Saraswathi, T.S. (eds) *Handbook of cross-cultural psychology*, Vol. 2: "Basic processes and human development". Boston etc.: Allyn and Bacon, (41-67).
- Chavira, V., & Phinney, J. S. (1991). *Adolescents' ethnic identity, self-esteem, and strategies for dealing with ethnicity and minority status*. *Hispanic Journal of Behavioral Science*, 13, 226-227.
- Clycq, N. et al. (2002). *Alloctonen en nieuwsgaring. Komen de Vlaamse nieuwsprogramma's tegemoet aan de behoeften van jongeren van Turkse en Marokkaanse origine?* Antwerpen: Steunpunt Gelijke kansenbeleid.
- Coenders, M., M. Lubbers en P. Scheepers (2005). *Majorities' Attitudes towards Minorities in European Union Member States*. Results from the Standard Eurobarometers, 1997-2000-2003. Report 2 for the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. Nijmegen: University of Nijmegen.
- Cooley C. H., *'The Significance of Communication'*, in B. Berelson and M. Janowitz (eds.) *Reader in Public Opinion and Communication*, New York, Free Press, 1966, p. 150.
- Crocetti, E., Rubini, M., Luyckx, K. & Meeus, W. (2007). *Identity Formation in Early and Middle Adolescent from Various Ethnic Groups: From Three Dimensions to Five Statuses*. In *Journal of Youth and Adolescence*. SpringerLink.
- Crosby, F. J., Pufall, A., Snyder, R. C., O'Connell, M., & Whalen, P. (1989). *The denial of personal disadvantage among you, me, and all the other ostriches*. In M. Crawford & M. Gentry (Eds.), *Gender and*

- Thought (pp. 79-99). New York: Springer-Verlag.
- Cross, W & Strauss, L. (1998) *The everyday functions of African American identity*. Prejudice: The target's perspective. (pp. 267-279).
- Demant F. (2005). *Islam is inspanning*. Verwey Jonkers Instituut. Utrecht.
- Dassetto, F. & G. Nonneman (1996) 'Islam in Belgium and the Netherlands. Towards a typology of "transplanted" Islam', pp. 187-218 in G. Nonneman, T. Niblock & B. Szajkowski (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*. Reading: Ithica Press.
- Devroe, 2004. 'This is not who we are': *Ethnic minority audiences and their perceptions of the media*.
- d'Haenens, L. & Saeys, F. *Media en multiculturalisme in Vlaanderen*. Gent: Academia Press.
- d'Haenens, Leen (2005) 'Publieke discussie over de islam in Nederland: enkele beschouwingen' (Public discussion on Islam in the Netherlands: some reflections), *Migrantenstudies* 21(1): 42-52.
- Dion, K. L., & Earn, B. M. (1975). *The phenomenology of being a target of prejudice*. *Journal of personality and Psychology*, 32, 944- 950.
- Dobbelaere, K. (1989). *The secularization of society? Some methodological suggestions*. In: J.K. Hadden & A. Shupe (eds), *Religion and fundamentalism reconsidered* (p. 27-44). New York: Paragon House.
