

**De mythe van het
islamitische gevaar
Hindernissen bij integratie**

W. Shadid en
P.S. van Koningsveld

UITGEVERIJ KOK- KAMPEN
Tweede druk 1995

Inhoud

| | |
|---|------------|
| Inleiding | 1 |
| 1 De fictie van de nieuwe vijand | 5 |
| 1.1Profiel van het anti-islamisme | 5 |
| 1.2Het anti-islamisme als collage | 14 |
| 1.3Historische wortels van het anti-islamisme | 24 |
| 1.4Politieke stemmingmakerij over de islam | 29 |
| 1.5Anachronistische visies op de islam | 45 |
| 1.6De visie van moslims zelf | 50 |
| 2Integratie van moslims in Nederland | 55 |
| 2.1Moslims in Nederland of islamitische Nederlanders? | 55 |
| 2.2Het islamitische reveil en integratie | 59 |
| 2.3Integratie met behoud van eigen identiteit | 66 |
| 3Culturele integratie en godsdienstvrijheid | 78 |
| 3.1Godsdienstvrijheid en scheiding van kerk en staat | 78 |
| 3.2Voedselvoorschriften en ritueel slachten | 85 |
| 3.3Gebedsruimten: politieke en maatschappelijke discussies | 89 |
| 3.4Feest- en rustdagen | 93 |
| 3.5De imams: rechtspositie en opleiding | 100 |
| v | |
| 4Sociaal-economische integratie: wederzijdse acceptatie en evenredige deelname | 112 |
| 4.1Integratie of gescheiden ontwikkeling | 112 |
| 4.2Minderhedendebat en integratie | 115 |
| 4.3Integratie en wederzijdse acceptatie | 122 |

Inhoud

| | | |
|-------|---|------------|
| 4.4 | Integratie en evenredige deelname aan de arbeidsmarkt | 128 |
| 4.5 | Het belang van positieve actie | 133 |
| 4.5.1 | Het stichtingsaccord | 138 |
| 4.5.2 | De initiatiefwet Bevordering Evenredige Arbeidsdeelname Allochtonen | 140 |
| 4.6 | De noodzaak van effectieve maatregelen | 145 |
| | 5De strategie van de verzuiling | 149 |
| 5.1 | Kenmerken van het hedendaagse verzuilingsdebat | 151 |
| 5.2 | De haalbaarheid van een islamitische zuil | 154 |
| 5.3 | Islamitische scholen in discussie | 157 |
| 5.3.1 | De huidige stand van zaken | 164 |
| 5.3.2 | Het functioneren van islamitische scholen | 167 |
| 5.4 | De Islamitische Omroep Stichting | 170 |
| 5.5 | De nationale islamitische raden | 175 |
| 5.6 | De effectiviteit van een islamitische zuil | 182 |
| | Noten | 186 |
| | Literatuur | 193 |

Inleiding

In de afgelopen vier decennia hebben ongeveer 900.000 mensen met een andere etnische en culturele achtergrond zich in Nederland gevestigd. Doorgaans worden deze groepen aangeduid met de term allochtonen of etnische minderheden. Ongeveer de helft van hen is afkomstig uit landen met een islamitische achtergrond. Hoewel de samenstelling van de Nederlandse bevolking uitwijst dat slechts 5% tot de minderheden behoort, spreekt men toch van Nederland als een *multi-etnische* en een *multi-culturele* samenleving. De maatschappelijke realiteit laat echter zien dat deze groepen in een situatie van sociaal-economische achterstand verkeren. De laatste jaren is er een heftige discussie gaande over de oorzaken van deze achterstand en over de mogelijkheden om de integratie van minderheden in Nederland te realiseren. Het zal niemand ontgaan zijn dat met name de moslims in dit debat zwaar onder vuur worden genomen. Politici, wetenschappers en columnisten zoeken de oorzaak van de achterstand met name in de islam en in het gebrek aan aanpassing aan de Nederlandse normen en waarden. Sterker nog, zij worden wel gezien als een vijfde colonne en de islam geldt dan als een gevaar voor de hele samenleving.

In dit boek gaan wij in op een aantal centrale thema's van dit debat. De belangrijkste recente uitspraken, publikaties en genomen maatregelen zullen aan een kritische analyse worden onderworpen. Allereerst wordt een discussie aangegaan met de beeldvorming van de islam als de nieuwe vijand en de uitlatingen van politici die in dezelfde geest zijn gedaan. Duidelijk zal worden gemaakt dat deze geen realiteitswaarde hebben en dat het vijandsbeeld een fictie is. Tevens zal worden uiteengezet dat het negatieve imago van de islam primair verspreid wordt voor allerlei

opportunistische doeleinden en vaak is gebaseerd op eeuwenoude vooroordelen over deze religie.

Vervolgens zal worden ingegaan op de term *moslims* en op het islamitische *fundamentalisme*. Daarnaast komt de etnische en religieuze heterogeniteit van de islamitische gemeenschap aan de orde, evenals het vraagstuk van hun integratie in de Nederlandse samenleving. Toegelicht zal worden dat integratie een vage term is en een gecompliceerd proces met zich meebrengt dat meerdere generaties kan duren. Een onderscheid zal worden gemaakt tussen de culturele en de sociaal-economische integratie die beide nader worden uitgewerkt.

Wat de culturele integratie betreft wordt allereerst ingegaan op de kernbegrippen van godsdienstvrijheid en de scheiding tussen kerk en staat. Daarnaast wordt aandacht besteed aan de religieuze voorzieningen die reeds voor de islamitische gemeenschap in Nederland zijn gerealiseerd en aan enkele andere voorzieningen die nog gerealiseerd moeten worden om werkelijk van culturele integratie te kunnen spreken.

Vervolgens worden een aantal centrale aspecten van de sociaal-economische integratie onder de loep genomen. Hier ligt de nadruk hoofdzakelijk op de wederzijdse acceptatie als onontbeerlijke voorwaarde voor het bereiken van integratie. Verder worden verschillende maatregelen aan de orde gesteld die getroffen of aangekaart zijn voor de bevordering van de evenredige deelname van minderheden op de arbeidsmarkt. Vooral maatregelen die een uitgebreide maatschappelijke discussie hebben ontketend zullen hier worden besproken. Tenslotte zal worden gepleit voor het treffen van verdergaande wettelijke maatregelen zoals *quotering* en *contract compliance* om de economische integratie van minderheden in het algemeen en moslims in het bijzonder te realiseren.

Tenslotte wordt ingegaan op de gevoerde discussie over de verzuiling als alternatieve strategie voor het bereiken van integratie van moslims in de Nederlandse samenleving. Na een algemene uiteenzetting over de verzuiling als verschijnsel wordt de vraag beantwoord of een islamitische zuil in Nederland haalbaar is. Een aantal organisatievormen die

men als onderdelen van een islamitische zuil zou kunnen beschouwen - de islamitische scholen, de Islamitische Omroep Stichting en de beide islamitische raden - worden uitgebreid besproken. Voorts wordt de vraag beantwoord of een islamitische zuil effectief genoeg kan zijn om de beoogde integratie van moslims in Nederland te bewerkstelligen.

De fictie van de nieuwe vijand

1

1.1 Profiel van het anti-islamisme

Op 27 februari 1992 besloot het openbaar ministerie in Amsterdam om de auteur van het in oktober 1990 gepubliceerde boek, "De ondergang van Nederland, land der naïeve dwazen", te vervolgen wegens discriminatie. De officier van justitie reageerde hiermee op een verzoek van de Anne Frankstichting die een klacht tegen de auteur had ingediend omdat het boek beledigend en krenkend werd geacht voor de islamitische minderheid in Nederland.¹

Het in een rood-wit-blauwe omslag gestoken boek in kwestie verkondigt de dreigende ondermijning van de nationale Nederlandse culturele waarden door de moslims. De Nederlandse gezelligheid en tolerantie zouden op het punt staan om vernietigd te worden. Moslims zouden binnen afzienbare tijd de staatsmacht overnemen en de oorspronkelijke bevolking dwingen om zich in enkele noordelijke provincies terug te trekken. Deze apokalyptische ondergang zou gepaard gaan aan de invoering van drastische wettelijke maatregelen, onder meer tegen homoseksuelen, tegen het openbare gebruik van alcohol en tegen naaktheid en "andere overtredingen tegen de islam". De Nederlandse arbeider zou uit zijn baan worden verdrongen. Eerlijkheid en vertrouwen tussen Nederlanders zouden verdwijnen, en hetzelfde zou gelden voor "het gevoel voor humor en de vrijheidszin van de Nederlanders". De criminaliteit zou verder toenemen, corruptie een epidemie worden en de "eerlijkheid en het onderlinge vertrouwen tussen Nederlanders verdwijnen".

De oorzaak van deze ondergang van het authentieke Nederland was volgens het boek gelegen in de naïeve dwaasheid van de Nederlanders, die blind zouden zijn voor

het grote gevaar dat hen door de aanwezigheid van groeiende aantallen moslims in hun land bedreigt. Het was dit gevaar van deze "niet demonteerbare tijdbom" dat de auteur aan de lezers duidelijk wilde maken. Daarbij maakte hij aanspraak op een meer dan gewone deskundigheid omdat hij zei zelf als moslim geboren en getogen te zijn. Die claim lag al besloten in het door hem gekozen pseudoniem, Mohammed Rasoel. Deze pretentie werd verder onderbouwd door de 'autobiografische' gegevens die de auteur in zijn boek verschaftte. Zo zou hij geboren zijn uit "gemiddelde moslimouders", in een "gemiddeld islamitisch land". Hij zou uit verzet tegen het maatschappelijke en politieke stelsel van zijn land zijn gevlucht en verschillende islamitische landen hebben bereisd, alvorens in Europa een toevluchtsoord te hebben gevonden. Omdat hij zich als moslim in de Nederlandse cultuur had ingeleefd, zou hij de Nederlanders "vanuit een dode hoek in hun blikveld" kunnen bekijken. Hij zou, met andere woorden, werkelijk objectief zijn, omdat hij in feite "tegen zichzelf schrijft".

De islamitische cultuur en het gedrag van de moslims worden volgens de auteur gekenmerkt door wreedheid, geweld, bedrog, corruptie, agressie, fanatisme, onderdrukking van de vrouw en minachting voor niet-moslims, in het bijzonder christenen. Het gaat in dit boek in feite om de voorstelling van moslims als vijanden en misdadigers, om de criminalisering van de islam. De wreedheid van de islam zou onder meer blijken uit de behandeling van dieren, bijvoorbeeld bij het slachten van een geit en bij de behandeling van zwerfhonden. Het gebruik van geweld tegen kinderen zou een normaal verschijnsel zijn. De auteur 'onthult' tijdens zijn jeugd eens op argeloze wijze met zijn schoenen aan door een steegje te zijn gelopen "zonder te merken dat het een moskee was". Voordat hij het besepte was hij gepakt en stonden er "dertig mannen om me heen die me stijf vasthielden onder een boom, tot een van hen zou terugkomen met een touw dat als strop kon dienen". Hij deelt mee slechts gered te zijn doordat er toevallig een rijke vriend voorbijkwam die de groep gelastte op te houden en hen dreigde de politie op hen af te sturen "om hun huis in de as te leggen". De 'boodschap' die in de laatste mededeling

besloten ligt is uiteraard dat deze vriend hem alleen kon redden omdat hij rijk was en dus in staat om de politie voor geweldpleging te mobiliseren, niet omdat deze voor de rechten van een met de dood bedreigd kind zou zijn opgekomen.

Vooraf in hun omgang met niet-moslims wordt het gedrag van moslims volgens de auteur gekenmerkt door leugenachtigheid en bedrog. Zij zouden aan Nederlanders antwoorden geven die deze graag willen horen, maar de auteur weet beter: "Ik zelf loop hun moskeeën in en uit, zit te midden van hen in hun clubs als hun 'kameraad' en hoor ze vertellen hoe verdorven de Nederlanders zijn en hoe mooi ze de Nederlanders ertussen nemen, om nog te zwijgen over de gevaarlijker dingen die ze zeggen zonder dat ze weten wat ik denk". Dat sommige Nederlanders, vooral vrouwen, zich tot de islam bekeren vindt de auteur dan ook onbegrijpelijk. Volgens hem gaat het daarbij om "een bepaald type mensen". Hij wil de Nederlanders waarschuwen tegen deze stap door de koran te contrasteren met de bijbel. Met de bijbel bedoelt hij niet het oude testament, "dat niet minder belachelijk is dan de koran", maar alleen het nieuwe testament. Het christendom verspreidt het geloof met vriendschap en liefde, zonder dwang, maar de islam is hard, dwingend, bestraffend en agressief. Wanneer de auteur de koran citeert voegt hij hier en daar tussen haakjes een verklarende opmerking toe, voorzien van zijn initialen "M.R.". Hierdoor moet de lezer onder de indruk raken van zijn intieme bekendheid met de betekenis van het heilige boek van de islam.

De auteur hanteert voortdurend een tegenstelling tussen moslims en Nederlanders. Moslims zijn geen Nederlanders en Nederlanders zijn geen moslims. Zo bijvoorbeeld bij zijn opmerkingen over diverse islamitische gedragsvoorschriften die volgens hem een uiterst bedenkelijk licht op de onderlinge betrekkingen werpen. Dit geldt bijvoorbeeld voor de islamitische voedselvoorschriften waardoor het niet mogelijk zou zijn dat moslims en Nederlanders samen de maaltijd gebruiken. De spreekwoordelijke islamitische gastvrijheid is volgens hem overigens gebaseerd op eigenbelang en schijnheiligheid. Ook de kleding van islamitische vrouwen schept een conflict tussen moslims en

Nederlanders: islamitische vrouwen zouden hun hoofd niet bedekken, "omdat ze dat graag willen of omdat hun klederdracht zo is, maar omdat het ontbloten van hun hoofd ze onrein maakt, vies en verachtelijk". Het is, met andere woorden, "een manifest, dat een oordeel inhoudt over de Nederlandse vrouwen die ze tegemoet treden met een beleefde glimlach die minder onschuldig is dan hij lijkt". Deze mening zou islamitische vrouwen "met de paplepel zijn ingegoten, want moslimvrouwen vinden iedere blanke vrouw nu eenmaal verachtelijk". De minachting voor de Nederlanders en de Nederlandse cultuur zou thans systematisch worden overgedragen op de van overheidswege gesubsidieerde islamitische scholen. Deze scholen, waarvan er volgens de auteur al veertig zijn, zouden fungeren als "handtekening" onder de verklaring dat moslims niet wensen te veranderen en dat er geen integratie tussen moslims en Nederlanders mogelijk is. Deze opvatting wordt onder meer onderbouwd door te verwijzen naar de positie van islamitische vrouwen. De moslims halen volgens de auteur hun dochters jaren vóór de wettelijke leeftijd van school en "tremmen hun dankbare vrouwen in elkaar, die de boodschap aan hun kinderen doorgeven". Ze "gebruiken hun vrouwen als gevangen bedienden, als slaven niet een beter woord is, en lappen de wetten over kindermishandeling en gelijke rechten voor vrouwen aan hun laars".

Fanatisme en fundamentalisme zouden onlosmakelijke eigenschappen zijn van de moslims als mensen. "De islam is alleen maar het vuurwapen, de razende man is de fundamentalistische moslim zelf". De boodschap is hier dat zelfs na vernietiging van de islam de 'agressie' van de moslims zou blijven bestaan. Deze gedachte wordt door de auteur uitgewerkt in zijn theorie dat beschavingen een evolutie doormaken, vergelijkbaar met die van aap tot mens. Hoe meer ontwikkeling, des te meer zelfbeheersing en des te minder temperament, impulsiviteit en agressie. Een Nederlander zou zich bij een aanrijding kalm houden, maar Marokkanen, Turken en Surinamers, wier beschaving zich op een lagere trap van de evolutie zou bevinden, zouden beginnen te schreeuwen en agressief worden en een

Nederlander soms met fysiek geweld beletten om de politie erbij te halen.

De auteur verdedigt ook het belangrijke werk van westerse landen in de koloniale tijd. Zij droegen toen bij aan de opbouw van hun koloniën, "ondanks het kwaad dat ze hebben aangericht". Zij hebben er spoorwegen aangelegd, industrieën en scholen gesticht. Ze hebben zelfs geholpen om de cultuur er in stand te houden, "door historische monumenten en gebouwen te beschermen tegen het publiek dat ze als toilet gebruikte". Toen de tijd gekomen was en hun aanwezigheid niet langer op prijs werd gesteld, vertrokken de westerlingen, "zij het misschien wat later en minder gemoedelijk dan had moeten". "Met de aanwezigheid van de moslims in het westen ligt het wel even anders". Deze vormen volgens de auteur een vijfde colonne die Nederland met de ondergang bedreigt, een catastrofe die, tenzij drastisch wordt ingegrepen, onvermijdelijk op ons af zou komen.

Dit racistische anti-islamitische schotschrift is voorlopig te beschouwen als de meest compacte samenvatting in de Nederlandse taal van hetgeen wij in de titel van ons boek aanduiden als de *mythe van het islamitische gevaar*. Het stigmatiserende effect van het boek komt niet voort uit zijn originaliteit, maar juist uit zijn compilerische karakter, uit het feit dat het een stem geeft aan opvattingen die reeds geruime tijd in brede kringen van de Nederlandse samenleving worden aangehangen. Het vat deze opvattingen slechts samen tot een gesloten, min of meer coherent vijandsbeeld van de islam en de moslims in Nederland.

Het boek haakt in op ideeën die reeds herhaaldelijk in de media, door journalisten en wetenschappers, naar voren waren gebracht. Het besluit van 27 februari 1992 om tot vervolging van de auteur over te gaan was dan ook allesbehalve gemakkelijk, getuige het feit dat de klacht reeds op 18 oktober 1990 was ingediend.² Ook op dit ogenblik (augustus 1992) zijn nog steeds geen nadere gegevens over de gerechtelijke procedure naar buiten gekomen.

De affaire-Rasoel nam een aanvang in de publiciteit op 6 maart 1989 -tijdens de Rushdie-affaire-, toen NRC-Handelsblad op de opiniepagina een artikel afdruckte onder

de kop "Agressie van islam vergt geen verklaring", gesigneerd door Mohammed Rasoel. De redactie schreef als introductie dat het hier ging om een voorproefje van een boek-in-wording van de auteur, getiteld "De ondergang van Nederland". Benadrukt werd dat de auteur "in Iran geboren en in de islamitische wereld getogen" was. Hij zou in zijn artikel aan de "inwoners van het land der naïeve dwazen dat Nederland heet" een "ongebruikelijke les in wereld- en mensbeschouwing" geven. Het artikel bevatte de basiselementen van de hierboven geschetste anti-islamitische mythe. Zo werd sterk de nadruk gelegd op de vermeende agressie van moslims: "Ik ben agressief, mijn familie is agressief, mijn volk is agressief, en we zullen altijd een aanleiding zoeken om onze agressie te uiten". Zoals Hitler "alleen maar deed waartoe hij door miljoenen mensen werd aangehitst", zo richtten "miljoenen van mijn moslimbroeders hun opinie naar Khomeiny". "Als het Khomeiny niet was geweest, dan was er wel een ander. Er leven miljoenen Khomeiny's in de wereld waar Nederlanders zo weinig van weten. Maar wie blijft slapen vormt een ideaal doelwit". De auteur kondigde aan in zijn boek te zullen vertellen hoe Nederland er over twintig jaar zal uitzien. Hij waarschuwde de lezer er rekening mee te houden dat men soms geen tweede kans krijgt: "Zes miljoen joden kregen geen tweede kans, en ook de totaal uitgeroeide Amerikaanse Indianen niet. Ze hadden het niet zien aankomen. Intussen kunnen de Nederlanders 'gezellig' met poes en koffie voor de televisie zitten en zich onder de voet laten lopen door de meerderheid van de wereld - of nú wakker worden, want een tweede kans krijgen zij niet". De NRC-redactie illustreerde het artikel op gepaste wijze met de foto van een Nederlands echtpaar op leeftijd voor de beeldbuis in hun huiskamer, met het onderschrift: "Wie 'gezellig' achter de televisie blijft zitten slapen vormt een ideaal doelwit voor de Khomeiny's in deze wereld".

Het was kenmerkend voor de heersende anti-islamitische stemming dat dit artikel de NRC-redactie kon passeren. Nog duidelijker werd de invloed van deze stemming toen de publikatie ervan niet werd gevolgd door een discussie over de inhoud. In de reacties werd de stijl geprezen en stond alleen

de vraag naar de identiteit van de auteur centraal. De namen van verschillende bekende columnisten passeerden de revue. Gedacht werd aan Hugo Brandt Corstius die desgevraagd het auteurschap ontkende.³ Pas anderhalf jaar later, nadat de uitgever de drukproeven van het boek in september 1990 onder de media had verspreid, ging de jacht van de journalisten op de identiteit van de auteur voort. Wederom speelde de inhoud in relatie tot de heersende beeldvorming over de islam en moslims in Nederland slechts een marginale rol.

De persoon die zich als auteur presenteerde, stond een eerste interview toe aan De Boekenkrant. Voorwaarde hierbij was dat geen foto's zouden worden genomen en geen beschrijvingen van zijn uiterlijk zouden worden gepubliceerd. De zich Rasoel noemende persoon verscheen in vermomming. Hij wilde niet veel over zijn achtergrond kwijt, maar slaagde erin dit kritische blad ervan te overtuigen dat "het niet al te moeilijk is om in hem een *intellectueel* te herkennen en het is ook evident dat zijn wieg niet in een sloppenwijk heeft gestaan". Hij verklaarde voorts: "In mijn vaderland publiceerde ik ook en kwam af en toe op TV. Meerdere malen ben ik vanwege mijn opvattingen in de gevangenis beland". Uit angst voor langdurige gevangenne als gewetensvervolgde zou hij zijn vaderland zijn ontvlucht. De journalist van De Boekenkrant bekende na een gesprek van anderhalf uur geneigd zijn te geloven in de goede trouw van betrokkene, "dat hij inderdaad een moslim-achtergrond heeft en de auteur van het boek is". Hij bekende echter toch ook twijfels te blijven koesteren: zou het religieuze fanatisme onder de moslims in Nederland wel zo dik gezaaid zijn als de auteur beweerde? "Stel dat er in het allerwaanzinnigste geval sprake is van een kwaadaardige samenzwering van de moslimgemeenschap in Nederland. Zullen de Nederlanders dan werkelijk zo onnozelen en tolerant zijn dat ze zich zonder meer laten overrompelen door een opstand der islamitische horden?"⁴

Het duurde niet lang voordat 'Rasoel' voor de televisie verscheen, met een zwart masker en in Arabische dracht. Foto's verschenen in de pers en de discussie spitste zich toe op hetgeen nu ging heten het "mysterie-Rasoel". De vraag die

vooral aandacht kreeg was of 'Rasoel' een "echte" dan wel een "nep-moslim" was. Bij de beantwoording van deze vraag ging het om zijn afkomst. De uitgever verdedigde hem als moslim van afkomst, "die niet die 'stomme fout' wil begaan die Salman Rushdie maakte".⁵ Op de redactievergadering van de Haagse Post bleek in een eerder stadium tweespalt te zijn ontstaan naar aanleiding van het artikel in NRC-Handelsblad van 9 maart 1989: de ene helft nam het artikel serieus, de andere meende dat het een fake was. Een redactielid bleek 'Rasoel' reeds kort na de publikatie in NRC-Handelsblad in een andere vermomming te hebben ontmoet, voor de beoordeling van een ander stuk van het boek-in-wording, ter publikatie in de Haagse Post. De redacteur in kwestie, Jansen van Galen, had kritiek op het stuk dat hem getoond was, vooral omdat het "wemelde van de koran-citaten, die het duivelse complot van de islam moesten aantonen". Desalniettemin toonde hij zich geïnteresseerd in een voorpublicatie. Nadat 'Rasoel' het manuscript had voltooid, ontmoette hij Jansen van Galen wederom, maar nu zonder enige vermomming en in een openbare gelegenheid. "Hij ziet er klein, tenger en inderdaad Arabisch uit. Maar heeft hij dat boek ook zelf geschreven? Of is Alfred Vierling de ghostwriter van Mohammed Rasoel en is drs. Janmaat zijn kwade genius?" "Rasoel bestaat echt", aldus Jansen van Galen, "al houdt hij zijn echtheid verborgen voor de islamitische wraakzucht. Maar wat drijft hem? Is het een mohammedaanse of Arabische zelfhaat? Of wilde hij op een ingewikkelde manier net zo gehaat en beroemd worden als Rushdie?".⁶

Vervolgens verscheen anderhalve week later de volgende 'onthulling' in de pers: "Spookauteur blijkt Zoon van Tarzan". "HP/De Tijd schrijft in het nummer van deze week dat de 'zoon van Tarzan', in Edam ook wel bekend als de 'Tijger van Pakistan', een pseudoniem is van 'Mohammed Rasoel', auteur van het omstreden boek 'De ondergang van Nederland', over de rol van de islam in Nederland". Gebleken zou zijn dat de persoon in kwestie zijn brood verdiende met optredens als variété-artiest. "Een echte moslim is Rasoel wel, zo bleek al eerder tijdens de speurtocht van de pers". Een woordvoerder van het Nederlands Centrum

Buitenlanders in Utrecht verklaarde het auteurschap van 'Rasoel' echter vanaf het begin in twijfel te hebben getrokken. Hij wees erop dat het boek oorspronkelijk in het Engels zou zijn geschreven -het zou vertaald zijn door Serke Pronkheer, eveneens een pseudoniem- hetgeen vragen zou oproepen omdat 'Rasoel' de Nederlandse taal goed zou beheersen.⁷

Ook de Amsterdamse tekstwetenschapper Van Dijk, die het boek op verzoek van het N.C.B. aan een nader onderzoek naar de identiteit van zijn auteur onderwierp, was overtuigd van de stilistische kwaliteiten ervan. Hij meende op grond van bepaalde thematische en stilistische parallellen de schrijver en columnist Gerrit Komrij als de vermoedelijke auteur te kunnen aanwijzen.⁸ Na een satirische tirade in drie afleveringen kondigde Komrij aan een strafklacht tegen Van Dijk in te dienen wegens smaad dan wel belediging. De officier van justitie zou deze klacht uiteindelijk niet in behandeling nemen, maar maakte wel bekend te hebben vastgesteld dat Komrij inderdaad niet de auteur was.⁹

Inmiddels werd een brief gepubliceerd van de voormalige politicus W. Drees jr. waarin deze meedeelde 'Rasoel' te kennen. Als motief van 'Rasoel' om het boek te schrijven gaf Drees op dat dit, "naar mijn indruk, de waarschuwing is tegen de onverdraagzaamheid, tegen fundamentalisme". Hoewel hij "zijn recente boek" niet kende, meende hij ten aanzien van 'Rasoel' toch te kunnen stellen: "Hij heeft kennelijk enige sympathie voor Nederlandse verdraagzaamheid, en wil Nederlanders informeren. Misschien is zakelijke kritiek op zijn boek mogelijk. Mij dunkt dat nadenken daarover belangrijker is dan zeuren over zijn identiteit".¹⁰

Ook Drees' reactie is in zijn kritiekloosheid karakteristiek voor het klimaat waarin het boek is ontvangen. Deze reactie bewijst dat men, ook zonder de inhoud van het boek te kennen, bereid was om aan de auteur ervan -wie hij ook was- de meest nobele bedoelingen toe te schrijven. Inmiddels is het Rasoel-mysterie nog complexer geworden. Woordvoerder Westra van de Anne Frankstichting noemde de zaak, naar aanleiding van de mededelingen van het openbaar ministerie van februari 1992 "een hele spannende affaire". Hij wees erop dat als de auteur niet bekend is, de uitgever aansprakelijk is.

Deze kan zich aan vervolging onttrekken door de auteur alsnog te noemen. "Maar Rasoel heeft al laten weten dat als zoiets gebeurt, hij namen gaat noemen van de ware schrijvers", aldus Westra.¹¹ 'Rasoel' zelf greep deze nieuwe gelegenheid gretig aan om de mystificatie nog verder uit te spinnen. Hij weigerde nu te bevestigen dat hij de feitelijke auteur van het boek was. Volgens zijn uitgever zou hij hulp gehad hebben van "journalistieke vrienden", nadat de uitgever eerst zijn manuscript had afgekeurd. Maar wie dat waren weigerde 'Rasoel' te zeggen: "Ik heb mensen beloofd dat ik zal zwijgen en aan mijn principes zal ik altijd vasthouden. Ik ga niemand verraden". Hij sloot echter niet uit tijdens de rechtszitting met andere onthullingen te komen. Zo stoorde het hem bijvoorbeeld, "dat niemand nog op het idee gekomen is dat het in de Engelse taal gestelde manuscript wellicht een vertaling is van een originele Nederlandse eerste versie". "Misschien is er wel een afleidingsmanoeuvre in het spel", suggereerde hij. Hij besloot dan ook met de verzekering inmiddels wel enige verwantschap te voelen met de schrijver Salman Rushdie, hoewel hij zich alleen maar kritisch had uitgelaten over de moslims in Nederland en niet over de islam als religie. "Maar dat mag dus kennelijk niet. Moslims mogen wel roepen: Rushdie dood, maar het enige dat justitie in Nederland als discriminatie opvat is als de witte mens kritisch over gekleurde mensen is. Als moslims op de televisie zeggen dat Nederlandse vrouwen sletten zijn, mag dat weer wel. Ik begrijp het gewoon niet".¹²

1.2 Het anti-islamisme als collage

Hieronder zullen we laten zien dat de inhoud van 'Rasoel's' boek niet origineel is en in hoofdlijnen sterk leunt op negatieve uitlatingen die tijdens de afgelopen jaren over de islam en de moslims in Nederland zijn gepubliceerd, ook door wetenschappers. In het anti-islamisme worden deze verstrooide uitlatingen verzameld en tot een ogenschijnlijk samenhangend vijandsbeeld uitgewerkt. Er is daarbij duidelijk sprake van een escalatie in de verbeelding van de mythe van het islamitische gevaar.

"Jullie weten toch allemaal wat er aan de hand is? De islam is een tijdbom onder de Nederlandse samenleving", aldus een anonieme islamoloog die werd aangehaald in een omslagartikel met de martiale kop: "De islam in opmars. Zijn de moslims een verrijking of een bedreiging voor postchristelijk Nederland?".¹³ Zoals hierboven bleek, profeteerde 'Rasoel' dat de aanwezigheid van de moslims in Nederland, "tenzij zich drastische veranderingen voordoen, een niet-demonteerbare tijdbom zal blijken". De strekking van beide zich in anonimiteit hullende uitspraken is identiek. En zoals 'Rasoel's' boek destijds geen rumoer van enige betekenis veroorzaakte, zo was dit ten aanzien van het omslagartikel evenmin het geval.

In het bedoelde omslagartikel werden uitspraken aangehaald die de betreffende islamoloog gedaan zou hebben tijdens een informeel treffen met vakgenoten. Het gesprek zou gehandeld hebben over het islamitische reveil en de kritiekloze houding die islamologen ten opzichte daarvan hadden aangenomen: "En de Nederlandse islamologie nam de Centruumpartij de wind uit de zeilen: ons land werd niet alleen een multi-rationale, maar ook een multiculturele samenleving. Een verrijking dus. Kritische kanttekeningen werden gereserveerd voor het christendom: kolonialisme, brandstapels, pogroms, godsdienstoorlogen. Werden ergens ter wereld de mensenrechten in naam van Allah geschonden, dan haastte een beetje Nederlandse islamoloog zich uit te leggen dat dit niet in de geest van de profeet Mohammed, laat staan in die van Allah geschiedde".

De negatieve aspecten van het islamitische reveil zouden onder vakgenoten nagenoeg onbesproken zijn gebleven, al was het maar omdat men voor het werk afhankelijk was van goede relaties met de islamitische wereld. Bepaald sarcastisch werd de anonus toen hij de argumenten opsomde die Nederlandse islamologen zouden hebben gebruikt om vooroordelen te bestrijden: "Niet iedere islamiet is een Khomeini; niet iedere muzelman heeft vier vrouwen; en zo ja, dan respecteert hij ze allemaal (trouwens, is de emancipatie van de Nederlandse vrouw al voltooid?); fundamentalisten zijn niet per definitie fanaten die handen afhakken, homoseksuelen executeren en het Westen met het

zwaard en oliedollars aan zich willen onderwerpen...enzovoorts, enzovoorts. De toon was even tolerant als geruststellend".

De islamoloog signaleerde tenslotte een ware *opmars* van de islam in westelijke richting, deze keer weliswaar niet met krijgsgeweld maar door trekarbeid en landverhuizing. Maar een opmars bleef het. Rond de komende eeuwwisseling zou naar zijn mening een kwart van de Amsterdamse bevolking islamitisch zijn, hetgeen zijns inziens enorme gevolgen zou hebben. Om zich daartegen te wapenen zou hij zijn vakgenoten zelfs hebben meegedeeld thans te overwegen om katholiek te worden, vanwege de hoge organisatiegraad van die godsdienst (en de daarbij behorende hogere strijdvaardigheid tegen de islam). De wetenschapper gaf hier blijk niet alleen te lijden aan de mythe van het islamitische gevaar, maar ook nog ten prooi te zijn gevallen aan het broertje ervan, namelijk de mythe van verkleurend Nederland. Deze mythe leert dat Nederland door hogere geboortecijfers bij etnische minderheidsgroepen uiteindelijk zal "verkleuren" (uiteraard met de bijbehorende overvleugeling door vreemde culturen en ander onheil). Dat deze mythe reeds geruime tijd geleden op grond van harde statistische gegevens was weerlegd, speelde voor onze islamoloog uiteraard geen enkele rol. Dat de geboortecijfers in migrantengezinnen zich vrij snel naar de gemiddelde Nederlandse toebuigen werd door hem eenvoudig genegeerd.¹⁴

In een publikatie als de voornoemde lagen de bestanddelen voor 'Rasoel's' mythe voor het oprapen. Wanneer bovendien een wetenschapper het recht van anonimiteit voor zich opeist, ook wanneer hij zich publiekelijk binnen zijn vakterrein beweegt, wie zal het dan een 'Rasoel' kunnen kwalijk nemen dat hij zich van eenzelfde methode bedient, vooral wanneer hij gebruik maakt van deze en dergelijke gegevens die voor wetenschap worden verkocht? Het zullen ook anonieme personen (deskundigen?) zijn geweest die de BVD in de overtuiging hebben gesterkt dat de moslims in Nederland een dankbaar nieuw arbeidsterrein vormen, nu de dreiging van het communistische gevaar is weggevallen. In een rapport van februari 1992 wees de BVD onder meer op

het risico van het overslaan van politieke, religieuze of etnische conflicten uit het Midden-Oosten en Afrika naar Nederland. "Het kan hier leiden tot ernstige onderlinge rivaliteit waarbij bloedvergieten noch ernstige verstoringen van de openbare orde zijn uit te sluiten", aldus de BVD. Terecht werd het rapport door verschillende politici binnen en buiten de Tweede Kamer aan scherpe kritiek onderworpen. Men kan zich echter afvragen hoelang deze politici kritisch zullen blijven wanneer wetenschappers doorgaan met het al dan niet anoniem herhalen van zulke mythes.

Gaat het bijvoorbeeld volgens 'Rasoel' bij Nederlanders die zich tot de islam bekeren om "een bepaald type mensen", in een islamologische inleiding tot de islam heet het: "Bekeringen van Nederlanders en andere Westerlingen zijn moeilijker te verklaren. Ongetwijfeld komt een aantal bekeringen uit warhoofdigheid voort, of hangt samen met de regels van huwelijks- en erfrecht". Hier is de grens tussen ethnocentrisme en minachting van de zijde van de betreffende auteur nauwelijks meer te trekken. Hetzelfde geldt voor de ridiculiserende wijze waarop dezelfde auteur de islamitische voedselvoorschriften behandelt, waarbij hij zich permitteert te insinueren dat een moslim genoopt zou zijn om zijn gehele lichaam te wassen wanneer hij het vlees eet van niet-ritueel geslachte dieren.¹⁵ Dergelijke passages zijn geen uitzondering in Nederlandse publikaties over de islam, ook niet in die welke zich voor wetenschappelijk uitgeven. In zulke passages zal men het alibi moeten zoeken voor auteurs als 'Rasoel', veel eerder dan in het gedachtengoed dat zij van een eventuele islamitische achtergrond of afkomst hebben meegekregen.

Hetzelfde geldt voor de opvatting, die in "De ondergang van Nederland" te lezen staat, dat het christendom het geloof met vriendschap en liefde en zonder dwang verspreidt, terwijl de islam hard is, dwingend, bestraffend en agressief. Een dergelijke kijk op de relatie tussen de beide godsdiensten blijkt bijvoorbeeld reeds door een arabist te zijn geuit. Zo zouden moslims zich nauwelijks voor andere godsdiensten interesseren. "En waarom zouden ze? Ze geloven immers dat ze zelf de enige waarheid in pacht hebben". Hij zag een

"geheel andere mentaliteit vanwaaruit moslims christenen bezien dan omgekeerd het geval is, (...) veel meer gericht op *uitbreiding van de islam en ondergang van het christendom* dan op verzoening tussen beide godsdiensten".¹⁶ Agressiever waren de uitspraken van de Utrechtse oriëntaliste H. Kohlbrugge in haar boek "Confrontatie met de islam: Ismaël, Israël en wij" uit het begin van de tachtiger jaren. Het werd geschreven vanuit een christelijk-zionistische opvatting en bevat een soort theologische legitimatie van een anti-islamitische houding die op het oude godsdienstige vijandbeeld voortborduurde. De auteur plaatste het jodendom en christendom tegenover de islam, waarbij de islam als een vervalsing of verdraaiing van de beide andere religies wordt gezien. Het godsgeloof van de islam is volgens haar een abstractie waarvan de inhoud onbegrijpelijk is. De islamitische geboden zijn doelloos en zonder geestelijke waarde. Degenen die deze geboden vervullen zijn te beschouwen als geestelijk dood. De islam is voor haar de godsdienst van het "succes-denken, van innerlijke leegte. Onderlinge ruzies en oorlogen en het buigen voor de ene god die de wapens zegent, horen onomstotelijk bij elkaar. De islam staat altijd voor de deur en moet altijd opnieuw overwonnen worden".

De auteur plaatst de islam zelfs op één lijn met het antisemitisme: "Het verzet tegen Israël, Gods Volk, staat reeds aan de wieg van de islam. (...) Het gaat bij alle antisemitisme om Israël, het volk van God, tegenover een ander volk - bij de moslims de 'gemeente van Allah', bij de nazi's de 'ariërs' en, omdat Israël het volk van God is, gaat het in laatste instantie om God tegenover Allah of [tegenover] de duistere macht die achter het nazisme stond".¹⁷ Opvattingen als die van Kohlbrugge klinken in Nederland vooral door via uitzendingen van de Evangelische Omroep. Zo reageerde deze omroep tijdens een t.v.-uitzending over de islam in 1978 als volgt op een felicitatiegroet die enkele Nederlandse geestelijken aan moslims gezonden hadden ter gelegenheid van de beëindiging van de vastenmaand: "De groet komt bij ons over als wanneer de profeet Elia de Baälpriesters had gefeliciteerd met hun afgodendienst".¹⁸ Het is moeilijk de invloed van deze agressief anti-islamitische

opvattingen te meten, maar onverstandig ze te onderschatten. Zij dragen in ieder geval bij tot het voortleven van de mythe van het islamitische gevaar. In de Verenigde Staten oefent deze evangelische traditie een grotere invloed uit, vooral in conservatieve kringen. Mede onder invloed hiervan wordt de westerse cultuur wel hoofdzakelijk verbonden met de zogenaamd 'joods-christelijke traditie', waartegenover dan de islam wordt geplaatst als een overblijfsel van het vroegere heidendom dat een bedreiging vormt voor de fundamentele cultuurwaarden van het Westen.

Hetzelfde geldt voor het stigma van wreedheid ten opzichte van dieren dat steeds weer op moslims wordt geworpen, vooral in relatie tot hun slachtwijze. Aan de systematische campagne tegen het joodse en islamitische rituele slachten werd gedurende deze eeuw ook geregeld door wetenschappers deelgenomen. In navolging van het nationaal-socialisme wordt reeds jaar en dag tegen de joodse en islamitische slachtwijze campagne gevoerd, onder meer door de Centrupartij en zijn nazaten. In hun politieke propaganda treft men kwalificaties van de islamitische slachtwijze aan als "foltermoord", terwijl het Offerfeest werd bestempeld als "animale holocaust". Volgens extreem-rechtse woordvoerders werd van orthodox-joodse zijde ten onrechte elke campagne tegen het joodse rituele slachten als antisemitisme bestempeld, terwijl van islamitische zijde, eveneens ten onrechte, diezelfde campagne werd toegeschreven aan vreemdelingenhaat.¹⁹ Maar dit neemt niet weg dat ook wetenschappers vraagtekens blijven zetten bij de wettelijke ontheffing die moslims in de gelegenheid stelt tot uitoefening van hun slachtwijze. Zo achtte een Nederlandse arabist het "al wat minder evident dan het lijkt" om aan moslims het recht te geven om hun eigen rituele slachterijen te hebben: "waarom eigenlijk niet al het vee zo pijnloos mogelijk geslacht?".²⁰ Hij negeerde hierbij de wetenschappelijke onderzoeksrapporten waaruit, ook nog recentelijk, kwam vast te staan dat de joodse en islamitische slachtwijze, mits juist uitgevoerd, bij de slachtdieren niet meer leed veroorzaakt dan andere wettelijk toegestane methodes.²¹

Een auteur als 'Rasoel' hoeft echt geen onderzoek te hebben gedaan in obscure rechts-extremistische blaadjes om inspiratie op te doen voor zijn vijandsbeeld van de islam. Voormalig CP-voorman Vierling sprak in de pers bijvoorbeeld zijn bewondering uit voor de prestatie van de Sovjet-Unie om het aantal van 30.000 moskeeën dat in 1917 nog zou hebben bestaan tot een totaal van 300 te hebben teruggebracht.²² Wij maakten hierboven bij 'Rasoel' reeds kennis met de opvatting dat het levensgevaarlijk zou kunnen zijn om *langs* een moskee te lopen, ook al gelooft men in zijn argeloosheid slechts door een steegje te gaan. Ook voor deze mythe zijn parallellen te vinden, niet in de jeugdervaringen van ene 'Rasoel', maar in de Nederlandse pers: "Als in die moskee van ze hier op de Hoefkade de dienst begint mag je er niet eens langs lopen, omdat dat heilige grond is", aldus de uitlating van een rechts-extremist in de weekbladpers.²³ Dat door zulke en talrijke andere uitingen van agressie een klimaat ontstaat waarin geweld tegen moskeeën gedijt mag niemand verbazen. Hieraan moeten de geregelde protestacties van buurtbewoners worden toegevoegd tegen de ingebruikname van panden als islamitisch gebedshuis. Deze protesten leiden niet zelden tot slepende procedures met bijbehorende besluiteloosheid van gemeentelijke autoriteiten die beducht zijn voor het verlies van stemmen bij komende verkiezingen. De reeds genoemde voormalige CP-er Vierling hing ooit als provocateur varkenskoppen op aan het raam van een moskee in de Amsterdamse Kinkerbuurt, uit protest tegen de geluidsoverlast die de moslims daar zouden veroorzaken. Deze kruisridder tegen het rituele slachten mocht overigens onlangs wel het woord voeren tijdens een bijeenkomst over het allochtonenbeleid belegd door het wetenschappelijke bureau van de VVD in het gebouw van de Eerste Kamer. De verschillende aanwezige rechts-extremisten stelden tot hun tevredenheid vast dat de VVD onder leiding van Bolkestein duidelijk toegroeide naar de Centrumdemocraten.²⁴

Ook voor wat betreft 'Rasoel's' beeld van de positie van islamitische vrouwen en meisjes in Nederland zijn tal van parallellen aan te wijzen, niet alleen binnen de rechts-extremistische literatuur, maar ook in de uitlatingen van wetenschappers. Zo merkte een criminologe in een interview

in 1983 onder meer het volgende op: "Het grote probleem voor vrouwen is niet zozeer de man, het kapitalisme of het communisme, maar momenteel vooral de islam, die op een ongelooflijke manier aan het oprukken is in de wereld, en waarvan wij inmiddels ook een vijfde colonne in huis hebben. Het zal gruwelijk voor de vrouwen worden, ook in West-Europa, als we de islam de vrije hand laten; een systeem waarin het gelegitimeerd is, noodzakelijk wordt geacht, om vrouwen thuis gevangen te houden, haar te mishandelen, je dochters onvoldoende onderwijs te geven, waardoor ze uit pure economische ellende in het huwelijk treden".²⁵

De schriftelijke propaganda van de CP-fractie van de Tweede Kamer verschilde niet wezenlijk van de opvattingen van deze criminologe getuige de volgende passages die daarin plachten voor te komen:

"Ik misgun geen enkele Mohammedaan zijn geloofsbelijdenis, doch we leven in een maatschappij die gestoeld is op christelijke normen en waarden en dat botst nu eenmaal met de Islam. (...) De vrouw is voor de islamiet vaak niet meer dan een gebruiksvoorwerp. Het is de meest discriminerende godsdienst die er is". In radiouitzendingen werd door de CP aan de kiezers wel de volgende vraag voorgelegd: "Gaat het hier gewoonte worden dat, in strijd met het proces van emancipatie, de vrouw onderworpen gaat worden aan de man? Moet het regelmaat worden dat vrouwen door hun ouders worden uitgehuwelijkt zonder zich daartegen te kunnen verzetten? Ligt het in de bedoeling dat ontrouw met steniging zal worden bestraft?" Wie dit onheil wilde keren, moest uiteraard op de CP stemmen.²⁶

Dit stigmatiserende beeld van de onderdrukking van islamitische vrouwen wordt ook door de moslims zelf gevoeld. Dit blijkt uit een recent onderzoek onder islamitische vrouwen in Nederland zelf. De Turkse vrouwen en hun dochters die in de betreffende publikatie aan het woord komen benadrukken vrijwel allen het als zeer negatief te ervaren dat Nederlanders zonder meer van mening zijn dat zij worden onderdrukt. Nederlanders begrijpen de relaties in hun gezinnen niet goed. De geïnterviewde vrouwen zijn van mening dat Nederlanders de islam evenmin begrijpen en daarover vaak dingen denken die niet waar zijn. Genoemde

voorbeelden zijn: "ze denken dat we onderdrukt worden, veel niet mogen en afhankelijk zijn van onze man; ze blijven denken dat ik tegen mijn zin ben uitgehuwelijkt; ze geloven dat vooral vrouwen dom zijn, niets mogen en allemaal onderdanig zijn; ze geloven niet dat wij zelf nadenken en besluiten nemen; ze denken dat in de koran staat dat vrouwen de deur niet uit mogen en in huis moeten blijven; ze denken dat je man je dwingt een hoofddoek te dragen en geloven niet dat ik dat zelf wil".