- Durkheim, E. (1897). *Le suicide*. Parijs: Alcan.
- Ebaugh H. R. F, Chafetz J. S. (2000) *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant*. Altamira Press.
- Ellemers, N., Spears, R., & Doosje, B. (Eds.). (1999). *Social identity: Context, commitment, content*. Oxford, UK: Blackwell.
- Entman, Robert M. (1993) 'Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm', *Journal of Communication* 43(4): 51-8.
- Entzinger, H. (2003). *The rise and fall of multiculturalism: The case of the Netherlands*. In C. Joppke & E. Morawska (Eds.), *Toward assimilation and citizenship: Immigrants in liberal nation states* (pp. 59-86). London: Palgrave.
- EUMC (2002). *EUMC Report on islamophobia after September 11*. Vienna.
- Erikson, E.H. (1968). *Identity. Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Fadil, N. (2002). *Tussen 'Marokkaanse' en 'moslim'*. *Over de etnische en religieuze identiteit van 'Marokkaanse' adolescente meisjes*. *Tijdschrift voor Sociologie*, 23(2), pp. 115-138.
- Feher, Shoshanah. 1998. "From the Rivers of Babylon to the Valleys of Los Angeles: The Exodus and Adaptation of Iranian Jews." In Warner and Wittner 1998.
- Fermin, A. (1997). *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Foot, E. (1951) *Identification as the basis for a theory of motivation*. Cornell University.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Geense, P., Pels, T. & Vollebergh, W. (2002). *Allochtonen ouders en justitie. Vragen en behoeften van Antilliaanse, Marokkaanse, Surinaamse en Turkse ouders van jeugdigen die in aanraking komen met politie en justitie*. Den Haag: WODC.
- Gijsberts, M. en J. Dagevos (2004). 'Concentratie en wederzijdse beeldvorming tussen autochtonen en allochtonen'. In: *Migrantenstudies* (20) 3, p. 145-168.
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (1967) *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago, Aldine.
- Graaf N.D. de, A. Need en W. Ultee (2000). *Levensloop en kerkverlating: Een nieuwe overkoepelende verklaring en enkele empirische regelmatigheden*. *Mens en Maatschappij* 75, p. 229-257.
- Grotenhuis, M. te, Graaf, N.D. de & Peters, J. (1997). *Komt religiositeit met de jaren? De invloed van leeftijd, welvaart, sociale zekerheid en religieuze opvoeding op kerkbezoek en christelijk geloof in West-Europa*. *Mens & Maatschappij*, 72, 210-226.
- Guiraudon, V. (2000). *Les politiques d'immigration en Europe: Allemagne, France, Pays-Bas*. Paris: L'Harmattan.
- Grotenhuis, M. te en P. Scheepers (2001). *Churches in Dutch: Causes of religious disaffiliation in the Netherlands*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, p. 591-606.

- Guimond, S., & Dubé-Simard, L. (1983). *Relative deprivation theory and the Quebec Nationalist Movement: The cognition- emotion distinction and the personal-group deprivation issue*. *Journal of personality and Social psychology*, 44, 526-535.
- Gurin, P., & Townsend, A. (1986). *Properties of gender identity and their implications for gender consciousness*. *British Journal of Social Psychology*, 25, 139-148.
- Hagendoorn, L., J. Veenman en W. Vollebergh (eds) (2003). *Integrating immigrants in the Netherlands*. Aldershot: Ashgate.
- Hardin, R. (1995). *One for all: The logic of group conflict*. Princeton nj: Princeton University Press
- Henry, F. (1999). *The Racialization of Crime in Toronto's Print Media: A Research Project*. Toronto: School of Journalism. Ryerson Polytechnic University.
- Hermkens, P.L.J. (1983). *Oordelen over de rechtvaardigheid van inkomens: verslag van een vignetonderzoek*. Amsterdam: Kobra.
- Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. Berkeley: University of California Press.
- Hofstra, J, Oudenhoven, J.P. & van Buunk, B.P., (2005). *Attachment styles and majority members' attitudes towards adaptation strategies of immigrants*. In: *Migrantenstudie*. Jaargang 20, Nr. 1.
- Hussain M., (1996). *Islam, Media and Minorities in Denmark*.
- Jaarrapport Integratie, 2005. Den Haag, september 2005
- Jackson, J. W., & Smith, E. R. (1999). *Conceptualising social identity: A new framework and evidence for the impact of different dimensions*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 120–135.
- Kanmaz, M (2003). *'Onze nationaliteit is onze godsdienst'. Islam als 'identity marker' bij jonge Marokkaanse moslims in Gent*. In M. Foblets & E.Cornelis (red.) *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren*. Leuven: ACCO.
- Kelley, J. & De Graaf, N.D. (1997). *National context, parental socialization, and religious belief: results from 15 nations*. *American Sociological Review*, 62, 639-659.
- Kemper, Fr (1996). *Religiositeit, etniciteit en welbevinden*. Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Ketner, S. (2008). *'Ik denk niet in culturen... ik denk eigenlijk meer in mijn geloof' Waarom jongeren van Marokkaanse afkomst in Nederland de moslimidentiteit zo sterk benadrukken*. *Migrantenstudies*, 2009.
- Kevin Dunn, Minelle Mahtani (2001). *Media Representation of Ethnic Minorities under Australian and Canadian Multiculturalisms*.
- Kwon, S. W., Paul S. A. (2002) *Social Capital: Prospect for a new concept*. University of Southern California.
- Lazarsfeld, P., Berelson, B. & Gaudet, H. (1944). *The people's choice: how the voter makes up his mind in a presidential campaign*. New York: Columbia University Press.
- Lesthaeghe, R. (red.) (2000). *Communities and generations*. Brussel: vub Press.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion*. New York: MacMillan.
- Mahtani, M. (2001). *Representing minorities: Canadian media and minority identities*. *Canadian Ethnic Studies*.
- Marcia, J.E. (1993). *The Ego-Identity Status Approach to Ego Identity*. In: Marcia, J.E., Waterman, A.S., Matteson, D.R., Archer, S.L. & Orlofsky, J.L., *Ego identity. A handbook for psychosocial research*. New York, Berlin, etc.: Springer-Verlag, (3-21)
- McAdams, D. (1993). *The stories we live by: personal myths and the making of the self*. New York: William Morrow.
- Minderhedennota 1983. Den Haag. Staatsuitgeverij.
- Need, A. en N.D. de Graaf (1996). *Losing my religion: A dynamic analysis of leaving the church in the Netherlands*. *European Sociological Review* 12, p. 87-99.
- Merton, R.K. (1938). *Social structure and anomie*. *American Sociological Review*, 3, 672-682.
- Modood, T., R. Berthoud, J. Lakey et al. (1997). *Ethnic minorities in Britain: Diversity and disadvantage*. London: psi.
- Nabben, T., Yes, ilgo" z, B. & Korf, D.J. (2006). *Van Allah tot Prada. Identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*. Utrecht / Rotterdam: Forum, Instituut voor Multiculturele ontwikkeling / Uitgeverij Ger Guijs.
- Nagel, J. (1994) *Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture Social problems*. University of Canvas.