Volgens de onderzoekster hebben deze vrouwen heel goed door dat Nederlanders soms niet zijn los te branden van hun vooroordelen tegen de islam. Vooral moeders voelen zich niet meer gemotiveerd om dit verkeerde beeld te corrigeren. Zij reageren hierop dan met zwijgen. Hierdoor kunnen Nederlanders de vrouwen zielig gaan vinden, waardoor ze dus bevestigd worden in hun vooroordeel dat islamitische vrouwen zelf ook wel moeite zullen hebben met hun geloof. "Nu klopt dat deze vrouwen het ergens moeilijk mee hebben, echter niet met hun geloof, maar met de reacties van Nederlanders op hun geloofs- en levenshouding". Het gevolg van het glimlachende stilzwijgen dat Turkse vrouwen wel in acht nemen wanneer zij voor de zoveelste keer weer eens van Nederlandse zijde met stereotiepe voorstellingen over henzelf worden geconfronteerd, wordt door hen als volgt verklaard: "Ze denken immers toch dat wij niets begrijpen, dus gedragen we ons ook maar zo". De onderzoekster merkt naar aanleiding hiervan terecht op: "Wanneer de houding van Nederlanders deze bevestigende reactie gaat oproepen is de vicieuze cirkel sluitend geworden. Dit bevestigt de verkeerde beelden die van deze vrouwen bestaan. Wanneer deze gedrags- en reactiecirkel gesloten blijft, zal er niets veranderen in de beeldvorming van Nederlanders over islamitische vrouwen".²⁷

De vraag die naar aanleiding van de mythe van het islamitische gevaar gesteld dient te worden betreft dus niet in de eerste plaats de identiteit of afkomst van de auteur(s) van 'Rasoel's' boek. Aan het Openbaar Ministerie staan de middelen ten dienste om hierover opheldering te verschaffen. Hier moet het vooral gaan om het maatschappelijke klimaat waarin 'Rasoel' en de zijnen kunnen gedijen en waaruit zij

hun inspiratie en gegevens putten voor de collage van een anti-islamitisch vijandsbeeld dat in de ogen van zeer velen geloofwaardig is. Men kan wijzen op het eeuwenoude proces van samenlevingen die juist in minderheden een zondebok zoeken, vooral in tijden van sociaal-economische neergang. Dit is zeker een belangrijke kant van het verschijnsel, wellicht de belangrijkste wanneer het erom gaat te verklaren waarom de gesignaleerde mythe juist in deze tijd zoveel opgang doet. Dat kracht van de mythe is immers gelegen in het feit dat een simpele 'verklaring' van het onheil wordt geboden en een zo mogelijk nog simpeler recept voor de therapie: wegzending van de zondebok.²⁸ Hiermee is echter nog niet alles verklaard. Verondersteld kan worden dat een ideologie die zich uitdrukkelijk richt op vreemdelingenhaat en racisme in de huidige tijd niet in staat zou zijn om gemakkelijk een breed maatschappelijk aanzien te verwerven. Gaat het echter om de verdoezeling van zo'n ideologie in de verpakking van een vijandsbeeld van de islam, *het anti-islamisme*, dan ligt het heel anders. Gelet op de heersende beeldvorming over de islam zal een dergelijke ideologie veel gemakkelijker aanhangers kunnen winnen, ook onder hen die vreemdelingenhaat als zodanig uitdrukkelijk verwerpen. Dat zich in het huidige Europa een nieuwe vorm van fascisme ontwikkelt dat zich bedient van een eigentijdse, anti-islamitische variant op de mythe van het *antisemitisme* kan in alle landen van de Europese Gemeenschap worden vastgesteld. De tijden waarin extreem-rechts een te verwaarlozen factor was zijn voorbij. In potentie moet de mythe van het islamitische gevaar in staat worden geacht een brede politieke beweging te mobiliseren waarbinnen zelfs grote verschillen in opvatting tussen top en basis over de werkelijke beleidsdoelstellingen ten aanzien van de 'vreemdelingen' mogelijk blijven. In feite bedienen de ultra-rechtse fascistische partijen in West-Europa zich reeds van deze mythe. Wanneer prominente personen uit politiek en wetenschap ook systematisch aan de verspreiding van deze mythe zouden gaan bijdragen, dan is de kans groot dat er zelfs een institutioneel anti-islamisme ontstaat.

1.3 Historische wortels van het anti-islamisme

Te verklaren blijft echter het succes van de anti-islamitische uitingsvorm van de huidige vreemdelingenhaat. Waarom hebben vooroordelen over moslims zoveel aantrekkingskracht, niet alleen bij extremistische groepen, maar over de gehele breedte van het maatschappelijke en politieke spectrum?

Dit is vooral een cultuurhistorische vraag. Men kan ervan uitgaan dat een cultuur onder meer bestaat uit een omvangrijk 'kunstgeheugen' waarin allerlei vroegere ervaringen zijn opgeslagen. Deze ervaringen behoeven helemaal niet bewust te leven bij hen die in een bepaalde generatie de voornaamste vertegenwoordigers van de betreffende culturele traditie zijn. Ze blijven echter beschikbaar, bijvoorbeeld in de vorm van boeken, en kunnen op elk gewenst moment en in elke gewenste vorm worden gereactualiseerd. Dit geldt ook voor de ervaringen die in het verleden met de islamitische wereld zijn opgedaan en voor de ideeën die mede op basis daarvan zijn voortgebracht. Dit kan aan de hand van een voorbeeld worden toegelicht.

De historische controverse tussen christendom en islam heeft vele sporen nagelaten in de culturen die door de beide religies zijn beïnvloed. Bepaalde stereotype voorstellingen die nog steeds in het Westen worden herhaald, zijn reeds in de vroegste christelijke polemieken tegen de islam te vinden. Sommige van deze vroeg-christelijke schotschriften uit de 8ste en 9de eeuw, die ook toen al vaak onder pseudoniem werden geschreven, werden in de tijd van de kruistochten in Spanje uit het Arabisch in het Latijn vertaald. Ze vormden de basis voor het Europees-christelijke islambeeld dat vele eeuwen gezaghebbend zou blijven en dat ook via Nederlandse publikaties verspreiding verkreeg. Binnen dit beeld werd de figuur van de profeet Mohammed afgeschilderd als een bedrieger, als iemand die verzet was op vrouwen, en als degene die met geweld zijn godsdienst zou hebben gesticht en uitgebreid. Wat over Mohammed werd geleerd gold uiteraard in versterkte mate voor zijn volgelingen, de moslims.²⁹ Deze argumenten moesten onder meer dienen als basis voor de confrontatie met de islam en in meer praktische zin om Europeanen af te houden van overgang tot de islam.

Nationalisme en godsdienst gaan in de geschiedenis dikwijls hand in hand. Reeds voorafgaande aan de kruistochten roemden de Franken zichzelf als een door God geliefd volk dat uitblonk door dapperheid, wijsheid, edel uiterlijk en een zuiver katholiek geloof dat niet door enige ketterij werd bezoedeld. Tijdens deze veroveringsoorlogen zelf beschouwden zij zich als God's uitverkoren volk dat de plaats had ingenomen van het volk Israël en dat in het Heilige Land een goddelijke missie te vervullen had die voor de heilsgeschiedenis van de hele mensheid van essentiële betekenis zou zijn. Voor de kruisvaarders was de islam het tegenovergestelde van het christendom: waren de Franken zelf Gods volk, de moslims golden als *Gods vijanden* wier zeden verachtelijk waren en wier dwaalleer moest worden uitgeroeid.³⁰

De Europees-islamitische relaties vertoonden in latere eeuwen wisselende accenten, al naar gelang de steeds veranderende machtsconstellaties. Maar de merkwaardige combinatie van superioriteitsgevoel en religieus-culturele motieven bleef van de kant van het westen bewaard, tot in de twintigste eeuw. Zo heerste tijdens het koloniale tijdperk in de 19de en 20ste eeuw de overtuiging vrij algemeen, dat de mogendheden die het grootste deel van de islamitische wereld als koloniën regeerden, hiertoe door God of 'de geschiedenis' geroepen waren. Volgens sommigen was de oorzaak hiervan gewoonweg gelegen in de superioriteit van het Indogermaanse ras waardoor de Europese mens tot heerser over de wereld was voorbestemd. Anderen stelden zich op een liberaler standpunt en meenden dat het de historische taak van het westen in zijn koloniën was om de superieure westerse beschaving, met als belangrijkste bestanddelen humanisme en rationalisme, onder de plaatselijke bevolking te verbreiden, ook als daarvoor geweld noodzakelijk was. Tenslotte was er de christelijke visie die leerde dat God de koloniën had geschonken om het licht van het christendom in de duisternis van de afgoderij te verspreiden. Hun gezamenlijke uitgangspunt was dat de koloniale verhouding diende te worden bestendig. Maar ook links-radicalen, communistische groepen, die vonden dat de koloniale verhouding moest worden beëindigd, hadden uit

het westen een ideologie te verkondigen die het 'oosterse despotisme' moest vervangen. Alle groepen waren in feite eensgezind in hun afwijzing van de islam als religieus-politieke factor, omdat deze naar hun mening onverenigbaar was met de eisen van de moderne tijd.

De met geweld afgedwongen dekolonisatie van het grootste deel van de islamitische wereld werd voorafgegaan door twee wereldoorlogen, ontketend door westers-nationalistische ideologieën. Tientallen miljoenen mensen vonden de dood, mede ten gevolge van de inzet van zenuwgas en de geïndustrialiseerde uitroeiing van bepaalde minderheidsgroepen (joden, zigeuners, geestelijk onvolwaardigen, enz.). De slagvelden lagen niet alleen in het westen, maar ook in Afrika en Azië. Vrijwel direct na het formele uitroepen van hun onafhankelijkheid werden de voormalige koloniën echter nu het toneel van een internationale machtsstrijd tussen de twee nieuwe supermachten, de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie, die onder meer tot uitdrukking kwam in het zich voortslepende Israëliisch-Arabisch conflict. Ten gevolge hiervan werden wezenlijke veranderingen in de westers-islamitische relaties ernstig belemmerd.

Welke is nu de betekenis, voor de toekomst van deze relaties, van de recente aftakeling en de uiteindelijke ineenstorting van het communistische systeem? Leidt deze ook tot ontspanning van het conflict in het Nabije Oosten en daarmee tot een evenwichtiger en realistischer benadering door het westen van de islamitische wereld? Men moet hopen dat dit op langere termijn inderdaad het geval zal zijn. Op de korte termijn bleek het geheel anders te liggen. De ondergang van de Sovjet-Unie was voor vele politici een nieuw bewijs van de onverminderde superioriteit en universele gelding van de westerse cultuur. Democratie en mensenrechten triomfeerden op dictatuur en onderdrukking!

Bij het wegvallen van de directe militaire dreiging van het oostblok deed zich direct ook de vraag voor naar de zin van de leer van de Koude Oorlog, van de bewapeningswedloop, de NAVO en de enorme aanslag op de nationale begrotingen die de instandhouding van omvangrijke legers voor de westerse staten betekende. De dreiging van een oost-west-conflict

raakte op de achtergrond. In sommige conservatieve kringen werd een nieuwe vijand gevonden in het gebied ten zuiden van de Middellandse Zee. De relaties tussen het rijkere ontwikkelde noorden en het armere onderontwikkelde zuiden zouden voor de toekomst van de 'vrije wereld' voortaan van veel beslissender betekenis zijn. De nieuwe vijand in het zuiden was echter niet alleen armer en minder ontwikkeld, maar hij bezat ook een cultuur en een godsdienst die het westen in zijn fundamenten dreigde aan te tasten: de islam.

Hiermee was tevens een nieuwe vijand *binnen* de westerse wereld zelf aangewezen: de moslimse minderheden werden gestigmatiseerd als potentiële vijfde colonne. Ook deze ontwikkeling is minder nieuw dan ze wellicht lijkt: na de val van de stad Granada in 1492, nu precies vijf eeuwen geleden, werden de islamitische minderheden die in christelijk Spanje waren achtergebleven op vrijwel identieke wijze als 'vijfde colonne' van Turkije en Noord-Afrika gestigmatiseerd. De geschiedenis van hun discriminatie begint met allerlei verboden op het dragen van islamitische kleding, op de islamitische slachtwijze, op het gebruik van de Arabische taal en op de openbare oproep tot de gebedsdienst in moskeeën. De volgende stap was de gedwongen doop aan het begin van de 16de eeuw. Hierdoor werden de Spaanse moslims massaal gedwongen om in naam christenen te worden. Op elke vorm van islamitisch godsdienstig gedrag stond de doodstraf. Vrijwel allen bleven de islam in hun innerlijk en binnen de intieme sfeer van het gezinsleven echter trouw. Deze kryptomoslims, die ook wel *Moriscos* werden genoemd, werden tenslotte in het begin van de 17de eeuw op beschuldiging van ketterij en verraad massaal uit Spanje verdreven.³¹ Reeds voor de val van het communisme tekende zich in conservatieve kringen een ombuiging af van het anti-communistische vijandsdenken in de richting van de islam. De *Policy Review*, het orgaan van de conservatieve *Heritage Foundation*, publiceerde in het zomernummer van 1989 een artikel van de hand van Lind, directeur van het *Center for Cultural Conservatism*, over het belang van een toekomstig Amerikaans bondgenootschap met Rusland. "Het gevolg van een ineenstorting van de Sovjet-Unie (...)", aldus deze auteur, "zou kunnen zijn dat legers van de islam opnieuw voor de

poorten van Wenen komen te staan". Rusland zou tegen dit gevaar een bondgenoot van de Verenigde Staten kunnen zijn, want het was ooit "een christelijk land, dat sterk de nadruk legde op de vrijheid van de ziel en de zedelijke verantwoordelijkheid van de enkeling". Conservatieve politici moesten de gelegenheid zoeken het Westen te herenigen, "een Westen dat Rusland zou omvatten". Het uiteenvallen van het Sovjet-rijk in onderling vijandige mini-staten zou catastrofaal zijn voor het hele Westen, want deze zouden "pionnen in de strijd tussen het Westen en niet-Westen" kunnen worden.³²

Na de val van het communisme in 1990 werd deze nieuwe trend in het conservatieve politieke denken nog aanmerkelijk versterkt, ook in Nederland. In december 1990 getuigde Alexander King, voorzitter van de Club van Rome, van zijn angst voor het oprukkende islamitische gevaar. Hij schetste het beeld van een overweldiging van heel Zuid-Europa door een "islamitische golf" uit Noord-Afrika. Dit was aan de vooravond van de Golfoorlog, die begin 1991 zou uitbreken. "Elke oorlog", aldus een kritische commentator, "kent zijn eigen retoriek en deze staat blijkbaar in het teken van het islamitische gevaar". De Iraakse leider Saddam Hussein werd op één lijn gesteld met Adolph Hitler en de islam met het nazisme. Zoals hiervoor uiteengezet, hebben deze en andere anti-islamitische opvattingen een lange voorgeschiedenis in het westen. Recente internationale politieke ontwikkelingen als de Iraanse revolutie, de neergang van de westerse economieën en incidenten als de Rushdie-affaire hadden in de ogen van velen aan eeuwenoude anti-islamitische stereotypen reeds een nieuwe geloofwaardigheid geschonken. Maar in de huidige tijd waren ze nog zelden met zoveel overtuigingskracht naar voren gebracht als aan de vooravond van de Golf-oorlog. En ze waren koren op de molen van racistische splintergroepen die reeds jaren hamerden op het islamitische gevaar en op de noodzaak om minderheden uit de westerse samenlevingen te verwijderen. Terecht merkte een journalist in februari 1991 op dat racisme en vijandbeeld zeker in de huidige situatie naadloos op elkaar aansloten: "Wie geen andere informatie heeft over moslims en Arabieren dan die overwegend eenzijdige berichtgeving van de

achterliggende jaren, ziet gemakkelijk in elke moslim een vijand".³³

Oriëntalistie begonnen zich met dezelfde ongegeneerdheid af te vragen: "Hoe moet je omgaan met mensen in je samenleving die een totalitaire ideologie aanhangen die *op alle fronten* verschilt van je eigen fundamentele waarden?". Zij meenden dat de hoeveelheid "rek, begrip en tolerantie" in onze "post-christelijke cultuur" omgekeerd evenredig was aan de "drang tot aanpassing en het begrip" die men kan verwachten van een islamitische cultuur.³⁴

Van islamitische zijde was in Nederland reeds herhaaldelijk op de schadelijke invloed van dergelijke uitlatingen gewezen. In periodieken als *Qiblah* en *Akhbar Hollanda* waren de veelvuldige anti-islamitische uitlatingen uitdrukkelijk in kritische zin aan de orde gesteld.³⁵ Maar dergelijke publikaties bleven gewoonlijk geheel onopgemerkt en zij worden ook tegenwoordig nog doorgaans genegeerd. Dit doet echter niets af aan het belang van zulke geluiden die uit de betrokken groepen zelf afkomstig zijn.

1.4 Politieke stemmingmakerij over de islam

Van de Nederlandse politici was het vooral de leider van de VVD-fractie in de Tweede Kamer, Bolkestein, die ertoe bijdroeg om het vijandbeeld van de islam maatschappelijk aanzien te geven. Verwijzend naar de val van het communisme en de erosie van het westerse socialisme, merkte hij in een voordracht voor de Haagse kunstkring van begin december 1990 triomfantelijk op: "We are all liberals now!" Het liberalisme had zijn universele superioriteit aangetoond. Tegelijkertijd bleef echter de hoogste waakzaamheid geboden, met name tegen het islamitische gevaar: "Het liberalisme gedijt niet in een islamitische omgeving. Het gedijt alleen binnen een *Weltanschauung* van rationalisme, humanisme en christendom. Het is kwetsbaar en moet zich verdedigen om te overleven. *De aanvallen van fascisme en communisme zijn afgeslagen. Maar wie weet wat ons nog te wachten staat?*"

Voorzover uit de persberichten kan worden afgeleid, had zijn kritiek op de islam in dit stadium met name betrekking

op de situatie in de islamitische wereld en bleven de minderheden in West-Europa vooralsnog buiten schot. Binnen de context van de zich snel ontwikkelende Golfcrisis kregen deze uitlatingen bovendien weinig kritische aandacht. Een uitzondering vormde een publikatie in *Trouw* van 11 december 1990 waarin de voordracht onder de kop *Mohammed Rasoel Bolkestein* aan de orde werd gesteld. Hiermee werden Bolkestein's ideeën op één lijn gesteld met de inhoud van het eerder besproken anti-islamitische boek van 'Rasoel'.

Volgens commentatoren en politici werd ook met de Golfoorlog een hoger doel gediend, namelijk de bescherming van universele waarden als vrijheid en democratie tegenover het gevaar van het totalitair-theocratische islamitische systeem. Het laatste argument verkreeg in de ogen van velen waarschijnlijk geloofwaardigheid doordat Saddam Hussein als onderdeel van zijn politieke propaganda de moslims in de hele wereld in religieuze termen opriep om tot geweldpleging tegen de mogendheden van de Alliantie over te gaan. Meer dan cynische propaganda was dit niet, want zijn regime, dat gebaseerd is op het gedachtengoed van de nationalistisch-socialistische *Baath-partij*, heeft een uitgesproken secularistische basis en heeft bijvoorbeeld de religieuze oppositionele kringen in zijn land jarenlang genadeloos vervolgd.

Na de inzet van de meest geavanceerde westerse militaire technologie had de Alliantie de oliebronnen vrij snel veilig gesteld, hoewel dit gepaard ging met tienduizenden slachtoffers en onoverzienbare ecologische schade. De Verenigde Staten waren er bovendien in betrekkelijk korte tijd in geslaagd om militaire steunposten te vestigen op het Arabische Schiereiland rondom de Golf. Dat hierdoor tevens steun werd verleend aan de instandhouding van de meest conservatieve politieke en maatschappelijke stelsels in de islamitische wereld, die men juist wel als *theocratische islamitische systemen* kan kwalificeren, werd door politici nauwelijks als een nadeel ervaren. Hieruit blijkt nog eens dat het in wezen ging om de bescherming van westerse belangen, niet om de behartiging van belangen van de plaatselijke bevolking.

Dit gold ook voor Bolkestein die in een toespraak in Luzern voor de Liberale Internationale op 6 september 1991 heel nadrukkelijk zijn opvattingen vertolkte over *de islam* en *de islamitische wereld* enerzijds en op de positie en de toekomst van *de islamitische minderheden* in West-Europa, anderzijds. Zijn thema was de toekomst van Europa. Hij waarschuwde voor een te groot optimisme over de ontwikkelingen in Oost-Europa en benadrukte de onverminderde noodzaak tot eenheid van de West-Europese buitenlandse politiek en handhaving van de NAVO. Het verband tussen de voortdurende bedreiging van West-Europa uit het oosten en het zuiden werd door hem gelegd in de toestroom van vluchtelingen en immigranten: "vooral Duitsland heeft een kolossaal aantal vluchtelingen uit het oosten opgenomen. *De druk in Nederland van mensen die zich daar willen vestigen groeit eveneens onverbiddelijk*".

De laatste opmerking vormde in het betoog van de liberale voorman de overgang naar zijn bespreking van de islam en de moslims in Nederland, waarmee hij zich in de rij plaatste van degenen die, zoals de Centrum Democraten, de angst tot uitdrukking brengen dat de westerse cultuur door moslims zal worden overspoeld. De bezwaren die hij in dit kader tegen *de islam* aanvoerde kreeg dan ook de betekenis van illustraties van een reëel aanwezig geachte dreiging, hoezeer hij later ook heeft ontkend dat hij in de islam een dreiging ziet (zie hieronder). De discussie over integratie gaat dan in feite over een machtsstrijd tussen verschillende culturen: "Als integratie officieel wordt verklaard tot overheidsbeleid, welke culturele waarden moeten dan *overheersen*: die van de niet-islamitische meerderheid of die van de islamitische minderheid?", aldus Bolkestein in een vraag aan zijn liberale medestanders in Luzern die geen enkele onduidelijkheid laat bestaan over de strijdigheid die hij zag tussen de volgens hem zo zeer verschillende culturele waarden van beide groepen.

Volgens Bolkestein liggen deze verschillen verankerd in "onze wortels": "Het liberalisme heeft bepaalde fundamentele politieke beginselen opgeleverd, zoals de scheiding tussen kerk en staat, de vrijheid van meningsuiting, tolerantie en non-discriminatie. Wij geloven dat deze beginselen niet alleen

opgaan in Europa en Noord-Amerika, maar over de gehele wereld". Maar deze beginselen worden in een groot deel van de islamitische wereld niet geëerbiedigd. De visie van de islam komt in strijd met de scheiding van godsdienst en staat. In vele islamitische landen is er weinig vrijheid van meningsuiting. Hetzelfde geldt voor tolerantie en non-discriminatie: "Ik herhaal dat op deze wezenlijke punten geen sprake kan zijn van een compromis. Deze beginselen hebben een wezenlijke waarde die niet gerelativeerd kan worden". Volgens zijn zeggen verwierp hij hiermee de theorie van het "cultuurrelativisme", zonder daarmee overigens het culturele pluralisme af te wijzen: "Iedereen in Nederland mag doen en zeggen wat hij wil, en het voedsel eten, de kleren dragen en de godsdienst belijden van zijn keus. Moslimmeisjes mogen een hoofddoek dragen indien zij dit wensen, hoewel die hoofddoek voor veel meer staat dan alleen een vorm van hoofdbedekking. Maar moslimmeisjes van schoolgaande leeftijd moeten naar school gaan, ook wanneer zij de puberteit hebben bereikt. Ook hier moet *onze* wet de voorrang hebben boven *hun* gewoonte". Het discriminerende element in deze uitspraken ligt vooral in uitsluiting van moslims uit "*onze*" kring. Dat vrijwel alle moslims de leerplichtwet als een kostbaar goed beschouwen is voor Bolkestein eenvoudig onbestaanbaar. Of zij het nu willen of niet: *zij* hebben *hun* gewoonten en die staan op gespannen voet met *onze* wet. Overigens sluit Bolkestein's opmerking over de hoofddoekjes naadloos aan bij de eerder geciteerde ideeën van 'Rasoel', die aan de betekenis van de islamitische hoofddoek eveneens een soort 'dubbele bodem' toeschreef.

De islam moet zich dus onderwerpen aan de universele waarden van het liberalisme ("*onze*" waarden, "*onze*" wortels), zowel wereldwijd als ook in Nederland. Alvorens deze opvattingen aan een kritische analyse te onderwerpen is het van belang aandacht te schenken aan enige aanvullende toelichtingen die Bolkestein verschafte in een artikel in de Volkskrant van 12 september 1991. Hierin ging hij op een aantal punten verder. Waren de vier fundamentele politieke waarden van scheiding van kerk en staat, vrijheid van meningsuiting, verdraagzaamheid en non-discriminatie volgens zijn toespraak voor zijn liberale vrienden in Luzern

nog door het liberalisme voortgebracht, thans stelde hij dat deze, "na een lange geschiedenis met tal van zwarte bladzijden", door rationalisme, humanisme en christendom (gezamenlijk) waren ontwikkeld. Men ziet hoe hij zijn historische analyse van de 'fundamentele westerse waarden' eenvoudig aanpast aan de groepen die vertegenwoordigd zijn in zijn publiek. Demagogie heet zoiets.

Vervolgens besprak de VVD-leider de stand van zaken ten aanzien van de genoemde vier fundamentele politieke waarden in "de wereld van de islam". Evenals het hiervoor behandelde boekje van 'Rasoel' baseerde Bolkestein zich voor zijn studie van de islamitische wereld op enige te hooi en te gras geplukte persberichten. Daarbij was zijn weergave tendentieus en eenzijdig. Hij sprak bijvoorbeeld van een "innige verweving van godsdienst en staat in de meeste landen", waarbij hij onder meer Pakistan en Saoedi-Arabië noemde. Hij liet echter Indonesië, het land met het grootste aantal moslims ter wereld, geheel onvermeld, hoewel juist dit land de islam niet als staatsgodsdienst in zijn grondwet heeft opgenomen. Ook Turkije, waar eerder nog dan in Indonesië een verregaande secularisatie werd doorgevoerd, werd in dit verband niet genoemd. Welke landen zijn nu representatiever voor "de wereld van de islam": Pakistan en Saoedi-Arabië of Indonesië en Turkije? Het antwoord is uiteraard dat de verschillende landen een variëteit in de relaties tussen islam en politiek laten zien, zodat Bolkestein's generalisatie gelijk staat aan een karikatuur.

Op grond van enkele in de pers vermelde incidenten stelde deze voormalige minister van defensie dat het hier "volgens sommigen" gaat om excessen die de verhouding tussen de Westeuropese beschaving en die van de islam niet behoren te beïnvloeden. Met deze conclusie was hij het echter duidelijk oneens, want: "Feit blijft dat de wereld van de islam een gespannen verhouding heeft met zijn omgeving". Als voorbeelden werden aangehaald: de deling van het Indiase subcontinent, de burgeroorlog in Soedan evenals "de problemen die de islamitische wereld heeft met Israël". Nu raakten deze en vele andere landen in Azië en Afrika na hun onafhankelijkheid voor het eerst in hun geschiedenis verwickeld in een proces van de vorming van natiestaten

volgens westers model. De grenzen van deze nieuwe natiestaten waren bovendien veelal niet op basis van historisch gegroeide culturele en politieke eenheden getrokken, maar vooral vanuit de interesses van voormalige koloniale mogendheden. Dit historische feit was voor Bolkestein echter niet relevant. Evenmin was voor hem relevant dat bijvoorbeeld een Balfour Declaration uit 1917 een bij uitstek westerse politieke steunverklaring aan de zionistische kolonisatie van Palestina was, die van verstrekkende politiek-historische betekenis zou blijken te zijn voor de tot op vandaag voortdurende spanning in het Nabije Oosten. Volgens hem ligt de hoofdoorzaak van de spanning in *de islam* zelf. Hij opperde zelfs een mogelijke godsdiensthistorische verklaring: de islam is nog maar 14 eeuwen oud en in het jaar 1400 na Christus was het met het christendom ten aanzien van secularisatie en mensenrechten "ongeveer even slecht gesteld als in de islamitische wereld nu". Hieruit zou dan blijken dat een godsdienst tenminste ongeveer zo'n 19 eeuwen oud zou moeten zijn, alvorens de rijpheid te bezitten om de waarden van het liberalisme te aanvaarden. Bolkestein's ideeën sluiten goed aan bij die in 'Rasoel's' boek over de evolutie van godsdiensten en culturen.

"Maar zolang kunnen wij niet wachten", aldus Bolkestein, ter afsluiting van zijn retorische wending die geen ander doel diende dan hem in staat te stellen om zijn eigenlijke onderwerp aan de orde te stellen: de moslims in West-Europa nu. "Nog nooit heeft Nederland zo'n *volksverhuizing* moeten verwerken". Als ervaren demagoog buit de VVD-leider de associaties van gevaar en angst uit die de term volksverhuizing kan oproepen, juist bij hen die gevoelig zijn voor de mythe dat het westen door moslims zal worden overspoeld. Een politicus moet kiezers zien te winnen en met feiten komt men dan niet ver. Wel met grote getallen, zoals bijvoorbeeld met de "binnen afzienbare tijd meer dan honderd miljoen moslims *voornamelijk islamitische* inwoners" die volgens Bolkestein West-Europa zouden kunnen gaan overspoelen indien Turkije lid zou worden van de E.G., een zaak waartegen hij zich om die reden dan ook fel keerde.³⁶ Van een *volksverhuizing* in eigenlijke zin was bij de (destijds vooral door de VVD aangemoedigde) komst van

arbeidsmigranten uit Marokko en Turkije naar Nederland echter in het geheel geen sprake. Ook samen met de moslims die afkomstig zijn uit voormalige koloniën als Indonesië en Suriname -deze worden door partijen als VVD en CD gewoonlijk genegeerd- vormen de islamitische arbeidsmigranten en hun gezinnen niet meer dan ongeveer 2.5 procent van de totale Nederlandse bevolking. De VVD-voorman zag zijn liberalisme bedreigd door de sociaal-economisch zwakste minderheidsgroep van Nederland die tot nog toe nauwelijks in staat was om een eigen geluid in de politiek te laten horen, ook vanwege zijn interne verdeeldheid. Het enige argument dat hij voor die stelling aanvoerde was de verbondenheid van die minderheid met de islam. Die verbondenheid vormde volgens hem voldoende rechtvaardiging om deze minderheidsgroep te beoordelen op incidentele persberichten over Saoedi-Arabië, Pakistan, Soedan, Nigeria en Transkaukasië.

Volgens Bolkestein mocht er in de relatie tussen de Nederlandse samenleving als geheel en de islamitische minderheid niet worden gemarchandeerd over de westerse fundamentele politieke waarden, "ook niet een klein beetje". Ook hier was de liberale voorman een stemmingmaker tegen de moslims. Hij kon immers geen enkele groep moslims in Nederland aanwijzen die dáárover inderdaad zou willen marchanderen. Wel zou hij problemen kunnen aanwijzen die moslims in hun dagelijkse leven ontmoeten en die zij geregeld onder de aandacht van politici pogen te brengen. Maar daarin was hij niet geïnteresseerd. De dagelijkse werkelijkheid van de moslims in Nederland schitterde bij hem door afwezigheid. Hij duidde slechts enkele concrete onderwerpen van zijn eigen keuze summier aan. Zo vermeldde hij dat het percentage leerplichtige Turkse en Marokkaanse meisjes die geen dagonderwijs volgen wordt geschat op 20 procent. Hij achtte dit onaanvaardbaar. Een vergelijking met het schoolverzuim bij niet-islamitische meisjes van dezelfde leeftijdsgroep en van de dezelfde sociaal-economische bevolkingslaag in Nederland bleef achterwege. Evenmin werd op de verschillende factoren ingegaan die het schoolverzuim feitelijk veroorzaken, waarbinnen de godsdienst slechts een zeer ondergeschikte rol speelt. Ook

werd met geen woord gerept over de wettelijke leerplicht voor jongens en meisjes in landen als Marokko en Turkije. Laat staan dat verwezen werd naar de talrijke hedendaagse islamitische publikaties, ook in het Nederlands, waarin het belang van onderwijs voor jongens en meisjes op religieuze gronden wordt benadrukt.

Voorts citeerde Bolkestein een persbericht uit 1990 over uitspraken van een imam voor de Turkse Omroep Stichting in Amsterdam, waarin deze tot moord op vijanden van de islam zou hebben opgeroepen. Dat deze uitspraken voor het eerst door een Turkse journalist aan de kaak waren gesteld, vermeldde Bolkestein niet. Laat staan dat hij erop wees dat zulke uitspraken ook binnen de islamitische gemeenschap als een ernstig incident worden beschouwd. Als het om moslims gaat gelden kennelijk andere criteria van zorgvuldigheid. Zo kon de mening ontstaan dat een dergelijke oproep van een imam in Nederland een gewoon verschijnsel is, hoewel dit allerminst het geval is.

Tenslotte maakte hij melding van weerstanden die men in Amsterdam heeft ontmoet bij de voorbereiding van vier- tot zesjarige kinderen van de minderheden op het Nederlandse onderwijs. Hierbij constateerde hij dat een Turks-Amsterdamse medewerker protesteerde tegen de invoering van verplichte deelname door de moeders van deze kinderen aan het project. Hij stelde vast dat het gevolg hiervan was dat het programma afhankelijk bleef van de vrijwillige deelname van de moeders, "dat wil zeggen", aldus Bolkestein, "van de toestemming van hun echtgenoten". Met deze laatste uitspraak werd ingespeeld op het stereotiep van de onmondigheid en onderdrukking van islamitische vrouwen. Ook hier was Bolkestein demagoog.

Deze drie kwesties vormden het totaal van de aan de orde gestelde onderwerpen die direct op de Nederlandse situatie van de moslims betrekking hadden. Al het andere had betrekking op opvattingen over *de islam* (in het algemeen) of op persberichten over gebeurtenissen in een van de talrijke landen waar moslims de meerderheid vormen. Maar is hiermee ook maar bij benadering recht gedaan aan de feitelijke toestand van de moslims in Nederland of aan de discussies die in hun kring spelen? Zou een kamerlid het

aandurven om op deze wijze tot een "groot debat" op te roepen over enige andere bevolkingsgroep dan de moslims, en dan nog wel "zonder taboes of vrijblijvendheid", een debat "waaraan alle politieke partijen deelnemen" en dat moet gaan over "wat mag en wat kan, wat moet en wat anders dreigt"?

Het is in dit verband nuttig om in herinnering te roepen dat politici nauwelijks kritiek leverden toen voorafgaande aan het bezoek van de Paus aan Nederland werd opgeroepen tot moord op deze kerkleider. De vraag verdient overigens gesteld te worden hoe de VVD en zijn leider staan tegenover de Paus en tegenover de Katholieke Kerk in het algemeen, die immers officieel het gebruik van voorbehoedsmiddelen verbieden, homoseksualiteit streng veroordelen en op grond daarvan onder bepaalde omstandigheden zelfs discriminatie van homoseksuelen toestaan, echtscheiding verbieden en in staat gebleken zijn om in verschillende landen, via de afsluiting van concordaten, grote politieke invloed op de overheid uit te oefenen, ook in sommige zogenaamd 'westerse' landen. Overigens staat, zoals bekend, de houding van de meeste religieuze stromingen binnen het christendom op gespannen voet met vele aspecten van het liberalisme. En zelfs wanneer hij zich op de zogenaamd "fundamentele westerse politieke waarden" beroept, is Bolkestein demagoog, want de concrete uitwerkingen daarvan verschillen aanmerkelijk per land, al naar gelang de bijzondere geschiedenis waarin zij uiteindelijk gestalte hebben gekregen. In elk geval gelden zij niet in zo absolute zin als hij suggereert en zou het aanbrengen van veranderingen erin binnen elk van de Westeuropese staten op ernstige politieke weerstanden stuiten, ook binnen de politieke achterban van liberale partijen.

Wanneer Bolkestein bijvoorbeeld spreekt over de *scheiding van kerk en staat* als een fundamentele westerse waarde, dan is dit allesbehalve duidelijk. Men kan hierbij denken aan het Nederlandse model, in de betekenis van een 'gelijkberechtiging der kerkgenootschappen', wanneer het bijvoorbeeld gaat om de betaling van hoger godsdienstig onderwijs, of om de vrijheid van onderwijs bij de van staatswege bekostigde stichting van duizenden confessionele scholen, of om de vrijheid van de ether bij de bekostiging van confessionele omroepen. Men kan ook aan België denken,

waar zelfs de salarissen en kosten van huisvesting van de geestelijken van de erkende godsdiensten door de staat worden gefinancierd, nog geheel afgezien van de voorzieningen voor godsdienstig onderricht. Voorts zijn er westerse landen met een staatskerk -Engeland, Denemarken, Zweden- terwijl in Spanje de vrijheid van godsdienst nog maar sinds enkele jaren in de wet is verankerd. Tenslotte is er het model van Frankrijk, waar de verhouding tussen kerk en staat haaks staat op de Nederlandse traditie van de verzuiling (met uitzondering van de gebieden van Elzas en Lotharingen die na de Eerste Wereldoorlog, bij de inlijving in Frankrijk, hun eigen, op een concordaat gebaseerde model behielden). Kortom, wie "een groot politiek debat" over de verhouding van kerk en staat wil voeren zonder met deze belangrijke verschillen uitdrukkelijk rekening te houden, kan moeilijk serieus worden genomen. En hetzelfde geldt voor degene die, zoals Bolkestein, pleit tegen een "gescheiden samenleving", twijfel zaait over de waarde van een handjevol islamitische basisscholen, maar tegelijkertijd uitdrukkelijk niet bereid blijkt om de financiering van schoolbussen te ondersteunen die een einde moeten maken aan honderden zogenaamd 'zwarte' scholen die overwegend ontstaan omdat 'autochtone' ouders niet bereid zijn hun kinderen naar scholen te sturen met een hoog aantal 'allochtone' leerlingen. Bolkestein zegt het ontstaan van deze scholen "zeer te betreuren", maar neemt geen enkel initiatief om de situatie te veranderen.

"VVD-leider Frits Bolkestein spreekt weer over de gevaren van de islam", aldus de kop bij een persverslag van 14 mei 1992 over een rede in de Rijksuniversiteit in Groningen. Thans was vooral de polygamie uit den boze. Tijdens een voordracht aan de Universiteit van Utrecht, op 28 maart 1992, had hij dit nieuwe thema trouwens al aangekaart. Bij die gelegenheid stelde hij onder meer ook dat de besnijdenis van meisjes "volgens de regering" een islamitisch gebruik was. De VVD-leider geeft er de voorkeur aan zich op het standpunt van anderen ("sommigen", "de regering") te beroepen, wanneer het in zijn straatje past om bepaalde negatieve opvattingen te verspreiden, zonder van de juistheid

van die opvattingen zelf overtuigd te zijn. Wederom ontpopte hij zich als demagoog.

De besnijdenis van meisjes wordt binnen de hedendaagse islam echter niet als een islamitisch voorschrift erkend. Gezaghebbende islamitische schriftgeleerden zoals de Egyptenaar Shaltout stellen dat er geen religieuze, sociale of medische gronden bestaan die de besnijdenis van meisjes rechtvaardigen. De besnijdenis van meisjes is een gebruik dat reeds uit de Oudheid bekend is. Het kwam in verschillende gebieden voor, onder andere in Arabië voorafgaande aan de islamitische periode. Na de komst van de islam bleef het gebruik er bestaan. Volgens sommige tradities zou de Profeet een lichte vorm van vrouwenbesnijdenis (waarbij de clitoris niet werd weggenomen) hebben aanbevolen zodat hij hieraan een godsdienstige sanctie zou hebben gegeven. Hoe dit ook zij, de besnijdenis van meisjes is nimmer een algemeen islamitisch gebruik geweest en komt thans in de overgrote meerderheid van de islamitische landen niet of nauwelijks voor. In de landen waar het nog wel voorkomt, vooral op het platteland van Afrika, is het meestal bij de wet verboden. Een zeldzame uitzondering hierop wordt gevormd door Somalië, het land waaruit verschillende vluchtelingen afkomstig zijn die in Nederland asiel hebben verkregen. In opdracht van het Ministerie van WVC werd in 1992 een rapport gepubliceerd over de betekenis van besnijdenis bij Somalische vrouwen, waarin dit gebruik echter -terecht- niet als islamitisch voorschrift werd gekwalificeerd.³⁷

Desalniettemin duikt de beschuldiging van vrouwenbesnijdenis als authentiek islamitisch voorschrift geregeld in de media op. Het schadelijke effect van dergelijke beschuldigingen moet men niet onderschatten, omdat zij op de islam en de moslims het stigma werpen van onmenselijke wreedheid. Hetzelfde stigma is verbonden aan de stereotype beschuldigingen die geuit worden tegen de islamitische slachtwijze, tegen de islamitische opvattingen over de relaties tussen man en vrouw en tegen het zogenaamde *fanatisme* van de islam. Afgezien van het schadelijke effect dat zij uitoefenen op de dagelijkse relaties tussen niet-moslims en moslims, ligt het gevaar van zulke beschuldigingen besloten

in het gebruik dat ervan kan worden gemaakt om aan racistisch geweld een schijn van legitimiteit te verschaffen. Van islamitische zijde in Nederland is men zich reeds vele jaren bewust van dit gevaar. Reeds in 1977 publiceerde het informatiebulletin van de Federatie van Moslim Organisaties in Nederland een verklaring waarin de volgende passages voorkwamen: "Door de massamedia wordt de laatste tijd aandacht besteed aan de vrouwenbesnijdenis. Hierbij wordt soms direct of indirect de islam genoemd. Bij de vele leugens die al eeuwenlang over de islam verteld en in stand gehouden worden, kan men er dus één optellen". Het bericht bestempelde de vrouwenbesnijdenis als een misdaad en een "heidense traditie" waarvoor geen basis bestaat in de bronnen van de islamitische leer. Het eindigde met een oproep om zo effectief mogelijk aan de volledige afschaffing ervan te gaan werken.³⁸ Geheel los van de vraag naar de praktijk van de besnijdenis van meisjes in de geschiedenis, zijn dergelijke publikaties juist voor de hedendaagse tijd van het grootste belang. Politici zouden ervan kunnen leren dat de besnijdenis van meisjes voor een discussie over de positie van de islam in hedendaags Nederland een volstrekt irrelevant thema is, behalve dan voor het ontketenen van een hetze.

Met de polygamie ligt de zaak gecompliceerder. Volgens de leer van de islam is het de man toegestaan om met maximaal vier vrouwen tegelijkertijd gehuwd te zijn, mits hij deze vrouwen in alle opzichten gelijkwaardig behandelt. Deze voorwaarde vormde voor een aantal landen de grondslag om in de wetgeving maatregelen ter belemmering van polygamie in te voeren. Deze varieerden van de eis van toestemming van de rechtbank, zoals in Syrië en Egypte, tot een absoluut verbod, zoals in Tunesië en Turkije. Ook krachtens het Marokkaanse Personeel Statuut van 1957 kan een vrouw wier echtgenoot besluit een tweede huwelijk aan te gaan, dit aan de rechtbank voorleggen. Artikel 30 van dat statuut stelt dat het polygame huwelijk verboden is, indien onrecht jegens de echtgenote wordt gevreesd. Een andere vorm van belemmering van polygamie is het recht van de vrouw om in het huwelijkscontract te laten opnemen dat de man geen tweede echtgenote zal nemen dan na voorafgaande

toestemming van zijn vrouw. Dit is in Indonesië algemeen gebruikelijk en ook in Marokko bij de wet toegestaan. In andere islamitische landen komt deze bepaling ook veelvuldig in de huwelijkscontracten voor. In de praktijk leiden deze maatregelen, de enigszins verbeterde positie van de vrouw en het feit dat een polygaam huwelijk zware financiële lasten meebrengt, tot het betrekkelijk zeldzaam voorkomen van dit type huwelijk.

In Nederland is van islamitische zijde herhaaldelijk over het huwelijk gepubliceerd. Het onderwerp van de polygamie speelt daarin doorgaans geen enkele rol.³⁹ Voorzover de polygamie in islamitische publikaties in het Nederlands aan de orde komt, gebeurt dit vooral om het theoretische stelsel van de islamitische leer uiteen te zetten, waarbij de voorwaarden waaronder de islam dit toestaat worden benadrukt, evenals het recht voor de vrouw om in het huwelijkscontract de voorwaarde op te nemen dat de man geen tweede huwelijk zal aangaan.⁴⁰ Van meer dan een verdediging van de *morele* superioriteit van de islamitische leer is in deze publikaties echter geen sprake en politici als Bolkestein die in de superioriteit van hun eigen beginselen zijn gespecialiseerd, zullen dáártegen dan ook moeilijk bezwaar kunnen maken. Men bedenke hierbij vooral dat de islamitische leer de man niet *voorschrijft* om met meer dan één vrouw te huwen. (Ook het huwelijk als zodanig is volgens de meeste islamitische wetgeleerden geen individuele plicht). Het Nederlandse monogame huwelijkssysteem betekent weliswaar een beperking van de theoretische mogelijkheden tot huwelijksluiting van de islamitische leer, maar vormt daardoor nog geen inbreuk op de godsdienstvrijheid van moslims. Hiervan is slechts sprake indien het moslims onmogelijk wordt gemaakt om religieuze voorschriften na te leven of, in andere woorden, hun godsdienst te *belijden*. (Vgl. hoofdstuk 3.) Polygamie maakt echter van het belijden van de islam geen essentieel bestanddeel uit. Er is dan ook tot nog toe in Nederland van islamitische zijde niet gepleit voor het wettelijk toestaan ervan en dit valt ook niet te verwachten.