- Norris, Pipa/Inglehart, Ron, 2007: *Sacred and Secular*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Oudenhoven, J.P. van Prins, K.S. & Buunk, A.P., (1998). *Attitudes of minority and majority members towards adaptation of immigrants*. In: European Journal of Social Psychology. Vol. 28, 995-1013.
- Ours, V.J., Veenman, J., Verhoeven, W. (2002). *Van ouder op kind; Scholing en arbeidsmarktpositie van tweede generatie allochtone jongeren*. Universiteit van Tilburg & Erasmus Universiteit Rotterdam
- Phalet, K., Lotringen, C., van & Entzinger, H. (2000). *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: Utrecht University / ERCOMER
- Phalet, K. (2003). *De constructie van etnisch-religieuze identiteit en alteriteit; beeldvorming en beleving van de Islam in Nederland*. In: Foblets & E. Cornelis (red.), *identiteitsbeleving bij allochtone jongeren*. Leuven: ACCO.
- Phalet, K., & Güngör, D. (2004). *Moslim in Nederland: Religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap: Turken en Marokkanen in Rotterdam*. The Hague: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Phalet, K. en M. Swyngedouw (2004). *A cross-cultural analysis of immigrant and host acculturation and value orientations*. In: H. Vinken, G. Soeters en P. Ester (eds), *Comparing cultures* (p. 185-212). Leiden: Brill.
- Phalet, K. Gijsberts, M. & and Hagendoorn, L. (2005) *Migration and religion: Testing the limits of secularization among Turkish en Moroccan Muslims in the Netherlands 1998 – 2005*. Utrecht University, Faculty of Social Science, ERCOMER.
- Pietkaninen, 2004. *Representations of Ethnicity in Journalism: Multiculturalist Transitions on the Pages of a Finnish Daily*.
- Phinney, J. S. (1992). *The multigroup ethnic identity measure: A new scale for use with adolescents and young adults from diverse groups*. Journal of Adolescent Research, 7, 156–176.
- Poole, Elisabeth (2002) *Reporting Islam: The Media and Representations of Muslims in Britain*. London: I.B. Tauris.
- Praag, C.S van (2003). *'Wederzijdse beeldvorming'*. In: J. Dagevos, M. Gijsberts en C. van Praag (red.), *Rapportage minderheden 2003. Onderwijs, arbeid en sociaal-culturele integratie* (p. 363-392). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (scp-publicatie 2003/13).
- Quillian, L. (1995). *'Prejudice as a Response to Perceived Group Threat: Population Composition and Anti-immigrant and Racial Prejudice in Europe'*. In: American Sociological Review 4, p. 586-611.
- Rath, J. Penninx, R., Groenendijk, K., & Meijer, A. (1996). *Nederland en zijn islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Radke, M., Trager, H., & Davis, H. (1949). *Social perceptions and attitudes of children*. Genetic Psychology Monographs, 40, 327 – 447.
- Richardson, John (2004) *(Mis)Representing Islam: The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Rijkschroeff, Rally, Jan Willem Duyvendak and Trees Pels (2003) *Bronnenonderzoek integratiebeleid 2003*. Utrecht: Verwey-Jonker Institute.
- Rinnooy Kan Commission (2004) *Omzien naar de omroep. Rapport van de Visitatiecommissie landelijke omroep* (Broadcasting in Re(tro)spect. Report of the Visitation Commission National Public Broadcasting). URL (consulted April 2006): - Sniderman, P. L. Hagendoorn en M. Prior (2003). *De moeizame acceptatie van moslims in Nederland. Mens en Maatschappij* 78 (3), p. 199-217.
- Rogers, Everett M. and James W. Dearing (1988) *'Agenda-setting Research: Where Has It Been, Where Is It Going?'*, pp. 555–94 in J. Anderson (ed.) *Communication Yearbook* 11. Newbury Park, CA: Sage.
- Rollins, J. H. (1973). Reference identification of youth of differing ethnicity. *Journal of personality and social psychology*, 26, 222-231.
- Rooijendijk, L. , Dijt, A. , Wijers, G. (2003). *De mens in thema's*. Nelissen B.V. Soest.
- Ross, K. (2000). *In whose image? Tv criticism and black minority viewers*. In Cottle, S. (Ed.), *Ethnic minorities and the media* (pp. 133-148). Buckingham: Open University Press.
- Scheepers, P., M. Gijsberts en M. Coenders (2002). *'Ethnic Exclusionism in European Countries. Public Opposition to Civil Rights for Legal Migrants as a Response to Perceived Ethnic Threat'*. In: *European Sociological Review* 18, p. 17-34.
- Scheffer, P. (2000). *Het multiculturele drama*. *NRC Handelsblad*, 29 januari.
- SCP, 2003. *De sociale staat van Nederland 2003*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (scp-publicatie