Wel bestaan er in de praktijk van bestuur en rechtspraak een aantal problemen. Deze hebben vooral betrekking op de

gezinshereniging van echtgenotes en kinderen van polygame huwelijken. De Nederlandse wet erkent in het buitenland gesloten huwelijken van niet-Nederlanders, voorzover gesloten in overeenstemming met de bepalingen van de nationale wetgeving van elk van beide partners. Dit geldt ook in geval van polygamie. De Nederlandse overheid stelt zich echter op het standpunt dat bij polygamie sprake is van verschillende gezinnen -zij het met één en dezelfde man- en dat slechts één vrouw en de uit haar geboren kinderen in het kader van de gezinshereniging tot Nederland kunnen worden toegelaten. (Dezelfde regel wordt toegepast in het kader van de sociale wetgeving, bijvoorbeeld bij de toekenning van kinderbijslag). Men kan zich echter met recht afvragen hoe het Europese Hof zich over polygame gezinshereniging zou uitspreken wanneer iemand deze kwestie daar aanhangig zou maken. Artikel 8 van het Europese verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden stipuleert namelijk het recht van ieder individu op het leven in gezinsverband. Maar vrouw en kinderen van een ander (door Nederland op zich erkend) huwelijk moeten in het land van herkomst achterblijven en blijven dus verstoken van het leven in gezinsverband, als gevolg van de botsing van het huidige Nederlandse beleid met de rechtssystemen in de landen van herkomst. Deze situatie wordt door velen als onaanvaardbaar beschouwd. In zijn Utrechtse rede sprak Bolkestein zich tegen polygame gezinshereniging uit. Hij liet daarbij echter elke verwijzing naar het geciteerde mensenrecht achterwege.

In Utrecht en Groningen beweerde Bolkestein dat er bij de afdeling Burgerzaken van de gemeente Amsterdam 800 mannelijke inwoners van de hoofdstad bekend zijn die op hun persoonskaart een dubbel huwelijk hebben staan.⁴¹ Volgens een kort daarna uitgegeven persbericht van de directeur van het Amsterdamse bevolkingsregister gaf Bolkestein met zijn uitlating een onjuiste voorstelling van zaken. Officiële registratie van huwelijken en huwelijksontbindingen vindt namelijk alleen plaats indien daartoe de nodige bewijsstukken worden overlegd en het huwelijk of de ontbinding ervan naar Nederlands recht erkend kan worden. Nu worden naar Nederlands recht

verschillende vormen van huwelijksontbinding niet erkend. Dit geldt bijvoorbeeld voor echtscheidingen die in het buitenland tot stand komen krachtens eenzijdige verklaring van de man, zolang de vrouw daarmee niet heeft ingestemd, en voor dergelijke huwelijksontbindingen in Nederland die plaats vinden zonder tussenkomst van de rechter (bijvoorbeeld op een consulaat). In deze en andere gevallen komt naar het rechtsbewustzijn van betrokkenen een rechtsgeldige echtscheiding tot stand. Maar zolang zo'n echtscheiding, met in achtneming van voorgeschreven procedures, niet is erkend, wordt deze ook niet geregistreerd in het bevolkingsregister. Ook komt regelmatig voor dat bij de eerste inschrijving in Nederland geen bewijsstukken kunnen worden overgelegd waaruit blijkt dat een huwelijk door overlijden is ontbonden, terwijl wel kan worden aangetoond dat een nieuw huwelijk is gesloten. Het gevolg van deze omstandigheden is dat een bepaald aantal mannen *en vrouwen* in de Nederlandse bevolkingsregisters als polygaam te boek staan, terwijl zij in feite monogaam leven. Het persbericht was voor Bolkestein echter geen aanleiding om zijn eerdere uitlatingen openlijk te herzien.

Voor de liberale jongerenvereniging gingen Bolkestein's uitlatingen nu werkelijk te ver. De voorzitter van de JOVD kwalificeerde de wijze waarop zijn partijleider zich over de culturele minderheden op universitair niveau had uitgelaten als "denigrerend". Hij verweet hem zich schuldig te maken aan "onnodige bangmakerij" en uitlatingen te doen die "allesbehalve liberaal" zijn. Zo wraakte hij ook nog de kritische beschouwing van zijn leider over het *levend verbranden* van hindoe weduwen, een gebruik dat hindoes in Nederland uitsluitend bekend is van tv-documentaires, zodat het in feite "een stemmingmakend voorbeeld" is.⁴² Het kan voor de JOVD wellicht een troost zijn dat Bolkestein niet de eerste was die vrouwenbesnijdenis en weduwenverbranding in één adem noemde. Dit was al gebeurd in het voorjaar van 1991 door een historicus, die het volgende antwoordde op de vraag of westerse waarden naar de Arabische wereld behoorden te worden overgepland: "Het is een kwestie van universele waarden tegen cultuur-relativisme. Dat is waar het uiteindelijk om gaat. Als de ene cultuur het vermoorden

van mensen toelaatbaar vindt en de andere wijst dat af, moet je dan zeggen: iedereen heeft zijn eigen normenstelsel en daar mag je niet aankomen? Of zeg je: *we hold some truths to be self-evident*, zoals de Amerikaanse *Declaration of Independence* verklaart, waarbij je dus uitgaat van universele waarden? Als man van de Verlichting ben ik een aanhanger van de laatste stelling. Als iemand mij kan uitleggen, waarom het beter is *vrouwen te besnijden, weduwen te verbranden* (onze cursivering, Sh/K), mensen te onderdrukken en hen vrijheid van meningsuiting te ontnemen, dan sta ik open voor de argumenten. Maar het zijn standpunten die intellectueel inferieur zijn. Je moet die mensen de ogen openen omdat ze het zelf blijkbaar niet zien".⁴³ Hoewel de historicus in kwestie naliet om aan te tonen dat de islam of de Arabische cultuur het "toelaatbaar vindt om mensen te vermoorden" of het "beter" vindt om vrouwen te besnijden en, in het geval van India en het hindoeïsme, om weduwen te verbranden, vormden zijn uitlatingen nuttige munitie voor de VVD-leider. Deze ging echter wel een stap verder, namelijk door deze uitlatingen in verband te brengen met de minderheden in Nederland. Hetzelfde verband werd gelegd door een columnist die bezwaar aantekende tegen een eventuele nationale islamitische feestdag, onder meer omdat de islam, naar zijn mening, "vrouwenbesnijdenis propageert".⁴⁴

Bolkestein zelf kwam tenslotte in de rol van Pilatus ook nog met een reactie op het bericht over zijn Groningse rede. "Ik leg er de nadruk op", zo stelde hij, "dat ik in geen enkel opzicht het Midden-Oosten als een bedreiging zie: noch economisch, noch militair, noch intellectueel, noch godsdienstig. Dat geldt dus ook voor de islam. Wel ben ik tegenstander van bepaalde misstanden, zoals polygamie en de besnijdenis van meisjes, zeker binnen de grenzen van ons land".⁴⁵ Tenslotte benadrukte hij evenmin van mening te zijn "dat de islam onze nieuwe vijand is". De vraag die overeind blijft is echter wel waarom hij naar aanleiding van de ineenstorting van het communisme de schijnwerpers op de islam moest richten, wel te verstaan: als politieke factor die de fundamentele westerse waarden bedreigt, niet alleen vanuit het Midden-Oosten, maar ook binnen de grenzen van Nederland zelf.

1.5 Anachronistische visies op de islam

De VVD-leider was overigens lang niet de enige die de islam als *nieuwe vijand* presenteerde. Hij volgde in zijn optreden een veel bredere internationale conservatieve trend. Met name in de VS gingen velen hem voor die na het communisme in de islam een nieuwe tegenstander meenden te hebben gevonden.⁴⁶ In Frankrijk verscheen een anti-islamitisch schotschrift van de hand van Barreau, onder de titel *Over de islam in het algemeen en over de moderne wereld in het bijzonder*, dat volgens dezelfde formule in elkaar was geflanst. Het boek kreeg ruime aandacht, ook in de Nederlandse pers, en mocht zich zelfs verheugen in een lovende beschouwing in het tijdschrift "Socialisme en Democratie", van de hand van Rozemond, medewerker aan het Nederlandse Instituut voor Internationale Betrekkingen 'Clingendael'.⁴⁷ Volgens Rozemond gingen de discussies van Bolkestein en Barreau over "het beschavingspeil van de hedendaagse islam". Bolkestein volstond in zijn "toetsing van de moslim-wereld" met "een paar willekeurige steekproeven", een procedure die Rozemond te oppervlakkig achtte, zodat hij ervoor koos om "het meer substantiële betoog van Barreau" als uitgangspunt te nemen. Barreau's "substantiële betoog" benadrukte onder meer het gebrek aan kritische aandacht voor de islam van de zijde van westerse intellectuelen. Hiervan zag hij drie oorzaken: (1) een slecht geweten over het koloniale verleden, (2) overschatting van de intrinsieke waarde van de islam als studie-object (een soort islamologische beroepsdeformatie) en (3) de angst om van contact met de islamitische wereld te worden afgesneden als men zich als oriëntalist te kritisch uitlaat. Kortom: oriëntalisten kan men niet vertrouwen, vooral niet wanneer zij zich genuanceerd of zelfs positief over de islam uitlaten.

De koran staat volgens Barreau op een veel lager peil dan de bijbelse profeten en de evangeliën. Volgens hem zou men het omgekeerde hebben verwacht, omdat Mohammed veel later leefde dan de genoemde profeten en evangelisten. Qua beschaving leefde de profeet van de islam echter nog in de tijd van Abraham, aldus het eerste punt in Barreau's

substantiële betoog. Het pleit niet voor Rozemond dat hij deze (en vele andere) negatieve waardeoordelen kritiekloos uit Barreau's boek overschrijft. Hij beseft daarbij waarschijnlijk helemaal niet dat Barreau bij zijn waardeoordelen over de islam put uit theologische boeken die hij als Rooms-Katholiek priester zal hebben bestudeerd.

Sinds de zeventiger jaren van de 19de eeuw werd de evolutietheorie van Darwin ook binnen de cultuurwetenschappen toegepast, en met name binnen de vergelijkende godsdienstwetenschap. Een Nederlandse godsdienstwetenschapper als Tiele, wiens werken internationaal, met name in theologische kringen, grote invloed uitoefenden construeerde een complete geschiedenis van de godsdiensten volgens evolutionistisch model.⁴⁸ Daarbij kwam het christendom als hoogste godsdienstige ontwikkelingsvorm naar voren, hetgeen voor Tiele als belijdend christelijk theoloog (en vele anderen met hem) een welkome wetenschappelijke onderbouwing was voor zijn religieuze overtuiging van de superioriteit van het christendom. De islam vormde voor de godsdienstwetenschappers uit Tiele's tijd een probleem omdat hij immers later was ontstaan dan het christendom en het dus voor de hand lag om deze als 'hoger' te kwalificeren. Hiervoor werd echter een oplossing gevonden, namelijk door de islam als 'degeneratie' of "Rückbildung, een teruggang tot lager standpunt" te kwalificeren, begrippen die eveneens op de darwinistische evolutietheorie waren geïnspireerd. Bovendien kon erop worden gewezen dat voor het ontstaan van 'hogere' godsdienstige vormen ook een 'hoger' algemeen cultureel peil aanwezig moest zijn, hetgeen in Arabië, ten tijde van het ontstaan van de islam, zou hebben ontbroken. (Hetzelfde gold volgens Tiele bijvoorbeeld voor de zogenaamde 'primitieve' godsdiensten van de negervolken in Afrika en de Indianen in Amerika).

Deze opvattingen werden door islamologen nauwelijks serieus genomen, maar dit nam niet weg dat ze eindeloos werden herhaald in missionaire en dogmatische geschriften. Ook droegen ze direct bij tot de ideologische onderbouwing van de koloniale overheersing van de islamitische wereld en konden ze de concurrentie met moeilijk toegankelijke

verhandelingen van specialisten met glans doorstaan. Dit verklaart waarom zelfs tot de huidige dag semi-intellectuelen, die niet bereid zijn de moeite nemen om zich in de klassieke studiën van de islamwetenschap te verdiepen, zulke christelijk-dogmatische opvattingen uit de 19de eeuw kritiekloos voor de hoogste wijsheid verkopen, ook nadat ze, zoals Barreau, hun priesterambt hebben neergelegd.

Aan het einde gekomen van zijn beschouwing naar aanleiding van Barreau's substantiële betoog over de islam in het algemeen keerde Rozemond terug naar Bolkestein en naar de moslims in Nederland. Zijn belangrijkste conclusie luidde als volgt: "We kunnen hier geen zuil gebruiken die de shari'a [de islamitische religieuze Wet] stelt boven rechten van de mens uit VN-verdragen". Wie hierbij bedenkt dat van islamitische zijde in Nederland nimmer enig pleidooi voor een dergelijke zuil werd gevoerd, terwijl dat ook in het geheel niet te verwachten is, zal erkennen dat de liberale voorman in Rozemond zijn evenknie gevonden heeft.

Een columnist, die later de schrijver bleek te zijn van een VVD-nota (waarover hieronder), vond dit ook. In zijn column die in de Volkskrant werd gepubliceerd, schreef hij naar aanleiding van Rozemond's artikel onder de kop "Links en de islam", dat het maar goed was dat "realistisch rechts er is om idealistisch links zo nu en dan te wijzen op de pitbull-trekjes van sommige underdogs". Het stuk noemde het een eigenaardige situatie dat Minister Hedy d'Ancona als feministe de moslims tegen Bolkestein had verdedigd. Het constateerde een "opmerkelijke terughoudendheid bij links om moslims te kritiseren". Als oorzaken hiervan werd allereerst de angst genoemd om voor racist of cultuur-imperialist te worden uitgemaakt, uit schaamte voor de koloniale wandaden van het westen in het verleden. Arabisten hebben bovendien weinig oog gehad voor de negatieve kanten van hun studie-object, onder meer omdat zij als vanzelfsprekend sympathiseren met de underdog. "De Arabieren waren in zekere zin het slachtoffer van het Europese kolonialisme en de Palestijnen worden onheus bejegend door Israël, dus moet men deze groepen -bijna onvoorwaardelijk- steunen". Nu hadden de woorden "in zekere zin" achterwege kunnen blijven. De Arabieren waren

wel degelijk het slachtoffer van westers kolonialisme en zij hebben met de gevolgen daarvan tot op heden te maken, bijvoorbeeld wanneer het gaat om hun staatsgrenzen die destijds met rechte lijnen door koloniale mogendheden op een kaart zijn getekend. Zo is bijvoorbeeld het huidige conflict tussen Marokko en het Polisario zonder de koloniale tijd ondenkbaar. Ook had behoren te worden vermeld dat slechts een klein gedeelte van 'links' Nederland inderdaad gedurende langere tijd steun aan de Palestijnen heeft gegeven, terwijl bijvoorbeeld de Partij van de Arbeid gedurende meerdere decennia de notoire pro-Israëlische politiek van Nederland met kracht heeft ondersteund. Barreau's rancune tegen arabisten is door de columnist in de Volkskrant kritiekloos overgenomen en hetzelfde geldt voor de valse suggesties van Bolkestein en Rozemond ten aanzien van de opvattingen van moslims in Nederland. Nederlandse moslims zelf komen natuurlijk in het geheel niet aan het woord.⁴⁹

De zorg van de VVD-leider om het stijgende aantal moslims in Nederland is inmiddels met instemming opgenomen in een politieke discussienota over het allochtonenbeleid van zijn partij.⁵⁰ Deze nota steunt Bolkestein ook in zijn afwijzing van het zogenaamde 'cultuurrelativisme', een filosofisch onderbouwd standpunt dat stelt dat culturen nu eenmaal verschillende morele principes huldigen en er geen universeel geldige beginselen zijn. Als ethische consequentie van dit standpunt geldt dat men terughoudend moet zijn met het uitspreken van waardeoordelen over andere culturen. Enerzijds beschouwt de VVD-nota het cultuurrelativisme als een begrijpelijke reactie op het morele absolutisme van het westerse kolonialisme waardoor aan hele bevolkingsgroepen al dan niet met geweld vreemde geloofsovertuigingen werden opgedrongen. Anderzijds wijst de nota dit relativisme af, omdat het leidt tot nihilisme: "Als we onze eigen, westerse waarden niet meer ten voorbeeld mogen stellen aan andere culturen, zijn we veroordeeld tot een morele *laissez-faire* houding, tot een zedelijke verlamming". Dit moet worden voorkomen en aan de islamitische minderheid in Nederland moet worden duidelijk gemaakt dat met bepaalde politieke

beginselen "ook niet een klein beetje" gemarchandeerd kan worden.⁵¹

De discussie over cultuurrelativisme is echter zuiver academisch van aard. Want gesteld eens dat men het met de verwerping van het cultuurrelativisme eens zou zijn, tot welke wijzigingen in het normatieve kader van Grondwet en internationale verdragen zou dit dan moeten leiden? De strekking van de Grondwet is juist cultuurrelativistisch, zij het binnen de randvoorwaarden van het geldende wettelijke systeem. Het beginsel van de neutraliteit van de staat ten opzichte van godsdiensten en levensovertuigingen, inclusief de gelijkberechtiging van deze door de staat, vormen, samen met het non-discriminatiebeginsel, de basis van het Nederlandse grondwettelijke cultuurrelativisme. Hetzelfde geldt voor de bindende internationale verdragen. (Zie hierover verder hoofdstuk 3).

Tijdens een gesprek met de Islamitische Raad Nederland heeft de VVD-leider medio juni 1992 wederom nieuwe aspecten van de islam onder kritiek genomen. Zo heeft hij bij die gelegenheid de regels van de islam met betrekking tot gemengde huwelijken aan de orde gesteld, evenals de islamitische opvattingen aangaande homoseksualiteit en de vraag of het in de islam is toegestaan om van godsdienst te veranderen. In dezelfde tijd wees een kiezersonderzoek uit dat de laatste tijd met name de Centrum Democraten hun aanhang onder de kiezers aanmerkelijk hadden uitgebreid. Desgevraagd deelde Bolkestein voor de NOS-televisie mede deze groei van extreem-rechts niet te beschouwen als gevolg van zijn kruistocht tegen de islam. Deze toename moest volgens hem uit buitenlandse invloeden worden verklaard. De verrechtsing van het politieke beeld was aanleiding voor Groen Links om aan te dringen op een overleg tussen "democratische partijen" over de wijze waarop aan extremistische partijen de wind uit de zeilen kon worden genomen. Mevrouw Beckers meende dat er afspraken moesten worden gemaakt over de toon van de campagnes voor de Kamerverkiezingen van 1994. Deze verkiezingen zouden naar haar mening voor een groot deel gaan over de minderhedenproblematiek. "De andere partijen zullen zich gedwongen voelen zo veel mogelijk potentiële stemmers op

extreem-rechts aan zich te binden. Dat zal gebeuren door hardere en confronterende uitspraken over allochtonen die goed in het gehoor liggen bij een breed publiek. Dat moeten we voorkomen, want anders is het hek van de dam". Zij hekelde hierbij recente uitspraken van VVD-leider Bolkestein over onder andere polygamie: "Die uitspraken spelen in op vooroordelen die een politicus niet mag aanwakkeren. Waar Bolkestein dingen oproept die in ons land niet aan de orde zijn, gaat hij over de schreef". Beckers riep de partijen dan ook op om een gezamenlijke gedragscode ontwikkelen.⁵² In dezelfde tijd liet ook de CDA-voorzitter Van Velzen zich kritisch uit over de VVD-leider. Diens uitlatingen droegen volgens hem tot de winst van extreem-rechts in de opiniepeilingen.⁵³ CDA-fractievoorzitter Brinkman verkoos echter om een middenpositie te kiezen tussen de beide uitersten van Bolkestein en Beckers: hij ging zich sterk maken voor de beperking van de instroom van nieuwe migranten door middel van het stellen van stringenter voorwaarden aan gezinshereniging en gezinsvorming. Hij ging dan ook niet mee met het voorstel van Beckers tot invoering van een "ethische code".

1.6 De visie van moslims zelf

Er is reeds op gewezen dat in geen van de hierboven besproken discussies van politici aandacht is besteed aan de visie van moslims in Nederland zelf zoals deze uit hun eigen publikaties naar voren komt. Dit, terwijl van islamitische zijde in Nederland sprake is van een toenemend aantal geschriften over relevante onderwerpen, waarin op maatschappelijke en politieke discussies wordt ingehaakt. In dit verband verdient te worden vermeld dat Sajidah Abdus Sattar, auteur van Nederlandstalige boeken over de positie van de vrouw en over onderwijs en opvoeding in de islam, tegen het negeren van de visie van de moslims scherp heeft geprotesteerd.⁵⁴ Terecht merkte zij op: "De integratie waar zo om wordt geschreeuwd kan zich pas echt voltrekken wanneer moslims een eigen stem wordt gegund. Zonder stem geen gesprek en zonder gesprek geen medewerking". In een democratische samenleving mag dit een vanzelfsprekende eis

zijn, maar wanneer het om de islam gaat is het voor de Nederlandse situatie een revolutionaire uitspraak.

Het boek van de hierboven reeds genoemde Marokkaanse imam uit Den Haag, Bakkali El Khammar, is één van de talrijke islamitische publikaties die meer aandacht verdienen. Het gaat in op de opvattingen van de islam over de samenleving. De bedoeling van de auteur is om hiermee enkele misverstanden uit de weg te ruimen waarmee moslims in Nederland regelmatig te maken hebben. Hij behandelt hierin allereerst het geloof en de ethiek van de islam. Vervolgens komen de moskee en de rol van de imam aan de orde. Daarna legt hij het standpunt uit van de islam met betrekking tot discriminatie, de verhouding tussen burens en de positie van vrouwen en kinderen. Tenslotte komen de rechten van de mens aan de orde en de opvattingen van de islam over arbeid en beroep.

Bij de behandeling van de positie van de vrouw onderscheidt de auteur in totaal 15 vormen van gelijkheid tussen man en vrouw die door de islam worden onderschreven. Hieronder vallen bijvoorbeeld: de gelijke status als mens, gelijkheid van recht op kennis, gelijkheid van recht op arbeid en inkomsten daaruit, overeenkomstig fysiek vermogen en levenstaak, gelijkheid van het recht op meningsuiting en gelijkheid ten aanzien van partnerkeuze. Van belang is dat de auteur vanuit de islamitische traditie een beschouwing geeft over de moderne opvatting die leert dat man en vrouw gelijke rechten hebben. Hierbij neemt hij (uiteraard) de modern-secularistische opvattingen niet kritiekloos over, maar verdedigt hij de islam door te wijzen op overeenkomsten tussen die opvattingen en de traditie van de islam. Op sommige punten handhaaft hij een traditioneel islamitisch standpunt, bijvoorbeeld op het punt van de taakverdeling tussen man en vrouw, wanneer hij opmerkt: "De vrouw is verantwoordelijk voor het huishouden en de opvoeding van de kinderen, zodat zij hun rol in de samenleving later goed kunnen vervullen". Op dezelfde wijze gaat hij te werk bij zijn behandeling van de mensenrechten. Hij erkent bijvoorbeeld het recht op vrije meningsuiting, maar benadrukt dat dit recht niet onbeperkt is: men mag niet liegen of anderen krenken. "Meningen moeten op een

wijze manier en met sterke argumenten worden geuit, zodat toehoorders de mening kunnen waarderen". Wat hier in feite plaats vindt is een verdediging van de islam in het licht van moderne normen en waarden. Daarbij wordt echter tevens een belangrijk deel van die waarden binnen het islamitische kader geïntegreerd. Deze apologetische verwerking van nieuwe normen en waarden is eigen aan elk theologisch denken, zoals bijvoorbeeld aan de hand van de moderne feministische theologie van het christendom kan worden geïllustreerd. Het islamitische theologische denken vormt hierop geen uitzondering.⁵⁵ Soortgelijke onderwerpen komen ook geregeld aan de orde in het tijdschrift *Arayis ve Islâm* van de Turkse Islamitische Stichting Nederland gevestigd in Den Haag. Hierin vindt men bijvoorbeeld artikelen over de ideeën van de profeet Mohammed over mensenrechten.⁵⁶

Ook in het islamitische kwartaalblad *Qiblah* is in de tachtiger jaren een belangrijk aantal artikelen gepubliceerd waarin wordt ingegaan op de opvattingen van de islam met betrekking tot mensenrechten, de opvoeding van kinderen, onderwijs en de positie van de vrouw. Gesteld kan worden dat deze onderwerpen centraal staan in vele nummers van dit tijdschrift. Desalniettemin worden de desbetreffende artikelen slechts sporadisch geciteerd, ook door de pers en andere media, zelfs wanneer deze een beeld willen geven van de islam in Nederland in relatie tot deze onderwerpen. Wat weet men bijvoorbeeld over de activiteiten van moslimvrouwen in Nederland, waarover in de islamitische periodieken geregeld wordt bericht? Het feit dat de artikelen in deze periodieken vanuit een belijdend islamitisch standpunt zijn geschreven doet aan het belang ervan voor een nadere kennismaking met de islam in Nederland niets af. Integendeel: uit deze discussies kan men direct afleiden hoe in islamitische kring wordt nagedacht over normen en waarden van deze samenleving *in relatie tot de islam*. Dit is toch precies het onderwerp waarvoor Bolkestein zich interesseerde en zij vormen voor hem dan ook verplichte lectuur.

In verband met de beide door Bolkestein gehanteerde kernbegrippen van secularisatie en mensenrechten waarmee

het in de islam zo droevig was gesteld, dient hier de aandacht te worden gevestigd op de statuten van de twee nationale islamitische raden die thans in Nederland bestaan. In die van de Islamitische Raad Nederland (IRN) wordt in artikel 2 onder meer als doel geformuleerd: "het behartigen van de geestelijke belangen van de Moslim-gemeenschap in Nederland". Dit doel wordt volgens ditzelfde artikel gesteld "*conform het beginsel van scheiding van kerk en staat*".⁵⁷ De Nederlandse Moslimraad (NMR) formuleert nog uitdrukkelijker in artikel 4 van zijn statuten dat de samenwerking tussen de verschillende organisaties binnen de NMR geschiedt "*op basis van een principiële eerbiediging van de democratische rechtsorde en de beginselen waarop deze berust, te weten de scheiding van Kerk en Staat en de rechten van de mens, vrijheid en tolerantie*".⁵⁸

De statuten van beide nationale islamitische raden staan hiermee dichterbij de dominante politieke cultuur dan de staatsrechtelijke opvattingen van de drie kleine confessionele partijen in de Tweede Kamer. Vanuit een "theocratische" visie verwerpt namelijk de SGP de scheiding van kerk en staat als een "produkt van de Franse revolutie dat zeker niet heilzaam heeft gewerkt". Deze partij beschouwt de gevolgen van de organisatorische scheiding van kerk en staat zelfs als desastreus. De SGP wenst geen vermenging van beide, ook niet de "onderwerping van de Staat aan de kerk, maar de onderwerping van beide aan God en Zijn eeuwige wet". Deze wet is natuurlijk als zuiver christelijk te verstaan, hetgeen bijvoorbeeld verklaart dat de SGP het kabinetsstandpunt om geen islamitische en hindoe gebedsruimten te subsidiëren ondersteunt, "*zij het om andere redenen*": "Wij zien geen overheidstaak in het helpen bevorderen van *deze godsdiensten*". Het GPV erkent op zijn beurt het "eigen karakter van de ambten van overheid en kerk", maar "dit belangrijke uitgangspunt mag niet afdoen aan de norm dat kerk en Staat beide onderworpen zijn aan de universele Wet van God". Van eenzelfde visie getuigt het RPF, die de verhouding tussen kerk en Staat gelijkstelt aan die tussen overheid enerzijds en de gemeente van Christus anderzijds. "Beide zijn instrumenten in Gods hand om deze wereld naar Zijn wil te ordenen. Met andere woorden: het gaat hier om

onderscheiden ambten. Niettemin is er zeker sprake van interactie". De overheid is volgens de RPF "dan ook niet neutraal maar dienaar van God".⁵⁹ Het is van belang deze christelijk-theocratische uitgangspunten van Klein Rechts eens uitdrukkelijk in herinnering te brengen in een tijd waarin steeds weer wordt gesuggereerd dat moslims niet bereid zouden zijn zich te voegen in het parlementair-democratische stelsel met bijbehorende scheiding van godsdienst en staat. De uitgangspunten van Klein Rechts zijn weliswaar algemeen bekend, maar leiden zelden tot politieke discussies van enige betekenis.

Van islamitische zijde is herhaaldelijk met verontwaardiging op de uitlatingen van Bolkestein gereageerd. "De heer Bolkestein kan echter gerust zijn", aldus het reeds genoemde tijdschrift van de Islamitische Stichting Nederland, "Universele waarden als vrijheid van mening, non-discriminatie en tolerantie zijn ook waarden die de Islam, waartoe moslims behoren, voorstaat".⁶⁰ In het Moslim Jongeren Magazine *Salaam* stond een scherpe kritiek onder de kop *Also sprach Bolkestein...*⁶¹ Veel van de voorbeelden die Bolkestein gaf van wantoestanden in de moslimwereld en de regimes die daar de dienst uitmaken, werden volgens dit artikel door veel moslims in Nederland inhoudelijk interessanter bekritiseerd dan door hem. "Hij vergeet dat een percentage van de moslims zich in Nederland bevindt omdat ze juist tegen die regimes zijn". "Frits klaagt over de waarden en normen in die landen, maar zijn politieke vriendjes doen daar druk zaken mee, ongehinderd door gebrek aan individuele vrijheid, non-discriminatie (...)". Het artikel stelt tenslotte vast dat de islam de universaliteit bevestigt van morele principes als rechtvaardigheid, gelijkwaardigheid, vrijheid van godsdienst en vrijheid van meningsuiting. Hoe nu? Moeten wij aannemen dat politici als Bolkestein nimmer enige islamitische publikatie uit Nederland onder ogen hebben gehad? Dat zou wel een heel bedenkelijk licht werpen op hun politieke kwaliteit en integriteit!

Integratie van moslims in Nederland

2

De *fictie van de nieuwe vijand* die in het voorgaande hoofdstuk werd geschetst heeft betrekking op moslims en de islam in het algemeen. In Nederland heeft deze mythe gevolgen voor naar schatting 450.000 mensen met een islamitische achtergrond. De demagogische uitlatingen van de VVD-voorman vormden voor de regering een van de belangrijkste aanleidingen om een *Nationaal Debat* over minderheden te entameren. Het zal niemand ontgaan zijn dat de brede maatschappelijke discussie die hiervan het resultaat was, niet zozeer over de minderheden in het algemeen ging als wel over de positie van moslims in de Nederlandse samenleving. Alvorens dieper in te gaan op deze discussie is het van groot belang aandacht te schenken aan de volgende vragen:

(1) Wie zijn deze *moslims*, in hoeverre vormen zij een homogene groep, zijn ze zo belijdend als men doorgaans aanneemt of speelt *secularisatie* ook in hun kringen een belangrijke rol?

(2) Welke is de betekenis van de sleutelbegrippen *integratie* en *identiteit* die in deze discussie door alle betrokkenen worden gebruikt om de invoeging van moslims in de samenleving aan te duiden?

2.1 Moslims in Nederland of islamitische Nederlanders?

Zoals uit het voorafgaande hoofdstuk blijkt, wordt het begrip *moslims*, vooral de laatste jaren, in verband gebracht met tal van negatieve betekenissen. De tijd waarin gesproken kan worden van 'islamitische Nederlanders', op één lijn met bijvoorbeeld katholieke of protestantse Nederlanders, lijkt verder weg dan ooit. Onder invloed van de processen van afwijzing en stigmatisering die zich de afgelopen jaren in

Nederland en elders in West-Europa hebben voltrokken, heeft het begrip 'moslims' onder meer ook een etnische betekenis gekregen. 'Moslims' gelden zonder meer als leden van een 'etnische groep', als personen van buitenlandse herkomst met eenzelfde godsdienst die ook op grond van uiterlijke kenmerken als zodanig kunnen worden onderscheiden. Deze massieve etikettering van bijvoorbeeld Turkse en Marokkaanse groepen als *moslims* verdoezelt echter de belangrijke gradaties in religiositeit en de grote verschillen in de inhoud van de religieuze opvattingen die binnen deze groepen zelf bestaan.

Om te beginnen met de mate van *religiositeit*. Vrijwel in alle discussies wordt er min of meer als vaststaand feit van uitgegaan dat de in Nederland woonachtige personen van Turkse en Marokkaanse achtergrond actieve belijders van de islamitische godsdienst zijn. Dit is een ernstige misvatting. Naar het besef van de betrokken groepen is men allereerst moslim krachtens het feit dat men uit islamitische ouders geboren is. Men groeit op in een islamitisch milieu en maakt kennis met bepaalde facetten van de islamitische cultuur. Dit zegt echter nog weinig over de vraag of, en zo ja in welke mate, men de geloofsinhoud van de islam onderschrijft en de islamitische gedragsregels in acht neemt.

Uit onderzoek in een aantal moskeeën in de Marokkaanse stad Casablanca bleek dat tijdens de vijf dagelijkse gebedsdiensten niet meer dan ongeveer 1 promille van de bevolking een moskee bezoekt. Tijdens de wekelijkse gebedsdiensten op vrijdagen is dit cijfer beduidend hoger, maar toch niet meer dan bij benadering ongeveer 10 procent.¹ Dit, terwijl het bezoeken van de moskee tijdens deze wekelijkse diensten volgens de leer van de islam een individuele plicht is voor de volwassen mannelijke moslims, terwijl vrouwen eraan kunnen, maar niet hoeven deel te nemen. Voor Nederland zijn geen vergelijkbare kwantitatieve gegevens bekend, maar men kan veronderstellen dat het percentage hier niet veel hoger ligt. Het lijkt eerder waarschijnlijk dat het beduidend lager ligt, ook omdat de betreffende mannelijke moslims die werk hebben alleen met toestemming van hun werkgever voor moskeebezoek vrijaf kunnen nemen. De benodigde afspraken in CAO's ontbreken

namelijk nog en deze gebedsdienst valt doorgaans slechts gedeeltelijk met de lunchpauze samen. (Vgl. hierover verder hoofdstuk 3, onder feest- en rustdagen.)

Het is in dit verband nuttig de resultaten in herinnering te roepen van een onderzoek onder de Marokkaanse gemeenschap in Nederland uit 1979 waaruit bleek dat 38.2 procent van de ondervraagde steekproef opgaf de islamitische voorschriften te volgen met betrekking tot het verrichten van de dagelijkse gebeden. (Deze gebeden kunnen, maar behoeven niet in een moskee of gebedsruimte te worden verricht. In verband met het geringe aantal moskeeën en gebedsruimten dat in 1979 bestond, maakte het onderzoek geen onderscheid tussen de thuis en in moskeeën verrichte gebeden. Evenmin werd de deelname aan het vrijdaggebed uitgesplitst.) Van de resterende 61.8 procent die opgaf de dagelijkse gebeden niet te verrichten, deelde 16.4 procent mee de naleving ervan nog wel in Marokko in acht te hebben genomen, maar hiermee in Nederland te zijn opgehouden. Deze cijfers geven een vermindering in de naleving van religieuze voorschriften aan in de periode die volgt op de migratie naar Nederland, een trend die in hetzelfde onderzoek ook werd waargenomen met betrekking tot het volgen van de islamitische spijswetten en andere voorschriften.² In dezelfde richting wijst het feit dat de islamitische basisscholen tot nog toe slechts 3,5 procent van de islamitische kinderen in de leerplichtige leeftijd hebben weten aan te trekken. Dit percentage zal waarschijnlijk nog enigszins toenemen, maar de groei van deze scholen die in de nabije toekomst wordt verwacht is bescheiden en rechtvaardigt nog geenszins de aanname dat op den duur meer dan zo'n 10 procent van deze kinderen een islamitische basisschool zullen bevolken. Wij moeten ervan uitgaan dat de overgrote meerderheid van de ouders de voorkeur zal blijven geven aan de bestaande onderwijsvoorzieningen, met name aan de openbare school. (Vgl. hierover verder hoofdstuk 5, onder islamitische scholen.)

Een en ander is een aanwijzing dat zich ook onder moslims het verschijnsel voordoet dat wel wordt aangeduid met *onkerkelijkheid* en *ontkerkelijking*. Ook in hun geval moet men een onderscheid maken tussen een relatief kleine groep

actief-belijdende leden die de kern van de plaatselijke gemeenschappen uitmaken, omringd door een doorgaans veel grotere groep van mensen die alleen bij bijzondere gelegenheden een bezoek aan de moskee brengen, terwijl de talrijkste groep tenslotte nooit of vrijwel nooit de moskee van binnen ziet. Dit betekent echter nog niet dat de islam in het leven van de min of meer passieve groep geen enkele rol speelt. En nog minder, dat deze groep geen affectieve binding met de belijdende groep moslims zou bezitten, met name wanneer deze groep tot voorwerp wordt gemaakt van een uitgesproken vijandige en negatieve beeldvorming. Het effect van de stigmatisering en *etnisering* van de islam is veeleer dat ook zij zich uitdrukkelijker solidair gaan voelen met de gestigmatiseerde groep. Zij worden hiertoe in zekere zin ook gedwongen, omdat zij zelf, al was het alleen maar op grond van (al dan niet denkbeeldige) uiterlijke kenmerken, mede het object van die processen van stereotypering en stigmatisering worden. Zo worden zij pas onder de druk van de externe stigmatisering als het ware 'geïslamiseerd', hoe modern-secularistisch hun opvattingen ook zijn. Deze stand van zaken, die van fundamentele betekenis is voor een goed begrip van de verhoudingen binnen de islamitische groepen, ontgaat vrijwel alle deelnemers aan de zo verhitte discussies over de islam die de laatste jaren zijn gevoerd. Men weigert eenvoudig de significante verschillen onder ogen te zien en 'erkent' slechts belijdende moslims, met name streng belijdende, zogenaamd 'fundamentalistische' moslims.

Het begrip *fundamentalisme* neemt, samen met de associaties van angst en agressie die het oproept, een centrale plaats in binnen het mythische denken over de islam. Toch is dit begrip in het geheel niet islamitisch, maar een 'etiket' dat van buitenaf aan moslims wordt opgeplakt. Dit brengt ons op de betekenis die door de betrokkenen zelf aan hun naam wordt gehecht. De definitie (en zelfdefinitie) van mensen als moslims is binnen de meeste landen van de islamitische wereld in de eerste plaats van belang, omdat deze bepaalde gevolgen in de maatschappelijke en juridische sfeer met zich meebrengt. Zo kunnen bijvoorbeeld voor moslims en christenen verschillende stelsels van familierecht gelden. Hiermee krijgt het begrip moslim een uitgesproken

sociaal-juridische betekenis. Daarbij wordt doorgaans stilzwijgend aangenomen dat een *moslim* de islam als persoonlijke geloofsovertuiging innerlijk aanhangt, ook indien daarvan uit zijn gedrag weinig blijkt. Naast het begrip *moslim* wordt dan ook wel het begrip *gelovige* gebezigd, waarbij met de eerste term ieder persoon wordt aangeduid die in een islamitisch milieu is geboren en opgegroeid, terwijl de tweede betrekking heeft op hen die in hun dagelijkse leven, door de navolging van religieuze voorschriften, daadwerkelijk uiting geven aan de islam als hun persoonlijke geloofsovertuiging.

De namen *mohammedanen*, *mohammedaans*, *mohammedanisme* en *muzelmannen* hadden in de koloniale tijd niet alleen een religieuze maar ook een raciale betekenis. Met de dekolonisatie raakten ze in onbruik en ze worden tegenwoordig eigenlijk nog alleen in denigrerende zin gebruikt, namelijk wanneer men, met het oogmerk om te beledigen, gebruik wil maken van een naam die inbreuk maakt op de eigennaam die door de groep in kwestie als zelfdefinitie wordt gebruikt.³ Zulke denigrerende namen zijn in de geschiedenis van westerse landen veel vaker ter aanduiding van moslims gebruikt. Men kan denken aan de *Hagarenen* en *Saracenen* uit de Middeleeuwen en aan de *Moren* en *Moortjes* uit het latere, christelijke Spanje. Al deze namen hadden gemeenschappelijk dat zij de moslims niet alleen als godsdienstige, maar ook als aparte etnische groep definieerden. De verscholen ideologische boodschap ervan was dat de aangeduide moslims niet alleen qua godsdienst maar ook qua etnische afkomst niet hoorden bij de groep die deze etiketten op hen plakte.

2.2 Het islamitische reveil en integratie

Binnen de hedendaagse bewegingen van het islamitische 'reveil' wordt een bijzondere naam gehanteerd ter aanduiding van degenen die aan dit 'reveil' deelnemen, namelijk die van *islâmiyyûn*. Dit is al een oud Arabisch begrip waarmee in vroeger eeuwen wel nieuwe bekeerlingen tot de islam werden aangeduid. In historische teksten moet het vaak worden vertaald als 'nieuwe moslims', van bijvoorbeeld christelijke of joodse origine. In de huidige tijd kan de term eveneens met

'nieuwe moslims' worden vertaald, maar dan in die zin dat het thans gaat om mensen die reeds nominaal moslim waren en pas ten gevolge van de religieuze beweging die met de term *Ontwaking* wordt aangeduid, tot een hernieuwd bewustzijn van hun islamitische wortels zijn gekomen. Eenzelfde voorstelling van een 'ontwaking' van een reeds sluimerend aanwezige religieuze identiteit vindt men bijvoorbeeld in het christelijke begrip van de 'reborn Christians'. Reeds dit simpele feit maant tot grote terughoudendheid tegenover de opvatting van zeer velen die menen dat een religieuze beweging als de onderhavige uitsluitend in de islam voorkomt. Het gaat in feite om een beweging van *religieuze re-vitalisering* waarvoor tal van parallellen uit de geschiedenis van andere godsdiensten, waaronder het christendom, zijn aan te wijzen. Dergelijke bewegingen doen zich vooral onder bepaalde sociaal-economische en politieke omstandigheden voor, waarover hieronder nader.

Het begrip *islâmiyyûn* zou in het Nederlands het best door 'islamieten' kunnen worden vertaald, ware het niet dat nu juist die term de laatste jaren meer en meer als synoniem van 'moslims' in gebruik is gekomen. Het zal wel niet mogelijk zijn om het heersende spraakgebruik op dit punt nog te veranderen, zodat aanvaard moet worden dat voor weergave van het zuiver islamitische begrip *islâmiyyûn* in het Nederlands naar een ander begrip moet worden uitgezien. De term *fundamentalisten* is uiterst ongelukkig, niet alleen omdat hij van origine christelijk is, maar ook omdat hij bepaalde aspecten benadrukt die we nu juist niet in het oorspronkelijke begrip *islâmiyyûn* aantreffen. Onder invloed van de christelijke betekenis van de term 'fundamentalisme' wordt in de beeldvorming over de islamitische 'fundamentalisten' veel nadruk gelegd op de letterlijke uitleg en navolging van de gezaghebbende bronnen van de islam. Dit zou volgens velen zelfs het belangrijkste kenmerk van de islamitische 'fundamentalisten' zijn. Nu is het waar dat de bedoelde groepen terug willen keren naar de zuivere bronnen en dus in zekere zin ook naar de 'fundamenten' van hun godsdienst. Maar de vraag in hoeverre zij daarbij op letterlijke wijze te werk gaan laat zich niet zo eenvoudig en zeker niet eenduidig beantwoorden. In elk geval is

opmerkelijk dat sommige van de belangrijkste auteurs van deze nieuwe stromingen, zoals Sayyid Qutb (Egypte) en Abdesslam Yasin (uit Marokko) in hun verhandelingen soms uitvoerig reageren op ontwikkelingen binnen de moderne westerse filosofie, zij het ook doorgaans in afwijzende zin. Men mag dit gedachtengoed dan ook zeker niet reduceren tot een blinde letterlijkheid in het verstaan en volgen van heilige teksten, de 'islamisten' zijn in tal van opzichten moderne mensen van de 20ste eeuw, ook wanneer het bijvoorbeeld gaat om de scholing van meisjes, tot en met het universitaire niveau.

Het hernieuwde bewustzijn van het bezit van een *islamitische identiteit* uit zich op individueel niveau vooral in een grotere toewijding in het nakomen van religieuze plichten als de dagelijkse gebeden, de voedsel- en kledingvoorschriften, en in een ijveriger studie van de godsdienst. Het uit zich echter ook in allerlei nieuwe vormen van organisatie die in de 20ste eeuw naast de traditionele vormen zijn ontstaan, zowel op plaatselijk, regionaal, nationaal als internationaal niveau. Al naar gelang hun reikwijdte vervullen deze organisaties een breed spectrum van functies in verschillende sectoren, zoals scholing, welzijn, geloofsverköndiging en politiek. Hoewel het gezien de uiteenlopende functies van al deze organisaties bijna niet doenlijk is om daarover een algemene uitspraak te doen, kan tot op zekere hoogte op één punt een uitzondering worden gemaakt. Vrijwel al deze organisaties zijn ontstaan los van en dikwijls tegenover het establishment van het officiële overheidsapparaat. Deze constatering is voor een goed begrip van de 20ste eeuwse ontwikkelingen binnen de islamitische wereld in de verhouding van godsdienst en staat van groot belang.

Aan de ene kant ziet men, vooral na de dekolonisatie, in vele landen een greep van de overheid ontstaan op het godsdienstige leven van de burgers die groter dan ooit tevoren. Deze greep kreeg onder meer gestalte in de oprichting van speciale ministeries van godsdienstzaken die controle uitoefenen op de eenvormigheid van het religieuze leven, of het nu gaat om het godsdienstonderwijs op alle niveaus, om de aanstelling van imams en de preken die zij voordragen tot in de kleinste moskeeën, om religieuze

tijdschriften met overheidssubsidie uitgebracht of om de wetgeleerden en hun lessen en adviezen via radio en televisie en in allerlei organen van de staat. Hier is, om kort te gaan, de godsdienst ontwikkeld tot een echte staatsgodsdienst en tevens tot een apparaat ter legitimatie en propagering van de officiële staatsleer en staatspolitiek.

Daartegenover ontstond echter een groeiend aantal religieus gefundeerde organisaties die juist los van die officiële overheidsgreep gestalte wilde geven aan de eigen religieuze overtuiging en aan de wil tot verzet en het verlangen naar bevrijding. Deze organisaties bouwden voort op hetgeen reeds tot stand kwam tijdens de koloniale tijd, mede geïnspireerd uit verzet tegen de koloniale overheersers. Naarmate de hoop op een sociaal-economisch betere tijd na de onafhankelijkheid dieper de bodem werd ingeboord, de repressie van de zijde van sommige overheden tegen deze afwijkende religieuze uitingen toenam en ook de internationale politieke ontwikkelingen het gevoel van ontgoocheling slechts versterkte, groeide de wil bij de bevolking om het lot op enigerlei wijze in eigen handen te nemen.