2003/12).

- Shadid, Wasif (1995) *Media en minderheden: de rol van de media bij het ontstaan en verspreiden van vooroordelen over etnische minderheden*, (Media and minorities: The role of the media in the development at propagation of prejudice about ethnic minorities), *Toegepaste Taalwetenschap in Artikelen* 52(2): 92–104.
- Sniderman P, Hagendoorn, L and Prior, Markus (2003) *De moeizame acceptatie van moslims in Nederland*. Mens en maatschappij, 78 no. 3: 199-217.
- Swyngedouw, M., K. Phalet en K. Deschouwer (red.) (1999). *Minderheden in Brussel*. Brussel: vub Press.
- Sunier, Th. (1996), *Islam In Beweging. Turkse Jongeren En Islamitische Organisaties*, MES-Reeks 6. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Ter Wal, Jessika (2004) *Moslim in Nederland. De publieke discussie over de islam in Nederland: Een analyse van artikelen in de Volkskrant 1998–2002*. (Muslims in the Netherlands. Public discussion about Islam in the Netherland: An analysis of articles in de Volkskrant 1998–2002). The Hague: Social and Cultural Planning Office.
- Ter Wal, Jessika, Leen d’Haenens and Joyce Koeman (2005) *‘(Re)presentation of Ethnicity in EU and Dutch Domestic News: A Quantitative Analysis’*, *Media, Culture & Society* 27(6): 937–50.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). *The social identity theory of intergroup behavior*. In S. Worchel & W. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7–24). Chicago, IL: Nelson-Hall.
- TNS NIPO (2005) *Persbericht: Veel moslims beleven berichtgeving in media als negatief* (‘Press release: A Lot of Muslims Experience Media Coverage as Negative’). Amsterdam: TNS NIPO. [http://pics.portal.omroep.nl/upnos/ZuklmyzGC_RAPPORT_VISITATIECOMMISSIE_20040402.pdf].
- Tsagarousianou, R. (2001). *Ethnic minority media audiences, community and identity: the case of London’s South Asian and Greek-Cypriot Communities*. In: Ross, K. & Playdon, P. (Eds), *Black Marks: Minority Ethnic audiences and media* (pp. 17-32). Aldershot: Ashgate
- Tubergen, F. van (2003a). *Religieuze participatie en geloof van immigranten in Nederland*. Mens en Maatschappij 78, p. 331-354.
- Tufte, T. (2001). *Minority Youth, Media Uses and Identity Struggle: the role of the media in the production of Locality*. In: Ross, K. & Playdon, P. (Eds), *Black Marks: Minority Ethnic audiences and media* (pp. 33-48). Aldershot: Ashgate.
- Turner, J. C., & Reynolds, K. (2001). *The social identity perspective in intergroup relations: Theories, themes and controversies*. In R. Brown & S.L. Gaertner (Eds.), *Blackwell handbook of social psychology: Intergroup processes* (pp. 133–152). Oxford, UK: Blackwell.
- Triandis, H. C. (1992). *Comments on Hinkle, Brown and Ely*. *Revista de Psicología Social*, 3, 113–123.
- Tribalat, M. (1996). *De l’immigration à l’assimilation*. Paris: ined/La Découverte.
- Tschannen, O. (1991). *The secularization paradigm: A systematization*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (4), p. 395-415.
- Ulbrich, H., Wallace, M. (1984) *Women’s work force status and church attendance*. *Journal for the Scientific Study of Religion*.
- Ultee, W., Arts, W. & Flap, H. (1996). *Sociologie: vragen, uitspraken, bevindingen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Vaus, I. McAllister. (1987) *Gender differences in religion: A test of the structural location theory*. *American Sociological Review*, - jstor.org
- Vergeer, R (2000). *Een gekleurde blik op de wereld. Een studie naar de relatie tussen blootstelling aan media en opvattingen over etnische minderheden*. Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Verkuyten, M. (1999). *Etnische Identiteit. Theoretische en empirische benaderingen*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Verkuyten, M. (2005). *The social psychology of ethnic identity*. London: Psychology Press.
- Verkuyten, M., & Zaremba, K. (2005). *Inter-ethnic relations in a changing political context*. *Social Psychology Quarterly*, 68, 375–386.
- Verkuyten, M. (2006) *Groepsidentificaties en intergroepsrelaties onder Turkse Nederlanders*. ERCOMER. Utrecht University.

- Verkuyten, M (2007). *Religious Group Identification and Inter-Religious Relations: A Study Among Turkish-Dutch Muslims*. ERCOMER. Utrecht University.
- Vertovec, S (2001). *Moslimjongeren in Europa: vermenging van invloeden en betekenissen*. D, Douwens, (red) *Naar een Europese islam*. Essays. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Weidacher, A. (2000). *In Deutschland zu Hause*. Opladen: Leske+Budrich.
- Wright Mills, *The Power Elite*, New York, Oxford, 1956, p. 313.
- Wilson, B. (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Zaller, J. (1992). *The nature and origins of mass opinion*. University of Cambridge.
- Zhou, Min, 1999: *Segmented Assimilation. Issues, Controversies and Recent Research on the New Second Generation*, in: Hirschmann, C./Kasinitz, Phillip/DeWind, Josh (Eds.), *The Handbook of International Migration*. New York: Russell Sage, 196-211.

Bijlagen 1

Achtergrond informatie respondenten

Respondentnummer	Geslacht	Leeftijd	Opleidingsniveau	Land van herkomst ouders
1	Man	36	HBO	Pakistan
2	Vrouw	31	HBO	Pakistan
3	Vrouw	20	WO	Somalië
4	Vrouw	25	HBO	Marokko
5	Vrouw	23	HBO	Somalië
6	Man	26	WO	Marokko
7	Man	26	WO	Voormalig Joegoslavië
8	Vrouw	21	HBO	Somalië
9	Vrouw	22	HBO	Somalië
10	Man	26	HBO	Pakistan
11	Vrouw	24	WO	Pakistan
12	Vrouw	26	HBO	Marokko
13	Vrouw	25	HBO	Marokko
14	Vrouw	25	WO	Marokko
15	Vrouw	22	WO	Marokko/ Nederland

Bijlagen 2

Topic lijst

Introductie vragen

1. Wanneer ben je geboren?
2. Waar komen je ouders vandaan?
3. Waar ben je opgegroeid?
4. Wat voor een soorten onderwijs heb je genoten?
5. Waar woon je nu?
6. Wat is je beroep?

Religieuze groepsidentificatie

7. We weten dat de islam vele scholen en tradities kent. Waar voel jij je als moslim het meest bij betrokken? Is dit hetzelfde als bij je ouders? en bij vrienden?
8. Wat is betekend de islam voor jou? Waaruit blijkt dat?

Doorvraag opties:

- Hoe vaak bid je per dag?
 - Hoe vaak per week/maand bezoek je de moskee?
 - Heb je tijdens de ramadan alle dagen gevast?
 - Hoe vaak lees je de Koran?
 - Wat zijn belangrijk rituele tradities binnen het geloof voor jou?
 - Eet je wel eens varkensvlees?
 - Drink je wel een eens alcoholhoudende drank?
 - Leen je wel eens geld met waar rente over getrokken wordt?
 - Zou je met een niet-moslim willen trouwen?
9. Vind je dat moslims die zich niet aan de regels van de islam houden terecht moeten worden gewezen? Door wie moet dit gebeuren? (de Imam, ouders, vrienden)
 10. Hoe vind je dat de rol tussen de man en de vrouw in het huishouden verdeeld moeten zijn?
 11. Hebben je ouders invloed gehad op de wijze waarop je nu geloofd? Waaruit blijkt dat? Is dit in de loop der tijd veranderd?
 12. Wat is het belangrijkste kern van de islam voor jou? (Mogelijk: de relatie tot god, de Koran, gemeenschapszin, rituelen/tradities, het gevoel ergens bij te horen...) Kun je daar iets meer over vertellen?
 13. Hoe sta je tegenover de scheiding tussen kerk en staat? Wat betekend dit voor de islam in Nederland voor jou?
 14. Kunnen er evenveel vormen van de islam bestaan als moslims of bestaat er één ware wijze van geloven voor alle moslims?
 15. Denk je dat de islam verenigbaar is met de centrale liberale waarde van Nederland? Waarom wel en waarom niet?
 16. Vind je dat moslims in Nederland meer rechten moeten krijgen? En wat voor een rechten zouden dit moeten zijn? Waarom vindt je dit?