Bij het ontbreken van democratische kanalen om veranderingen te bewerkstelligen, vond het verlangen naar een nieuwe tijd steeds duidelijker zijn uitweg in de vorm van godsdienstige activiteiten, los en dikwijls ook tegenover het officiële staatsgezag. Vooral aan het einde van de zestiger en het begin van de zeventiger jaren ontstonden hieruit de bewegingen die men in het westen met de verzamelterm van het islamitische 'fundamentalisme' is gaan aanduiden. In feite gaat het, zoals opgemerkt, om uiteenlopende stromingen die onderling belangrijke verschillen in omvang, leer, functies en doelstellingen vertonen. Slechts enkele van deze zijn zodanig geradicaliseerd dat zij het gebruik van geweld rechtvaardigen voor de omverwerping van heersende regimes.

Of de elementen van protest en verzet inderdaad de meest wezenlijke onderdelen van deze bewegingen uitmaken -zoals door velen, vooral in het westen, wordt aangenomen- valt echter te betwijfelen. Naar onze mening is dit niet het geval en zouden deze bewegingen ook na een eventuele volledige democratisering van de betreffende landen hun betekenis

volop behouden, zij het ook in gewijzigde vorm en met verschuivingen van accenten.

Van belang is hierbij in aanmerking te nemen dat de islamitische wereld in de 20ste eeuw, ondanks de afwezigheid van democratie, reeds een diepgaand proces van modernisering en secularisatie heeft ondergaan. Dit proces is nog steeds in volle gang. Het ging onder meer vergezeld van het ontstaan van een massaal onderwijssysteem, industrialisatie, urbanisatie en bijbehorende ingrijpende veranderingen binnen traditionele familieverbanden, en dit alles binnen nieuw gevormde natiestaten naar westers model. Binnen de nieuwe verhoudingen is de totale staatscontrole van het religieuze leven van burgers in feite een anachronisme geworden, waarvan de functie meer en meer wordt gereduceerd tot legitimatie van repressie door een regime dat zijn gezag bij de bevolking al goeddeels heeft verloren.

Naar onze mening loopt de ontwikkeling van eigen onafhankelijke religieuze organisaties dan ook parallel aan het proces van modernisering en secularisatie, waarmee vooruit gelopen wordt op een scheiding van godsdienst en staat zoals deze pas echt mogelijk wordt binnen een gedemocratiseerde samenleving. Wanneer men let op de verschillende stromingen die binnen de hedendaagse islamitische bewegingen bestaan, dan ziet men een religieuze pluriformiteit van verschillende islamitische organisaties die vergelijkbaar is met het naast elkaar bestaan van bijvoorbeeld christelijke kerkgenootschappen. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat de islamitische 'moskeegenootschappen' die thans tegen de verdrukking in opbloeien, veelal geheel of gedeeltelijk in de illegaliteit, niet in staat zouden zijn om binnen de wettelijke kaders van een democratische rechtsstaat vreedzaam naast elkaar te bestaan.

Het bewijs voor onze stelling dat binnen het hedendaagse islamisme inderdaad een scheiding ontkiemt tussen godsdienst en staat, kan geleverd worden aan de hand van de situatie in West-Europa, ook in Nederland. De kaart van islamitisch Nederland wordt gekenmerkt door een opvallende pluriformiteit. Zo vindt men in Nederland naast een overgrote

meerderheid van soenniten ook een kleinere groep sjiïeten. Daarnaast zijn zijrichtingen als die van de Ahmadiyyah en de Alevieten vertegenwoordigd. Binnen de soennitische islam hebben we verder te maken de vier wetsscholen, de Malikitische, de Hanafitische, de Sjafi'itische en de Hanbalitische. Tevens vindt men dwars door de wetsscholen heen de zogenaamde mystieke genootschappen en aftakkingen daarvan zoals de Qadiriyyah, de Naqshbandiyyah, de Suleymanci's, de Darqawiyyah, de Alawiyyah en tenslotte de Chistiyyah. Daarenboven bestaan er ook religieus-politieke bewegingen zoals de Salafiyyah uit Noord-Afrika en de Nurci's en de Milli Görüs, beide uit Turkije. Binnen elke etnische groep in Nederland bestaan verschillende koepelorganisaties die op nationaal niveau uiteenlopende aantallen plaatselijke moskeeën bundelen die tot één of meer van bovengenoemde richtingen behoren. Zo zijn er meerdere van dergelijke koepels binnen de Turkse, Marokkaanse en Surinaamse gemeenschappen.⁴

Enkele van de grootste koepels en de hun toebehorende moskeeën oriënteren zich op de leer van de islam zoals deze door de officiële staatsorganen van de landen van herkomst wordt verbreid. De Turkse en Marokkaanse koepels waarbinnen dit het duidelijkst naar voren treedt, hebben zich op nationaal niveau verenigd binnen de Islamitische Raad Nederland (IRN). De doorgaans kleinere, maar talrijker koepels die verenigd zijn binnen de Nederlandse Moslim Raad (NMR) stellen zich juist bewust onafhankelijk op ten opzichte van de overheden van de herkomstlanden. (Vgl. verder hoofdstuk 5.) Onder hen zijn enkele stromingen vertegenwoordigd die in de herkomstlanden in het recente verleden soms jarenlang tot een leven in de illegaliteit waren veroordeeld. In verband met de godsdienstvrijheid kunnen deze stromingen, ook indien zij kritisch ten opzichte van de overheid in het herkomstland staan, zich in Nederland in vrijheid organiseren en manifesteren, hetgeen dan ook geschiedt. Daarbij is nog aan geen enkele onderzoeker gebleken dat zich in enigerlei islamitische stroming een tendens zou voordoen die een radicalisering ten opzichte van de Nederlandse staat met zich mee zou brengen. De ontwikkeling van een dergelijke tendens zou ook onlogisch

zijn, omdat hier de belangrijkste voorwaarden voor een dergelijke ontwikkeling ontbreken. Deze zijn gelegen in politieke en godsdienstige repressie en in ernstige vormen van sociaal-economische ontreddeing. Dit sluit echter het voorkomen van bepaalde vormen van conservatisme en traditionalisme niet uit.

De vraag ligt tenslotte voor de hand welke stromingen zich het gemakkelijkst binnen het Nederlandse maatschappelijke stelsel zullen voegen: de groeperingen die gelieerd zijn aan of georiënteerd zijn op de overheden van de herkomstlanden of juist zij die ten opzichte van die overheden een onafhankelijke koers willen varen? Het is moeilijk hierop een eenduidig antwoord te geven, al is het zeker niet waar dat vooral de koepels die sterke banden met de overheden van de herkomstlanden onderhouden zich voor de Nederlandse maatschappij het meest openstellen. Die gedachte is reeds daarom niet logisch, omdat de herkomstlanden de banden met hun onderdanen in het buitenland zoveel mogelijk proberen te handhaven, onder meer om politieke en economische redenen. De Marokkaanse overheid meent bijvoorbeeld zelfs dat Marokkanen in het buitenland in de eerste plaats Marokkaan dienen te blijven en zich als 'gasten' dienen te gedragen die te zijner tijd weer naar Marokko zullen terugkeren. Zij moeten zich dan ook onthouden van 'inmenging' in de politieke aangelegenheden van hun 'gastland'. Een dergelijk standpunt staat haaks op de opvatting van Nederlandse zijde die stelt dat de minderheden, met behoud van hun culturele identiteit, zoveel mogelijk moeten integreren.

Ten aanzien van de *imams* die zijn aangesloten bij de grootste Turkse organisatie, de Islamitische Stichting Nederland, die rechtstreeks is gelieerd aan de Turkse overheid, wordt er dikwijls op gewezen dat zij een modernistische interpretatie van de islam verbreiden die zich vriendelijk verhoudt ten opzichte van de Nederlandse normen en waarden. Dit lijkt om twee redenen geen geldig argument. Ten eerste moet iedere stroming, los van zijn specifieke religieuze kleur, als *vriendelijk* ten opzichte van de Nederlandse staat worden beschouwd, zolang men bereid is de basis van de Nederlandse democratische rechtsstaat te

aanvaarden, hetgeen, zoals we zagen, bij alle islamitische organisaties het geval. Het tweede argument is dat in verband met de wisseling van regeringen niet uitgesloten kan worden dat de Turkse staatsopvattingen omtrent de islam zich ooit in een andere richting dan de huidige gaan ontwikkelen. Die verandering zou zich dan uiteraard ook voelbaar maken in de standpunten van de officiële imams die namelijk op tijdelijke basis naar Nederland en elders worden gestuurd. De meest duurzame garantie voor een harmonieuze integratie binnen de Nederlandse staat is dan ook gelegen in een onafhankelijke koers van religieuze stromingen ten opzichten van elke staat. Deze koers brengt als vanzelf de scheiding van godsdienst en staat met zich mee, die de basisvoorwaarde blijft voor een religieus pluriform Nederland, ook in de toekomst.

2.3 Integratie met behoud van eigen identiteit

Hoewel een harmonieuze *integratie* van moslims in de Nederlandse samenleving voor de overgrote meerderheid acceptabel blijkt te zijn, bestaat er geen overeenstemming over de precieze betekenis van dit begrip. Integratie is een vaag begrip en wordt door wetenschappers, politici en betrokken groepen veelal verschillend uitgelegd. Voor de één betekent het alleen maar een functionele aanpassing, zoals het spreken van de Nederlandse taal en het respectvol kunnen omgaan met Nederlandse normen en waarden. Voor anderen betekent integratie daarentegen het opgaan van de minderheid in de meerderheidscultuur met andere woorden: *assimilatie*. *Aanpassing* is eveneens een diffuus en complex begrip. Van Amersfoort ziet aanpassing als het aanleren van 'nieuwe rollen' in de samenleving en stelt dat er wel eens de neiging bestaat "om migranten te beoordelen vanuit een abstracte Nederlandse norm en daarvan afwijkend gedrag onaangepast te noemen. [...] Daarmee wordt dan tegelijkertijd gesuggereerd dat zulk een gedrag in het land van herkomst of in het migrantenmilieu algemeen geldend zou zijn. Dit hoeft helemaal niet het geval te zijn". Om dit proces te analyseren moet men bij de migrant kijken naar zijn kennis en vaardigheden enerzijds en naar de normen en waarden

die hij gebruikt bij de beoordeling van zijn eigen gedrag en dat van anderen, anderzijds. Het aanpassingsproces kan alleen bevredigend gebeuren als aanpassing op deze twee terreinen op evenwichtige wijze verloopt. Tenslotte moet men kijken naar smaak en voorkeuren van de migrant. Het gaat hier om zaken die de vrijetijdsbesteding aangaan zoals muziek, kleding en sporten. Een geringe aanpassing op dit terrein beperkt het informele contact tussen migranten en autochtonen. Van Amersfoort stelt verder dat dit proces betrekkelijk spontaan en automatisch verloopt. Niet alleen de migranten moeten zich aanpassen, maar ook de samenleving. Dit laatste noemt hij *acceptatie*. Het is volgens hem een misleiding om te spreken van *wederzijdse aanpassing*. "Het aanpassingsproces is in hoge mate asymmetrisch. Van de kant van Turken en Marokkanen wordt een veel grotere inspanning vereist dan van de kant van de Nederlanders. Van het slagen van het aanpassingsproces hangt voor de immigranten hun sociale positie af. Een dergelijk belang is voor de Nederlanders niet aanwezig".⁵

Het meest gehanteerde begrip is echter dat van *integratie*. Ten einde het betoog eenduidig te houden is het noodzakelijk om onze visie op het integratieproces uiteen te zetten. *Integratie betekent in algemene zin deel gaan uitmaken van het geheel zonder daarbij noodzakelijkerwijs hetzelfde te worden als het geheel*. Deze omschrijving omvat niet alleen de mogelijkheden tot volledige deelname, maar benadrukt ook de gelegenheid om de eigen identiteit te behouden. Het betekent enerzijds de *bereidheid* en het vermogen van bijvoorbeeld moslims om zich te gedragen als volwaardige burgers in Nederland en anderzijds het bestaan van optimale mogelijkheden voor hun *deelname* aan de samenleving met behoud van de eigen identiteit. Integratie betekent dus *wederzijdse acceptatie en volwaardige participatie*. Het gaat in essentie om de bereidheid van beide partijen om serieus te werken aan het elimineren van obstakels die dit proces kunnen verhinderen. In de brief van Minister Dales aan de Tweede Kamer in verband met het minderhedendebat wordt integratie eveneens gezien als een proces dat ertoe leidt "dat mensen en bevolkingsgroepen volwaardig aan de samenleving kunnen deelnemen. Een noodzakelijke voorwaarde voor

deze participatie is wederzijds respect voor elkaars eigenheid". Dit proces is van belang voor zowel de samenleving als voor de betrokken groepen zelf. "Zonder een hoge mate van integratie zijn gelijke kansen en gelijke maatschappelijke participatie en zeggenschap een illusie".⁶

Integratie dient daarom duidelijk te worden onderscheiden van een begrip als *assimilatie*. De ideologie van assimilatie ontstond in het midden van de negentiende eeuw in Amerika als streefdoel met betrekking tot de maatschappelijke positie van etnische minderheden. De wens bestond dat deze groepen zich dienden te conformeren aan de Angelsaksische normen en waarden omdat deze als superieur werden beschouwd. Aanhangers van deze ideologie beschouwden etnische groepen aanvankelijk alleen als culturele groepen. Men ging ervan uit dat deze minderheidsgroepen, wanneer zij zouden assimileren, hun culturen zouden verliezen en daardoor zouden ophouden als aparte groepen te bestaan. De geschiedenis heeft echter laten zien dat dit een illusie is. Zowel de etnische grenzen als de conflicten op basis ervan bleven bestaan. Tevens is duidelijk geworden dat groepen waarvan men aanvankelijk aannam dat ze geassimileerd waren, na verloop van tijd de eigen etnische en culturele identiteit gingen benadrukken. Als gevolg hiervan ontstond het besef dat etnische groepen meer zijn dan culturele groepen, dat hun identiteit meer bevat dan cultuur en dat assimilatie niet onomkeerbaar is.

Identiteit is ook zo'n vaag en complex begrip. Sommigen maken een onderscheid tussen *etnische* en *culturele* identiteit. Laatstgenoemd begrip omvat de culturele 'eigenheid' van groepen en is gebaseerd op objectief waarneembare verschijnselen. Etnische identiteit omvat daarentegen de culturele 'eigenheid' zoals deze door de groep zelf wordt ervaren en door de buitenwereld aan hen wordt *toegeschreven*. "Het moet derhalve geen verwondering wekken dat de woorden 'etnische groep', 'cultuur' en 'etnische identiteit' in het dagelijkse spraakgebruik met elkaar worden verward: het etnische kan zich slechts manifesteren door middel van cultuurvormen die de indruk wekken eigen te zijn aan een bepaalde categorie of groep van individuen. De etnische identiteit kan onmogelijk wat

betekenen zonder het bestaan van de etnische groepen of categorieën; ze worden immers relationeel geconstitueerd".⁷

Men is van mening dat identiteit veranderlijk is en tot stand komt via een sociaal-psychologisch proces dat zowel van binnenuit als van buitenaf wordt beïnvloed. Dit wil zeggen dat ieder mens zich verbonden voelt met de een of andere duidelijk afgebakende maatschappelijke categorie zoals een etnische groep of een beroepsgroep, terwijl men daarin van buitenaf, door anderen, wordt bevestigd. Tussen de binnen- en buitenkant zou verder een wisselwerking bestaan: het gevoel te behoren tot een bepaalde groep kan versterkt of verzwakt worden door de mening van anderen en omgekeerd.⁸

In het algemene spraakgebruik en in het beleid wordt identiteit vaak gelijk gesteld aan cultuur. Stellen wij identiteit gelijk aan cultuur, "dan kunnen wij in de cultuur van veel immigrantengroepen elementen onderscheiden die in het land van herkomst zeer op hun plaats zijn, maar die in een land als Nederland hun functie verliezen, of disfunctioneel kunnen zijn..... Kortom, behoud van de eigen identiteit van migrantengroepen kan in bepaalde gevallen, hoe nobel ook bedoeld, als doelstelling van overheidsbeleid op gespannen voet staan met het streven naar integratie".⁹ Met andere woorden, de mogelijkheden voor immigranten om hun eigen cultuur te beleven zou ook belemmerend kunnen werken op kansen om hun maatschappelijke positie te verbeteren.

In een eerder geschrift stelde dezelfde auteur dat men er in Nederland op basis van de traditie van de verzuiling van uitging, dat het bieden van mogelijkheden aan migranten om hun eigen cultuur te beleven positief moet worden gewaardeerd. Hierdoor zouden de migranten niet alleen hun gevoel van eigenwaarde versterken, maar ook een betere maatschappelijke uitgangspositie verwerven. De auteur vroeg zich echter af "of de immigranten hiermee op den duur werkelijk een dienst wordt bewezen, zeker nu de tijdelijkheidsgedachte is opgegeven". De onderbouwing van deze stelling vond hij in de gedachte dat cultuur dynamisch is en dat sommige elementen uit de oorspronkelijke cultuur

van immigranten disfunctioneel kunnen zijn in de nieuwe omgeving.¹⁰

Kernvragen betreffende de relatie tussen integratie en het behoud van de eigen identiteit zijn onder andere: welke aspecten van de culturele eigenheid mogen behouden worden, welke invloed zouden deze aspecten kunnen hebben op het integratieproces en welke rol kan de overheid hierin spelen? Ook in de bovengenoemde brief van Minister Dales aan de Tweede Kamer wordt geworsteld met het antwoord op deze vragen en dus met de relatie tussen integratie en identiteit. In de brief wordt gesteld dat "ook in sociaal opzicht de pluriformiteit vanwege de aanwezigheid in Nederland van groepen van diverse afkomst een verrijking kan geven aan de samenleving...". De worsteling komt het duidelijkst naar voren in het volgende: "Wanneer gemeend wordt dat integratie het best gediend wordt, wanneer minderheidsgroepen afstand zouden doen van eigen normen en waarden om zich geheel te conformeren aan de heersende uitgangspunten en opvattingen van de meerderheid, vindt men de regering niet aan zijn zijde. Zij wenst geen politiek te voeren van assimilatie, laat staan van gedwongen assimilatie. Anderzijds kan zij ook niet instemmen met het behoud van eigen identiteit waarbij star wordt vastgehouden aan eigen normen en waarden en waarbij geen rekening wordt gehouden met de rechten van anderen". In het overheidsbeleid staan gelijkberechtiging en respect voor de eigen identiteit centraal. "Maar daarbij gelden twee voorwaarden: enerzijds de bereidheid, om het bestaan en de ontwikkeling van andere opvattingen te respecteren en zich te oriënteren op de omringende samenleving; anderzijds een volledig respect voor de wetten en regels van dit land. Daarbij dienen minderheden er zich van bewust te zijn, dat een aantal fundamentele waarden voor de Nederlandse samenleving niet onderhandelbaar zijn, zoals daar zijn: de democratische rechtsorde, de vrijheid van meningsuiting, het zelfbeschikkingsrecht van het individu, de gelijkwaardigheid van vrouw en man en de scheiding tussen kerk en staat".¹¹

In dit proza ligt naar onze mening de foutieve aanname besloten dat er in Nederland minderheidsgroepen zijn, waarvan een significant aantal leden de bovengenoemde

fundamentele waarden niet zouden erkennen en die zonder rekening te houden met de rechten van anderen hun eigen normen zouden willen doordrukken. De enige religieuze groep die de minister in dit verband uitdrukkelijk noemt zijn de moslims. Dit, terwijl zij van mening is dat de overgrote meerderheid van hen niet een dergelijke houding is toegedaan. De minister bouwt hierdoor voort op de fictie van het gevaar van deze bevolkingsgroep voor de Nederlandse samenleving. Dit vooroordeel krijgt daardoor een legitimatie van de regering. Dit is met name het geval in de volgende passage van haar brief: "Indachtig het beginsel van de scheiding van kerk en staat zal de burgerlijke overheid zich onthouden van elke inmenging in de interne aangelegenheden van de islam. Dit neemt niet weg dat zij ook van deze religie en haar aanhangers respectering van de in ons land geldende wetten blijft eisen". Het wordt naar onze mening hoog tijd dat een moedige politicus in niet mis te verstane bewoordingen afrekenet met deze mythe en laat zien dat de moslims doorgewone mensen zijn.

Ook in het eerdergenoemde *Preadvies Allochtonenbeleid* van het wetenschappelijke bureau van de VVD staat dat identiteit geen statisch gegeven is omdat het voor de hand ligt dat een Turkse jongen die in een seculiere maatschappij opgroeit andere verwachtingen koestert dan zijn ouders die afkomstig zijn van het platteland in Turkije. Verder wordt hier vermeld dat "het probleem van het bevorderen van de eigen identiteit van allochtonen is dat men de waarden en normen van de eerste generatie allochtonen vaak als richtsnoer neemt en vergeet dat de tweede en derde generatie misschien meer voelt voor Madonna dan voor Mohammed en de eigen identiteit eerder denkt te vinden in de Westerse consumptiemaatschappij dan in de moskee".¹² Juist hier speelt de eerder genoemde spanning tussen de interne en de externe dimensies van identiteit deze groepen parten. De groep die meer voelt voor Madonna dan voor Mohammed krijgt door de negatieve houding van de autochtone omgeving geen kans om zich harmonieus in te voegen in de samenleving. Door hen voortdurend te etiketteren als (belijdende) moslims blijven ze een marginale positie in de samenleving innemen. Er is dan sprake van een typisch

voorbeeld van een identiteitsconflict omdat het zelfbeeld niet strookt met het beeld dat de samenleving aan de persoon toeschrijft.

Dat de *assimilatiepolitiek* ten aanzien van moslims niet alleen in rechtse maar ook in linkse kringen gemeengoed is, kan duidelijk worden gemaakt aan de hand van de nota Gastarbeid en Kapitaal van de SP. Volgens deze nota was het door het verschil in ontwikkeling en cultuur voor Nederlanders heel moeilijk om met hun buitenlandse collega's (vooral als zij afkomstig zijn uit islamitische landen) samen te werken en samen te wonen. "De achterstand in ontwikkeling ten opzichte van ons land en de consequente opvattingen die zij over hun (islamitische) geloof hebben, maken dat zij hoegenaamd kansloos in deze maatschappij staan". Het rapport citeert ook een uitspraak waarin wordt gesteld: "Islamieten hebben een andere denktrant, zij zijn meer cyclisch en repeterend ingesteld". Wat deze etiketten ook mogen betekenen, er komt duidelijk in tot uitdrukking dat moslims als een soort 'marsmannetjes' worden beschouwd. De oplossing die de SP bepleitte "in het belang van zowel de betreffende buitenlanders als de Nederlandse bevolking" was dat minderheidsgroepen ofwel na verloop van twee jaar de Nederlandse nationaliteit zouden aannemen of zouden terugkeren naar hun vaderland. Wie wilde blijven, moest speciale cursussen gaan volgen in de Nederlandse taal, zeden en gewoonten. Aanpassing aan de 'Nederlandse zeden en gewoonten' zag de SP als een noodzakelijke voorwaarde om in de toekomst "een waardevolle bijdrage te leveren in de strijd die de arbeiders zullen moeten voeren tegen het kapitalistische systeem".¹³ Ook hier wordt geen duidelijkheid verschaft over wat aanpassing zou moeten inhouden. Naar onze mening getuigt juist de vrees voor traditionalisme en de afwijzing van het scheppen van specifieke voorzieningen voor minderheidsgroepen om de eigen cultuur te beleven, van een statisch en conservatief cultuurbegrip.

Cultuur als het geheel van gemeenschappelijke normen, waarden en ervaringen omvat ook de nieuw opgedane ervaringen, die direct of indirect invloed hebben op de oorspronkelijke normen en waarden. In de landen van herkomst zijn bijvoorbeeld in ruime mate voorzieningen

aanwezig voor de overdracht van de eigen cultuur. Toch voltrekt zich ook in die landen een duidelijk waarneembaar moderniseringsproces met merkbare gevolgen voor de traditionele culturele normen en waarden van de samenleving. Naar onze mening leidt veeleer het tegenhouden van culturele voorzieningen voor allochtonen of het ontmoedigen ervan tot traditionalisme. Traditionalisme en fanatisme zijn verschijnselen die meestal ontstaan als reactie op een afwijzende houding van de omringende samenleving of op onderdrukking door een of ander politiek systeem.

Ook de praktijk in Nederland laat duidelijk zien dat traditionele islamitische voorzieningen, zoals de moskee en de imam, andere functies kunnen krijgen dan die welke zij hadden in de landen van herkomst. Het is juist het contact tussen de eigen voorzieningen en de Nederlandse omgeving dat geleid heeft tot dergelijke vernieuwingen. Deze zijn dan ook te beschouwen als functionele aanpassingen van bepaalde onderdelen van de cultuur. Hieruit blijkt duidelijk dat de culturele identiteit van deze groepen tot uitdrukking wordt gebracht in de wijze waarop zij zichzelf definiëren, niet alleen individueel maar ook als groep, in relatie tot hun omgeving. In dit verband wordt door onderzoekers opgemerkt dat identificatie met en loyaliteit aan een etnisch-culturele groep geen absoluut maar een relatief gegeven is. Door sommigen wordt het lidmaatschap van zo'n groep slechts in enkele situaties van het dagelijks leven relevant geacht, zoals bijvoorbeeld op het terrein van vrijetijdsactiviteiten. Voor anderen is dit in bijna alle situaties van belang en is het bepalend voor inrichting en ordening van het hele leven.¹⁴

Het is van belang te benadrukken dat ook de interne dimensie van identiteit, het gevoel van verbondenheid met een bepaalde groep of cultuur, dynamisch is en omkeerbaar. Onder bepaalde omstandigheden kan dit gevoel veranderen en zelfs wegebben. Het tempo waarin dit proces verloopt hangt af van verschillende factoren. Enerzijds wordt het bepaald door de mate waarin de samenleving bereid is om etnische en culturele minderheidsgroepen te accepteren; anderzijds door de aandacht die etnische groepen zelf besteden aan de overdracht van hun cultuur aan volgende generaties en door de intensiteit van hun contacten met de

samenleving als geheel. De invloed van deze contacten is evident. Wanneer de autochtone omgeving deze groepen als aparte groepen blijft beschouwen en op die wijze de toegeschreven identiteit blijft benadrukken, kan dit dan ook een remmende werking op het veranderingsproces uitoefenen en zelfs leiden tot het vaker voorkomen van identiteitsconflicten.

De spanningsrelatie tussen integratie en het behoud van de eigen identiteit neemt ook een belangrijke plaats in binnen de aannames van het eerder genoemde "Preadvies Allochtonenbeleid" van het wetenschappelijk bureau van de VVD. Met instemming wordt door dit preadvies verwezen naar de socioloog Van Doorn. Hij stelde dat bij minderheden twee zaken centraal staan, namelijk sociale emancipatie en culturele bevestiging. Bij sociale emancipatie gaat het erom een gerespecteerde plaats op maatschappelijk, economisch en politiek terrein te verkrijgen. Culturele bevestiging betreft daarentegen de erkenning door de samenleving van de traditionele waarden van de cultuur van de minderheidsgroep. Sociale emancipatie heeft betrekking op de publieke sfeer, terwijl het bij culturele bevestiging om het private domein gaat. Toch staan deze twee niet los van elkaar, omdat het vasthouden aan het cultureel eigene economisch nadelig en rationeel gezien onverstandig kan zijn. Omgekeerd kan integratie in de publieke sfeer de eigen culturele signatuur ondergraven.¹⁵

Deze indeling van de culturele identiteit bij de private sfeer doet naar onze mening geen recht aan de feiten. De culturele normen en waarden van minderheidsgroepen worden immers ook zichtbaar in de publieke sfeer, bijvoorbeeld op straat en school. Handhaving ervan is niet mogelijk zonder een vorm van publieke erkenning en acceptatie, bijvoorbeeld in de vorm van publiekrechtelijke wet- en regelgeving. Men denke in dit verband bijvoorbeeld aan de voortgaande discussie op lokaal niveau over de ingebruikname van bestaande panden als moskeeën of aan de opname van moskeeën in gemeentelijke bestemmingsplannen. (Zie hierover verder hoofdstuk 3.)

Uit de geschiedenis van het Nederlandse verzuilingsmodel is bovendien gebleken dat het vasthouden aan de eigen

identiteit door katholieken en gereformeerden hun sociale emancipatie niet in de weg heeft gestaan. Integendeel, sommigen zijn zelfs van mening dat de gecreëerde voorzieningen ten behoeve van deze religieuze groepen, de zogenaamde verzuiling, de dynamische kracht vormden voor hun sociaal-economische emancipatie. (Zie verder hoofdstuk 5.) Het genoemde preadvies levert trouwens zelf voldoende bewijs van het tegendeel. In dit advies wordt gesteld dat "integratie niet perse een voorwaarde is voor maatschappelijk succes. Zo heeft de Chinese gemeenschap zich in Nederland altijd afgeschermd van de rest van de maatschappij. Het gebrek aan contact met Nederlanders ging in dit geval evenwel niet gepaard met sociaal-economische problemen omdat de Chinezen zich manifesteerden als verdienstelijke ondernemers".¹⁶

In het preadvies wordt ook gemeld dat de autochtonen de allochtone culturen in de loop van de jaren tachtig negatiever gingen beoordelen. Zo gingen zij het vasthouden aan de eigen taal en de eigen gewoonten zien als struikelblokken bij het streven naar sociaal-economische vooruitgang.¹⁷ Hoewel deze constatering op zich juist is, zegt hij niets over de aannemelijkheid van de stelling dat de culturen van deze groepen hun maatschappelijke ontplooiing in de weg zouden staan. Naar onze mening blijkt hieruit veeleer dat door allerlei omstandigheden de tolerantie van de samenleving is afgenomen.

Sommige onderzoekers verzetten zich tenslotte ook tegen de gedachte dat de culturele tradities van etnische groepen disfunctioneel worden in andere samenlevingen. Zij stellen dat etnische groepen sociale groepen zijn die bestaan bij de gratie van het contact met andere groepen. Juist door dat contact met anderen ervaren zij hun cultureel anders zijn. "De aanhangers van dit gezichtspunt verwerpen de idee dat assimilatie onvermijdelijk is voor sociale stijging en zijn juist geïnteresseerd in die gevallen waarin etnische groepen hun etniciteit versterken met als doel versterking van de sociale cohesie en verbetering van de maatschappelijke positie...".¹⁸

Afgezien van deze theoretische discussie is er de laatste jaren een zekere overeenstemming gegroeid met betrekking tot een aantal belangrijke kwesties die de integratie van

moslims raken. De meeste onderzoekers en politici gaan er blijkens hun publikaties nu van uit dat Nederland een immigratieland is geworden en ook zal blijven. De gedachte van de tijdelijkheid van het verblijf van de zogeheten 'gast-arbeiders' is voorgoed verlaten. Voorts is men het erover eens dat de werkloosheid in de afgelopen jaren onder allochtonen is gestegen, hoewel hij in dezelfde tijd onder autochtonen juist daalde. Tenslotte is in de samenleving het besef gegroeid dat deze werkloosheid een maatschappelijk probleem is en niet alleen een probleem van de minderheden zelf.

Niet alleen op de arbeidsmarkt hebben minderheids-groepen, en in het bijzonder moslims, een achterstand. Ook op tal van andere terreinen, zoals onderwijs en huisvesting, wordt de achterstand steeds duidelijker. In meer algemene zin kan men stellen dat de bereidheid van de samenleving als geheel om de minderheden te accepteren en te integreren is afgenomen. Dit uit zich onder meer in protestacties en diverse vormen van geweldpleging van autochtone groepen tegen voorzieningen van minderheden, zoals moskeeën en sociaal-culturele centra. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid vond dan ook dat in de huidige situatie voor velen die tot het allochtone deel van de bevolking behoren een perspectief van kansloosheid overheerst. Door deze marginale positie zijn vele allochtonen te weinig in staat om bij te dragen aan de ontwikkeling van de Nederlandse samenleving. Het is daarom een zaak van hoge urgentie dat het beleid gericht op integratie van allochtonen effectiever wordt aangepakt.¹⁹

Belangrijke gevolgen van de hierboven geschetste situatie voor de betrokken groepen zijn onder meer de toename van generatieconflicten en wegloupedrag van jongeren, evenals een stijging van criminaliteit onder de tweede en derde generatie. Te verwachten valt dat deze groepen zich in toenemende mate gaan afzetten tegen de samenleving. Enerzijds neemt de roep van de islamitische gemeenschap om eigen voorzieningen en opvangmogelijkheden toe, anderzijds klinkt de eis vanuit de samenleving tot aanpassing van deze groepen steeds luider. Het resultaat is duidelijk waarneembaar en voelbaar: een steeds toenemende verscherping van de maatschappelijke spanningen.

Uit het voorgaande blijkt duidelijk, dat de discussie over integratie van moslims in de Nederlandse samenleving zich concentreert op twee centrale terreinen. Enerzijds gaat het om het behoud van de eigen cultuur en identiteit, anderzijds om het bereiken van een gelijkwaardige deelname aan alle sectoren van de samenleving. Deze twee terreinen kan men aanduiden als de culturele en de sociaal-economische dimensies van de integratie. Deze beide dimensies zullen respectievelijk in hoofdstuk 3 en 4 worden besproken.

Culturele integratie en godsdienstvrijheid

3

3.1 *Godsdienstvrijheid en scheiding van kerk en staat*

De mogelijkheden voor moslims om hun godsdienst in Nederland te belijden hangen nauw samen met het juridische systeem waarbinnen de maatschappelijke plaats van de godsdienst en zijn relatie tot staat en overheid is vastgelegd. Het beginsel van de scheiding van kerk en staat betekent in Nederland vooral dat de staat zich neutraal ten opzichte van de verschillende godsdiensten en levensovertuigingen opstelt. Voorzover binnen de traditie van de verzuiling de godsdienst als basis voor allerlei gesubsidieerde maatschappelijke activiteiten wordt erkend, betekent deze neutraliteit in feite een *gelijkberechtiging* van de verschillende godsdiensten en levensovertuigingen. Dit kan bijvoorbeeld aan de stichting van uit algemene middelen gefinancierde islamitische basisscholen worden geïllustreerd. Het zou echter een simplificatie zijn om te menen dat het vraagstuk van de verweving van de islam in de Nederlandse samenleving uitsluitend of zelfs hoofdzakelijk een probleem van juridische aard zou zijn. Na het oplossen van juridische voetangels en klemmen is er nog het vraagstuk van de aanvaarding van de islam en zijn belijders door de maatschappij als geheel. Verschillende wettelijke maatregelen, bijvoorbeeld ten aanzien van de islamitische oproep tot het gebed, zijn inmiddels genomen. Maar dit betekent nog geenszins dat deze publieke oproep ook door de burgers als normaal verschijnsel wordt aanvaard, zelfs niet wanneer deze slechts één keer per week, op vrijdagen, weerklinkt. Geregelde protestacties tegen allerlei wettelijk toegestane uitingsvormen van de islam, die soms vergezeld gaan van geweldpleging,

laten zien dat het gaat om een vraagstuk van structurele aard.

Reeds in 1983 gaf de overheid in de Minderhedennota aan dat godsdienst een functie heeft voor de ontwikkeling en versterking van de eigenwaarde en daarmee voor de emancipatie van veel leden van etnische groepen. Met inachtneming van de scheiding tussen kerk en staat stelde deze Nota voorop dat de godsdienstvrijheid en de zuiverheid van de verhoudingen het best gediend zouden zijn met de verwezenlijking van de noodzakelijke religieuze voorzieningen door de godsdienstige en levensbeschouwelijke groeperingen zelf. Dit betekende echter niet dat de staat neutraal, in de zin van onverschillig kon zijn: "In ieder geval is het zo dat activiteiten van organisaties op religieuze grondslag in aanmerking kunnen komen voor subsidie krachtens subsidieregelingen voor voorzieningen van niet-godsdienstige aard".¹

Een centrale rol speelt in dit verband het ook door de Minderhedennota genoemde beginsel van de *godsdienstvrijheid* dat in artikel 6 van de Grondwet is vastgelegd.² Dit artikel luidt als volgt: 1. "Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid voor de wet". 2. "De wet kan terzake van de uitoefening van dit recht buiten gebouwen en besloten plaatsen regels stellen ter bescherming van de gezondheid, in het belang van het verkeer en ter bestrijding of voorkoming van wanordelijkheden".

De godsdienstvrijheid is op voor Nederland bindende wijze eveneens in de internationale rechtsorde verankerd, zoals in artikel 9 van het *Europese verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden* (EVRM). De vrijheid van godsdienst wordt ook genoemd in de *Universele verklaring van de rechten van de mens* (art.18), geproclameerd in 1948 door de Verenigde Naties. Deze verklaring heeft echter niet de status van een verdrag dat de rechter in Nederland bindt. Een verdrag waarin sommige onderdelen van deze Verklaring op voor Nederland bindende wijze zijn opgenomen is het *Internationale verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten* (IVBPR), met name in

artikel 18 waarin de verschillende aspecten van de godsdienstvrijheid zijn vastgelegd. Van belang is tevens artikel 27 van dit verdrag waarin staat dat in staten waarin zich etnische, godsdienstige of linguïstische minderheden bevinden, aan personen die tot die minderheden behoren niet het recht mag worden ontzegd om, in gemeenschap met de andere leden van hun groep, hun eigen cultuur te beleven, hun eigen godsdienst te belijden en in de praktijk toe te passen, of zich van hun eigen taal te bedienen.³ Tenslotte verdient te worden vermeld de *Verklaring inzake de uitbanning van alle vormen van onverdraagzaamheid en discriminatie op grond van godsdienst en levensovertuiging* uit 1981, die in zijn eerste artikel vrijwel dezelfde omschrijving van de godsdienstvrijheid heeft als het geciteerde artikel 18 IVBPR. Deze verklaring mist evenals de Universele Verklaring (nog) directe, bindende juridische werking, maar is voor de nadere interpretatie van de inhoud van het begrip godsdienstvrijheid van belang omdat in artikel 6 een gedetailleerde uitwerking van de algemene beginselen van artikel 1 wordt gegeven. Deze uitwerking wordt van betekenis geacht omdat deze Verklaring, evenals het genoemde IVBPR, door de Algemene Vergadering van de VN tot stand werd gebracht.⁴

Grondrechten zoals godsdienstvrijheid gelden niet alleen voor personen, maar ook voor organisaties en dus ook voor islamitische instellingen. Van belang is ook dat dit grondrecht zowel geldt voor Nederlandse als niet-Nederlandse ingezetenen. Een onderscheid moet worden gemaakt tussen de *verticale* en *horizontale* werking ervan. Verticaal heet de werking in de relatie overheid-burger, ook wanneer de overheid optreedt als privaat persoon, bijvoorbeeld als werkgever of als contractpartner. Horizontaal is de werking van grondrechten tussen de burgers onderling. Het antwoord op de vraag in hoeverre grondrechten ook een "horizontale" werking hebben wordt per grondwetsartikel verschillend beantwoord. De regering heeft benadrukt dat de godsdienstvrijheid "ook voor de verhouding tussen burgers onderling van groot gewicht is".⁵ Daaruit kan worden afgeleid dat aan dit grondrecht een zware horizontale werking wordt toegekend. Het belang van deze horizontale werking kan

bijvoorbeeld worden afgeleid uit de rechtspraak aangaande islamitische feestdagen, die hieronder aan de orde zal worden gesteld.

Binnen de relatie overheid-burgers moet in verband met de toepassing van de grondrechten een onderscheid worden gemaakt tussen de relatie van de overheid met burgers in het algemeen aan de ene kant, en die met burgers die een bijzondere rechtsverhouding met de overheid onderhouden, aan de andere kant. Bij de laatste moet vooral gedacht worden aan ambtenaren, militairen, gevangenen en gedwongen opgenomen psychiatrische patiënten. In tegenstelling tot vroegere opvattingen huldigt de overheid tegenwoordig de mening dat de grondrechten voor allen gelden, ook voor de genoemde bijzondere categorieën van burgers. Dit sluit echter niet uit dat aan de uitoefening van hun grondrechten, inclusief de godsdienstvrijheid, meer beperkingen kunnen worden opgelegd. Die beperkingen zullen echter hun basis moeten vinden in de clausules van Grondwet en bindende verdragen zelf.

De overheid erkent tevens een bijzondere verantwoordelijkheid te dragen om de voorzieningen in het leven te roepen die noodzakelijk zijn voor deze groepen om aan hun grondrecht van godsdienstvrijheid zo veel mogelijk gestalte te geven. Met betrekking tot moslims kan men bijvoorbeeld denken aan de aanstelling van imams in gevangenissen en leger en aan regelingen voor islamitische ambtenaren voor het opnemen van verlof in verband met religieuze feestdagen. Deze bijzondere verantwoordelijkheid verdient duidelijk te worden onderscheiden van de verantwoordelijkheid die de overheid in verband met de godsdienstvrijheid draagt tegenover de burgers in het algemeen. Zo kan men bijvoorbeeld niet van de overheid verlangen om tot aanstelling en bezoldiging van geestelijke ambtsdragers binnen religieuze gemeenschappen in de burgermaatschappij over te gaan. Wel is de overheid gehouden om bepaalde basisvoorwaarden te scheppen die de aanstelling van imams in plaatselijke islamitische gemeenschappen mogelijk maakt, bijvoorbeeld door verblijfsvergunningen te verstrekken aan imams die in het buitenland zijn geworven. Ook zou de overheid gehouden zijn om een eventuele imamopleiding te

bekostigen, naar analogie van de bestaande theologische opleidingen tot predikant die geheel van staatswege worden gefinancierd.

In de Grondwet wordt het recht op godsdienstvrijheid gepreciseerd als het recht van ieder om zijn godsdienst te *belijden*. Tot het belijden van de godsdienst wordt niet alleen gerekend het (inwendige) "huldigen" van de eigen godsdienstige overtuiging, maar ook het (uitwendige) "zich daarnaar gedragen". Dit laatste begrip heeft uiteraard direct maatschappelijke gevolgen en is dan ook voorwerp geweest van nadere definities en uitwerkingen. In dit verband is artikel 6 van de reeds genoemde *Verklaring inzake de uitbanning van alle vormen van onverdraagzaamheid en discriminatie op grond van godsdienst en levensovertuiging* van de VN van groot belang. Dit artikel geeft aan dat het in elk geval om de volgende vrijheden gaat: 1. Het bidden, houden van erediensten en het stichten en in stand houden van gebouwen voor die doeleinden. 2. Het stichten en in stand houden van geëigende instellingen voor liefdadigheid en humanitaire doeleinden. 3. Het vervaardigen, verkrijgen en gebruiken van de noodzakelijke middelen voor rituelen en godsdienstige gebruiken. 4. Het vervaardigen en verspreiden van relevante publikaties. 5. Het onderwijzen van de godsdienst of overtuiging. 6. Het vragen en verkrijgen van vrijwillige bijdragen van individuen en instanties. 6. Het volgens de eigen regels opleiden, aanstellen en verkiezen van leiders. 7. Het in acht nemen van de voorgeschreven rustdagen en het vieren van feestdagen en feesten in overeenstemming met de voorschriften van geloof en levensovertuiging. 8. Het leggen en onderhouden van contacten met individuen en organisaties over geloofszaken op nationaal en internationaal niveau. Deze opsomming is van groot belang om een juist zicht te krijgen op de grenzen van de werking van het recht op godsdienstvrijheid. Het gaat hierbij om handelingen die uitdrukking geven aan godsdienst of overtuiging" en dus niet om het recht om religieuze voorschriften van praktische, maatschappelijke aard te kunnen naleven. Met betrekking tot deze laatste blijft het primaat van de burgerlijke wet bestaan. Hiermee wordt de werking van de godsdienstvrijheid beperkt tot religieus gedrag in engere of

eigenlijke zin: het gaat met name om het directe belijden van de godsdienstige overtuiging in de vorm van prediking, eredienst, rituelen en gebruiken en om al hetgeen daarmee direct samenhangt, en niet zozeer om de consequenties van het geloof in het maatschappelijke leven.

Vertaald naar de islam kan men stellen dat de godsdienstvrijheid volgens Nederlands model met name betrekking heeft op het recht om de islamitische geloofsleer te belijden, te prediken en te onderwijzen en alle voorzieningen in het leven te roepen die daartoe noodzakelijk zijn, zoals de stichting van moskeeën en de aanstelling van imams. Daarnaast heeft men tevens het recht om de religieuze plichten van de islam in engere zin na te komen. Deze plichten hebben vooral betrekking op godsdienstige handelingen en rituelen, zoals het verrichten van de dagelijkse gebeden, het bezoeken van de moskee voor de wekelijkse gebedsdiensten op vrijdagmiddag, het vasten tijdens de maand Ramadan, het naleven van voedsel- en kledingvoorschriften, evenals het vieren van de beide belangrijke jaarlijkse feesten, te weten het *Feest van het verbreken van het vasten* en het *Offerfeest*. Ook het recht om te voldoen aan de plicht om tenminste één keer de pelgrimstocht naar Mekka te verrichten, indien men daartoe financieel in staat is, moet tot de werking van het grondrecht op godsdienstvrijheid worden gerekend. De hier genoemde zaken zijn zo wezenlijk voor een belijdend moslim, dat het ontbreken van de mogelijkheid om ze te praktiseren als een aantasting van het grondrecht der godsdienstvrijheid moet worden beschouwd.

Anders ligt dit ten aanzien van allerlei maatschappelijke voorschriften die zouden kunnen voortvloeien uit de islamitische leer, bijvoorbeeld ten aanzien van het persoons- en familierecht. Onder islamitische wetgeleerden wordt algemeen gesteld dat de toepassing van deze voorschriften slechts kan worden geëffectueerd binnen een islamitisch staatsbestel. Hiervan is in de westerse landen geen sprake, zodat in het algemeen door moslims het heersende juridische systeem wordt aanvaard, hoewel dit van niet-islamitische oorsprong is. Ook het Nederlandse model biedt, zoals hierboven reeds werd aangeduid, geen basis voor een

wettelijke erkenning van de specifiek maatschappelijke regels die godsdiensten stellen. Dit geldt voor alle godsdiensten, ook voor het christendom, en de islam vormt op deze regel geen uitzondering.

Wel bestaat de mogelijkheid voor ingezetenen van Nederland met een andere nationaliteit om in bepaalde gevallen, zoals bijvoorbeeld bij echtscheiding en de verdeling van erfenissen, en onder strikte voorwaarden, met een beroep op het Internationaal Privaatrecht (IPR) van de Nederlandse rechter toepassing te verlangen van het recht van hun land van oorsprong. Deze mogelijkheid geldt echter alleen voorzover het gaat om bepaalde rechtsbetrekkingen tussen deze personen onderling en indien de betrokkenen in onderlinge overeenstemming de toepassing van dit recht vragen. Bij verschil van mening over dit laatste wordt steeds het Nederlandse recht toegepast. De bepalingen van het IPR brengen in een aantal gevallen ook de toepassing van rechtsbeginselen mee die aan de islam zijn ontleend, uiteraard alleen en voorzover zij in de geldende wetgeving van het betreffende oorsprongsland zijn opgenomen. Deze toepassing heeft echter een tijdelijk karakter. Nederlanders met een dubbele nationaliteit kunnen zich er niet op beroepen en wanneer eenmaal het naturalisatieproces van de in Nederland woonachtige moslims geheel is voltooid, zal daaraan dan ook vanzelf een einde komen.

Van blijvende betekenis is dan ook met name het principe van de godsdienstvrijheid waardoor de juridische invoeging van de islam binnen de Nederlandse maatschappij in verre gaande mate wordt geregeld. Hierna zal aan de hand van concrete voorbeelden worden uiteengezet hoe deze invoeging tot nog toe is verlopen. Binnen een algemeen chronologisch raamwerk worden de verschillende thema's verder uitgediept. Daarbij gaat het vooral om de vormgeving van de godsdienstvrijheid in de relatie tussen overheid en burgers in het algemeen en tussen de burgers onderling. Juist binnen deze thema's komt de vraag naar de integratie en acceptatie van de islam door de maatschappij als geheel het duidelijkst tot uitdrukking. Daarbij beperken wij ons tot een viertal onderwerpen die geregeld voorwerp zijn geweest en nog zijn van politieke en maatschappelijke discussies: de

voedselvoorschriften, gebedsruimten, feestdagen en imams. Voor de overige onderwerpen wordt naar de bestaande literatuur verwezen.⁶

3.2 Voedselvoorschriften en ritueel slachten

De islam geeft bepaalde voorschriften met betrekking tot eten, drinken en vasten. Afgezien van het zuiver godsdienstige karakter ervan zijn deze voorschriften juist daarom van zo groot belang, omdat een hoog percentage moslims eraan hecht om er inderdaad in de praktijk naar te leven. Dit geldt voor wat betreft het vasten bijvoorbeeld ook voor vele jongeren.⁷ Dit belang kan men ook afleiden uit de artikelen die geregeld aan dit onderwerp in islamitische periodieken in Nederland worden gewijd.⁸ Naleving van deze voorschriften valt binnen het kader van het belijden van de godsdienst in de hierboven besproken betekenis. De godsdienstvrijheid brengt dan ook met zich mee dat de noodzakelijke voorzieningen moeten worden geschapen om die naleving mogelijk te maken.

Ter oplossing van de voedselproblemen die moslims in maatschappelijke instellingen zoals ziekenhuizen, fabrieken en scholen ontmoeten, wordt reeds op verschillende manieren getracht om aan hun wensen tegemoet te komen. Varkensvlees wordt hun in het algemeen niet voorgezet. Dit betekent echter niet dat het probleem alleen daarmee uit de wereld is. Het verbod op het eten van niet-ritueel geslacht vlees, bloed en varkensvlees geldt namelijk ook voor gerechten waarin deze verboden spijzen als ingrediënten zijn verwerkt of die daarmee in aanraking zijn geweest. De mate waarin individuele burgers en maatschappelijke instellingen bereid zijn om met deze voorschriften rekening te houden is uiteraard van directe invloed op de mogelijkheden tot bepaalde vormen van sociaal contact tussen moslims en niet-moslims, met name wanneer het gaat om gemeenschappelijke maaltijden.⁹ Hiermee raakt men aan de maatschappelijke acceptatie van de islam, die nauwelijks door middel van regelgeving van overheidswege is af te dwingen. Dit geldt nog in versterkte mate voor het voorschrift om te *vasten* tijdens de maand *Ramadan*. Terwijl in de

landen van herkomst het dagelijkse levensritme tijdens deze maand ingrijpend verandert, gaat het leven in Nederland zijn gewone gang. Bovendien duurt de dagelijkse periode van het vasten tussen zonsop- en zonsondergang, indien de Ramadan in de zomer valt, in Nederland beduidend langer dan in zuidelijker gelegen landen als Turkije en Marokko. De hieruit voortvloeiende problemen voor belijdende moslims zijn nog vrijwel geheel onopgelost. De reacties binnen de verschillende maatschappelijke sectoren geven een beeld van de wisselende bereidheid om moslims als medeburgers te accepteren.

Tot nu toe bestaat voor moslimse gedetineerden geen specifieke regeling met betrekking tot hun voedselvoorschriften. Een en ander wordt in de praktijk geregeld naar analogie van de circulaire van het Ministerie van Justitie voor joodse gedetineerden van 16 oktober 1981. Uit een onderzoek van 1983 is gebleken dat het vervangende voedsel dat aan Turkse en Marokkaanse gedetineerden in sommige inrichtingen werd verstrekt, slechts ten dele tegemoet kwam aan hun specifieke behoeften. In 1984 bood het Ministerie van Justitie via een circulaire een oplossing voor deze problemen: de gedetineerde diende de extra kosten van het speciale voedsel zelf te betalen. Deze maatregel werd echter snel ingetrokken. Met betrekking tot het vasten werd door deze gedetineerden aangevoerd dat het niet mogelijk was gebleken om na zonsondergang een warme maaltijd geserveerd te krijgen. Dit was een van de factoren die ertoe leidden dat de Turkse gedetineerden niet hadden gevast. Het serveren van een warme maaltijd is echter niet de enige belemmering voor het vasten in penitentiaire inrichtingen. In dit verband dienen ook andere aanpassingen te worden bewerkstelligd zoals het serveren van een maaltijd voor zonsopgang, het aanpassen van de werkdruk en het bieden van extra gelegenheid om te bidden tijdens de vastenmaand Ramadan, vooral in de avonduren.¹⁰

Bij de noodzakelijke regelgeving van overheidswege kon op het punt van de voorschriften op het *slachten* worden aangeknoopt bij reeds bestaande maatregelen ten behoeve van de Nederlandse joden. Waar het daarbij vooral om gaat is dat de islamitische voorschriften terzake zich evenals de

joodse verzetten tegen de toepassing van een elektrische verdoving voorafgaande aan de halssnede, omdat namelijk geen zekerheid bestaat, of de dood niet reeds ten gevolge van de genoemde verdoving zou kunnen zijn ingetreden. Zou dit het geval zijn, dan zou het vlees niet mogen worden geconsumeerd. Daar deze slachtwijze niet alleen voor de dagelijkse vleesconsumptie van rechtstreeks belang is, maar ook voor het religieuze ritueel op het jaarlijkse *Offerfeest*, begrijpt men gemakkelijk dat deze kwestie de eerste was die in het kader van de relatie overheid-moslims als een belangrijk probleem aan de orde kwam.¹¹

Vanaf de jaren zestig is er een discussie geweest over de vraag of en zo ja welke wettelijke maatregelen noodzakelijk waren om het islamitische slachten mogelijk te maken. Aanvankelijk stelden jurisprudentie en overheidsbeleid zich op het standpunt dat er geen reden was om de islamitische slachtwijze toe te staan. De vraag of hierbij de godsdienstvrijheid van moslims in het geding was, werd door de jurisprudentie in het midden gelaten.¹² Zich baserende op een dubieuze uitspraak van een imam uit Den Haag, die uit de tweede hand verkregen was, stelde de overheid zich bovendien op het standpunt dat de islamitische leer de toepassing van elektrische verdoving voorafgaande aan de halssnede niet verbood. Na een periode van toenemende druk van moslimzijde om de wettelijke regelingen aan te passen, is in januari 1977 het Vleeskeuringsbesluit gewijzigd.¹³ Zijn huidige vorm kreeg dit besluit in 1982, op basis van het Europese *Verdrag inzake de bescherming van slachtdieren*, dat op 10 mei 1979 in Straatsburg tot stand is gekomen (art. 11 en 12). Hierbij heeft het islamitisch rituele slachten eenzelfde erkenning gekregen als het slachten volgens de joodse ritus. Er is een lijst van slachthuizen opgesteld (in 1986 waren dit er 108) waar op islamitische wijze mag worden geslacht. Er zijn eisen gesteld aan de vakbekwaamheid van de slaggers en aan het maximum aantal dieren dat per slachthuis mag worden geslacht. Ook is bepaald (in art. 11) dat runderen, voorafgaande aan de halssnede, in een speciaal fixatie-toestel moeten worden geïmmobiliseerd. Op deze wijze wordt ernaar gestreefd om het lijden van deze slachtdieren zoveel mogelijk te beperken.

In de discussies over het ritueel slachten staat, althans in kringen van de dierenbescherming, de vraag centraal of het dier niet onnodig extra pijn lijdt. Argumenten die in dit verband naar voren gebracht worden zijn: er wordt gesneden zonder verdoving; het dier bloedt dood, terwijl het bij bewustzijn is; het dier spartelt als teken van pijn in zijn doodstrijd. Op grond van wetenschappelijk onderzoek kan hiertegen worden ingebracht, dat uit het gedrag van de slachtdieren blijkt dat zij niet beseffen wat er gaande is. Zou dit wel het geval zijn, dan zou dit moeten blijken, bijvoorbeeld uit een vluchtpoging of het maken van afweerbewegingen. Voorts is uit elektronisch hersenonderzoek bij de slachtdieren (EEG's) gebleken dat de halssnede, bij juiste uitvoering, niet pijnlijk is. Op grond van onderzoeksresultaten moet worden geconcludeerd, "dat het rituele slachten bij juiste uitvoering een redelijke wijze van slachten betekent en zeker niet als dierenmishandeling betiteld mag worden".¹⁴

Mede op grond van deze onderzoeksresultaten moeten we concluderen dat de campagne tegen het rituele slachten van ultrarechtse groeperingen in wezen ten doel heeft om vijandige gevoelens te creëren ten aanzien van etnische groepen in Nederland. Hetzelfde geldt ten aanzien van regelmatig in de media opduikende beschuldigingen van het begaan van wreedheden aan het adres van moslims die worden onderbouwd met bloedige verhalen over de islamitische slachtwijze.¹⁵ Deze beschuldigingen zijn in feite een lijnrechte voortzetting van de evenmin gefundeerde beschuldigingen die sinds het einde van de 19de eeuw tegen het joodse rituele slachten werden geuit, zowel in Nederland als elders in Europa. Zij hebben een racistische strekking en worden mede ingegeven door gevoelens van concurrentie ten opzichte van joodse en islamitische slagers.¹⁶

Door het Hoofdbedrijfschap Ambachten is besloten een tegemoetkomend beleid te voeren ten opzichte van buitenlandse moslims die hier het slagersbedrijf wilden uitoefenen en niet in het bezit waren van de vereiste handelskennis en vakbekwaamheid. Daarbij is men ervan uitgegaan dat op elke 1000 islamitische alleenstaanden en gezinshoofden een dergelijke slagerij nodig was. Het resultaat

van deze ontwikkeling is dat islamitische slagerijen een vertrouwd verschijnsel zijn geworden binnen het Nederlandse straatbeeld, met name in steden en wijken met een hoog percentage moslims. Ook door de ruime sortering aan allerlei etnische producten die deze winkels te koop aanbieden, kan gesteld worden dat zij een waardevolle bijdrage leveren aan de instandhouding van een belangrijk aspect van de islamitische culturele identiteit.

3.3 Gebedsruimten: politieke en maatschappelijke discussies

Gebedsruimten en moskeeën zijn essentiële voorzieningen voor het islamitische religieuze leven. Naast de dagelijkse gebedsdiensten en de wekelijkse vrijdagdienst, functioneren zij als centra van godsdienstonderwijs aan kinderen en als ontmoetingsplaats voor de gemeenschap, soms ook voor de viering van bepaalde familiefeesten. Er zijn thans in Nederland zo'n 350 gebedsruimten en moskeeën.

Het overgrote deel van de stichtingskosten werd bijeengebracht door de moslims zelf. De bijdrage van de Nederlandse rijksoverheid aan de (ver)bouw van gebedsruimten was minimaal. Na afschaffing in 1975 van de Wet premie kerkenbouw werden in 1976 en 1981 respectievelijk de *Globale regeling inzake subsidiëring gebedsruimten* en de *Tijdelijke regeling subsidiëring gebedsruimten voor moslims* ingesteld. Krachtens deze laatste regeling verschaft de overheid een eenmalige subsidie van 30% in de stichtingskosten, tot een maximum van 30.000 gulden. Het eerder gehanteerde getalscriterium was komen te vervallen. Krachtens de beide regelingen werden respectievelijk 31 en 69 gebedsruimten gesubsidieerd. Hierbij dient te worden aangetekend dat beide regelingen gericht waren op "moslims onder de buitenlandse werknemers". Gevolg hiervan was onder meer dat de Surinaamse moslim-gemeenschappen er geen beroep op konden doen.¹⁷

Door de aanvaarding in de Tweede Kamer, respectievelijk in 1984 en 1986, van *twee moties Wiebenga/Dales*, zijn verdere beleidsvoornemens van de regering tot subsidiering van islamitische gebedsruimten niet meer ten uitvoer gebracht. De eerste motie oordeelde onder meer dat een

selectief beleid ter stimulering van bepaalde religieuze groepen, met name Turken en Marokkanen, onaanvaardbaar was. Toen de Ministers van WVC en Binnenlandse Zaken in 1986 voorstelden een mogelijkheid te scheppen voor het verlenen van éénmalige investeringssubsidies van sociaal-culturele ruimten die mede zouden dienen als gebedsruimten, blokkeerde de tweede motie dit plan. Thans werd het regeringsvoornemen in strijd geacht met het staatsrechtelijke beginsel van de scheiding van kerk en staat. De staatscommissie Hirsch Ballin heeft echter gesteld dat de bestaande achterstand van die religieuze groepen die totnogtoe geen gebruik hebben kunnen maken van enige subsidieregeling ten behoeve van door hen te gebruiken gebedsruimten, onaanvaardbaar is: "Waar in het verleden ruimte was voor directe steunverlening ten behoeve van gebouwen die de kerkgenootschappen ten dienste staan (...) hebben genootschappen uit minderhedenkring daaraan praktisch geen deel gehad". De commissie heeft dan ook alsnog gedetailleerde voorstellen gedaan voor een subsidieregeling met een beperkte werkingsduur van drie jaar. Daarbij heeft zij er op gewezen dat het beginsel van scheiding van kerk en staat zich niet verzet tegen bepaalde vormen van steunverlening door de staat aan geestelijke genootschappen, mits de organisatorische zelfstandigheid en de belijdenisvrijheid wordt gerespecteerd, de genootschappen op gelijke voet worden behandeld en de overheid zich onthoudt van maatregelen die ertoe strekken een bepaald godsdienstige of levensbeschouwelijke richting te bevorderen ten koste van andere richtingen.¹⁸

Inmiddels heeft het kabinet echter uitgesproken aan dit voorstel geen uitvoering te willen geven, ondanks pleidooien in dezelfde richting van de zijde van verschillende grotere gemeenten. In een flink aantal gevallen hebben gemeenten namelijk, los van de steun van de rijksoverheid, aan moslims reeds de helpende hand geboden om een enigszins bevredigende gebedsruimte te vinden. Uit een enquête van 1988 bleek dat islamitische organisaties in 77 van de 118 onderzochte plaatsen accommodaties van de gemeenten huurden of gratis gebruikten.¹⁹ Uitgezonderd het CDA, steunden de woordvoerders van de grotere politieke partijen

dit kabinetsstandpunt. De Minister van Binnenlandse Zaken was van mening dat er geen sprake meer is van een "heel bijzondere situatie" die een dergelijke steun zou rechtvaardigen. Dit zou haar gebleken zijn uit contacten met moskeeën en islamitische groepen. Met betrekking tot de relaties tussen moslingroepen en de lagere overheden benadrukte zij eerdere berichten nooit bewezen te hebben kunnen krijgen die inhielden dat er gemeenten waren "die chicaneerden met bouwvergunningen, het ter beschikking stellen van grond enzovoorts". "Als dat zo zou zijn", aldus de minister, "is er sprake van discriminatie. Wij zullen ons daar dan niet afzijdig van houden. Het is niet zo dat het kabinet meent dat het daar niets mee te maken heeft en dat dit allemaal maar kan. Het is nooit feitelijk gebleken. De stemmen daarover zijn thans ook verstomd". In het geval van verplaatsingen van moskeeën in het kader van stadsvernieuwing en -sanering kan de lagere overheid echter niet zeggen dat dit op eigen kosten van de moslims moet gebeuren, aldus de minister: "Er zijn op dat punt handreikingen te doen. (...) Er dient gelijke behandeling plaats te vinden". Deze reactie was mede ingegeven door de stelling van het PvdA-kamerlid Apostolou dat de moslims meer verlegen zaten om lokaties voor de bouw van moskeeën dan om subsidie. "Verder heeft men veel moeilijkheden met allerlei voorschriften en inspraakprocedures. Ook de spanningen die zich voordoen bij de plaatselijke bevolking door het voornemen om een moskee te bouwen, is een punt van aandacht".²⁰

De ingebruikname van bestaande gebouwen als gebedsruimten vindt inderdaad niet zonder slag of stoot plaats, zoals uit de jurisprudentie blijkt. Zowel gemeentebesturen als individuele burgers hebben via de rechter getracht dit te voorkomen. Als bezwaren werden wel aangevoerd, dat een gebedsruimte niet thuishoorde in een oude dichtbebouwde wijk, dat parkeeroverlast voor de omgeving viel te vrezen en dat omwonenden bezwaren zouden hebben tegen de ingebruikname van de panden als moskee. Ook werd aangevoerd, dat hierdoor de openbare orde in het woongebied werd verstoord en het woonmilieu werd aangetast. Als juridische gronden werden onder meer de bepalingen van vigerende bestemmingsplannen en

besluiten ter voorbereiding van wijzigingen van bestemmingsplannen aangevoerd. De gerechtelijke uitspraken die in de literatuur behandeld zijn, vielen ten gunste van de moslingroeperingen uit. In één geval was de uitspraak dat een gebruiksbepaling van een bestemmingsplan het belijden van de godsdienst binnen een bestaand gebouw niet onmogelijk mag maken. In twee gevallen werd op grond van een afweging voor de belangen van de moslims enerzijds en andere betrokkenen anderzijds ten gunste van eerstgenoemde besloten. Tenslotte werd wederom in één geval uitgesproken dat de vestiging van een moskee geen verstoring van de openbare orde of aantasting van het woonmilieu met zich meebrengt.²¹

Men kan zich op grond van de jurisprudentie echter geen volledig beeld vormen omtrent de problemen die zich feitelijk rond de stichting van moskeeën tussen moslingroeperingen en de Nederlandse samenleving hebben voorgedaan. Dikwijls zullen deze problemen immers niet in gerechtelijke uitspraken zijn uitgemond. Ook hier speelt de maatschappelijke acceptatie een belangrijke rol. Deze is over het algemeen zeer laag. De praktijk laat zien dat vrijwel geen enkele islamitische gebedsruimte of moskee zonder protestacties van omwonenden in gebruik werd genomen. Niet zelden noopten deze acties plaatselijke moslinggemeenschappen ertoe om hun plannen te laten varen en elders een onderkomen te zoeken, om ook daar weer met bezwaren te worden geconfronteerd. Bekladding en vernielingen van moskeeën waren tot voor kort een betrekkelijk sporadisch verschijnsel, maar komen de laatste tijd steeds vaker voor. Zo nu en dan wordt erover in de landelijke pers bericht, maar veelal komen deze uitingen van intolerantie en racisme nauwelijks onder de aandacht van de publieke opinie.

Wel is aan de geweldpleging tegen gebedsruimten, sociaal-culturele ruimten en andere gebouwen van minderheden uitdrukkelijk aandacht besteed in het recente debat van de vaste commissie voor binnenlandse zaken van de Tweede Kamer over het rapport van de Commissie Hirsch Ballin. Minister Dales benadrukte dat naast de joodse ook de islamitische genootschappen geconfronteerd worden met de dreiging van geweld en met daadwerkelijk gebruik ervan. Zij

kwalificeerde de betreffende incidenten als "afschuwelijk en zeer ontoelaatbaar" en deelde mee dat er behoorlijk aan wordt gewerkt om de daders te vatten. Ingeval van een daadwerkelijke bedreiging is er, naar zij verzekerde, altijd sprake van een intensievere vorm van surveillance of een andere vorm van beveiliging. "Er is dus geen sprake van dat wij Gods water over Gods akker zouden laten lopen".²²

3.4 Feest- en rustdagen

De islam kent geen rustdag die op één lijn gesteld kan worden met de christelijke zondag. De religieuze Wet verplicht alleen de mannelijke moslims om deel te nemen aan de gemeenschappelijke gebedsdienst op vrijdagmiddag; vrouwen kunnen dit doen. De praktijk in de meeste islamitische landen is dat scholen en overheidsdiensten op vrijdagen zijn gesloten. Vele belijdende moslims, die in Nederland in dienstverband werkzaam zijn, zijn vooralsnog niet in de gelegenheid om deel te nemen aan de voor hen individueel verplichte vrijdagmiddagdienst. Hier is zeker sprake van een ernstige aantasting van hun recht op godsdienstvrijheid. Dat van islamitische zijde tot nog toe geen actie werd gevoerd om hierin verandering te brengen hangt hoogstwaarschijnlijk samen met de zwakke positie van islamitische werknemers op de arbeidsmarkt. Men is ervoor beducht die positie nog verder te verzwakken door het formuleren van dergelijke verlangens. Vermelding verdient in dit verband dan ook dat enkele bedrijven en ziekenhuizen gebedsruimten hebben ingericht om islamitische werknemers en cliënten tot het verrichten van de dagelijkse gebeden in staat te stellen. Het gaat hier echter om uitzonderingen.

Het vrijdagmiddaggebed behoort plaats te vinden in moskeeën in aanwezigheid van minimaal veertig personen. Er is geen algemene uitspraak mogelijk over het exacte tijdstip waarop het vrijdagmiddaggebed begint. Dit wordt binnen elke afzonderlijke organisatie vastgesteld. Het varieert van ca. 13.00 - ca. 14.00 uur. De totale duur van deze dienst is ongeveer één tot anderhalf uur, omdat deze dienst, in tegenstelling tot andere gebeden, door een preek van de imam wordt voorafgegaan. In de preek wordt op allerlei

sociale, ethische en religieuze aspecten van het leven ingegaan. Over de vorm en inhoud van de islamitische preek kan men zich nader oriënteren aan de hand van een groot aantal vrijdagspreken in de Nederlandse taal die door het Moslim Informatie Centrum in Den Haag op cassettes zijn uitgegeven. Deze preken handelen over uiteenlopende thema's en gaan dikwijls in op het leven als moslim in Nederland.

De islam schrijft voorts de publieke oproep tot deelname aan elk van de vijf dagelijkse gebeden (de *adhân*) vanaf de minaret van elke moskee voor. In Nederland is deze oproep krachtens de *Wet op de openbare manifestaties* uit 1988 officieel toegestaan, waarbij aan de gemeentes het recht is gegeven tot het stellen van nadere regels met betrekking tot de duur en geluidssterkte. Naar analogie van de bestaande regels aangaande het luiden van kerkklokken is in verschillende gemeentes toegestaan dat op vrijdagmiddagen vanuit de moskeeën publiekelijk tot de salat wordt opgeroepen. Het is niet bekend om hoeveel gemeentes het exact gaat, maar wel dat de invoering van de *adhân* steevast tot protesten in plaatselijke inwoners leidt, onder meer in de gemeentelijke pers. Het lijkt waarschijnlijk dat tal van moskeebesturen er voorsnog van af hebben gezien om tot de openbare oproep tot het gebed over te gaan, uit vrees voor versterking van uitingen van intolerantie. Ook hier stuit men onvermijdelijk op de maatschappelijke acceptatie van de toepassing van een regel die in principe door de overheid is gesteld.

De beide belangrijkste islamitische feesten zijn het "Feest van het verbreken van het vasten" (*Id al-Fitr* of het "Kleine Feest") en het "Offerfeest" (*Id al-Adha* of het "Grote Feest"). Naast deze beide "kanonieke" feesten kent men in de islamitische wereld nog enkele andere religieuze feesten zoals het *Mawlid-feest* ter herdenking van de geboorte van Mohammed, dat gevierd wordt op de 12de dag van de derde islamitische maand; het *Asjoera-feest*, op de tiende dag van de eerste islamitische maand, een vrijwillige vastendag waarbij onder meer herdacht wordt dat Noach de Ark verliet na de zondvloed; en tenslotte het *Mi'radj-feest*, ter herdenking van de hemelreis van Mohammed, op de 27ste dag van de

zevende islamitische maand. In tegenstelling tot de beide "kanonieke" feesten is de maatschappelijke betekenis van deze drie feesten beperkt.

Over de vraag of, en zo ja op welke basis, islamitische werknemers in Nederland het recht hebben om verlof op te nemen voor de vervulling van hun religieuze plichten tijdens de twee genoemde belangrijkste jaarlijkse feestdagen, hebben de afgelopen jaren enige discussies plaatsgevonden. Uit deze discussies en uit de jurisprudentie die daarvan mede het resultaat was, blijkt hoezeer het christendom, als religie met de oudste papieren, nog verweven is met het maatschappelijke bestel, dit in tegenstelling tot de andere godsdiensten waaronder de islam. De rechtspositie, die de islamitische werknemers in de particuliere sector in dit opzicht innemen, kan worden geïllustreerd aan de hand van de recente rechtspraak en de politieke discussie over de status van de niet-christelijke feestdagen in Nederland.

De belangrijkste juridische uitspraak is die van de Hoge Raad van 30 mei 1984, gewezen in de zaak van Hayriye Inan, een Turkse schoonmaakster, tegen haar (voormalige) werkgever 'De Venhorst' BV.²³ Zij had een (onbetaalde) snipperdag gevraagd om te kunnen deelnemen aan het Feest van het Verbreken van het Vasten, aan het einde van de maand Ramadan. Haar werkgever weigerde. Inan verscheen niet op het werk en werd op staande voet ontslagen. De Hoge Raad overwoog onder meer dat het bij de algemeen erkende christelijke feestdagen gaat om "feestdagen die door de Nederlandse samenleving zijn aanvaard als dagen waarop niet gewerkt hoeft te worden, ongeacht het geloof van de werknemer. Ook al hebben deze feestdagen hun oorsprong in het christelijk geloof, zij zijn tot algemeen aanvaarde vrije dagen geworden, die als zodanig gelden voor allen die aan de Nederlandse samenleving deelnemen, van welk geloof en welke nationaliteit zij ook zijn. Om deze reden kunnen de volgens andere godsdiensten geldende feestdagen niet met de algemeen erkende christelijke feestdagen op één lijn worden gesteld voor de beantwoording van de vraag of een werkgever bevoegd is op die andere feestdagen werkzaamheden te verlangen van individuele, naar de betreffende godsdienst levende, werknemers". Tegelijkertijd erkende de Hoge Raad

echter dat "-daargelaten specifieke regelingen in de arbeidsvoorwaarden- in de regel de aanwezigheid op het werk in redelijkheid niet (zal) kunnen worden verlangd van een werknemer die tijdig tevoren, onder opgaaf van redenen, toestemming voor het opnemen van een snipperdag heeft gevraagd voor de viering van een voor hem belangrijke godsdienstige feestdag. Dit zal anders kunnen zijn, indien te verwachten valt dat de gang van zaken in het bedrijf van de werkgever ernstig zal worden geschaad door de afwezigheid van de betrokken werknemer op die dag. Of dit laatste afwijking van vorenbedoelde regel wettigt, zal naar de omstandigheden van het geval moeten worden beoordeeld".

Met het voorgaande is in de rechtspraak een officieel onderscheid aangebracht tussen de "algemeen erkende christelijke feestdagen" enerzijds en de "feestdagen van de andere godsdiensten" anderzijds, en het overheidsbeleid volgt thans deze lijn. Zo bijvoorbeeld in de kabinetsrapportage van 22 november 1985 over het rapport 'Minderheid - minder recht?', waarin onder meer werd ingegaan op de constatering van dit rapport dat in meer dan 150 bepalingen tot uitdrukking komt dat de Nederlandse samenleving voor een belangrijk deel haar grondslag vindt in het christendom.²⁴ Het kabinet erkende dat op Nederland de plicht rust tot naleving van artikel 6 sub h van de *Verklaring inzake de uitbanning van alle vormen van onverdraagzaamheid en discriminatie op grond van godsdienst en levensovertuiging*, aangenomen door de VN op 25 november 1981. Daarin wordt de vrijheid gegarandeerd om rust- en feestdagen na te leven in overeenstemming met de voorschriften van de godsdienst die men aanhangt. Volstaan werd echter met het standpunt dat een uitbreiding van de algemeen erkende christelijke feestdagen met joodse, islamitische en hindoe feesten niet in de rede lag. De regering deed wel de toezegging om dit onderwerp onder de aandacht te brengen van de sociale partners in de Stichting van de Arbeid. Hun zou de vraag voorgelegd worden of zij hierin aanleiding zien door middel van een aanbeveling dan wel anderszins te bevorderen dat in de CAO's zal worden voorzien in mogelijkheden tot het opnemen van verlof voor de betreffende werknemers op bedoelde feestdagen.

Uit een onderzoek van december 1991 is gebleken dat in de CAO's van één derde van de onderzochte bedrijven sprake is van bepalingen inzake vrijaf voor buitenlandse werknemers op niet-christelijke feestdagen (29 van de 88 onderzochte akkoorden). In 9 van deze 29 CAO's is bepaald dat een islamitische werknemer het recht heeft om maximaal één dag per jaar als vakantie- of snipperdag op te nemen om voor het vieren van *Id al-Fitr*, op de dag na afloop van de vastenmaand Ramadan. In 5 andere CAO's is het maximum aantal door islamitische werknemers voor religieuze doeleinden op te nemen vrije dagen gesteld op twee, ten behoeve van *Id al-Fitr* en *Offerfeest*. In 1 CAO wordt hieraan nog het *Mawlidfeest* toegevoegd, zodat het totale aantal op te nemen dagen per jaar gesteld is op drie. In de resterende 14 CAO's zijn geen nadere bepalingen opgenomen over het aantal op te nemen vrije dagen, hoewel de religieuze feestdagen van islamitische werknemers wel als aparte erkende categorie worden vermeld. De bepalingen van deze CAO's onderscheiden zich overigens nauwelijks van de algemene bepalingen die men in vele CAO's aantreft, die inhouden dat de werknemer vakantiedagen of snipperdagen of onbetaald verlof kan opnemen op de voor hem geldende religieuze feestdagen (zonder nadere aanduiding van de godsdienst). Zoals we zagen geldt in het algemeen dat de opgenomen vrije dagen niet doorbetaald worden, maar in mindering gebracht worden op het aantal vakantie- of snipperdagen (20 CAO's) of worden opgenomen als onbetaald verlof (6 CAO's).²⁵ Het is interessant om met het voorgaande de regelingen te vergelijken die voor islamitische ambtenaren of werknemers van de overheid zijn getroffen. Zij kunnen, voor zover de dienst het toelaat, voor de twee "kanonieke" feesten verlof krijgen, met behoud van salaris, krachtens artikel 21 lid 4 sub b van het Algemeen Rijksambtenarenreglement of artikel 20 lid 4 sub b van het Arbeidsovereenkomstenbesluit. Voor de wekelijkse gebedsdienst op vrijdagmiddag bestaat een dergelijke regeling niet, en hetzelfde geldt voor de overige islamitische feesten.²⁶

Kamerlid Krajenbrink heeft in de zomer van 1992 voorgesteld om één nationale multiculturele feestdag in te voeren. Hij achtte de mogelijkheid om religieuze feestdagen te

vieren van groot belang voor het belijden en beleven van de godsdienst. "Nederland kent nogal wat christelijke feestdagen waarop iedereen vrijaf heeft en het openbare leven praktisch stil ligt. Met joodse, islamitische, hindoeïstische en andere religieuze feestdagen is dat niet het geval. Willen deze groepen een eigen religieuze feestdag vieren dan betekent dat het opnemen van een snipperdag". Uitzonderingen daargelaten, achtte hij de bestaande verlofregeling in "vrij veel CAO's" bevredigend. Extra maatregelen van de overheid in deze leken zijns inziens niet noodzakelijk. Om echter uitdrukking te geven aan het feit dat Nederland een multiculturele en daarmee ook een multireligieuze samenleving is geworden, rijst de vraag of we dat ook publiek behoren te honoreren met betrekking tot de nationale feestdagen. "In beeld komt dan de gedachte aan de invoering van een nieuwe nationale vrije dag ten gunste van een islamitisch, hindoeïstisch, joods of ander religieus feest. Daar is veel voor te zeggen".²⁷

Als problemen bij de realisatie van een dergelijk plan zag Krajenbrink: (1) het maken van een keuze uit de grote verscheidenheid aan niet-christelijke religieuze feestdagen, en (2) het produktieverlies voor het bedrijfsleven. Dit laatste zou opgelost kunnen worden door zo'n nieuwe vrije dag in mindering te brengen op het bestaande aantal vakantiedagen, of door "herverdeling" van religieuze nationale feestdagen tussen de religies, bijvoorbeeld door de opoffering van Paasmaandag, een gedachte die in recente discussies werd gesteund door de Rooms-Katholieke Kerk bij monde van Bisschop Bär. Bij dergelijke discussies diende de politiek zich echter volgens Krajenbrink "terughoudend" op te stellen. Hij kwam tot de conclusie dat het wellicht beter was om niet zozeer te streven naar een nieuwe nationale religieuze feestdag of feestdagen, alswel om één nationale (vrije) feestdag in te voeren die met name in het teken zou staan van Nederland als multiculturele en multireligieuze samenleving. "Een dergelijke dag zou een belangrijke symbolische waarde kunnen hebben en aantonen dat wij elkaars eigenheid en (ook religieuze) identiteit erkennen en accepteren. Het zou een belangrijke stimulans kunnen zijn voor wederzijdse acceptatie, integratie en het tegengaan van

discriminatie en rassenhaat. Aan de samenleving ware over te laten hoe men zo'n multiculturele dag vorm wil geven. Ontmoeting, uitwisseling, herkenning en erkenning zouden belangrijke themata kunnen zijn. Plaatselijke kerken, moskeeverenigingen, religieuze en culturele organisaties kunnen hierbij het voortouw nemen".

De invoering van een nationale multiculturele feestdag verdient alle lof en steun, maar zal uiteraard geen oplossing kunnen bieden voor het vraagstuk van de viering van niet-christelijke religieuze feestdagen in Nederland. In het licht van de hiervoor aangehaalde recente nota over de bestaande CAO's lijkt Krajenbrink een te optimistisch standpunt in te nemen ten aanzien van de bestaande mogelijkheden voor niet-christelijke werknemers om hun religieuze feestdagen te vieren. Bovendien gaat hij geheel aan de problematiek van het moskeebezoek op vrijdagmiddagen voorbij. Nagestreefd verdient te worden dat de regering met kracht bevordert dat in een zo groot mogelijk aantal CAO's regelingen worden opgenomen die het aan de betreffende werknemers mogelijk maakt om, indien zij dit wensen, hun religieuze feestdagen te vieren en op vrijdagmiddagen gedurende ongeveer anderhalf uur een bezoek aan een moskee te brengen. Dat daartegenover van de werknemers wordt gevraagd om voor feestdagen de beschikbare vakantie- of snipperdagen aan te spreken is redelijk. Islamitische werknemers krijgen immers, evenals de andere werknemers, ook tijdens de algemeen erkende christelijke feestdagen doorbetaald. Met betrekking tot de genoemde anderhalf uur op vrijdagmiddagen zou gezocht kunnen worden naar een oplossing met behulp van glijdende werktijden, zodat de betreffende werknemers deze tijd op een ander moment kunnen inhalen. De invoering van een nationale multiculturele feestdag zou naar onze mening pas kunnen plaats vinden, nadat voor religieuze feestdagen en voor moskeebezoek op vrijdagmiddagen bevredigende regelingen zijn getroffen. Vooruitlopende daarop bepleiten wij een onderzoek onder de betreffende werknemers naar hun ervaringen met de huidige situatie, opdat de nog te nemen maatregelen zoveel mogelijk op de reël bestaande behoeften kunnen worden geënt.

Tenslotte kan worden opgemerkt dat het op sommige scholen aan kinderen is toegestaan om vrij te nemen gedurende de beide grote feestdagen, mits zij dit tijdig aanvragen. Dit is niet altijd even gemakkelijk omdat er (nog) geen uniforme islamitische kalender voor Nederland bestaat en de afzonderlijke islamitische organisaties volgens uiteenlopende maatstaven zelf de data van de feestdagen berekenen. Dit heeft niet zelden tot gevolg dat een bepaald feest door verschillende organisaties op verschillende dagen wordt gevierd.

3.5 De imams: rechtspositie en opleiding

De rol van de imams in Nederland is het onderwerp geweest van twee belangrijke discussies. De eerste had betrekking op de rechtspositie van de imams. Later kwam de opleiding van de imams in relatie tot hun functioneren in Nederland centraal te staan. Beide onderwerpen zullen hier aan de orde komen.

Naar aanleiding van arbeidsgeschillen tussen islamitische gemeenschappen en imams deed zich in de Nederlandse rechtspraak de vraag voor in hoeverre een imam op één lijn te stellen is met een geestelijk ambtsdrager in de westerse betekenis en in de zin van het Nederlandse arbeidsrecht. In zijn arrest van 30 mei 1986 heeft de Hoge Raad de imams gelijkgesteld aan predikanten, pastoors en rabbijnen in die zin dat zij allen beschouwd moeten worden als personen die een geestelijk ambt bekleden als bedoeld in artikel 2 lid 1 sub c van het *Buitengewoon besluit arbeidsverhoudingen*. De uitspraak was mede gebaseerd op een onderzoek naar de inhoud van de feitelijke werkzaamheden van de imams.²⁸ Terecht werden hiermee eerdere pleidooien, van juridische en islamologische zijde gevoerd, als zou de imam (in tegenstelling tot zijn christelijke en joodse collega's) geen geestelijk ambt bekleden, als discriminatie naar godsdienst afgewezen.²⁹ Dit arrest is van grote betekenis voor de toekomst van de islam in Nederland, omdat het de grondslag heeft gelegd voor een gelijke behandeling van deze religie ten opzichte van de andere godsdiensten. Dit kan tal van positieve gevolgen hebben. Zo betekent het bijvoorbeeld dat

naar analogie van christen- en jodendom voorzieningen voor moslims in het leger en gevangenis in het leven behoren te worden geroepen, onder meer door de aanstelling van leger- en gevangenisimams. In verband met de noodzaak van geestelijke verzorging heeft de commissie Hirsch Ballin voorgesteld om met ingang van 1 januari 1989 voor een proefperiode van vijf jaren over te gaan tot de oprichting van een *dienst geestelijke verzorging voor moslims* in de krijgsmacht, met twee formatieplaatsen als de dienst joodse geestelijke verzorging. Door de etnische en religieuze heterogeniteit van de in Nederland aanwezige moslims zou voor de benoeming van deze geestelijke verzorgers gelet moeten worden op de reeds in de krijgsmacht aanwezige moslims. Tevens zou de overheid in dit kader in overleg moeten treden met moslimorganisaties die representatief geacht kunnen worden voor de moslims in Nederland. De commissie vond echter, dat er geen uitzondering gemaakt mag worden op de eis van het Nederlanderschap voor de benoembaarheid van een geestelijke verzorger als burgerlijk rijksambtenaar in het leger.³⁰ Het vorige kabinet nam dit voorstel over en onlangs herhaalde de Minister van Binnenlandse Zaken deze toezegging. Wel verbond zij hieraan de voorwaarde dat de islamitische geloofsgemeenschappen tot een samenwerkingsverband komen dat deze geloofsgemeenschappen vertegenwoordigt.³¹

Eenzelfde visie is ontwikkeld door de Commissie Hirsch Ballin ten aanzien van een *dienst geestelijke verzorging moslims in penitentiaire inrichtingen* met twee formatieplaatsen, te beginnen in 1990, voor een proefperiode van 5 jaar. Door de toename van het aantal leden van etnische groepen in de gevangenis beval de commissie Hirsch Ballin aan dat in de toekomst het in deze overheidsdienst geldende stelsel van verdeling van plaatsen voor geestelijke verzorging naar onderscheiden richtingen mede op de islam en het hindoeïsme moest worden toegepast. Tevens zou het Ministerie van Justitie een goede toegangsregeling moeten treffen voor geestelijken die van buiten de inrichting op verzoek van een gedetineerde op bezoek komen. In de praktijk bezochten reeds verschillende imams op vrijwillige basis gevangenis om geestelijke

bijstand te verlenen aan moslimse gedetineerden. Zij kregen hiervoor geen financiële vergoeding.³²

Inmiddels zijn de bestaande mogelijkheden om op verzoek van de gedetineerde een imam aan de inrichting te verbinden verruimd. Dit geschiedt vooralsnog op uurbasis, niet op basis van een aanstelling in openbare dienst. Er heeft een tussentijdse evaluatie plaatsgevonden van de regeling die met ingang van 1 januari 1991 met een geldingsduur van twee jaar is doorgevoerd. Gebleken is dat zich in de doelgroep 1096 moslims bevinden. Er bleken in het kader van de regeling 7600 individuele en collectieve contacten met een imam te zijn geweest. Aan de invoering van de bedoelde dienst voor geestelijke verzorging van moslims in gevangenis zal in overleg met de platforms van moslims worden gewerkt. De regering zegde bovendien toe dat gewerkt wordt aan een wettelijke regeling inzake de toegankelijkheid en de beschikbaarheid van de geestelijke verzorging binnen de residentiële jeugdhulpverlening, de inrichtingen voor delinquentenzorg, de ziekenhuizen, de verpleegtehuizen, de psychiatrische inrichtingen, de inrichtingen voor gehandicaptenzorg en de bejaardenoorden. Het beleid van de regering brengt met zich mee dat binnen al deze instellingen rekening zal worden gehouden met de behoeften van islamitische cliënten aan adequate geestelijke verzorging. Met het oog daarop bestaat ook het beleidsvoornemen om een service voor geestelijke verzorging van minderheden in de zorginstellingen op tijdelijke basis financieel te ondersteunen.³³

De aanbevelingen van de Staatscommissie Hirsch Ballin en het eruit voortvloeiende beleid van de regering liggen geheel in de lijn van het imamarrest van de Hoge Raad. Uit hetzelfde arrest vloeit als vanzelfsprekende mogelijkheid de financiering voort door de staat van een hogere opleiding van imams, naar analogie van de bestaande christelijke ambtsopleidingen. Zoals bekend blijft bij deze financiering de vrijheid en eigen verantwoordelijkheid van de betrokken religieuze groeperingen voor de inhoud van het onderwijs geheel onaangetast. De scheiding tussen kerk en staat blijft er onverminderd van kracht.

Naast deze voordelen moet echter worden onderkend dat de (onbeoogde) gevolgen van het imamarrest, vooral op korte termijn, ook schadelijk kunnen zijn. Nu door dit arrest is komen vast te staan dat de imam een geestelijk ambtsdrager is, is het de overheid ook niet langer toegestaan om te interfereren in arbeidsgeschillen tussen een imam en zijn gemeenschap, daar deze geschillen van geestelijke aard zijn en de overheid zich te dien aanzien neutraal moet opstellen. Daardoor ontbeert de imam echter de rechtsbescherming die besloten ligt in de inschakeling van de directeur van het gewestelijk arbeidsbureau die is voorgeschreven bij andere arbeidsgeschillen. De imam kan zich dus ook niet langer tegen een eventueel ontslag op de rechter beroepen. Hierin staat hij thans op één lijn met de predikant. Maar het verschil tussen beiden is dat een met ontslag bedreigde predikant zich op daartoe bevoegde hogere instanties van zijn kerkelijke organisatie kan beroepen, terwijl de imam ook die vorm van interne beroepsmogelijkheid ten enen male ontbeert. Hier wreekt zich de gebrekkige organisatiestructuur van de islamitische gemeenschappen in Nederland, mede, zoals we nog zullen zien, een gevolg van hun onderlinge verdeeldheid. Het resultaat kan dan ook zijn dat het ontslag van een imam, wiens enige titel tot (tijdelijk) verblijf in Nederland besloten ligt in zijn aanstelling tot imam, gelijk staat aan zijn onmiddellijke uitzetting uit Nederland. Dit is maatschappelijk onaanvaardbaar. Weliswaar bestaat er geregeld overleg tussen imams van moskeeverenigingen van één etnische organisatie, maar dit heeft nog niet geleid tot initiatieven gericht op het scheppen van beroepsmogelijkheden bij arbeidsgeschillen. De overheid schendt haar neutraliteit niet door haar waardering voor de persoon en het werk van deze geestelijke ambtsdragers tot uitdrukking te brengen door het stellen van althans een minimale verblijfs-garantie.