Doorvraagopties:

- Moeten er islamitische vakantiedagen komen, bijvoorbeeld met het suikerfeest?
- Moet het recht op islamitisch onderwijs altijd blijven bestaan in Nederland?
- Mogen hoofddoekjes in Nederland worden verboden?
- Moeten er meer programma's door en voor moslims op de publieke zenders komen.
- Moeten moslims een eigen Islamitische politieke partij krijgen?

- Luistert de overheid genoeg naar moslims?
- Vindt je dat de sjaria moet worden verenigd met de Nederlandse wet?

Omgevingsfactoren

De volgende interview vragen zullen gaan over enkele factoren die invloed zouden kunnen hebben op jou identificatie met het geloof.

Opleidingsniveau

17. Ben je door het onderwijs dat je hebt genoten in de loop van de jaren anders over het geloof gaan nadenken?
18. Kom je door je opleiding of je werk in aanraking met autochtonen? Heeft dit contact invloed op je geloofswijze en waaruit blijkt dit?

Buurt

19. Kun je iets vertellen over de buurt waarin je woont?

Doorvraag opties:

- Kun je de buurt omschrijven?
- Kun je het contact dat je met medebuurtbewoners hebt beschrijven? Waar hebben jullie het over?
- Wat is de samenstelling van de buurt?
 - Hoe lang woon je hier al?
 - Hoe belangrijk is deze buurt voor jou?

Familie

20. Kun je wat vertellen over de migratiegeschiedenis van je ouders?
21. Hoe zou je het gezin waar je uitkomt willen omschrijven?

Doorvraagopties:

- Heeft jou familie een hechte band met elkaar?
 - Wat is de gezinssamenstelling?
22. Kom je uit een traditioneel of modern gezin? Waaruit blijkt dat?
- Doorvraagopties:*
- Naar welke school hebben je ouders je gestuurd?
 - Laten je ouders je vrij in je partner keuze?
 - Zijn er bij jou thuis wel eens meningsverschillen? Waar gaan deze meningsverschillen over?
 - Speelde je vroeger met autochtone kinderen? waarom wel waarom niet? Welke rol namen jou ouders hierbij in?

Peers

23. Kun je een beschrijving geven van de vrienden met wie je omgaat?

Doorvraagopties:

- Wat voor een achtergronden hebben deze vrienden?
- Lijken je vrienden op elkaar? Wat zijn de overeenkomsten/verschillen?
- Als jullie bij elkaar zijn hebben jullie het dan ook over het geloof?

Bronnen

24. Op welke wijze wissel je kennis uit over het geloof?

Doorvraagopties:

- Gebruik je internet om kennis te vergaren over het geloof?
- Ga je naar de moskee om mensen te ontmoeten om over het geloof te praten?
- Maak je deel uit van een studiekring die wekelijks bij elkaar komt om te praten over het geloof?
- Praat je met je ouders over het geloof?
- Praat je met vrienden over het geloof?

Oorspronkelijke land van herkomst

25. Welke rol speelt het land van herkomst in jouw leven?
26. Wat zegt het meest over jou? Ben je vooral Marokkaan (of andere etniciteit), moslim, Nederlander of een combinatie van deze opties?

Dominante discours

De volgende interview vragen zullen gaan over de media en politiek.

Politieke en publieke discours

27. Hoe vind je dat moslims in de media en politiek worden gerepresenteerd?

Doorvraagopties:

- Wordt de multiculturele samenleving goed weergegeven in de diverse media?
- Ervaar jij de media als toegankelijk voor moslims? Zijn er volgens jou voldoende rolmodellen in de media die moslims zijn?
- Worden moslims serieus genomen als lezers/kijkers publiek?

28. Welke invloed heeft de media volgens jou op moslims in Nederland?

29. Vind je dat de islamitische gemeenschap adequaat genoeg omgaat met berichtgeving in de media?

30. Zorgt berichtgeving in de media ervoor dat je meer bewust bent van het moslim-zijn?