Wellicht zal een positieve nevenwerking van het voornoemde arrest van de Hoge Raad gelegen zijn in een herbezinning van de overheid op het door haar gehanteerde bijzondere beleid met betrekking tot de toelating van imams in Nederland. Want zo gemakkelijk als het hier te lande is om zich van een onwelgevallige imam te 'ontdoen', zo moeilijk is

het voor een gemeenschap om een imam van haar (eigen) keuze uit een van de herkomstlanden te laten overkomen. Hierbij moeten namelijk de speciaal voor dit geval uitgevaardigde voorschriften van 'Vreemdelingencirculaire' B-11, nr. 6.6. ('Godsdienstleraren') in acht worden genomen. In deze circulaire wordt onder meer de eis gesteld, dat de aspirant-imam bij aankomst in Nederland reeds moet beschikken over een zogenaamde machtiging tot voorlopig verblijf, die in het land van herkomst dient te worden aangevraagd bij de Nederlandse diplomatieke of consulaire vertegenwoordiging. Naar aanleiding van dit verzoek wordt dan een speciaal onderzoek ingesteld dat 'onder meer betrekking heeft op de vraag of er uit het oogpunt van de openbare rust en openbare orde bezwaar bestaat tegen het verblijf van de godsdienstleraar in Nederland'. Volgens een toespraak van Minister Hirsch Ballin op 9 januari 1991 richt dit bijzondere onderzoek zich vooral op de situatie in de gemeente van de islamitische gemeenschap die de betreffende imam wenst aan te stellen. Het onderzoek wordt uitgevoerd door de plaatselijke vreemdelingendienst en schenkt speciale aandacht aan het aspect van de openbare orde. Zal de komst van de imam in kwestie niet leiden tot het scheppen van spanningen, zoals het geval is bij een geestelijk leider wiens komst niet op prijs wordt gesteld omdat hij aan de betreffende moslimgemeenschap wordt opgelegd? Volgens deze uitleg is het enige doel van de gehele procedure om de godsdienstvrijheid te garanderen van islamitische gemeenschappen in Nederland die een imam wensen aan te stellen vanuit het herkomstland. In hoeverre deze verklaring een beleidswijziging met zich meebrengt, zal nog nader moeten blijken. Eerder geuite twijfels over de inhoud van dit onderzoek en de daarbij gevolgde methode (bijvoorbeeld inschakeling door Nederlandse ambassades van de Turkse en Marokkaanse overheid voor het verkrijgen van inlichtingen) lijken hiermee echter te zijn weerlegd. Hetzelfde geldt voor de aanname dat dit onderzoek in elk geval de godsdienstige stellingname van de aspirant-imam zou omvatten en in sommige gevallen ook de wijze waarop hij, naar men verwacht, zijn religieuze ideeën zal vertolken alsmede de politieke dan wel maatschappelijke

consequenties die dit zal meebrengen.³⁴ Een dergelijk onderzoek zou immers wel een aantasting impliceren van de grondwettelijke godsdienstvrijheid van religieuze gemeenschappen. Deze zijn immers, behoudens hun verantwoordelijkheid voor de wet, vrij en dus soeverein binnen de eigen kring van hun religieuze organisatie.

De in Nederland werkzame imams hebben gewoonlijk hun opleiding ontvangen in de landen van herkomst. Tot nog toe heeft slechts één Hindoestaans-islamitische organisatie een eigen *elementaire* opleiding voor imams in Nederland zelf opgezet. De eerste diploma's van deze opleiding werden uitgereikt in 1988. Verschillende niet-islamitische en islamitische kringen hebben, om uiteenlopende redenen, gepleit voor de oprichting van een opleidingsinstituut voor imams in Nederland. Volgens een onderzoeksrapport van 1983³⁵ en verschillende recente publicaties van wetenschappelijke onderzoekers zou de 'traditionele' imam, die zijn opleiding uitsluitend in een herkomstland heeft genoten, niet goed in staat zijn om zich op adequate wijze van zijn taken te kwijten. Hiervoor zou met name zijn kennis van de Nederlandse taal en de Nederlandse maatschappij niet toereikend zijn. Dit gebrek aan kennis zou zich vooral wreken in de relatie tussen de imam en de jongere leden van zijn gemeenschap die dagelijks worden geconfronteerd met problemen waarmee de imam onvoldoende vertrouwd is. Deze bezwaren worden vooral naar voren gebracht tegen de talrijke imams die op tijdelijke basis door de Turkse overheid in moskeeën in Nederland te werk worden gesteld.³⁶ Deze opvatting werd ook verdedigd door het CDA in de Tweede Kamer in zijn nota over het minderhedenbeleid van 17 september 1990. Hierin werd onder meer gepleit voor de invoering van een leerstoel aan een van de Nederlandse universiteiten met het oog op de inrichting van een Nederlandse opleiding voor imams. Ook de Minister van Justitie verdedigde dit standpunt in een toespraak van 9 januari 1991. In het recente debat over het rapport Hirsch Ballin klonk dit geluid wederom, deze keer van de zijde van de PvdA. De betreffende woordvoerder verzocht het kabinet om contact op te nemen met de Turkse overheid om te bevorderen dat de betreffende imams langer in Nederland zouden

kunnen blijven. Hierop antwoordde echter Minister Dales het recht niet te hebben om te vragen of er andere imams kunnen komen, noch om te zeggen dat men die imams wat langer hier zou moeten laten blijven. Zij benadrukte terecht dat in dit opzicht het initiatief bij de hier aanwezigen van Turkse afkomst moet berusten.³⁷

Hoewel sommige argumenten ten gunste van de opleiding van imams in Nederland ongetwijfeld juist zijn, is er naar onze mening in deze discussie ook sprake van een onderschatting van de intrinsieke waarde van de traditionele, hoofdzakelijk interne rol van de imam, vooral binnen een niet-islamitische omgeving. Men mag er niet aan voorbijgaan dat naar de opvatting van zeer vele moslims de imams vooral gezag genieten wanneer zij exponenten zijn van de gezaghebbende islamitische centra van religieuze wetenschappen. Deze centra zijn en blijven gesitueerd binnen de islamitische wereld zelf. Het specifiek godsdienstige gezag van de imam zal niet noodzakelijkerwijs worden vergroot wanneer hij studie maakt van de Nederlandse taal en cultuur, hoeveel waarde men daaraan op zich ook zal toekennen. Veel van de kritiek op het functioneren van de imams kan dan ook worden gereduceerd tot een gebrek aan begrip voor de rol die hij werkelijk binnen zijn gemeenschap speelt. Voor een juist oordeel daarover moet men overigens ook oog hebben voor de rol die door de leden van moskeebesturen wordt gespeeld. Deze besturen bestaan dikwijls uit verschillende leden die de Nederlandse taal en maatschappij juist goed kennen en daardoor in staat zijn om de belangen van de gemeenschap naar buiten te behartigen. Hun ook naar buiten gerichte optreden kan als aanvullend op het functioneren van de imam worden beschouwd.

Een essentiële kwestie in de discussies over het creëren van voorzieningen van islamitisch theologisch onderwijs op universitair niveau in Nederland, is het respecteren van de scheiding tussen godsdienst en staat. Men zal dezelfde regels in acht moeten nemen die ook gelden in de verhouding tussen kerk en staat bij de inrichting van hoger theologisch onderwijs ten behoeve van de ambtsopleidingen van kerkgenootschappen. Zolang de islamitische organisaties zelf geen concrete initiatieven en voorstellen ontwikkelen met

betrekking tot de aard en inrichting van een eventuele imamopleiding in Nederland, zal de overheid zich terughoudend moeten blijven opstellen. Ook nadat dergelijke initiatieven genomen zouden zijn, kan de overheid niet interfereren in de inhoud van het onder verantwoordelijkheid van islamitische religieuze organisaties te verzorgen onderwijs. De verantwoordelijkheid van de overheid kan alleen gelden ten aanzien van de inhoud van het van staatswege te verzorgen onderwijs, voor het geval een islamitische ambtsopleiding bijvoorbeeld van de diensten van docenten van een theologische staatsfaculteit voor bepaalde vakken gebruik zouden wensen te maken. De bestaande omgangsregels tussen staat en kerk met betrekking tot de inrichting van theologische opleidingen (de zogenaamde *duplex ordo*) zijn het resultaat van een lange geschiedenis. Deze regels verdienen ook te worden in acht genomen als het om de islam gaat. De recente discussies over de instelling van een bijzondere leerstoel islam aan de Universiteit van Amsterdam tonen aan dat pogingen om van buitenaf de oprichting van een universitaire imamopleiding in te leiden, slechts conflicten veroorzaken en tot mislukken gedoemd zijn. Het probleem dat hierbij centraal staat is geenszins de vraag naar de wetenschappelijke competentie van een aan te stellen geleerde, als wel de aanvaardbaarheid van die persoon voor de islamitische gemeenschap in Nederland, gelet op zijn persoonlijke overtuigingen.

Op 4 juli 1991 verstrekke het Ministerie van WVC een subsidie van fl. 50.000,- aan het Amsterdams Centrum Buitenlanders (ACB) voor de voorbereiding van de instelling van een leerstoel islam aan de Universiteit van Amsterdam. In de beschikking werd gereleveerd dat bij diverse gelegenheden hierover tussen het Ministerie en het ACB van gedachten gewisseld was. "Ik ga ervan uit", aldus de tekst van de beschikking, "dat uw initiatief op een voldoende landelijk draagvlak kan rekenen onder de betrokken islamitische bevolkingsgroepen. Uit dien hoofde verbind ik aan deze toekenning de voorwaarde dat de verdere voorbereiding plaatsvindt in goed overleg met de belangrijkste organisaties van moslims in Nederland". Voorts werd voor 1992, uitgaande van de duur van het voorberei-

dingstraject, rekening gehouden met nog eens eenzelfde subsidiebedrag van 50.000 gulden.³⁸

Reeds geruime tijd voorafgaande aan dit tijdstip was van de zijde van het ACB bekend gemaakt dat de Algerijnse hoogleraar Mohammed Arkoun, die een leerstoel bekleedt aan de Parijse Sorbonne, de beoogde kandidaat was voor het bekleden van de nieuwe leerstoel. Dit kwam duidelijk naar voren in een interview van het voorjaar van 1990 met de coördinator onderwijs en cultuur van het Amsterdams Centrum Buitenlanders, afgedrukt in het tweede nummer van het Arabische krantje *Sahifat al-Imâd* dat in Amsterdam wordt uitgegeven. Hierin werd onder meer gesteld dat de Turkse en Marokkaanse gemeenschap de uitnodiging van Arkoun voor deze leerstoel ondersteunden. Nadere details over de betreffende organisaties weigerde hij desgevraagd te verschaffen, ten einde te voorkomen dat het initiatief door vroegtijdige perspublicaties zou worden getorpedeerd. Hij benadrukte echter dat de beide genoemde gemeenschappen in Arkoun als wetenschappelijk en religieus persoon de ideale figuur voor deze nieuwe leerstoel zagen.

Gevraagd naar de reden waarom iemand uit het buitenland moest worden uitgenodigd, benadrukte de coördinator de afwezigheid van een wetenschappelijk platform voor de islam in Nederland. Bovendien zou Arkoun kunnen gaan optreden als woordvoerder van de moslims in Nederland, bijvoorbeeld bij moeilijke zaken als de Rushdie-affaire. De Nederlandse journalisten zouden zich in die tijd voor toelichting gewend hebben tot moslims die wel gelovig waren, maar het wezen van het geloof niet kenden. Arkoun zou in zulke gevallen de ideale verdediger van het islamitische standpunt zijn. In deze uitspraak werd ten onrechte voorbijgegaan aan het optreden van het *Islamitisch Landelijk Comité (ILC)* dat vrijwel onmiddellijk na het ontstaan van de Rushdie-affaire werd opgericht en was samengesteld uit bestuursleden van bijna alle landelijke moslimorganisaties in Nederland. Desgevraagd deelde de woordvoerder van het ACB nog mede dat hem, behalve dan van de zijde van enkele Egyptenaren, geen punten van kritiek bekend waren die in islamitische kringen tegen de denkbeelden van Arkoun zouden bestaan.

Begin januari 1992 begon ook de Nederlandstalige pers over de komst van Arkoun naar Nederland te schrijven. De voorwaarde die WVC aan de subsidie verbond werd als volgt verdedigd: "De hoogleraar moet door brede kringen worden ondersteund, omdat hij min of meer zal fungeren als woordvoerder van de islamitische gemeenschap. De moslims hebben geen kader op het hoogste niveau, ze kunnen daardoor moeilijk naar buiten treden". De nieuwe man moest volgens hem de islam tegenover een groot publiek kunnen verdedigen en goed overkomen. Ook moest hij een rol gaan spelen bij de emancipatie van de moslims in Nederland. De stichting die de leerstoel betaalt zou een adviesraad krijgen bestaande uit vertegenwoordigers van de diverse islamitische groeperingen in Nederland. De nieuwe hoogleraar zou zich moeten richten op de vraag hoe de islamitische godsdienst binnen de Nederlandse cultuur kan worden beleden.

In hetzelfde artikel voegde een woordvoerder van het ACB nog toe dat "ter voorkoming van een heleboel ellende de humanistische of Europese traditie van de islam nader moet worden bestudeerd. Het is een historisch moment voor Nederland. Denk aan enge zaken als het opkomend islamitisch fundamentalisme in Algerije of het nieuwe islamparlement in Engeland.. Dit virus moet niet de kans krijgen in Nederland aan te slaan. Europa is in 1992 niet meer denkbaar zonder de islam. Evenzeer is de islam niet meer denkbaar zonder de Europese vorm ervan", aldus deze woordvoerder die hiermee de mythe van het gevaar van islamitisch fundamentalisme in Nederland reproduceerde om daarna in de persoon van Arkoun er meteen het medicijn bij te leveren. Tenslotte herinnerde in dit artikel de vice-decaan van de Amsterdamse Faculteit der Godgeleerdheid in verband met de komst van Arkoun aan de plannen van zijn faculteit voor de instelling van een opleiding tot imam.³⁹

Aan de vooravond van zijn vertrek naar Amsterdam gaf Arkoun een interview aan de Krant op Zondag dat zou leiden tot een storm van protesten uit de islamitische gemeenschap. Met betrekking tot de imams in Nederland kwam hierin de volgende passage voor: "Aan de vooravond van zijn vertrek naar Nederland praat Arkoun over wat hem te wachten staat. Het is hem bekend dat veel Turkse en Marokkaanse

moskeeën in Nederland imams hebben die zijn opgeleid en gestuurd door hun vaderland. Arkoun vindt dat onaanvaardbaar: 'Overall nemen de imams te veel macht. In Arabische landen omdat ze een soort staatsfunctie bekleden, in Europa omdat ze door de staat zijn gestuurd. Ze maken politiek misbruik van hun positie en trekken het alleenrecht van interpretatie van de koran naar zich toe'. Arkoun vindt dat de Nederlandse staat zich met de zaak moet bemoeien en de imam-exporterende landen hun plaats moet wijzen: 'De Nederlandse regering moet zeggen: wij voeren een politiek van integratie en wij gaan zelf de imams opleiden'. (...) Hoewel Arkoun gruwet van zendingsijver, van welke religie dan ook, is hij druk bezig met het oprichten van een islamitisch seminarie in Straatsburg. 'Omdat we niet afhankelijk moeten zijn van de imams uit de Arabische moederlanden, moeten we ze zelf gaan opleiden. Het is de bedoeling dat in elk Europees land zo'n seminarie komt, ook in Nederland. Ik droom van een theologische faculteit als broedplaats voor een typisch Europese vorm van islam, een werkplaats in de humanistische traditie, ook en vooral in het land van Erasmus'.⁴⁰

Het waren vooral de uitspraken die Arkoun volgens het geciteerde interview zou hebben gedaan over de koran, het vasten tijdens Ramadan en de omgang tussen islamitische meisjes en niet-islamitische jongens, die leidden tot tal van protesten van de zijde van moslims in Nederland. In sommige perspublicaties werden deze protesten gekwalificeerd als een "Nederlandse Rushdie-affaire".⁴¹ Arkoun zelf distantieerde zich vanuit Parijs met kracht van het interview.⁴²

In een volgend artikel woerd toegelicht dat de komende benoeming van Arkoun gezien moest worden als een restantje van de poging om een imamopleiding op te zetten, en wie weet een bescheiden begin ervan. Volgens dit artikel was de positie van Arkoun dan ook wat ingewikkeld: "Imams opleiden zal niet tot zijn taak behoren. In die zin wordt hij dus geen representant van een kerkgenootschap, zoals kerkelijke hoogleraren dat wel zijn. Toch zal iets daarvan moeten doorklinken, compleet met die emancipatiegedachte en de hoop dat hij in zekere zin de islamitische gemeenschap vertegenwoordigt. Daarom zal de stichting die de leerstoel

beheert een adviesraad instellen waarin alle Amsterdamse islamitische stromingen zijn vertegenwoordigd.⁴³ Een dag later benadrukte de pers dat tal van islamitische organisaties zich gepasseerd voelden omdat het ACB hen niet had geraadpleegd. Zij vonden bovendien dat Arkoun geen intellectueel vertegenwoordiger van hun gemeenschap kon zijn.⁴⁴ In hetzelfde artikel deelde het Moslim Informatie Centrum in Den Haag mee dat volgens hem Arkoun niet op de hoogte was van de binding die was aangebracht (door ACB, UVA en WVC) tussen hemzelf en de islamitische gemeenschap in Nederland. Deze veronderstelling bleek volkomen juist te zijn, getuige de duidelijke uitspraken van Arkoun zelf.⁴⁵

De hier verschafte gegevens rechtvaardigen de conclusie dat de Amsterdamse betrokkenen over de hoofden van de islamitische gemeenschap in Nederland en over dat van Arkoun zelf een binding tussen beide hebben gestipuleerd die in feite in het geheel niet bestond. Neemt men in aanmerking dat de vrijzinnige opvattingen van Arkoun in belijdende kringen van de Arabische wereld (en trouwens ook in Frankrijk) op geregeld en fel verzet stuiten, dan was een conflict tussen de beide partijen, die zonder het te weten tot elkaar veroordeeld waren, onvermijdelijk. De voor de hand liggende les die men uit de affaire behoort te trekken is dat men een religieuze gemeenschap van buiten af geen woordvoerder kan opleggen en evenmin een religieuze ambtsopleiding. Geen enkele religieuze gemeenschap zou dit aanvaarden. De moslims maken op deze regel geen uitzondering. Hiermee dient in de toekomst uitdrukkelijk rekening te worden gehouden.⁴⁶

Sociaal-economische integratie: 4 wederzijdse acceptatie en evenredige deelname

4.1 Integratie of gescheiden ontwikkeling

Zoals eerder besproken betekent integratie enerzijds de bereidheid en het vermogen van allochtone groepen om zich te gedragen als volwaardige burgers en anderzijds het bestaan van optimale mogelijkheden voor hun deelname aan de samenleving met behoud van de eigen identiteit. Wederzijdse acceptatie en volwaardige participatie, gevolgd door emancipatie, zijn de centrale doeleinden van het integratieproces. De integratie van de minderheden in de Nederlandse samenleving is reeds twee decennia lang de as waarom het gevoerde minderhedenbeleid draait. Het is uiteraard van groot belang de vraag te stellen naar het stadium waarin dit proces zich momenteel bevindt. De hevige discussie over de positie van minderheden in de Nederlandse samenleving verraadt al het antwoord. Het integratieproces schijnt tot nog toe niet op gang te zijn gekomen. Sterker nog, het lijkt alsof het begin ervan steeds verder af ligt. Zoals hieronder duidelijk zal worden laat de maatschappelijke realiteit binnen allerlei sectoren juist een markant gescheiden ontwikkeling zien van autochtone en allochtone gemeenschappen.

Terwijl slechts 13% van de autochtone Nederlanders in de vier grote steden woont, geldt dit voor ongeveer 50% van de minderheden. Binnen deze steden zijn moslims voornamelijk in de oude wijken geconcentreerd. In Rotterdam bijvoorbeeld woont maar liefst 50% van deze groepen in 10 van de 100 wijken. In Den Haag woont zelfs 75% van de Turken en Marokkanen in 4 van de 39 wijken die de stad rijk is. Ook in het *onderwijs* zien we een duidelijke gescheiden ontwikkeling. In de vier grote steden zijn de leerlingen van 18% van alle basisscholen voor meer dan 70% van allochtone

herkomst.¹ Het onderwijsniveau van deze leerlingen vertoont eenzelfde triest beeld. Het lager beroepsonderwijs kent naar schatting anderhalf maal zoveel Turkse en twee maal zoveel Marokkaanse leerlingen als men op grond van hun aandeel in de totale bevolking zou mogen verwachten. Tevens blijkt dat maar liefst 70% van de schoolgaande 13- tot 18-jarigen uit deze twee bevolkingsgroepen in lager beroepsonderwijs of mavo terecht komt.²

Voor wat de *arbeidsmarkt* betreft hebben allochtonen verhoudingsgewijs met een veel hogere werkloosheid te kampen dan hun autochtone collega's. Bedraagt de werkloosheid onder de mannelijke autochtone bevolking 8%, onder Turken, Marokkanen en Surinamers is dit respectievelijk 34%, 36% en 31%.³ In de laatste jaren is deze situatie zelfs nog slechter geworden en naar alle waarschijnlijkheid zal de toekomst geen rooskleuriger beeld vertonen. "Opvallend is dat tegenover een daling van de werkloosheid onder autochtonen tussen 1985 en 1989 met dertien procent sprake is van een stijgend percentage werkloze Surinamers, Marokkanen en Turken; de groeipercentages variëren van respectievelijk 20 tot 35 procent". Allochtonen blijken ook gemiddeld langer werkloos te blijven dan hun autochtone lotgenoten. Bovendien is het werkende deel van deze groepen hoofdzakelijk geconcentreerd in de laagste niveaus van bepaalde bedrijfstakken.⁴

Het voorgaande wettigt de conclusie, dat minderheden, en met name moslims, in Nederland een aparte sociaal-economische onderklasse vormen en in verschillende sectoren van de samenleving een gescheiden ontwikkeling doormaken. Over de oorzaken hiervan bestaat een lange discussie waarbinnen twee tegenovergestelde richtingen kunnen worden onderscheiden. De ene is die van *blaming the system*. Deze zoekt de oorzaak van de achterstand primair in de samenleving. Voorstanders van deze opvatting gaan er vanuit dat allochtonen voornamelijk het slachtoffer zijn van de maatschappelijke ongelijkheid en de daaruit voortvloeiende onderdrukking. Juist door het voortduren van deze ongelijkheid wordt hun achterstand gecontinueerd en gelegitimeerd. Een geheel andere visie is die van *blaming the victim*. Aanhangers van deze richting vinden dat allochtonen

de capaciteiten missen om mee te dingen naar het schaarse goed van arbeid. Het principe van 'beloning naar capaciteit en inspanning' maakt dat zij in een situatie van achterstand komen te verkeren.

Het zoeken van de schuld bij de allochtonen zelf heeft tot gevolg dat deze groepen als probleemgroep worden gezien. Als zij werk hebben gelden zij als concurrenten maar als zij werkloos zijn worden ze beschouwd als profiteurs.

Naar onze mening dient de oorzaak van de achterstand waarin de minderheden verkeren, zoals in hoofdstuk 2 besproken, *primair* gezocht te worden in de achterstelling tengevolge een aantal structurele belemmeringen die in de samenleving gelegen zijn, zoals vooroordelen, allerlei vormen van discriminatie en een zwakke rechtspositie. Ook Minister d'Ancona was van mening dat het niet voldoende is allochtonen goed toe te rusten op hun intrede in de Nederlandse samenleving. De toegankelijkheid van die samenleving is voor hen eveneens een belangrijke voorwaarde voor het welslagen van een integratiebeleid.⁵ De belemmeringen die bij de groepen zelf gelegen zijn, zoals met name de achterstanden in taal, opleiding en scholing, en de onzekerheid over het verblijf in Nederland hebben weliswaar een zekere invloed, maar zijn van ondergeschikt belang. De opheffing van deze barrières is weliswaar een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde voor de vermindering van de gesignaleerde achterstand. Integratie kan alleen bereikt worden indien in eerste instantie maatregelen getroffen worden om de barrières die de samenleving opwerpt weg te werken. Deze stelling betekent dat de achterstand primair veroorzaakt wordt door achterstelling.

De negatieve spiraal waarin allochtonen verkeren kan dus slechts worden doorbroken door een begin te maken met het aanpakken van de factoren in de samenleving die achterstelling veroorzaken. In plaats van hiervoor effectieve maatregelen te treffen wordt de achterstand de laatste jaren echter meer in verband gebracht met de cultuur van de betrokken groepen, in casu de moslims. Het *culturaliseren* van het minderhedenvraagstuk, dat in essentie sociaal-economisch van aard dient, zoals hieronder nog zal blijken, geen ander doel dan het verdoezelen van de werkelijke

oorzaken van de problematiek. De sterke nadruk die de laatste tijd gelegd wordt op het gebrek aan taalkennis en de wens tot behoud van de eigen islamitische cultuur als belemmerende factoren voor emancipatie is eenzijdig en doet de werkelijkheid geweld aan. Sterker nog, het zou ons niet verbazen dat een verschijnsel als jeugdcriminaliteit, dat bij allochtonen en met name Marokkanen de laatste jaren groeit, in de meeste gevallen veroorzaakt wordt door jongeren die wel degelijk de Nederlandse taal spreken en die ook nauwelijks nog binding hebben met de eigen cultuur en religie. Hierover bestaan helaas nog geen betrouwbare cijfers. Door te veel nadruk te leggen op aanpassing, voornamelijk via een aanval op de religie, bereikt men bovendien een averechts resultaat. Religie is sterk verbonden met emoties van mensen, zodat een aanval hierop de betrokken groepen in de verdediging drukt. Er ontstaat een *self-fulfilling prophecy*. Zelfs de niet-belijders van de religie lijken dan 'roomser dan de paus' te zijn.

4.2 Minderhedendebat en integratie

Uit het voorgaande blijkt dat er nauwelijks sprake is van integratie van minderheden, en, met name moslims, in de Nederlandse samenleving. Het mislukken van het tot op heden gevoerde minderhedenbeleid wordt door sommigen toegeschreven aan de coulante houding van de overheid. De overheid wordt verweten een beleid van zogenaamd 'doodknuffelen' te hebben gevoerd zonder aan de doelgroep eisen te stellen of van hen een essentiële inspanning te vergen. Naar onze mening is het 'doodknuffelen-beleid' een fictie. Het idee werd vooral na de Rushdie-affaire gepropageerd om de harde aanpak van minderheden maatschappelijk aanvaardbaar te maken. Het zogenaamde 'islamitische gevaar' moest worden geneutraliseerd door de betrokken groepen te dwingen zich aan te passen. De scherpe kanten van de islam moesten als het ware worden bijgeschaafd. In een kort tijdsbestek bleek zich inderdaad een communis opinio te vormen: een hardere aanpak van minderheden onder het voorwendsel *taboes te willen doorbreken*. Enkele politici en 'minderhedendeskundigen' spanden in dit verband de kroon,

door vergaande uitspraken te doen over *de moslims*. Het ging hier om allerlei onderwerpen, zoals de religie, het leren van de taal, het korten op de uitkeringen en zelfs het dubbel straffen zoals het uitwijzen uit Nederland bij het plegen van delicten.

Minister d'Ancona was evenmin van mening dat het beleid te zacht is geweest en heeft dit treffend verwoord: "Je kunt het minderhedendebat op twee manieren voeren. Door het te hebben over begrip, verbod, sancties en daarbij in te spelen op angst en vooroordelen. De manier waarop ik het voer is: we zitten hier met een probleem dat nu ontdekt lijkt te zijn, maar wat natuurlijk al jaren bestaat en waaraan we gewoon te weinig gedaan hebben. En dan die beeldvorming alsof we de minderheden doodgeknuffeld hebben. Nou, als ik die mislukte levens zie, de dropouts, de werkloze mannen die chagrijnig of ziek thuis zitten, dan krijg ik niet de indruk dat daar ooit is geknuffeld. Nee, daar is verwaarloosd".⁶ De algemene voorzieningen waarvan de minderheden gebruik maken en die speciaal voor hen zijn getroffen, zijn niets anders dan het resultaat van het beleid van de verzorgingsstaat dat betrekking heeft op zowel autochtone als allochtone groepen. Het beleid ten aanzien van minderheden is slechts een spiegel waarin de negatieve kanten van de verzorgingsstaat onder ogen worden gezien. Deze groepen worden hier slechts gebruikt als een *zondebok* om het ongenoegen met de algemene gang van zaken te ventileren.

Om de contouren van het integratieproces aan te geven zijn reeds diverse initiatieven genomen en verscheidene beleidsnota's geschreven, echter zonder noemenswaardige resultaten. Het meest recente initiatief is het *minderhedendebat* onder verantwoordelijkheid van het Ministerie van Binnenlandse Zaken. Dit nog in volle gang zijnde minderhedendebat was echter allerm minst nodig en diende in de eerste plaats voor het creëren van een maatschappelijk en politiek draagvlak voor de ombuiging van het gevoerde beleid naar een zogenaamd 'gedurfd beleid' oftewel 'de harde aanpak'. Er was en is echter geen behoefte aan een nieuw debat over het minderhedenvraagstuk, omdat zo'n discussie reeds vanaf 1970, het jaar waarin de Nota Roolvink over arbeidsmigratie aan de Kamer werd

gepresenteerd, aan de gang is. Tevens is in 1983 een uitgebreide *Minderhedennota* uitgebracht. Bovendien heeft kort geleden, in 1989, de *Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR)* een rapport over hetzelfde onderwerp aan de regering gepresenteerd. Aan de uitvoering van de voorstellen in dat rapport werd door de overheid overigens te weinig aandacht besteed. Er bestaan bovendien, zowel op nationaal als lokaal niveau, talrijke recente beleidsnota's over de positie van minderheden in specifieke sectoren van de samenleving, zoals de arbeidsmarkt, de huisvesting en het onderwijs, en daarbinnen ook nog voor specifieke categorieën, met name vrouwen en jongeren. Vrijwel alle grotere gemeenten, en de daarbinnen bestaande welzijnsinstellingen, hebben de beschikking over een beleidsmedewerker voor minderheden die doorlopend nota's over dit vraagstuk produceert. Men kan zelfs met recht spreken van een *jungle aan minderhedennota's en -onderzoek*.

Het nationale debat was naar onze mening tevens bedoeld als een *camouflage* voor de crisis waarin het minderhedenbeleid thans verkeert. De maatschappelijke realiteit laat overduidelijk zien dat het minderhedenbeleid, dat sinds het begin van de jaren tachtig gestalte heeft gekregen, gefaald heeft. Bij het uitkomen van de *Minderhedennota* in 1983 werd van verschillende zijden twijfel geuit over de doelmatigheid van het aangekondigde algemene beleid. Dit was en is een beleid bedoeld voor alle sociaal-economisch zwakkeren in de samenleving zowel autochtonen als allochtonen. Negen jaar later oogstte de overheid wat in 1983 werd gezaaid. De schuld hiervoor moest nu echter niet gezocht worden in het beleid zelf, dat alles behalve duidelijkheid vertoonde, maar bij de doelgroep. Deze zou zich niet voldoende hebben aangepast en zich niet genoeg hebben ingespannen voor de verbetering van de eigen positie in de samenleving.

Het debat is, na een periode van onzekerheid over het al dan niet doorgaan ervan, begin januari 1992 officieel gestart. Drie werkconferenties over arbeid, onderwijs en veiligheid waaraan deskundigen en werkers uit de verschillende maatschappelijke velden deelnamen, hebben geresulteerd in

een eenzijdig rapport getiteld *Maatschappelijk debat integratie* dat de schuld voor de achterstand met name bij de groepen zelf legt.⁷ In het rapport staan met name de veiligheidsconsequenties van de aanhoudende immigratie centraal en wordt aangedrongen op een gedwongen integratie in de Nederlandse samenleving. Een en ander kan volgens de opstellers worden gerealiseerd door de allochtonen een zogenaamd *inburgeringscontract* aan te bieden. Hierin zouden de wederzijdse rechten en plichten van overheid en migrant aangaande onderwijs, scholing, arbeidsmarkt, huisvesting en veiligheid worden opgenomen. Het is een contract tussen twee ongelijke partijen, waarbij de ene partij in feite geen andere keus heeft dan het contract op de gestelde voorwaarden te aanvaarden, terwijl contractbreuk alleen voor hem of haar duidelijk negatieve gevolgen in de persoonlijke sfeer kan hebben.

Tevens is het rapport wat betreft toonzetting en stellingname paternalistisch en stigmatiserend. Minderheden zijn nooit te voren zo geproblematiseerd geweest door een officieel, onder verantwoordelijkheid van de overheid geproduceerd document. Dit rapport verdient, evenals Bolkestein, dan ook de *stigmatiseringsprijs*. Het rapport suggereert onder andere, dat de veiligheid van minderheden primair bedreigd wordt door conflicten binnen de eigen gemeenschap: "De veiligheid van de allochtone gemeenschappen wordt mede bedreigd door spanningen binnen groeperingen ten gevolge van uit het land van herkomst 'meegebrachte' conflictsituaties. Het gaat hierbij vaak om min of meer politiek-gerelateerde afpersings- en terreuractiviteiten [...] Hiernaast leidt vreemdelingenhaat *soms* (cursivering Sh/K) tot bedreigingen door autochtonen van allochtonen, zoals bij recente incidenten is gebleken".⁸ De steeds toenemende aanslagen op migrantenvoorzieningen worden hier ten onrechte gerelativeerd tot excessen, terwijl de interne conflictsituaties, zonder enige bewijsvoering, met grote stelligheid als medebepalend voor de onveiligheid van de migranten en die van de samenleving als geheel worden aangevoerd. In het rapport pleit men tevens voor het harder bestraffen van leden van minderheidsgroepen, met name wanneer het gaat om geweldsdelicten. Hierbij worden straffen

als uitzetting uit Nederland sterk en herhaaldelijk benadrukt. Dergelijke maatregelen staan overigens reeds in de *Vreemdelingenwet* en worden waar nodig ook daadwerkelijk toegepast. Ook moeten minderheden gedwongen worden de Nederlandse taal te leren, alsof de opstellers van dit rapport duidelijke bewijzen hebben dat zij weigeren dit te doen. Kortom een no-nonsense, 'snelle-jongens'-aanpak. Door het vrijwel ontbreken van de onderbouwing van de gedane voorstellen verdient dit rapport een dikke onvoldoende. Hierdoor lijkt het ook meer op een verlanglijst dan op een goed gedocumenteerd rapport waarvan het wel en wee van ongeveer een half miljoen mensen zou kunnen afhangen. Het Ministerie van Binnenlandse Zaken en de organiserende instantie, het Nederlands Gesprek Centrum, meenden naïevelijk dat een problematiek die al decennia lang zonder noemenswaardig resultaat wordt besproken door politiek, media en wetenschap, op een achternamiddag aangepakt kon worden. Alleen al deze gedachte laat zien dat men niet serieus bezig is met de integratie van minderheden.

Naar aanleiding van dit rapport schreef Minister Dales op 27 maart een brief aan de Kamer⁹ met 14 zinnige suggesties, aangaande onder andere discriminatiebestrijding, onderwijs en scholing, opvang en begeleiding van nieuwkomers, en de inschakeling van minderhedenorganisaties bij de aanpak van de problematiek. Deze suggesties waren volgens de minister mede door het rapport geïnspireerd. Deze laatste opmerking alsmede het ontbreken van de harde taal en de relatief grotere aandacht in de brief voor het bestrijden van obstakels die in de samenleving gelegen zijn, impliceren dat ook de minister dit rapport terecht niet serieus heeft genomen. Het tragische is echter dat haar zinnige suggesties niets anders waren dan oude wijn in nieuwe zakken. De meeste ervan zijn reeds in de een of andere vorm in het WRR-rapport genoemd en komen zelfs ook voor in de Minderhedennota van 1983. Hiermee is het bewijs geleverd dat dit debat volstrekt overbodig was.

Ook de bijdrage van de politici aan dit debat was, eufemistisch uitgedrukt, weinig constructief, maar leverde wel het benodigde politieke draagvlak voor de harde lijn. Bolkestein wees de zondebok aan en de andere politici en

'deskundigen' hebben de bok geketend. Het ging in het geheel niet om het voeren van een beter en eenduidig beleid, want er bestond, en bestaat nog steeds, geen consensus over de opzet en de doeleinden en nog minder over de status van de resultaten van dit debat. De discussie werd gekenmerkt door een Babylonische spraakverwarring. Terecht merkte de voorzitter van de Commissie voor Sociaal en Cultureel Beleid op: "de met enige pathos ingezette nationale discussie over de minderheden lijkt vooral bedoeld voor de respectieve achterbannen. De VVD mikt op *assimilatie*, het CDA op *verzuiling* (die vooral via de onderwijsbegroting wordt gerealiseerd), terwijl de PvdA de enige bij-de-tijdse oplossing van *integratie* zo bescheiden naar voren brengt dat niemand het merkt".¹⁰ Drie totaal verschillende concepten waarvan elk een geheel andere aanpak vereist.

In juni 1992 kreeg het debat een vervolg. Politici, vertegenwoordigers van werkgevers- en werknemersorganisaties en wetenschappers waren deze keer de hoofdrolspelers. Van minderhedenzijde werd hiervan echter afstand genomen. Sommige Marokkaanse en Turkse organisaties, alsmede het Nederland Centrum Buitenlanders (NCB), hebben het nationale debat geboycot uit protest tegen het min of meer besloten karakter ervan en tegen het feit dat het zonder overleg met de betrokken groepen tot stand was gekomen. De Turkse federaties in Nederland (acht in totaal) en de Stedelijke Marokkaanse Raad hebben derhalve respectievelijk in Rotterdam en Amsterdam alternatieve congressen georganiseerd. Men was van mening dat de overheid de groepen om wie het gaat niet als serieuze gesprekspartners beschouwde. Ook bij het vervolgdebat haastten politici van allerlei signatuur zich om te pleiten voor een hardere aanpak van minderheden en voor het instellen van sancties wanneer zij de eisen die de Nederlandse samenleving stelt niet nakomen. Het niveau van het debat laat zich afleiden uit het volgende citaat: "In een werkgroep die zich bezighield met het voortijdig afhaken van allochtone leerlingen in het voortgezet onderwijs werd gesuggereerd dat één van de ouders moest worden uitgewezen als hun kinderen te veel spijbelden. Of dat tenminste hun uitkering moest worden ingetrokken".¹¹ Dergelijke ideeën laten zien dat wanneer het om de

minderheden gaat, sommigen geen rekening meer houden met de mensenrechten. Hier wordt als het ware gepleit voor het onder curatele stellen van minderheden. Dergelijke uitspraken doen anachronistisch aan, vooral na de recente afbrokkeling van totalitaire systemen. Als prominenten met dergelijke ideeën aan deze discussie deelnemen, dan kunnen de minderheden met recht angst hebben voor het *gevaar van het minderhedendebat*. Kortom: "Het 'politieke onfatsoen' dat d'Ancona Frits Bolkestein recentelijk verweet, bleek inmiddels al veel wijder verbreid dan ze had kunnen vermoeden. Het is bijna symbolisch voor het lot van het Nationale Minderhedendebat: er zijn krachten opgeroepen die men niet in de hand heeft, het kabinet heeft als in een gotisch gruwelsprookje een monster gecreëerd waarvan het maar afwachten is in welke richting het zich uiteindelijk zal begeven".¹²

Met betrekking tot het minderhedenbeleid is Minister Dales van mening dat Nederland het op dit terrein niet zo slecht doet en dat dit Nederlandse beleid in het buitenland begint op te vallen. Want "ondanks enkele incidenten is het over het algemeen rustig", aldus de minister.¹³ In het licht van het voorgaande lijkt het alsof de mening van Minister Dales over het minderhedenbeleid ironisch bedoeld is. Als het van oudsher bekende gezegde *wie zwijgt, stemt toe* een acceptabele toetssteen is van een goed beleid, dan gaat het zeker goed en hebben de minderheden niet te klagen. Deze redenering vormt overigens een schoolvoorbeeld van het huidige discours aangaande de minderheden in Nederland. Het ontbreken van incidenten wordt geschreven op het conto van het 'geslaagde' beleid en niet op dat van de doelgroep zelf. Bij het falen van het beleid zijn de 'onaangepaste' minderheden echter de oorzaak.

De harde taal was eveneens te horen op een symposium dat door de VVD in juni 1992 werd georganiseerd over het allochtonenbeleid. Het symposium was opgezet rondom de eerdergenoemde nota *Preadvies Allochtonenbeleid* van het wetenschappelijk bureau van de VVD. Deelname aan het symposium vond plaats op basis van een persoonlijke uitnodiging. Uit persberichten kan men opmaken dat de meeste sprekers eveneens voorstanders waren van het volgen

van de harde lijn. Sterker nog, een VVD-er vond zelfs dat Nederland reeds overvol was. "Dat daar jaarlijks nog eens zestigduizend mensen bijkomen, is verpestend voor het milieu". Het persbericht vervolgt: "In de eerbiedwaardige vergaderzaal van de Eerste Kamer, waar het symposium plaats vond, werd door enkele 'liberale' toehoorders geapplaudiseerd voor deze woorden".¹⁴ Deze houding pleit niet voor het liberalisme en zijn aanhangers die dergelijke uitspraken met vreugde ontvangen. Het is geruststellend te vernemen dat liberalen af en toe ook geheel andere geluiden laten horen. Dit geldt met name voor de mening van een Amsterdams gemeenteraadslid voor de VVD op datzelfde symposium. Deze VVD-er vond dat juist liberalen open behoren te staan voor integratie van andere culturen in de Nederlandse samenleving en dat het wetenschappelijk bureau van de VVD migranten te veel als probleemvol benadert. Een ander lichtpunt aan de horizon van het liberalisme is, zoals eerder gezegd, de opstelling van de jongerenbeweging van de VVD, de JOVD. Herhaaldelijk manen deze jongeren hun politieke leiders tot voorzichtigheid bij het doen van uitspraken over minderheden.

4.3 Integratie en wederzijdse acceptatie

Integratie is een langdurig proces en impliceert een wederzijdse verantwoordelijkheid en acceptatie. Het komt in essentie tot uiting in de bereidheid van beide partijen om serieus te werken aan het elimineren van obstakels die dit proces kunnen verhinderen. Van *acceptatie* van allochtonen door de samenleving is pas sprake wanneer deze groepen beschikken over de mogelijkheden die een volledige toegang tot alle sectoren van de samenleving waarborgen zonder gehinderd te worden door raciale, culturele of etnische criteria. Dit betekent dat de allochtonen worden geaccepteerd als landgenoten en medeburgers met alle rechten en plichten die daarbij horen, inclusief het recht op behoud van de eigen cultuur en identiteit. Dit kan echter slechts bereikt worden wanneer er een fundamentele wijziging plaats vindt in de visie van de autochtonen op de eigen samenleving en op de etnische en culturele componenten ervan. De allochtonen, en

met name moslims, dienen daarentegen bereid te zijn om zichzelf in sociale, en waar mogelijk ook in juridische zin, als Nederlander te beschouwen en Nederland te zien als hun nieuwe vaderland en respect te tonen voor haar normen en waarden. Dit brengt met zich mee dat zij de Nederlandse taal moeten leren en stappen moeten ondernemen om hun onderwijs- en scholingsniveau te verhogen alsmede kennis te nemen van de normen en waarden van de samenleving.

Dit integratieproces verloopt moeizaam en de realisatie ervan kan, gezien de complexiteit van de problematiek, generaties duren. Het vereist een pakket aan maatregelen. Het is te simplistisch om te veronderstellen dat alleen taalkennis, een betere opleiding en aanpassing aan de Nederlandse cultuur automatisch zullen leiden tot verbetering van de wederzijdse acceptatie en emancipatie. Zoals eerder is aangegeven lijkt het beginpunt van dit proces steeds verder af te liggen. Het is merkbaar dat de houding van autochtone Nederlanders ten aanzien van allochtonen vanaf het begin van de jaren tachtig meer en meer verslechtert. Het besef dringt geleidelijk door dat de van oudsher gepropageerde Nederlandse tolerantie een fictie aan het worden is. De enige troost die men heeft is dat incidenten tussen beide groepen in Nederland minder frequent voorkomen dan in andere Europese landen. Opinieonderzoek toont echter aan dat een derde van de Nederlandse bevolking zelfs voor een verbod is op islamitische gebruiken ondanks de grondwettelijke godsdienstvrijheid. Het zal niemand ontgaan zijn dat extreem-rechtse politieke partijen reeds doorgedrongen zijn tot de gemeenteraden, de Eerste en Tweede Kamer evenals het Europees parlement. Deze partijen winnen steeds meer terrein. Ook dreigementen, daadwerkelijke aanslagen op voorzieningen voor migranten en mishandeling van allochtonen door bepaalde groepen nemen de laatste jaren grotere vormen aan. Onderzoek toont aan dat ook op de werkvloer vele vooroordelen bestaan ten aanzien van met name moslims. In de studie "FNV-ers aan het woord", die handelt over buitenlandse werknemers, staat bijvoorbeeld het volgende vermeld: "Turken en Marokkanen zouden zich van de Nederlanders vooral onderscheiden door hun geloof: de islam. Sommige FNV-ers staan zelfs op het

standpunt dat het verschil tussen Nederlanders en buitenlanders ondergeschikt is aan het verschil tussen westerse christenen en oriëntaalse moslims. Zij menen dat er met buitenlanders die het christelijk geloof belijden, geen moeilijkheden zijn. Turken en Marokkanen worden niet zelden afgeschilderd als fanatieke aanhangers van de islam met wie het derhalve op voorhand al haast is uitgesloten vruchtbaar samen te werken.¹⁵ Hetzelfde geluid is te beluisteren bij prominente personen zoals Kamminga, voorzitter van het midden- en kleinbedrijf. Hij zegt veel begrip te hebben voor al die diskwalificerende opmerkingen van zijn leden over allochtonen.¹⁶

Gelukkig is dit niet het overheersende beeld. De meerderheid van de samenleving staat nog steeds niet negatief ten opzichte van de aanwezigheid van allochtonen, hoewel deze groep steeds kleiner wordt. De toename van de negatieve houding jegens minderheden wordt vanuit verschillende invalshoeken verklaard. Sommigen stellen het gebrek aan kennis bij Nederlanders van de islamitische cultuur en religie hiervoor verantwoordelijk. Anderen beschouwen de concentratie van allochtonen in bepaalde buurten en het gebrek aan contact tussen de beide gemeenschappen als de voornaamste boosdoeners. Weer anderen zoeken de oorzaak in de concurrentie die van allochtonen zou uitgaan en de slechte maatschappelijke positie van autochtonen in de concentratiewijken. Hieruit blijkt dat het geen gemakkelijke zaak is om een eenduidig antwoord te geven op de steeds verslechterende relatie tussen autochtonen en allochtonen.

Ondanks de complexiteit van de integratieproblematiek is een fatalistische houding in dezen funest. Het is de plicht van zowel autochtonen en allochtonen om alles in het werk te stellen om de wederzijdse acceptatie te verbeteren. De laatste jaren zijn er ook vele initiatieven genomen en instanties gecreëerd die zich toelagen op de bestrijding van discriminatie, zoals het Anti-Discriminatie Overleg (ADO), de Samenwerkende Anti-Racisme Organisaties Nederland (SARON) en de Rotterdamse Anti-Discriminatie Raad (RADAR). Ook de Anne Frank-Stichting en de Landelijke Bureaus Racismebestrijding doen veel nuttig werk op dit

terrein. De meest recente activiteit is de organisatie van de anti-racisme dag op 21 maart van dit jaar onder het motto *Nederland bekennt kleur*. Hieraan hebben naar schatting 80.000 mensen, waaronder ook politici en vertegenwoordigers van werknemers- en werkgeversorganisaties, deelgenomen.

Naast deze loffelijke initiatieven zouden er ook op een structurele manier, zowel nationaal als lokaal, campagnes moeten worden gevoerd voor de verbetering van de interetnische relaties en de verhoging van de wederzijdse acceptatie. Deze aanpak dient bovendien gedragen te worden door de lokale en rijksoverheid, het onderwijs, de werkgevers, de media en niet op de laatste plaats door de betrokkenen zelf. Het hier bepleite pakket kan onder andere het volgende omvatten:

Allereerst het *doorbreken van de gedachte bij de autochtone bevolking dat allochtonen minder rechten zouden hebben* omdat ze oorspronkelijk uit andere landen afkomstig zijn. Men zal moeten leren leven met de gedachte dat de meerderheid van de allochtonen thans, juridisch, Nederlander is en dat deze etnische groepen formeel en informeel evenveel rechten hebben als autochtonen. Het denken in termen van *wij* en *zij* in formele zin dient op den duur doorbroken te worden. Dit impliceert dat het verwijt aan het adres van minderheden dat zij bepaalde wijken overnemen, maatschappelijk onaanvaardbaar moet worden gemaakt. De tragedie is niet dat een dergelijke houding bestaat. Minderheden, zelfs degenen onder hen met een Nederlandse nationaliteit, zijn nieuwkomers. De tragedie is echter wel dat een dergelijke houding maatschappelijk nog steeds aanvaardbaar is. Om dit te doorbreken is een belangrijke taak weggelegd voor met name nationale en lokale politici en voor de media. Te denken valt aan het voorbeeld van Premier Lubbers, die in een politieke toespraak de minderheden heeft uitgenodigd om Nederlander te worden: "Nederland is dan uw land en Koningin Beatrix is uw koningin", aldus Lubbers. Zo kunnen autochtonen in soortgelijke toespraken gewezen worden op hun plicht de allochtonen als gelijkwaardige medeburgers te beschouwen.

Anderzijds dienen moslims en minderheden in het algemeen te worden gestimuleerd, onder andere via de eigen organisaties, om te aanvaarden dat zij, en met name hun volgende generaties, hier permanent zullen blijven en dus Nederland gaan beschouwen als hun nieuwe vaderland. Wij zijn er ons terdege van bewust dat dit gemakkelijker gezegd is dan gedaan, vooral in een omgeving die door de betrokkenen zelf als vijandig wordt gevoeld. Wanneer er in de samenleving geen klimaat bestaat dat het moslims mogelijk maakt om zich thuis te voelen, zullen zij blijven aarzelen over een definitief verblijf. De intentie van een tijdelijk verblijf in Nederland is een belangrijke hindernis op de weg naar integratie. Dit brengt met zich mee dat met name de eerste generatie van Turkse en Marokkaanse migranten minder geneigd zullen zijn om de Nederlandse taal te leren en om kennis te nemen van de zeden en gewoonten van de samenleving. Met betrekking tot de tweede en derde generatie betreft ligt de zaak enigszins anders. Met de taal hebben zij minder moeite en zij hebben veelal geheel of gedeeltelijk, met wisselend succes, op Nederlandse scholen onderwijs genoten.

Een tweede maatregel is *de verbetering van de interetnische communicatie in wijken* waar een grote concentratie allochtonen woonachtig is. Het creëren van reële communicatiemogelijkheden is een noodzakelijke voorwaarde voor het verbeteren van het leefklimaat. Dit kan onder meer worden gerealiseerd via de vorming van wijkcomité's waarin ook informele leiders of bestaande (moskee)organisaties en verenigingen van de verschillende minderheidsgroepen worden betrokken. Er zijn thans een aantal charitatieve instellingen en actiegroepen op deze manier bezig. Dit zou niet alleen effect kunnen sorteren bij de verbetering van de interetnische verhoudingen maar ook bij het verhogen van ieders verantwoordelijkheid voor de veiligheid en de staat van de wijk. Ook het geven van voorlichting aan autochtonen en allochtonen om bestaande wederzijdse vooroordelen te doorbreken kan via dergelijke comité plaatsvinden. Een belangrijke taak is hier ook weggelegd voor moskee-organisaties. Deze worden ten onrechte tot nog toe slechts beschouwd als religieuze bolwerken die geen maatschappelijke,

bemiddelende en voorlichtende functie kunnen vervullen. Deze allochtone organisaties nemen de laatste tijd meer initiatieven in deze richting. Zij verzorgen hier en daar cursussen in de Nederlandse taal en geven voorlichting in algemene zin aan de eigen achterban en bemiddelen ook bij conflicten in de buurt.

De wederzijdse acceptatie houdt ook in dat er onder het motto *vrijheid in gebondenheid* een modus gevonden dient te worden tussen het *privé* en het *publieke* domein met betrekking tot de gewoonten en tradities van de verschillende culturen in de wijk. Dit betekent dat autochtone en allochtone groepen een zekere terughoudendheid dienen te betrachten met betrekking tot de privé sfeer van de ander. Het streven naar homogenisering van leefstijlen is niet realistisch en leidt alleen tot verscherping van de tegenstellingen tussen de verschillende groepen. De uitlatingen van de directeur van de Stuurgroep Experimenten Volkshuisvesting (SEV), een adviesorgaan van het Ministerie van Volkshuisvesting, Ruimtelijke Ordening en Milieubeheer (VROM), hebben dan ook geen plaats in deze benadering. Hij was van mening dat de zaken nu helderder liggen: "Je wordt niet meer verdacht van vooroordelen, soms zijn de feiten gewoon feiten. Als op een portiek achter zes van de acht deuren buitenlanders wonen met allemaal hun eigen gewoonten, dan is het toch niet zo onbegrijpelijk dat de Nederlanders achter de twee andere deuren dat, zacht gezegd, jammer vinden. Voor zulke dingen moet je je ogen niet sluiten".¹⁷ Deze uitspraak houdt een oordeel in van de autochtonen over het privé domein van de allochtonen. Onder het motto 'vrijheid in gebondenheid' zou de wederzijdse beoordeling in feite slechts moeten gaan om het publieke domein, inclusief gewoonten in het privé domein die een publieke uitstraling hebben. Kookgewoonten, muziek draaien en slaaptijd van de kinderen zijn voorbeelden van zulke gewoonten. Hiervoor moeten de buurtbewoners onderling een compromis zien te vinden eventueel door bemiddeling van bewonerscomité's. De rol van de lokale overheid en ambtenaren dient hier beperkt te blijven tot het nemen van initiatieven en het scheppen van mogelijkheden voor het creëren van een dergelijke structuur.

Een andere mogelijkheid voor het verbeteren van de wederzijdse acceptatie is de *bestrijding van bestaande vooroordelen*. Met name politici en andere opinion leaders dienen zich te onthouden van het doen van uitlatingen die bepaalde vooroordelen kunnen bevestigen of groepen kunnen stigmatiseren. Dit geldt echter niet alleen voor bekende persoonlijkheden maar voor iedereen, op school, straat en werkvloer. Een en ander kan alleen worden gerealiseerd, wanneer negatieve stereotiepe uitlatingen in de *taboesfeer* worden getrokken. Iedereen heeft de verplichting duidelijk te maken waar hij of zij in dezen staat. Dit impliceert geenszins dat problemen die door leden van minderheidsgroepen worden veroorzaakt verdoezeld moeten worden of onbespreekbaar moeten zijn, integendeel. Maar het aanklaarten ervan behoort alleen gebaseerd te zijn op feiten en juiste cijfers en niet overwegend op basis van vermoedens en vooroordelen. Daarnaast zouden de media in hun berichtgeving veel meer nadruk moeten leggen op de problemen waarin minderheden verkeren en in mindere mate op de minderheden als probleem voor de samenleving.

Tenslotte zou de acceptatie kunnen worden gestimuleerd als meer *leden van allochtone groepen in openbare en leidinggevende functies worden aangesteld*. Van een dergelijke maatregel kan het signaal uitgaan naar de autochtone bevolking dat allochtonen ook een bijdrage kunnen leveren aan de samenleving. Het vooroordeel dat allochtonen alleen schoonmakers kunnen zijn zou hiermee doorbroken kunnen worden. Een dergelijke maatregel kan tevens een voorbeeldfunctie hebben voor allochtonen. Het signaal dat hiervan kan uitgaan is dat stijging op de maatschappelijke ladder, ook voor allochtonen, binnen handbereik ligt.

4.4 Integratie en evenredige deelname aan de arbeidsmarkt

Zoals eerder besproken zijn de deelname van allochtonen aan de arbeidsmarkt en hun sociaal-economische positie in het algemeen uiterst zorgwekkend. Het verbeteren hiervan dient centraal te staan in het integratieproces. Dit proces is pas *geslaagd*, als er geen sprake meer is van een gescheiden

ontwikkeling of van een etnisch bepaalde onderklasse in de samenleving. Dit kan echter alleen worden gerealiseerd door het treffen van specifieke maatregelen om betere vooruitzichten en een gelijke uitgangspositie op de arbeidsmarkt tot stand te brengen. In het onderstaande zullen we daarom uitgebreid ingaan op de gevoerde discussie over de oorzaken van de onevenredig hoge werkloosheid bij allochtonen. Aan de orde komen tevens de houding van de regering en zijn adviesorganen ten opzichte van de noodzaak van een beleid van *positieve actie*, evenals een aantal voorstellen die in dit verband zijn geformuleerd. Dit is een beleid dat tot doel heeft om via allerlei maatregelen een evenredige vertegenwoordiging te krijgen van de deelname van minderheden in allerlei sectoren van de samenleving.

Er zijn verscheidene oorzaken te noemen voor de onevenredige stijging van werkloosheid onder etnische minderheden in Nederland.

Allereerst de *opleidings- en scholingsachterstand*. Deze wordt door sommigen beschouwd als de belangrijkste oorzaak. Statistieken laten zien dat slechts een derde van de werkzoekende autochtonen uitsluitend basisonderwijs genoten heeft terwijl dit percentage voor de grootste groepen allochtonen varieert van 50 tot 80. Men twijfelt overigens of, en zo ja in welke mate, het lage opleidingsniveau een afdoende verklaring vormt voor de zwakke arbeidsmarktpositie van deze groepen. Hoewel de opleidingsachterstand in de afgelopen 5 jaar vooral voor de in Nederland opgroeiende jonge Turken en Marokkanen enigszins is ingelopen, zijn hun kansen op werk er niet op vooruitgegaan. Ook de beschikbare cijfers over de dynamiek op de arbeidsmarkt relativeren het belang van deze factor. Tussen 1983 en 1989 is de werkloosheid onder ongeschoolde autochtonen met ruim een derde deel *gedaald* terwijl die bij ongeschoolde allochtonen juist is *gestegen*, met tien procent bij Surinamers tot bijna 40% bij Marokkanen.¹⁸ Mede hierdoor gaat men er vanuit dat, wanneer het om minderheden gaat, andere factoren een essentiële bijdrage leveren aan het voortduren van de hoge werkloosheid. Sommigen wijzen in dit verband op het belang van *werkervaring en duur van de werkloosheid*. Deze twee factoren veroorzaken een vicieuze

cirkel. Gebrek aan werkervaring verkleint de kans om aan een baan te komen en hetzelfde geldt naarmate de werkloosheid langer duurt. De laatste jaren lijkt "de langdurige werkloosheid bij minderheden een eigen rol te gaan spelen, in die zin dat langdurige werkloosheid een argument op zich wordt voor afwijzing".¹⁹

Vaak wordt de oorzaak van werkloosheid ook gezocht in de *gebrekkige taalbeheersing* bij allochtonen. Aan het belang van de taal voor integratie in de sociale en economische sector van de samenleving valt natuurlijk niet te twifelen. Het is naar onze mening de *plicht* van iedere migrant om de taal van het land van vestiging te leren. Het is eveneens de plicht van de overheid om de mogelijkheden hiervoor te creëren. De eis van de samenleving aan de minderheden om de Nederlandse taal te leren is dan ook begrijpelijk. De dreigementen met het opleggen van straffen, zoals het korten van de uitkering voor degene die dat niet doen²⁰ zijn echter om verschillende redenen ethisch onaanvaardbaar. Enkele uitzonderingen daar gelaten, is niet gebleken dat minderheden niet bereid zijn om de taal te leren. Sterker nog, de capaciteit van de bestaande taalcursussen is niet voldoende om de wachtlijsten weg te werken. Uit een onderzoek van het Regionaal Bureau Onderwijs (RBO) blijkt dat in Amsterdam 3000 wachtenden geregistreerd staan voor een cursus Nederlands. Deze groep bestaat voor 68% uit Marokkanen en Turken. Voor het gehele land wordt dit aantal geschat op 12.000.²¹ Ook uit cijfers over de arbeidsmarkt blijkt dat taalkennis geen afdoende verklaring vormt voor de slechte perspectieven van migranten op werk. De werkloosheid onder Surinamers (ca. 33%), die wel degelijk de Nederlandse taal beheersen, is bijna even hoog als onder Turken en is drie keer zo hoog als onder autochtone Nederlanders. De situatie van de zwarte bevolkingsgroep in Amerika die ook de Engelse taal beheersen, laat eveneens een dergelijke tendens zien.

Ook op de arbeidsmarkt zelf zijn er factoren aan te wijzen die verantwoordelijk kunnen zijn voor de verklaring van de onevenredig hoge werkloosheid. In dit verband wordt gedacht aan *de algemene teruggang in de economie en het specifieke herstel ervan*. Het aantal functies voor ongeschoolde industriële beroepen is afgenomen van 22.4% in 1979 tot

6.2% in 1986. Voor elke vacature voor ongeschoold werk zijn er thans 68 kandidaten beschikbaar. In de periode 1981 - 1988 is sprake geweest van een algemene toename van de werkgelegenheid in Nederland met 7%. Dat herstel had echter geen betrekking op de sectoren waarin de meeste Marokkanen en Turken haar emplooi vinden.²² Daarbij komt nog dat het door deze recessie ontstane aanbod aan werkzoekenden aan de werkgevers meer keuze geeft. Deze kunnen kiezen uit een groep van redelijk opgeleide autochtonen om werk te verrichten dat niet de opleiding vereist waarover zij beschikken. Er wordt in dit verband wel gesproken van een opleidingsinflatie.

Sommigen zoeken de oorzaak van de werkloosheid ook in *het gebrek aan afstemming tussen de wervingsprocedures van werkgevers en de zoekprocedures van allochtonen*. Er bestaat echter geen eenduidig beeld over de gang van zaken bij deze procedures. Uit sommig onderzoek blijkt dat Turken en Marokkanen eerder gebruik maken van informele kanalen op hun zoektocht naar een baan, terwijl bedrijven met name via advertenties en uitzendbureaus hun medewerkers recruterend.²³ Ander onderzoek laat echter een geheel ander beeld zien. Werkgevers werven nieuwe ongeschoolde medewerkers het liefst via het eigen personeel. Dit beeld wordt echter gerelativeerd door anderen die aangeven dat slechts 20% van de bedrijven frequent van een dergelijke procedure gebruikt maakt.²⁴ Het bovenstaande laat in ieder geval zien dat informele werving geregeld voorkomt, hetgeen een nadelige invloed heeft op de kansen van groepen die niet of in onvoldoende mate in het informele circuit vertegenwoordigd zijn.

Een andere belangrijke factor is de *bewuste en onbewuste discriminatie* van minderheden door werkgevers en instanties voor de arbeidsbemiddeling. Hoewel discriminatie in directe zin zeer moeilijk aantoonbaar is, gaat men ervan uit dat de indirecte vormen ervan geregeld voorkomen. Deze spelen met name een rol in de selectieprocedures. Hierin worden vrij geregeld onnodige eisen gesteld, zoals de accentloze beheersing van de taal voor functies waar dit niet strikt nodig is. Ook maakt men bij sommige selectieprocedures gebruik van psychologische testen die niet goed aansluiten bij de

culturele achtergronden van de allochtone kandidaten. Deze testen worden beschouwd als een vorm van indirecte discriminatie.²⁵ Tevens spelen in dit verband vooroordelen over de niet-inpasbaarheid van allochtone kandidaten in het team en over hun gebrek aan vakmanschap en loyaliteit een belangrijke rol. Onderzoek wijst uit dat meer dan een derde van de werkgevers niet bereid is (meer) allochtonen in dienst te nemen. Bovendien is daarbij gebleken dat onder allochtonen een hogere werkloosheid bestaat dan onder autochtonen van dezelfde leeftijd, opleiding en geslacht.²⁶ Uit een recente studie over de beoordeling door werkgevers van profielschetsen van gefingeerde sollicitanten voor bestaande vacatures voor laag geschoold personeel, blijkt ook dat de 'voorkeurskans' van een allochtoon 31% bedraagt terwijl dit 50% behoort te zijn. Wanneer het gaat om commerciële functies daalt deze kans zelfs tot 22%. Eveneens laat de analyse van de 'Enquête beroepsbevolking' door het Centraal Bureau voor de Statistiek zien dat allochtone schoolverlaters in de periode 1989-1991 2,5 maal langer naar een baan moesten zoeken dan hun autochtone collega's met vergelijkbare opleiding, geslacht en regionale afkomst. Ook is herhaaldelijk aangetoond dat uitzendbureaus zich schuldig maken aan (indirecte) discriminatie. In de praktijk vindt dit voornamelijk plaats doordat deze bureaus ingaan op verzoeken van werkgevers die geen leden uit minderheidsgroepen willen aanstellen. Reden waarom de Algemene Bond van Uitzendbureaus in 1987 een gedragscode heeft opgesteld ter voorkoming van discriminatie.²⁷

Een laatste belangrijke factor voor de verklaring van de hoge werkloosheid onder minderheden is de *onvrijwillige uitstroom* (ontslag). Onderzoek toont aan dat allochtone werknemers oververtegenwoordigd zijn in de aantallen gedwongen ontslagenen, of het nu ging om collectief of individueel ontslag. Hierbij spelen niet alleen objectieve criteria een rol zoals hun veelal tijdelijke aanstelling, maar ook subjectieve, zoals vooroordelen over hun inzetbaarheid, wijze van functioneren en herplaatsbaarheid binnen het bedrijf. Vooral het laatste criterium, dat van de herplaatsbaarheid, is een ruim begrip waarbij zaken als taalbeheersing, opleiding en vaardigheden centraal kunnen

staan. Door de vaagheid van dit criterium is de controle op het juiste verloop van de gang van zaken aangaande minderheden uiterst moeilijk.²⁸

4.5 Het belang van positieve actie

Om de hoge werkloosheid onder etnische minderheidsgroepen te verminderen zijn in het laatste decennium verscheidene maatregelen getroffen. Allereerst gaat het om algemene maatregelen die in het kader van het arbeidsvoorzieningsbeleid en de sociale vernieuwing zijn genomen. Dat beleid heeft onder andere tot doel de positie van sociaal-economisch zwakkeren, autochtonen en allochtonen, in de samenleving te verbeteren. Bovendien zijn er ook specifieke maatregelen getroffen. Daarbij gaat het om maatregelen zowel binnen als buiten het zonet genoemde algemene beleid. De maatregelen binnen het algemene beleid betroffen vooral de bevordering van scholing en de toepassing van werkgelegenheidsverruimende maatregelen. Daarbuiten zijn specifieke projecten voor vrouwen en jongeren uit deze minderheidsgroepen opgezet. Ook het Centraal Bestuur voor de Arbeidsvoorzieningen (CBA) tracht minderheden voorrang te geven bij bemiddeling.²⁹

De praktijk laat echter zien dat al deze maatregelen, het arbeidsvoorzieningsbeleid en de speciale projecten en plannen, niet hebben kunnen bewerkstelligen dat minderheden een betere positie op de arbeidsmarkt krijgen. Integendeel, de werkloosheid bij deze groepen wordt zoals eerder is aangegeven steeds hoger. De noodzaak voor positieve actie via wettelijke maatregelen is daarom nu harder nodig dan ooit tevoren.

Bovenkerk was de eerste in Nederland die een internationaal vergelijkende studie heeft verricht naar het beleid van positieve actie. In algemene zin gaat het hier om zowel procedurele als materiële maatregelen, met of zonder verlaging van de functieëisen, die tot doel hebben de positie van etnische groepen op de arbeidsmarkt positief te beïnvloeden. Wanneer het gaat om procedurele maatregelen om gelijke kansen te scheppen, zoals het openbaar adverteren van vacatures, ook in bladen die voor de groepen in kwestie

toegankelijk zijn, spreekt hij van *gelijke behandeling*. Hierbij worden de functieëisen niet verlaagd. Verder kan het ook gaan om maatregelen die de voorkeur geven aan een allochtone sollicitant wanneer de kandidaten over gelijke of ongeveer gelijke kwalificaties beschikken. In dit geval spreekt hij van een *voorkeursbehandeling* in engere zin. Beide vormen leiden echter niet snel tot verbetering van de positie van minderheden op de arbeidsmarkt. Een derde mogelijkheid is volgens hem die van *positieve discriminatie* waarbij wél sprake is van verlaging van de functieëisen. "Het gehele repertoire (van gelijke kansen tot en met positieve discriminatie) wordt in Amerika aangeduid met het verzamelbegrip *affirmative action* en in Engeland (waar positieve discriminatie overigens niet wordt toegepast) staat dit bekend als *positive action*. Dit laatste begrip wordt in Nederland ook wel gebruikt als het gaat om al die maatregelen die vrouwen een betere positie op de arbeidsmarkt moeten bezorgen: *positieve actie*".³⁰

De *Adviescommissie Onderzoek Minderheden* (ACOM) heeft allereerst gepleit voor concrete maatregelen om de hoge werkloosheid onder minderheden te reduceren. De maatregelen hadden vooral betrekking op de bestrijding van discriminatie via een duidelijke wetgeving, openbare advertenties voor functies, en bewaking van werving- en selectieprocedures. Daarnaast pleitte de ACOM voor positieve actie, zoals voorkeursbehandeling bij gelijke kwalificaties, *contract compliance* en *quoting* voor ongeschoolde en laaggeschoolde arbeid. (De beide laatstgenoemde begrippen zullen hieronder nader worden toegelicht.) De overheid heeft geen gehoor gegeven aan deze aanbevelingen, maar verzocht de Sociaal Economische Raad (SER) om advies. In zijn advies benadrukte de SER echter met name de verplichting van de allochtonen zelf om een plaats te verwerven op de arbeidsmarkt, en in mindere mate de rol van de werkgevers en de overheid. Daarnaast zag de raad veel heil in de bijdrage die in dit verband tot stand kan komen door samenwerking tussen overheid en sociale partners. Bovendien zouden de Besturen voor de Arbeidsvoorziening op nationaal en regionaal niveau tot meerjarige taakstellingen moeten komen ten behoeve van allochtonen. De raad verwachtte ook een bepaalde inzet van

de werkgevers, maar deze diende wel aan henzelf te worden overgelaten. Met betrekking tot positieve actie waren de meningen in de SER overigens verdeeld.³¹

In alle landen waar een of andere vorm van positieve actie wordt toegepast is uitgebreid gediscussieerd over de voor- en nadelen ervan. Volgens tegenstanders zou positieve actie leiden tot stigmatisering van minderheden en tot verhoging van vooroordelen en discriminatie. Positieve actie zou ook het nemen van eigen initiatieven belemmeren. De verlaging van functieëisen zou tenslotte leiden tot productieverlaging.³²

Het is een dooddoener om bij de discussie over positieve actie steeds weer te benadrukken dat deze een averechtse uitwerking zal hebben en dat vooroordelen en discriminatie er door zouden worden versterkt. Hoewel dat gevaar reëel aanwezig is, is enige mate van pressie op het verantwoordelijke kader, waaronder de werkgevers, thans vereist. Anders is het niet mogelijk, zoals tot nog toe is gebleken, om de achterstand van minderheden in de Nederlandse samenleving te verkleinen. Bovendien zijn de voordelen van positieve actie in andere landen aangetoond. Cijfers laten zien dat de zwarte gemeenschappen in Amerika vooruitgang hebben geboekt als gevolg van dergelijke maatregelen. Deze cijfers hebben echter in Nederland weinig aandacht gekregen.³³

Velen hebben voorspeld dat van werkgevers- en werknemersorganisaties in Nederland niet kan worden verwacht dat zij, zonder aandringen van de overheid, met initiatieven zullen komen om iets extra's voor minderheden te doen. De praktijk heeft hen grotendeels gelijk gegeven. Tot op heden zijn er maar enkele bedrijven die gerichte initiatieven nemen om het aandeel van minderheden in hun personeelsbestanden te verhogen. Een structurele aanpak van de problematiek ontbreekt nog steeds. Dit is vooral het gevolg van het feit dat werkgevers hun verantwoordelijkheid op dit gebied niet erkennen. Opinieonderzoek bij 300 ondernemers met meer dan 50 personeelsleden wijst uit dat de meerderheid (75%) van mening is dat zij geen maatschappelijke plicht hebben tegenover minderheden.³⁴ Erkenning van de eigen verantwoordelijkheid door de werkgevers in dezen zou, ook zonder de gemaakte afspraken tussen de sociale

partners (zie hierna onder het *Stichtingsaccord*), tot uitdrukking moeten komen in de formulering en uitvoering van een stimuleringsbeleid ten gunste van minderheden. Zo'n beleid kan onder meer gebaseerd zijn op de volgende:

(1) *Identificeren van barrières*. Dit betekent het doelbewust zoeken naar factoren die de kansen van minderheden binnen het bedrijf negatief kunnen beïnvloeden. Dit brengt tevens het opstellen van een actieplan met zich mee, om deze barrières te bestrijden, eventueel in overleg met de ondernemingsraden en met organisaties van minderheden. Het zou hier ook met name gaan om de bevordering van de instroom van deze groepen in het bedrijf. Dit kan bijvoorbeeld plaatsvinden via aanpassingen in de wervingskanalen en in de selectiecriteria bij aanstelling en ontslag en via het creëren van plaatsen voor het opdoen van werkervaring en scholing.

(2) *Bevordering van de doorstroom van allochtonen naar hogere functies binnen het bedrijf*. Naast de discussie over het verminderen van de werkloosheid onder allochtonen, dient ook een beleid te worden ontwikkeld met betrekking tot de positie van het werkende deel van deze groepen. Het is droevig gesteld met hun mogelijkheden om hogerop te komen binnen de bedrijven waar ze werkzaam zijn. Als dit al voorkomt, dan gaat het met name om het leiding geven aan een groep allochtonen. Hier gelden voornamelijk dezelfde barrières als die welke verantwoordelijk zijn voor de hoge werkloosheid in het algemeen. Een bewuste carrièreplanning voor de bevordering van de doorstroom naar hogere functies is op de lange duur net zo belangrijk als het creëren van werkgelegenheidsplaatsen in het algemeen. Deze doorstroom kan onder meer plaats vinden via het stimuleren en in de gelegenheid stellen van bepaalde allochtone medewerkers, om benodigde cursussen te volgen.

(3) *Aandacht voor intercultureel management*. Het doel hiervan is bevordering van wederzijdse acceptatie en positieve beeldvorming tussen autochtone managers en werknemers enerzijds en allochtonen in het bedrijf anderzijds. Dit kan bijvoorbeeld plaats vinden door de leiding van de onderneming te laten scholen in intercultureel management en via voorlichting aan het personeel die is toegespitst op de bestaande wederzijdse vooroordelen.

Zunderdorp stelt in dit verband dat de bestaande vooroordelen over minderheden bijna altijd blijken te berusten op verkeerde interpretaties. Het zijn echter wel misverstanden die een negatieve spiraal in werking kunnen zetten. "Het management van hoog tot laag zou zich hierop moeten beraden en zijn professionele competentie op dit gebied moeten verbeteren".³⁵

Het hierboven geschetste stimuleringsbeleid komt in grote lijnen overeen met dat van de overheid zoals vervat in zijn beleidsplan *Etnische Minderheden bij de Overheid*. (Zie hieronder).

Het heeft geduurd tot 1989 voordat positieve actie via wettelijke maatregelen bespreekbaar werd. De WRR stelde toen voor om de *Canadese Employment Equity Act* te volgen ter verbetering van de slechte arbeidssituatie van minderheden. Krachtens deze Canadese wet worden bedrijven verplicht te rapporteren over de samenstelling van hun personeelsbestanden, uitgesplitst naar de doelgroepen van het beleid, en over hun plannen om het aandeel van deze groepen te verhogen. Op het niet nakomen van de eerste verplichting rust wèl een sanctie, maar indien er geen plannen worden ontwikkeld om meer minderheden in dienst te nemen, dan is dit niet het geval. De verwachting luidde dat deze wet indirect tot verbetering van de positie van allochtonen op de arbeidsmarkt zou leiden. Men ging er namelijk vanuit dat de maatschappelijke druk op werkgevers deze zou dwingen om meer leden uit de doelgroepen aan te stellen. Mede door de lage effectiviteit van dit dwangmiddel stond de ACOM in zijn reactie van september 1989 echter sceptisch tegenover dit voorstel van de WRR voor Nederland. De WRR formuleerde ook een aantal andere voorstellen om te komen tot verbetering van de positie van allochtonen in de samenleving. Deze voorstellen betroffen het onderwijs, de volwasseneneducatie, de werkervaring, de creatie van arbeidsplaatsen en ook het functioneren van de arbeidsmarkt.

4.5.1 Het stichtingsaccord

In zijn reactie op het WRR-rapport sprak de regering zich in beginsel uit voor het Canadese voorbeeld en verzocht de Stichting van de Arbeid om advies. Alleen als deze stichting niet met een bevredigend voorstel zou komen zouden de mogelijkheden en wenselijkheden van het realiseren van een wettelijke regeling ter bevordering van de arbeidskansen van allochtonen, zoals voorgesteld door de WRR, worden overwogen. De Stichting van de Arbeid kwam in 1990 echter met een alternatief voorstel, genaamd 'Meer werk voor minderheden', beter bekend als het *Stichtingsaccord*. Dit accord had tot doel om binnen vijf jaar een evenredige arbeidsmarktpositie voor minderheden te realiseren via het creëren van 60.000 arbeidsplaatsen. Dit voorstel werd door Minister de Vries van Sociale Zaken en Werkgelegenheid met instemming ontvangen. De noodzaak om wettelijke maatregelen te treffen ter bevordering van de arbeidskansen van allochtonen was volgens hem hierdoor niet meer nodig. Als gevolg van dit accord zijn de Centrale Bureaus voor de Arbeidsvoorziening en enkele ondernemingen overgegaan tot registratie van gegevens aangaande de etnische achtergrond van werknemers en werkzoekenden.

De vraag naar de toelaatbaarheid van de *registratie van etnische gegevens* speelt een centrale rol bij de discussie over positieve actie. Het is evident dat wanneer men het effect van een beleid voor een bepaalde groep in de loop van de tijd wil volgen, registratie van specifieke persoonsgegevens noodzakelijk is. Dit is in verband met de bescherming van de privacy echter een hachelijke zaak. In dit verband spelen twee kernvragen een centrale rol: (1) Hoe verhoudt deze registratie zich tot de *Wet Persoonsregistraties*? (2) Volgens welke criteria zou er geregistreerd moeten worden? Met betrekking tot de laatste vraag stelde de WRR het volgende: "De raad realiseert zich dat het indiceren of een bepaalde persoon al dan niet tot een doelgroep van het beleid behoort - en zo ja, tot welke - soms bepaalde gevoeligheden kan oproepen. Mede daarom pleit hij ervoor - ondanks bepaalde nadelen die hieraan kleven - bij het voorzieningengebruik zo veel mogelijk het systeem van zelfidentificatie te hanteren: de betrokkene kan dan zelf aangeven tot welke groepering hij of zij wenst te worden gerekend".³⁶ Het systeem van zelfidentifi-

catie is echter niet bevredigend. Om allerlei (opportunistische) redenen kunnen sommigen, vooral genaturaliseerden en latere generaties van migranten, zich bij verschillende instanties op verschillende wijze laten registreren. Dit komt de uniformiteit van de registratie en de afstemming van de verschillende bestanden op elkaar zeker niet ten goede. Bovendien biedt zelfidentificatie evenmin garantie voor de bescherming van privacy.

Met betrekking tot de toelaatbaarheid van de registratie van etnische gegevens zoals deze wordt toegepast in het kader van het bovengenoemd accord, stelde de Registratiekamer onlangs dat de door de Centrale Bureaus voor de Arbeidsvoorziening gehanteerde methode in strijd is met de *Wet Persoonsregistraties*. De registratie is te uitgebreid, te detaillistisch en te perfectionistisch. Het systeem biedt ook geen voldoende garanties tegen misbruik. Werkgevers kunnen de gegevens bijvoorbeeld koppelen aan gegevens over ziekteverzuim en arbeidsprestaties, en kunnen daarmee ook vooroordelen bevestigen. De Registratiekamer is overigens wel voorstander van een beperkter systeem waarbij volstaan kan worden met anonieme, niet tot specifieke personen herleidbare gegevens. Deze beperkte gegevens zouden voldoende zijn om na te kunnen gaan of bepaalde maatregelen voor de doelgroep effect hebben gehad.

Een jaar na het inwerking treden van het Stichtingsaccord werden de bereikte resultaten opgemaakt. Deze evaluatie heeft laten zien dat slechts een kwart van de bedrijven op de hoogte was van de inhoud van het accord en dat maar 3% van de bedrijven daadwerkelijk een actieplan had opgesteld om actief allochtonen te werven. Deze gegevens bevestigen het vermoeden dat dit accord nauwelijks een draagvlak heeft in het bedrijfsleven en dat de werkgeversorganisaties hoofdzakelijk uit vrees voor mogelijke wettelijke maatregelen op dit terrein ingestemd hebben met het voorstel. Het valt derhalve niet te verwachten dat de gemaakte afspraken op grote schaal zullen worden nagekomen. Het is echter niet alleen het gebrek aan draagvlak dat een barrière vormt voor de realisatie van dit accord. Een van de belangrijkste hindernissen is de aanwezigheid van moeilijk te doorbreken vooroordelen. Deze, en het feit dat het

bedrijfsleven verschillende andere doelgroepen bovenaan op de agenda heeft staan - zoals vrouwen, gehandicapten, schoolverlaters en langdurig werklozen - verkleinen de kansen van etnische minderheden.

Sinds het Stichtingsaccord is het aanbod aan voorlichtingsmateriaal en cursussen over werving en begeleiding van allochtonen sterk toegenomen. De Stichting van de Arbeid en het Centraal Bureau Arbeidsvoorziening (CBA) zijn begonnen aan een voorlichtingscampagne onder het motto 'Medelanders Medewerkers', terwijl de FNV het project 'Positieve actie en antidiscriminatiebeleid' gaat starten. In de praktijk blijkt echter dat sommige bedrijven geen behoefte hebben aan dergelijk materiaal omdat ze menen reeds voldoende kennis in huis te hebben of omdat het materiaal te ambtelijk wordt bevonden. Anderen vinden dat ze al voldoende initiatieven ondernemen voor de werving van allochtonen.³⁷

4.5.2 De initiatiefwet Bevordering Evenredige Arbeidsdeelname Allochtonen

Het treffen van een wettelijke regeling ter bevordering van de deelname van minderheden aan de arbeidsmarkt heeft in Nederland een smal maatschappelijk draagvlak. Het eerder genoemde opinieonderzoek heeft uitgewezen dat 92% van de ondernemers (sterk) tegenstander is van een door de overheid opgelegde verplichting om minderheden in dienst te nemen. De ondernemersorganisatie VNO en het Nederlands Christelijk Werkgeversverbond (NCW) hebben in hun reactie op het WRR rapport reeds duidelijk gemaakt dat ze tegen een wettelijke regeling zijn. Een dergelijke regeling zou allereerst onuitvoerbaar zijn door de concentratie van minderheden in de grote steden. Naar schatting woont 60% van de etnische minderheden in twintig van de 647 Nederlandse gemeenten. Het zou daarom geen zin hebben om in een regio waar de werkloosheid van minderheden nauwelijks bestaat een bedrijf te verplichten leden uit deze groepen in dienst te nemen. Dit te meer omdat verplichte verhuizing van werkzoekenden in Nederland niet aan de orde is. Daarnaast werd van verschillende zijden naar voren gebracht dat een

dergelijke regeling registratie op uiterlijke kenmerken vereist, hetgeen, zoals eerder is gebleken, in strijd kan zijn met de privacy en discriminatie tot gevolg kan hebben. Voorts maakte men zich zorgen over de extra rompslomp die een dergelijke wet met zich mee zou brengen. Tenslotte zou met een wettelijke regeling de complexiteit van de arbeidsmarkt worden miskend.³⁸

Ook Premier Lubbers is tegen positieve actie voor minderheden en pleit voor het principe van 'Gelijke monniken, gelijke kappen'. Hiermee wil hij vermijden dat deze groepen "achterover gaan leunen en wachten tot anderen met oplossingen voor hun problemen komen".³⁹ Met deze uitspraak sluit Premier Lubbers zich aan bij de groep die de oorzaak van de slechte arbeidsmarktpositie van allochtonen bij henzelf zoekt. Naar onze mening berust de opvatting dat minderheden niet voldoende initiatieven ontplooiën, niet voldoende aan de weg timmeren of te weinig motivatie hebben, op vooroordelen. Deze dient derhalve te worden verwezen naar het land der fabelen. De praktijk laat overduidelijk zien dat deze groepen geen gelijke uitgangspositie hebben en dat een ongelijke, positieve behandeling, althans tijdelijk, onontbeerlijk is om gelijkheid te bereiken. Ook de FNV is niet enthousiast voor een wettelijke regeling aangaande de positie van minderheden op de arbeidsmarkt. Zij vreest dat werkgevers de hierboven genoemde afspraken in de Stichting van de Arbeid dan niet meer zouden nakomen, omdat ze zich op deze manier onder druk voelen gezet. Ook de SER wil niet zover gaan, en stelt slechts minimale wijzigingen voor in de *Wet op de Ondernemingsraden (WOR)*. De ondernemingsraden zouden de inschakeling van minderheden moeten bevorderen. Met het oog hierop zouden werkgevers verplicht moeten worden om deze raden op de hoogte te houden van hun activiteiten op dit terrein. Ook de arbeidsbureaus krijgen van de SER extra bevoegdheden. Werkgevers zouden hen moeten informeren over het ter zake gevoerde beleid.

Het lijkt ons weinig zinvol om de bevordering van de werving van allochtonen alleen aan de ondernemingsraden over te laten, conform het SER-advies de wens van de werkgevers. Uit onderzoek blijkt namelijk dat

ondernemingsraden niet onverdeeld positief reageren op de hun toegedachte rol om op te komen voor de belangen van specifieke categorieën van het personeel. "Men is bang de steun van de autochtone achterban te verliezen, die veelal concurrentie van allochtone collega's vreest. Men vreest ook dat de werving van grote aantallen allochtonen de status en het imago van het bedrijf of het beroep zal schaden en is bang dat de werksfeer achteruit zal gaan door de verslechterde communicatie en cultuurverschillen".⁴⁰ Met een dergelijke houding zijn wij terug bij af. De werknemersorganisaties hebben in de jaren zestig en zeventig op grond van zulke motieven een weifelende houding aangenomen toen het erom ging op te komen voor de belangen van de toenmalige 'gastarbeiders'.

Opinieonderzoek laat zien dat ook de Nederlandse bevolking geen voorstander is van maatregelen van positieve actie voor minderheden. Men vindt wel dat er iets gedaan moet worden aan de slechte positie van deze groepen op de arbeidsmarkt en dat een zekere druk op de werkgevers acceptabel is. Voorkeursbehandeling wordt echter afgewezen. "Dit geldt al bij 'gelijke geschiktheid', en in die gevallen waar de sollicitant uit de etnische minderheidsgroep minder geschikt is, wordt dit bijna volledig afgewezen".⁴¹

Ook het *Preadvies Allochtonenbeleid* van het wetenschappelijk bureau van de VVD staat afwijzend tegenover eventuele maatregelen van positieve actie. Men stelt dat het van groot belang is dat "beleidmakers zich niet, geleid door een overmatig geloof in de maakbaarheid van de samenleving, bezondigen aan allerlei onpraktische maatregelen, die, hoe goed bedoeld ook, alleen maar averechts werken. In die categorie contraproductieve maatregelen neemt positieve discriminatie een prominente plaats in".⁴² Met dit standpunt neemt het wetenschappelijk bureau van de VVD afstand van het voorstel dat de fractie van dezelfde partij in de Tweede Kamer in samenwerking met die van Groen Links en D'66 heeft gedaan.

Op 17 maart 1992 zijn de drie genoemde fracties namelijk gekomen met een initiatiefwet *Bevordering Evenredige Arbeidsdeelname Allochtonen*. Hoofdpunten van dit wetsvoorstel zijn: (1) De verplichting van arbeidsorganisaties

met meer dan 35 werknemers tot jaarlijkse rapportage over de etnische samenstelling van hun personeelsbestand, alsmede over hun plannen die gericht zijn op het bereiken van een evenredige vertegenwoordiging van allochtonen in die bestanden. Nalatigheid dient te worden beschouwd als een overtreding op de Wet op Economische Delicten. (2) De verplichting van arbeidsorganisaties om in overleg met de ondernemingsraad een taakstellend werkplan op te stellen teneinde vooroordelen over en discriminatie van minderheden te bestrijden.⁴³ Het gaat hier dus niet om een wettelijke verplichting om de deelname van de doelgroepen in de bedoelde bedrijven te verhogen, maar slechts om een wettelijke verplichting tot rapportage daarover. Gezien het hierboven besproken smalle draagvlak voor het nemen van wettelijke maatregelen ter bevordering van de arbeidskansen van allochtonen, roeit men met dit voorstel zeker tegen de stroom op.

De initiatiefwet verdient veel lof omdat deze de eerste concrete stap is in de goede richting. Gezien het feit dat het nationale minderhedendebat aan de gang is, zou men verwachten dat dit voorstel tot verhitte discussies aanleiding zou geven. Deze zijn helaas uitgebleven, onder andere ten gevolge van uitlatingen van de fractievoorzitter van de VVD in de Tweede Kamer over het gevaar van de islam en de overmatige aandacht die het nationale minderhedendebat heeft getrokken. De initiatiefwet is een compromis tussen de verschillende politieke visies van de drie politieke partijen. Hierdoor, en door het ontbreken van verdergaande maatregelen op dit terrein, is dit initiatief uiterst mager te noemen. De initiatiefnemers zelf spreken van een sobere, maar niet vrijblijvende, ondersteunende wetgeving, die de toegankelijkheid van arbeidsorganisaties voor allochtonen kan vergroten.

Ondanks de goede bedoelingen zijn we van mening dat men geen hoge verwachtingen moet koesteren ten aanzien van de bijdrage van dit voorstel aan de verbetering van de positie van allochtonen op de arbeidsmarkt. Men verwacht naar onze mening te veel resultaat van de maatschappelijke druk op de werkgevers. Vele studies hebben reeds aangetoond dat de ervaringen in het buitenland met

vrijwilligheid op het terrein van rapportages en gelijke behandeling bij aanstellingen niet tot optimisme aanleiding geven.⁴⁴ De boodschap van deze studies is duidelijk. Er zijn andere, hardere maatregelen nodig om een essentiële verbetering tot stand te brengen in de positie van minderheden op de arbeidsmarkt. *Contract compliance* en *quotering* (zie hieronder) zijn bijvoorbeeld zulke maatregelen. In de toelichting op de bovengenoemde initiatiefwet van de drie kamerfracties wordt helaas niet beargumenteerd waarom dergelijke positieve acties niet worden overwogen.

De initiatiefwet mist ook een specifiek institutioneel kader om richtlijnen voor een goed personeelsbeleid op te stellen en mogelijke discriminatie te onderzoeken, zoals bijvoorbeeld de Engelse *Commission for Racial Equality* en in bredere zin de Canadese *Human Right Commission*. De initiatiefwet verplicht ondernemingen hun rapportages slechts bij de Kamers van Koophandel te deponeren. De afwikkeling hiervan wordt aan vrijwilligers in de samenleving overgelaten. Individuen en groepen kunnen een bepaalde werkgever voor discriminatie aanklagen, eventueel bij de Commissie Gelijke Behandeling. Deze commissie wordt waarschijnlijk per 1994 ingesteld in het kader van het voorstel Algemene Wet Gelijke Behandeling die momenteel in de Kamer wordt besproken. De wet zou een groot aantal bedrijven gaan beslaan en de bewijsvoering dat er in een bepaald bedrijf sprake is van discriminatie zou zeer intensieve inspanningen vergen. Daarom kan niet worden verwacht dat op deze wijze de toetsing van de rapportages optimaal zou geschieden. Een dergelijke toetsing kan alleen adequaat gebeuren door een *externe*, onafhankelijke commissie die speciaal voor dit doel in het leven wordt geroepen. Deze kan bijvoorbeeld steekproefsgewijs uit alle rapportages de naleving van deze wet kan controleren.

Ook een *interne* toetsing is van groot belang voor het garanderen van een goede naleving van een Wet Bevordering Arbeidskansen Allochtonen. Deze taak kan worden toevertrouwd aan de ondernemingsraden. Deze zouden kunnen waken voor de correcte afhandeling van de procedures binnen de onderneming die de evenredige vertegenwoordiging van allochtonen mogelijk moeten maken. Het kan

hier vooral gaan om procedures aangaande werving, selectie, bevordering en ontslag van personeel.

4.6 De noodzaak van effectieve maatregelen

Zoals gezegd is de initiatiefwet van de VVD, Groen Links en D'66 op zich een stap in de goede richting. De praktijk laat echter zien dat een niet-gesancioneerd stimuleringsbeleid nauwelijks tot bevredigende resultaten op de arbeidsmarkt kan leiden. De nakoming van de afspraken die gemaakt zijn in de Stichting van de Arbeid is hiervan een voorbeeld. Ook de plannen tot positieve actie bij de overheid leiden maar mondjesmaat tot resultaten. De overheid, zowel lokaal als nationaal, is al geruime tijd plannen aan het maken om het percentage allochtonen in het overheidspersoneel zodanig te verhogen dat van een evenredige deelname gesproken kan worden. De meeste grote gemeenten beschikken reeds over uitgewerkte plannen voor ditzelfde doel. De rijksoverheid beschikt over het zogenaamde *EMO-plan* (Etnische Minderheden bij de Overheid) dat betrekking heeft op de periode 1987-1995. De bedoeling van dit plan is om het aandeel van minderheden in de rijksdienst tot 5% te verhogen. Hoewel de uitvoering van dit plan over het algemeen redelijk verloopt, blijkt echter dat ruim 80% van de 1500 banen die in de periode 1987-1990 in dit kader zijn opgevuld aan Surinamers en Antillianen zijn toebedeeld. Marokkanen en Turken komen met respectievelijk 5,8% en 4,5% nauwelijks aan bod.⁴⁵ Ook burgemeester Van Thijn heeft bij de presentatie van het Positieve Actie Aanpak Plan door het Gemeentelijk Allochtonen Overleg naar voren gebracht dat de opname van allochtonen in de gemeentelijke dienst te traag verloopt. In 1981 was dit percentage 5,5 en in 1991 nog maar 7,5%.⁴⁶ Aangezien het percentage allochtonen in Amsterdam ongeveer 25% bedraagt, laten deze cijfers zien dat een afspiegeling van de samenstelling van de bevolking bij het gemeentepersoneel nog lang op zich zal laten wachten.

Een feit blijft dat de huidige positie van minderheden op de arbeidsmarkt volstrekt onaanvaardbaar is. Het is de plicht van de overheid om alles in het werk te stellen om hierin verandering aan te brengen. Wij zijn ons er terdege van

bewust dat wat het arbeidsmarktbeleid betreft, de overheid de laatste jaren steeds meer aan het decentraliseren is en in toenemende mate de verantwoordelijkheid legt bij de drieledige bestuursstructuur van de arbeidsvoorziening, namelijk de overheid en de werkgevers- en werknemersorganisaties. Wij zijn er echter tevens van overtuigd dat alleen gesanctioneerde wettelijke maatregelen werkelijk soelaas kunnen bieden. Onze voorkeur gaat daarom uit naar maatregelen zoals *quotering* en *contract compliance*, zonder aantasting van de functieëisen. Quotering is het verplichten van bedrijven om een bepaald percentage van hun personeel te reserveren voor minderheden. Het is begrijpelijk dat quotering van verschillende zijde wordt bekritiseerd en afgewezen. Werkgevers zijn tegen elke vorm van verplichting via wettelijke regelingen. Ook de opstellers van het eerder besproken rapport van het minderhedendebat zien quotering als een ondeugdelijk middel en zoeken hun heil in de vermeende effectiviteit van de maatschappelijke druk op werkgevers via de sociale controle onder het motto: "vrij, maar niet vrijblijvend". Welk motief aan deze stelling ten grondslag ligt blijft echter onvermeld. Zij benadrukken echter wel dat het management, de ondernemingsraden en de vakbeweging door openbare rapportages de benodigde aangrijpingspunten krijgen voor een op integratie gericht beleid.⁴⁷

Sommigen twijfelen echter aan de effectiviteit van quotering en verwijzen naar de onbevredigende resultaten die zijn opgedaan met de tewerkstelling van gehandicapten waarvoor een dergelijke regeling in Nederland is ingesteld.⁴⁸ Dit zegt naar onze mening echter niets over de effectiviteit van de wet op zich, maar veel meer over de reikwijdte ervan en over de sancties die bij niet-naleving worden toegepast.

Indien een quoterings-systeem voor allochtonen bij alle ondernemingen maatschappelijk of politiek niet haalbaar is, zou men kunnen overwegen om bij wijze van experiment een dergelijk systeem in eerste instantie bij de overheid als grootste werkgever toe te passen. Omdat de overheid, zoals eerder vermeld, reeds over plannen beschikt ter bevordering van de werving van allochtonen zou dit niet meer vereisen dan het formaliseren van deze plannen.

Binnen de particuliere arbeidsorganisaties behoeft men niet uitsluitend aan negatieve sancties te denken. Ook positieve sancties, in de vorm van bijvoorbeeld *contract compliance*, kunnen een belangrijke bijdrage leveren. Contract compliance is het verlenen van overheidsopdrachten aan bedrijven die kunnen aantonen serieus bezig te zijn om het aandeel van minderheden in hun personeelsbestand te verhogen. Dit kan ook op een andere, effectievere manier plaatsvinden, namelijk door opname van zogenaamde *positieve-actiebedingen* in de overeenkomst tussen de overheid en de opdrachtnemer. Deze bedingen zijn erop gericht om de inschakeling van allochtonen in het betreffende bedrijf te verhogen. Het voordeel hiervan is dat per bedrijf gedifferentieerd kan worden naar de inhoud en de termijn waarbinnen aan de voorwaarden moet worden voldaan.⁴⁹ Het Landelijk Bureau Racismebestrijding (LBR) en de WRR hebben een dergelijke maatregel bepleit omdat deze in andere landen, en met name in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië, effectief bleek te zijn. Bovendien staat de Nederlandse wetgeving dit toe en "het is te rijmen met de vereisten van de Europese interne markt voor zover 'contract compliance' niet discriminerend werkt ten aanzien van ondernemingen elders uit de gemeenschap".⁵⁰

Tot op heden wordt de situatie van de minderheden op de arbeidsmarkt hoofdzakelijk gekenmerkt door een stortvloed van verwijten over en weer. De werkgevers hebben geen behoefte aan voorlichting over allochtonen en vinden dat deze groepen zich beter moeten aanpassen door de taal te leren en zich te scholen. De minderheden en hun organisaties verwijten de werkgevers vooroordeel, discriminatie en onwil. Bij de overheid ontbreekt het aan daadkracht en de wil om een voor iedereen acceptabel beleid te voeren. Het is daarom nog maar de vraag of er een Wet Bevordering Arbeidskansen Allochtonen in welke vorm dan ook zal komen. Komt deze er niet dan betekent dit dat het verantwoordelijke kader in de samenleving - de organisaties van werkgevers en werknemers en de overheid - de ernst van de problematiek niet voldoende onderkent en tevens niet bereid is om zijn verantwoordelijkheid hiervoor te dragen. Het zou een blamage zijn indien de werkloosheid van minderheden grotendeels zou

worden opgelost als gevolg van het in de nabije toekomst verwachte tekort aan autochtone arbeidskrachten door vergrijzing en lagere geboortecijfers. Deze groepen zullen dan voor de tweede maal de Nederlandse economie 'redden'.

De strategie van de verzuiling

5

In de recente maatschappelijke discussie over de positie van moslims in de Nederlandse samenleving, stond de strategie van de verzuiling centraal. Het ging hierbij met name om de vraag of het oude recept van de verzuiling in de moderne tijd toepasbaar en effectief is voor de opheffing van de sociaal-economische achterstand waarin met name moslims in Nederland verkeren. Voorts stond in het verlengde hiervan de vraag naar de voor- en nadelen die verzuiling kan hebben voor de integratie van deze groepen in de Nederlandse samenleving centraal. Het was een stafmedewerker voor het welzijnsbeleid van het wetenschappelijke instituut van het CDA, die reeds in 1982 gepleit heeft voor de oprichting van een islamitische zuil. Hij was van mening dat bij het formuleren van een minderhedenbeleid, het scheppen van voorwaarden voor een open zuilvorming voor godsdienstige minderheden een richtsnoer diende te zijn. Tot veel discussies heeft zijn pleidooi destijds echter niet geleid.¹ Het zou nog zo'n tien jaar duren voordat dit onderwerp centraal kwam te staan.

Naar aanleiding van de recente discussie over integratie van moslims in de Nederlandse samenleving heeft ook Premier Lubbers een pleidooi gehouden voor het recht van deze groepen op eigen organisaties en instellingen zoals scholen en een omroep. In de latere discussies over dit onderwerp waarin ook andere prominenten uit de wetenschap en de politiek zich hebben gemengd kreeg dit pleidooi in de media de naam "van het verzuilingsrecept van Lubbers". In het onderstaande zullen we ingaan op de verzuiling als verschijnsel en tevens op de argumenten die voor de beantwoording van de hierboven genoemde vragen relevant zijn.

In een interessante verhandeling over de geschiedenis van de verzuiling van het katholieke volksdeel van Nederland wordt verzuiling gedefinieerd als "*een structuur van parallele, ten opzichte van elkaar gesegregeerde en gepolariseerde organisatorische complexen, elk op een eigen levensbeschouwelijke grondslag, werkzaam in primair profane sferen binnen een maatschappij die de rechten van het levensbeschouwelijk pluralisme in principe heeft erkend*".² Eenvoudig omschreven gaat het hier om organisatievormen op basis van levensbeschouwelijke grondslag die een gescheiden ontwikkeling doormaken en die gericht zijn op het vervullen van maatschappelijke behoeften van de leden. Deze definitie breidt de auteur nog uit met drie 'diepteniveaus': (1) de formeel-juridische contacten zoals deze tot uitdrukking komen in de huwelijken die binnen de zuil worden gesloten; (2) de informele omgang binnen de zuil, in de vorm van gezelligheidsverkeer en (3) de attitudes en oordelen van de leden zoals het belang dat zij hechten aan de zuil. De auteur stelt dat hoewel verzuiling in de kern betrekking heeft op groepsverbanden op basis van levensbeschouwelijke signatuur, zoals een kerkelijke organisatie, de andere voorzieningen daaromheen, zoals een school of een zangvereniging, niet primair een levensbeschouwelijke functie nastreven. Anderen stellen bij de bespreking van verzuiling de relatie van de betreffende groep tot de andere groepen centraal. Verzuiling wordt hier beschreven als "solidariteit met de 'eigen mensen', als een zekere afweer, en daarmee een zwakkere of sterkere afscheiding, vervreemding en discriminatie van 'de anderen'".³

Uit het bovenstaande wordt duidelijk dat we enerzijds te maken hebben met de *grondstructuur* waarop het verzuilingssysteem is gebaseerd en anderzijds met de *dagelijkse praktijk* ervan. Wanneer men de verzuiling alleen ziet als de vorming van organisaties op basis van een levensbeschouwelijke grondslag, dan is Nederland nog steeds een verzuilde samenleving en is het pleidooi van de christendemocraten voor een islamitische zuil geenszins uit de tijd. Wanneer men echter de gevoelens van verbondenheid van de leden en het gebruik dat zij maken van de voorzieningen van

de zuil als het belangrijkste kenmerk beschouwt, dan is Nederland een ontzuilende, hoewel nog geen ontzuilde samenleving.

5.1 Kenmerken van het hedendaagse verzuilingsdebat

In dit debat werd vaak gesteld dat het christen-democratische verzuilingsrecept uit de tijd is. De verzuiling is in Nederland namelijk ontstaan aan het einde van de negentiende eeuw, toen de maatschappelijke hervormingsbewegingen een uitgesproken confessioneel-religieus karakter hadden. Thans hebben wij echter te maken met een modern en secularistisch Nederland, waardoor een oproep tot verzuiling als anachronisme bestempeld zou moeten worden.

De Rotterdamse hoogleraar Zijderveld was het niet eens met deze mening en stelde dat het spreken van 'ontzuiling' in Nederland maar al te vaak voorkwam uit *wishful thinking*. Hij benadrukte verder dat het een misvatting was te veronderstellen dat de dooi die zich vanaf de jaren zestig in de verzuiling heeft ingezet een algehele ontzuiling betekent. Het was slechts een vorm van ideologische ontzuiling: de confessionele signaturen verdwenen niet, maar vervaagden en verloren hun scherpte en radicaliteit.⁴ Met andere woorden: hoewel de zuilen nog voldoende aanhang hebben, komt het zelden meer voor dat de aangesloten leden van de wieg tot het graf uitsluitend gebruik maken van de voorzieningen van hun zuil.

Sommigen vreesden dat de verzuiling van moslims ook tot etnische apartheid zal leiden, in de vorm van Turkse en Marokkaanse zuilen. De Nederlands-Amerikaanse verzuilingsspecialist Lijphart zag hierin geen bezwaar, gezien de positieve ervaringen in andere landen met etnische zuilen. Zijderveld geloofde daar niet in en vond dat een dergelijke zuil uitsluitend op een levensbeschouwelijke basis zou moeten berusten. Voorwaarde was hierbij echter dat de geloofsidentiteit ten behoeve van de verzuiling in staat moet zijn de etnische verschillen te overstijgen. Volgens Zijderveld zou organisatievorming op etnische basis voor de moslims bovendien niet effectief zijn. Hun macht zou hierdoor zozeer

verpulverd raken dat ze nimmer in staat zouden zijn te groeien tot volwaardige medeburgers met politieke invloed. Hij vond verder dat etniciteit die fel wordt aangehangen, maatschappelijke compromissen blokkeert en de weg naar emancipatie en integratie afsluit.⁵

Kort samengevat verwezen de voorstanders van het verzuilingsrecept naar de positieve rol die de verzuiling heeft gespeeld bij de emancipatie van katholieken en gereformeerden in Nederland. Zij spoorden moslims aan een eigen zuil te creëren, via welke hun emancipatie en integratie in de Nederlandse samenleving bereikt kon worden. Het CDA-concept van 'emancipatie in eigen kring' werd in dit verband als sprekend voorbeeld aangehaald.

Tegenstanders benadrukten echter dat verzuiling van moslims in Nederland juist een averechts effect zou hebben. Verzuiling zou de minderheden namelijk isoleren. "Islamitische jongeren die eigenlijk veel meer in Madonna dan in Mohammed zien en liever de Mammon dienen dan de Profeet, wordt het op deze wijze alleen maar moeilijk gemaakt aansluiting te vinden bij de westerse samenleving, waardoor zij in hun speurtocht naar hun eigen identiteit en in hun streven naar maatschappelijk succes worden belemmerd".⁶

Het ironische van deze discussie was dat reeds in 1920 Pater Kruitwagen en later ook andere katholieken een soortgelijke kritiek op de verzuiling hebben gegeven. In hun kritiek stond met name de gedachte centraal dat verzuiling op zijn minst het gevaar inhoudt overbodig, disfunctioneel of in strijd met de waarden van democratische openheid en vrijheid te zijn.⁷

De discussie over de (on)wenselijkheid van een islamitische zuil had een wrange bijmaak. Zoals in de meeste discussies over de minderheden in Nederland, namen de groepen in kwestie geen deel aan het debat. "Het zijn nu de leiders van de 'christelijk-Europese traditie', [...], die een discussie voeren over de vraag of de immigranten zich misschien als zuil moeten organiseren. Een dergelijke situatie doet wel heel weinig denken aan de Nederlandse verzuiling zoals die rond de eeuwwisseling tot stand kwam. Men moet zich voorstellen dat Cort van der Linden en Goeman-Borgesius in 1902 zouden discussiëren over de vraag of de 'Kleine Luyden' zich

niet beter in een protestants-christelijke zuil zouden kunnen organiseren en de arbeiders in een socialistische zuil".⁸ De voorstanders van de verzuiling gaven dit weliswaar toe maar waren overigens van mening dat het hier ging om "het principe van vrijwillige groepsvorming, het recht van individuele leden van een etnische of confessionele groep om zich wel of niet bij een groep of organisatie aan te sluiten en het principe van de democratische rechtsstaat".⁹

In het algemeen kan men stellen dat de discussie ontaard is in een debat over de verzuiling als *doel* in plaats van als *middel* om een nieuwe sociaal-economische situatie voor moslims in Nederland te bereiken. De gedachtenwisseling bleef jammer genoeg steken in pro of contra een islamitische zuil, terwijl de aandacht zich meer had moeten richten op het vinden van alternatieve strategieën voor het verkleinen of opheffen van de achterstand van de minderheden in het algemeen en de moslims in het bijzonder. De oprichting van islamitische scholen en de Islamitische Omroep Stichting in de tweede helft van de jaren tachtig werd in deze discussie als de aanzet beschouwd van een islamitische zuil die bij verdere opbouw de integratie van moslims met behoud van eigen identiteit zou kunnen bewerkstelligen. Voor Zijderveld was het vooral ook dit laatste punt, het behoud van de eigen identiteit van de verschillende religieuze groepen, dat van essentieel belang was voor een harmonieuze toekomst van moslims in Nederland. Zou dit niet lukken dan voorziet hij het scenario van een nachtmerrie: "Wij kunnen er dan staat op maken dat islamitische fundamentalisten greep zullen krijgen op een aanzienlijk deel van de in ons land wonende moslims en dat diverse etnische groeperingen zich voor langere duur in eigen ghetto's zullen verschansen".¹⁰

Tenslotte werd als voordeel naar voren gebracht dat een islamitische zuil niet alleen nuttig kon zijn voor integratie en emancipatie maar ook voor het creëren van een aanspreekpunt waardoor de communicatie van deze groepen met de omringende samenleving beter zou kunnen verlopen.

De discussie die in het voorgaande aan de orde is gesteld is zonder twijfel zeer interessant. De wijze waarop deze gevoerd werd, met name door de politici, wekte echter de indruk dat de algemeen politieke problemen van Nederland op het

terrein van de verzuiling over de hoofden van de moslims werd uitgevochten, met deze groep als zondebok. De discussie leek, met andere woorden, veeleer betrekking te hebben op de vraag of verzuiling in Nederland nog een toekomst had dan op het eventuele nut ervan voor de moslims.

De kernvraag is echter of een islamitische zuil haalbaar is en zo ja of deze effectief is als alternatieve strategie voor het bereiken van integratie en emancipatie van moslimgroepen in Nederland.

5.2 De haalbaarheid van een islamitische zuil

Het is naar onze mening om allerlei redenen, waarvan enkele hieronder aan de orde zullen komen, niet waarschijnlijk dat een dergelijke zuil tot stand zou kunnen komen. De eerste reden betreft de mate van bereidheid van moslims om zich in te zetten voor en zich te identificeren met een dergelijke zuil. Het is namelijk een misvatting te veronderstellen dat de meerderheid van de moslims belijdend is. De secularisatie- en moderniseringsprocessen zijn bij deze groepen allang aan de gang. Onderzoek laat overduidelijk zien dat zelfs voorafgaande aan de migratie en ook tijdens de beginperiode ervan, meer dan de helft van de Marokkanen in Nederland zich in mindere of meerdere mate niet aan de islamitische voorschriften hield.¹¹ Er is bovendien geen reden om aan te nemen dat hun 'kerkelijkheid', om een beeldspraak te gebruiken, de laatste jaren essentieel is toegenomen. Hoe vreemd het ook moge klinken, de islamitische gemeenschap heeft vele seculieren en twijfelaars naast een minderheid van orthodoxen. Nederlandse onderzoekers laten zich bij het doen van uitspraken over de 'kerkelijkheid' van moslims vaak ten onrechte leiden door het gegeven dat sommigen, ondanks hun seculiere instelling, de islam toch als een belangrijk onderdeel van hun identiteit blijven beschouwen. Dit heeft veeleer te maken, enerzijds met de verwevenheid van de islam als sociaal en economisch systeem met de cultuur in het algemeen, en anderzijds met het zich afzetten tegen de omgeving die als vijandig wordt beleefd. (Zie hiervoor hoofdstuk 2.)

Dat de identificatie met en de behoefte aan een islamitische zuil in het onderwijs niet zo groot is, bewijst de huidige stand van zaken op de ruim twintig islamitische scholen die thans operationeel zijn (zie verder in dit hoofdstuk). Tot nog toe is de deelname aan deze scholen beperkt gebleven tot slechts ca. 3.5% van alle Turkse en Marokkaanse kinderen die in Nederland het basisonderwijs volgen. Dit percentage staat in schril contrast met de ca. 35% en 60% deelname van deze kinderen aan respectievelijk het bijzondere en het openbare onderwijs. Dit geeft duidelijk aan dat bij de meerderheid van de Turkse en Marokkaanse ouders de keuze van een school voornamelijk wordt bepaald door andere factoren, zoals de afstand tussen huis en school en de kwaliteit van het onderwijs.¹²

Een tweede belemmerende factor voor de realisatie van een islamitische zuil is de in hoofdstuk 2 besproken heterogeniteit van de moslingemeenschap in Nederland in etnische en religieuze zin. De religieuze verscheidenheid bij moslims blijft in de discussie ten onrechte sterk onderbelicht. Zoals eerder besproken is de moslingemeenschap in Nederland, behalve op basis van etniciteit, te verdelen in religieuze stromingen, rechtsscholen en mystieke ordes. De bestaande 350 moskeeën en hun koepelorganisaties zijn dan ook de maatschappelijke vertaling van deze schakeringen. Als verzuiling gestimuleerd zou worden zou dan ook moeten worden verwacht dat er niet één maar juist meerdere islamitische zuilen zouden ontstaan. Deze verwachting laat zich ook toetsen aan de huidige realiteit van de interetnische organisatievormen van de moslingemeenschap in Nederland. Het gaat hier met name om de islamitische scholen, de Islamitische Omroepstichting en de beide nationale islamitische raden, die men eventueel als onderdelen van een zuil zou kunnen zien. Later in dit hoofdstuk zullen wij aan deze vormen uitgebreid aandacht besteden.

Een derde probleem bij het realiseren van een islamitische zuil is het beperkte religieuze en intellectuele kader. Het beschikbare intellectuele kader is bij deze groepen zeer klein en veelal secularistisch ingesteld. Het beschikbare kader voelt er bovendien weinig voor zich in te zetten voor

veranderingen die gebaseerd zijn op een religieuze grondslag. De huidige stand van zaken op de islamitische scholen is ook illustratief in dit verband. Van de leerkrachten heeft maar liefst 70% geen islamitische achtergrond en is van Nederlandse of Surinaamse dan wel Antilliaanse origine. De angst dat deze scholen een broedplaats zijn voor fundamentalisme mist, gezien deze cijfers, elke realiteitszin.

Het religieuze kader is evenmin in staat om een voortrekkersrol te vervullen bij de oprichting van een effectieve zuil, althans in maatschappelijke zin. In de Turkse gemeenschap bijvoorbeeld worden imams veelal voor een beperkte periode uit Turkije betrokken, met alle gevolgen van dien. Zij spreken geen Nederlands en zijn niet op de hoogte van de sociaal-economische problematiek van hun 'gemeente' en evenmin van de mogelijkheden die de Nederlandse wetgeving biedt voor religieuze groepen. Daarenboven worden deze imams door het Presidium van Religieuze Zaken in Ankara benoemd en betaald, waardoor de invloed van de Turkse regering onmiskenbaar aanwezig is. Hetzelfde geldt onverkort voor de invloed van de Marokkaanse overheid op sommige moskeegemeenschappen in Nederland.

Een vierde factor die de vorming van een islamitische zuil zou bemoeilijken is dat de islam niet vergelijkbaar is met het katholicisme waar een zuil wel vruchten heeft afgeworpen. "De islam is een religie, geen kerkgenootschap. Ze kent geen kerkelijke hiërarchie. [...]. Er bestaat, met andere woorden, helemaal geen sociale basis voor een 'islamitische zuil'. Evenmin als er in Nederland ooit een 'protestantse zuil' mogelijk is geweest. Alleen een katholieke zuil was bestaanbaar, omdat in dit geval religie en kerkelijke organisatie elkaar tot op de millimeter afdekten".¹³

Het voorgaande illustreert dat de totstandkoming van een omvangrijke islamitische zuil die grote voorzieningen op islamitische grondslag zou omvatten, zoals een politieke partij, een vakbeweging, scholen voor voortgezet onderwijs, een universiteit en een ziekenhuis, niet haalbaar is. Tot op heden zijn slechts drie organisatievormen ontstaan die men als onderdelen van een islamitische zuil kan aanmerken. In het volgende zullen wij ingaan op respectievelijk de islamitische scholen, de islamitische omroepstichting (IOS)

en de islamitische raden. De belemmerende factoren die binnen deze organisatievormen bestaan en vanuit de samenleving worden opgeworpen, zullen hier centraal staan.

5.3 Islamitische scholen in discussie

De oprichting van islamitische scholen past geheel binnen het patroon van het reeds behandelde verschijnsel van de verzuiling. Bijzondere scholen zijn mogelijk in Nederland op basis van de grondwettelijke vrijheid van onderwijs. Het gaat bij islamitische scholen uiteraard niet, zoals door sommigen wel is verondersteld, om scholen met een afwijkend curriculum waar onderwijs wordt gegeven in een andere taal dan het Nederlands. Ook deze scholen zijn volledig onderworpen aan de eisen die de wet stelt, hetgeen onder meer impliceert dat de lessen, met een mogelijke uitzondering voor het godsdienstonderwijs, in het Nederlands worden gegeven.

De oprichting van islamitische scholen is niet zonder slag of stoot gegaan. Vanuit verschillende sectoren in de samenleving staan deze scholen bovendien nog steeds onder zware druk. Het gaat hierbij met name om druk vanuit de politiek, zowel in de Tweede Kamer, als binnen de gemeenteraden. De discussies in de politieke organen betroffen voornamelijk *voor- en nadelen* van dergelijke scholen voor de moslimgroepen en de samenleving als geheel.

Reeds in 1988 werden in de Kamer vragen gesteld over de oprichting van de eerste islamitische scholen. In een brief aan de Tweede Kamer over de *Stichting van basisscholen op hindoeïstische of islamitische grondslag* wees de staatssecretaris van O&W erop dat er geen redenen waren om de stichting van deze scholen wezenlijk anders te beoordelen dan die van andere confessionele groeperingen.¹⁴ Wel stelde zij naast eventuele voordelen ook enkele denkbare nadelen van deze scholen aan de orde. Als mogelijke voordelen noemde zij de versterking van het zelfbewustzijn van de leerlingen met als resultaat een betere maatschappelijke positie en dus ook integratie in de Nederlandse samenleving. Denkbare nadelen waren: versterking van het isolement, groepsvorming op basis van eigen taal en nationaliteit met bijbehorende belemmering van de

verwerving van het Nederlands en een verzwakking van de maatschappelijke ontplooiingskansen.

Ook op het niveau van de gemeentepolitiek heeft de oprichting van islamitische scholen in de jaren 1987 en 1988 geleid tot verhitte discussies vrijwel overal waar dergelijke scholen zijn opgericht.¹⁵ In het onderstaande volgt een overzicht van deze discussies, respectievelijk over de motieven die tot de oprichting leidden en de argumenten voor en tegen deze scholen. Begin 1992 is de discussie over de islamitische scholen door de onderwijsspecialist van de VVD in de Tweede Kamer, Franssen, nieuw leven ingeblazen. Deze verklaarde voor de IKON-radio geschokt te zijn over de "schrikbarende groei" van de islamitische scholen. Deze scholen vond hij onwenselijk met het oog op de integratie van de moslims in de Nederlandse samenleving. De brede discussie die naar aanleiding van deze uitspraken werd gevoerd was in grote lijnen een herhaling op nationaal niveau van de discussies in de gemeenteraden.

Aanvragen voor de stichting van een bijzondere school op christelijke grondslag leiden over het algemeen niet tot openbare discussies over de motieven van de ouders om zo'n school op te richten. De bijzondere christelijke school is namelijk een ingeburgerd verschijnsel en men accepteert als vaststaand gegeven dat de ouders hun kinderen onderwijs willen laten geven vanuit hun eigen levensbeschouwelijke achtergrond. Bij de discussies over de aanvragen afkomstig uit etnische groepen is dit echter helemaal niet het geval. Het argument dat deze groepen, evenals de bedoelde christelijke groeperingen, met die aanvragen hoofdzakelijk het behoud van hun eigen cultuur- en godsdienstbeleving beogen, komt weliswaar incidenteel naar voren, met name van de zijde van CDA-woordvoerders, maar staat niet centraal. Allerlei andere motieven worden door de gemeenteraadsleden aan de ouders toegeschreven.

Volgens sommige woordvoerders, vooral van niet-confessionele signatuur, zouden de aanvragen vooral gemotiveerd zijn door kwaliteitsgebreken van het bestaande openbare onderwijs. Als gevolg hiervan zou de doorstroming van islamitische leerlingen van het basisonderwijs naar verschillende vormen van voortgezet onderwijs worden

belemmerd. Ook zouden deze leerlingen zich op de openbare scholen minder thuis voelen. Inderdaad kleven aan de bestaande voorzieningen van openbaar onderwijs met het oog op kinderen uit etnische groepen, zoals bekend, nog tal van kwaliteitsgebreken. Te denken valt onder meer aan de bij leerkrachten veelvuldig voorkomende vooroordelen, waarvan etnische leerlingen in allerlei situaties, zoals bijvoorbeeld bij doorstroming, de dupe kunnen worden. Voorts zijn er veel misverstanden en karikaturen over de culturen van de landen van herkomst in het onderwijsmateriaal te vinden, waardoor de kinderen bij hun klasgenoten worden gestigmatiseerd. Ook zijn er nog nauwelijks voorzieningen van godsdienstonderwijs voor kinderen uit etnische groepen aan de openbare scholen tot stand gekomen. Mede als gevolg hiervan zullen sommige van deze kinderen zich op die openbare scholen minder thuis voelen. Ook is bekend, dat de doorstroming van kinderen uit etnische groepen naar hogere vormen van voortgezet onderwijs, zoals HAVO en VWO, nog heel veel te wensen overlaat. Franssen stelde in dit verband: "Islamitische scholen zijn opgericht uit onvrede met het bestaande onderwijs. Daartegen zou je iets moeten doen. Je moet voorkomen dat aparte scholen nodig zijn omdat het Nederlandse onderwijs tekort schiet".¹⁶ Deze stelling gaat ervan uit dat deze ouders de voorkeur zouden geven aan het openbaar onderwijs indien het niet tekort schiet. Dit valt naar onze mening echter te betwijfelen.

In de gemeentelijke politieke discussies werd, eveneens voornamelijk van niet-confessionele zijde, een vorm van *fundamentalisme* aan de ouders als motief toegeschreven. Wat hieronder precies moet worden verstaan, blijft meestal onduidelijk. (Vgl. hierover verder hoofdstuk 2.) Andere woordvoerders wezen erop dat *fundamentalisme* (wat dit ook moge zijn) óók bij sommige groepen van christelijke ouders als motief voor de stichting van bijzondere scholen aanwezig is. In dit verband werd door sommige woordvoerders aangevoerd dat de aanvragen niet zozeer van de ouders zelf als wel van bestuurders van etnische religieuze organisaties zouden uitgaan. Dit is onzes inziens een bedenkelijk argument, omdat het twijfel wekt ten aanzien van de vrijheid en overtuiging waarmee de ouders hun handtekening onder

de aanvragen hebben gezet. Die twijfel zou alleen mogen worden gewekt, indien daarvoor een concrete aanleiding bestond. Daarvan is ons echter uit de stukken niets gebleken. Ook Franssen heeft aan de Staatssecretaris van Onderwijs gevraagd om verbanden na te gaan die de besturen van deze scholen onderhouden met fundamentalistische en niet-democratische organisaties. Wallage weigerde terecht hierop in te gaan omdat de inhoud van de statuten van deze scholen en het feitelijk gedrag van betrokkenen hiertoe geen aanleiding gaven.¹⁷

Een ander argument dat werd gehanteerd tegen de oprichting van deze scholen betrof de twijfel die men koesterde omtrent het *levensbeschouwelijke karakter* ervan. In Utrecht heeft men op deze gronden reeds in 1989 een aanvraag niet ontvankelijk verklaard en geweigerd om de gevraagde medewerking te verlenen. Als argument was gehanteerd dat de beoogde school geen aanspraak kon maken op het grondwettelijke recht van vrijheid van onderwijs, omdat deze alleen door niet-Nederlandse kinderen zou worden bezocht. Daartegenover werd door de CDA-woordvoerder aangevoerd dat zich ook kinderen van Nederlandse nationaliteit (zij het van Turkse achtergrond) op de ingediende lijst bevonden. Een CDA-amendement dat goedkeuring van de aanvraag beoogde werd echter door de Utrechtse raad verworpen. Hierop is de aanvrager, de Islamitische Stichting Nederland voor Onderwijs en Opvoeding (ISNO), in beroep gegaan bij het College van Gedeputeerde Staten van Utrecht. Identieke aanvragen van de ISNO werden echter wel in Amsterdam, Rotterdam en Den Haag goedgekeurd. De Utrechtse zaak ligt thans in hoogste instantie bij de Raad van State en bij de Kroon.

Een veel gehoorde mening is dat eigen bijzondere scholen een belangrijke rol kunnen spelen bij de *integratie met behoud van eigen identiteit*, een centrale doelstelling van het landelijke minderhedenbeleid. Ook het multiculturele karakter van de Nederlandse samenleving, dat door de landelijke politiek als uitgangspunt wordt gehanteerd, zou hierdoor beter tot uitdrukking komen.

Daarnaast speelde in de discussie de opvatting dat deze scholen tot *emancipatie* van etnische groepen zullen

bijdragen een centrale rol. Raadsleden afkomstig uit etnische groepen benadrukten namelijk dat de stichting van deze scholen een vorm van zelforganisatie van etnische groepen met zich mee brengt, hetgeen in vele partijprogramma's als streefdoel is opgenomen omdat er een emancipatoire werking van uit zou gaan. Anderen benadrukten dat de emancipatoire werking van deze scholen op één lijn gesteld kan worden met het effect dat destijds de stichting van katholieke scholen op de emancipatie van het katholieke volksdeel heeft gehad.

Een ander argument voor deze scholen luidde dat op deze wijze ook de *betrokkenheid van de ouders* verhoogd zou worden, door meer herkenbaarheid van de richting van het onderwijs.

In de wetenschappelijke literatuur vindt men tenslotte het argument dat een kleinere afstand tussen de opvoeding thuis en op school een bijdrage kan leveren tot de verbetering van de onderwijsprestaties van de kinderen.¹⁸

Tegenstanders van islamitische scholen hanteren zowel argumenten van algemeen-politieke aard als opvattingen die specifiek op de positie van de etnische groepen in de samenleving betrekking hebben. Wie tegenstander is van het bijzonder onderwijs verklaart zich op diezelfde grond ook tegen de oprichting van islamitische scholen. Hierbij gaat het, uiteraard, om de niet-confessionele partijen. Sommige woordvoerders trokken deze lijn door en wezen erop dat medewerking aan de totstandkoming van deze scholen een nieuwe zuil in Nederland zou doen ontstaan, 'met alle gevolgen van dien voor de infrastructuur'. Opvallend is, dat deze woordvoerders blijkbaar weinig waardering konden opbrengen voor de wijze waarop de etnische groepen zelf actief van de bestaande wettelijke mogelijkheden gebruik maakten om zo een plaats binnen het maatschappelijke bestel te veroveren. Volgens ons is dit juist een onderdeel van het integratieproces.

Sommige raadsleden zagen deze scholen als een zogenaamde *categoriale voorziening*. Hiermee worden voorzieningen bedoeld die in het leven worden geroepen voor bijvoorbeeld één specifieke etnische of religieuze groep. De overheid heeft gekozen voor een algemeen, niet specifiek op

de minderheden gericht beleid bij het wegwerken van achterstandposities. Daarom moesten, aldus deze raadsleden, zulke categoriale voorzieningen alleen worden geschapen, indien de noodzaak daartoe onderwijsinhoudelijk was aangetoond. Deze opvatting ging echter voorbij aan het feit dat het onderwijsbestel in Nederland gebaseerd is op de erkenning van zuilen en dus per definitie categoriaal van aard is. Het onthouden van deze categoriale voorziening aan islamitische groepen zou dan ook tegen de wet zelf indruisen.

Tegenstanders van deze nieuwe bijzondere scholen werpen ook op dat deze de *integratie van de betrokken groepen in de samenleving zou hinderen en daarmee hun kansen op ontplooiing verkleinen*. Als belangrijkste oorzaak hiervan wordt genoemd, dat ten gevolge van het bezoeken van deze scholen het contact tussen kinderen uit etnische groepen en de overige leerlingen aanmerkelijk wordt verminderd. *Onbekend maakt onbemind*, met het gevolg dat de bestaande maatschappelijke onverdraagzaamheid onverminderd blijft bestaan. Dit zou op zijn beurt gevolgen hebben voor de stijgingskansen van de minderheden in de samenleving, onder andere op de arbeidsmarkt. Franssen heeft in dit verband gesteld dat de integratie van minderheden een absolute voorwaarde is om onze maatschappij gaande te houden. Volgens hem ziet men in "aparte scholen" de voorbode van een gescheiden samenleving.¹⁹ In de gemeentelijke discussies werden dezelfde bezwaren, vooral van niet-confessionele zijde, vernomen.

Op grond van de ervaringen, opgedaan met bijzondere scholen in de Nederlandse geschiedenis, is deze sombere prognose echter moeilijk vol te houden. Het streven naar *verdraagzaamheid* op scholen met leerlingen van verschillende religieuze en etnische achtergronden, bleek bovendien tot nog toe veelal niet tot het beoogde resultaat te leiden: juist ook binnen het openbare onderwijs schoten de 'witte' en 'zwarte' scholen als paddestoelen uit de grond.

Van meer onderwijsinhoudelijke aard was de opvatting dat islamitische scholen *geen gunstig effect zouden hebben op de doorstroming van leerlingen naar het voortgezet onderwijs*. Immers, de leerlingen van deze scholen zouden geen ervaring hebben in het werken binnen etnisch 'gemengde' groepen.

Hiertegenover kan echter worden opgemerkt dat de thans bestaande doorstroom van etnische leerlingen naar het vervolgonderwijs nog zeer veel te wensen overlaat. De praktijk zal moeten uitwijzen hoe deze nieuwe scholen het in dit opzicht zullen gaan doen. Naar onze mening zal door de doelgerichte aanpak van problemen en achterstanden op deze scholen een verbetering van de doorstroomresultaten worden bereikt.

Tenslotte heeft de *Nederlandse onderwijssector* verschillende kritische kanttekeningen geplaatst bij de oprichting van islamitische scholen. Tijdens een voorbespreking door de Centrale Commissie van Onderwijs Overleg op 19 december 1988 werden door vertegenwoordigers van verschillende bestaande koepelorganisaties bezwaren naar voren gebracht tegen de eerder genoemde brief van de staatssecretaris in concept-vorm. Men beschouwde de stichting van deze scholen als een ongewenste ontwikkeling, "als een duidelijk signaal van het falen van het Nederlandse onderwijssysteem op dit moment". Deze ontwikkeling zou haaks staan op de "grondgedachte van het streven naar intercultureel onderwijs: samenleven en samen leren van kinderen met verschillende achtergronden".²⁰

Hierbij plaatsen wij twee kanttekeningen. Allereerst: de oorzaak van het ontstaan van islamitische scholen moet onzes inziens niet primair worden gezocht in het falende onderwijs van de bestaande scholen. Het gaat daarbij vooral om de wens van de ouders om hun kinderen onderwijs op islamitische grondslag te laten volgen. Ten tweede verdient te worden opgemerkt dat het intercultureel onderwijs bedoeld is zowel voor openbaar als bijzonder onderwijs, dus niet als vervanging van het bijzonder onderwijs. Men zou kunnen stellen dat elke vorm van bijzonder onderwijs haaks staat op intercultureel onderwijs, maar dit rechtvaardigt nog geenszins om aan islamitische ouders het recht op bijzondere scholen te ontnemen.

Een ander voorbeeld van weerstanden binnen onderwijskringen blijkt uit een *protestbrief* van veertien basisscholen in Rotterdam tegen het besluit om in het scholenplan 1990-1993 een islamitische school op te nemen

in de wijk Crooswijk.²¹ De ondertekenaars spraken de zorg uit dat de onderwijskundige problemen die gepaard zouden gaan met een concentratie van niet-Nederlandstalige leerlingen, niet onderschat moesten worden. Dit zou met name gelden voor de ontwikkeling van taalvaardigheid in het Nederlands. Het ontstaan, in het recente verleden, van zogenaamde *zwarte* en *witte* scholen heeft naar hun mening reeds tot zulke onderwijsproblemen geleid. Het oprichten van een islamitische school zou de problematiek dan ook slechts verscherpen. Het is opvallend dat de ondertekenaars tot een flink aantal bijzondere scholen behoorden, terwijl met geen enkel woord werd gerept over de positieve kanten van het initiatief tot stichting van een islamitische school. Bovendien waren enkele van de protesterende scholen overwegend bevolkt door leerlingen uit allochtone groepen en was dus de gevreesde concentratie, met bijbehorende onderwijsproblemen, daar reeds een feit. Men kan zich dan ook moeilijk aan de indruk onttrekken dat hier sprake was van selectieve verontwaardiging gebaseerd op concurrerende belangen, een verschijnsel dat door ons ook elders geconstateerd is bij bijzondere scholen met hoge percentages islamitische leerlingen.²²

5.3.1 De huidige stand van zaken

In het schooljaar 1991-92 functioneerden *twintig* islamitische basisscholen in Nederland. Drie van deze waren op initiatief van de ISNO (*Islamitische Stichting Nederland voor Onderwijs en Opvoeding*) tot stand gekomen. De ISNO is gelieerd aan de Turkse ISN (*Islamitische Stichting Nederland*), die het beheer voert over tal van Turks-islamitische moskeegebouwen en onder meer bemiddelt bij de aanstelling in Nederland van imams vanwege de Turkse overheid (het Presidium voor Godsdienstzaken in Ankara). In samenhang hiermee wil de ISNO, evenals de bij haar aangesloten scholen, zich bewust richten naar de interpretatie van de islam zoals deze in het huidige secularistische Turkije door de overheid wordt aangehangen. Dit komt ook tot uitdrukking in de inhoud van het godsdienstonderwijs, en de naleving van islamitische gedragsvoorschriften door leerkrachten en leerlingen binnen

deze scholen. Op grond hiervan kan men deze scholen als *liberaal* typeren.

Afgezien van deze drie scholen, zijn er *zeventien* die gesticht zijn op initiatief van verschillende *lokale soennitische* groepen en organisaties. Hieronder bevinden zich gemeenschappen die zijn aangesloten bij de *Milli Görüs* (een orthodoxe Turks-soennitische stroming), een lokale afdeling van de multi-etnische *Islamitische Vrouwenorganisatie Al-Nisa'*, en verschillende Marokkaanse groepen. Deze autonome scholen kunnen alle gekwalificeerd worden als *orthodox soennitisch*. Op basis van hun statuten kunnen echter *twee verschillende typen* binnen deze scholen worden onderscheiden.

Het *eerste type* omvat zeven scholen die hoofdzakelijk op initiatief van orthodoxe Turkse groeperingen werden gesticht. De specifieke origine van deze scholen valt nog steeds waar te nemen in de etnische achtergrond van de meerderheid van de scholieren. Ook in de schoolbesturen bekleden Turken een dominante positie. Afgezien van kleinere verbeteringen en variaties zijn de statuten van deze zeven scholen identiek.

Het *tweede type* omvat tien scholen die hoofdzakelijk gesticht werden door orthodoxe Marokkaanse groeperingen. Ook hier valt deze specifieke origine nog steeds waar te nemen in de achtergrond van de meerderheid van de leerlingen. Ook in de schoolbesturen zijn Marokkanen dominant aanwezig.

Het *eerste type* school is hoofdzakelijk geïntereerd op de Nederlandse samenleving, terwijl het tweede type overwegend op de islamitische wereld is gericht. In tegenstelling tot de ISNO-scholen kunnen deze zeventien scholen als *conservatief* worden gekenmerkt. Dit blijkt onder meer uit het godsdienstonderwijs en de naleving van de islamitische gedragsregels door staf en leerlingen van deze scholen.

Het totale aantal leerlingen op alle islamitische basisscholen in Nederland kan geschat worden op 2.612. Van deze leerlingen hebben 850 (32.5%) de Turkse nationaliteit en 1.047 (41.1%) de Marokkaanse. Dit betekent dat slechts 3.7% van de kinderen met een islamitische achtergrond die een basisschool bezoeken (totaal 70.033), onderwijs aan een islamitische basisschool volgt. Voor de

Turkse en Marokkaanse kinderen is dit percentage respectievelijk 2.5% en 3.1%.

Op dit ogenblik zijn er geen niet-islamitische kinderen die onderwijs volgen aan islamitische basisscholen. De hoofden van de autonome scholen zijn van mening dat niet-islamitische kinderen ook welkom zijn, op voorwaarde dat hun ouders de grondslag van de school respecteren en de godsdienstlessen volgen. Het centrale ISNO-bestuur heeft gesteld dat niet-islamitische kinderen desgewenst vrijgesteld kunnen worden van de verplichting tot bijwoning van de godsdienstlessen, terwijl mogelijkerwijs speciale faciliteiten kunnen worden geschapen voor godsdienstonderwijs volgens hun eigen richting. Afgewacht moet worden wat deze uitgangspunten in de praktijk zouden betekenen voor het al dan niet verplicht stellen van bijwoning van de islamitische godsdienstlessen door niet-islamitische leerlingen.

Het ontbreken van een intellectueel kader binnen de islamitische gemeenschap blijkt duidelijk uit de *samenstelling van leerkrachten* op islamitische basisscholen. De meerderheid van de leerkrachten heeft geen islamitische achtergrond (71.4 tegenover 28.6%). Het is vermeldenswaardig dat het percentage Turkse en Marokkaanse leerkrachten op deze scholen zeer laag is, respectievelijk 5.5% en 7.1%, terwijl op vier scholen islamitische leerkrachten geheel ontbreken. Opvallend is bovendien het relatief hoge percentage Surinaamse en Antilliaanse leerkrachten (30.8%). Dat de meeste leerkrachten geen moslim zijn en dus ook weinig tot geen bekendheid met de islam hebben, wordt wel als een probleem ervaren. Eén van de oplossingen hiervoor is de ontwikkeling van informatiemateriaal ten behoeve van de bijscholing van niet-moslim leerkrachten, een doelstelling van het *Islamitisch Pedagogisch Studiecentrum* (IPS) in oprichting. Met betrekking tot de doelstellingen en taken van dit IPS in oprichting kan worden verwezen naar de bundel die werd opgesteld ter gelegenheid van de Studiedag over het toekomstige IPS, georganiseerd in Leiden op 7 november 1991.

De *Wet op het Basisonderwijs* schrijft in artikel 40 voor dat het bevoegde gezag van een bijzondere school, met name uit

het oogpunt van rechtsbescherming van het onderwijzend personeel, aangesloten moet zijn bij een *Commissie van Beroep*. In artikel 42 is bepaald, dat een Commissie van Beroep haar werkzaamheden uitstrekt tot tenminste 50 bijzondere scholen. Daarnaast zijn bijzondere scholen krachtens het *Bekostigingsbesluit* verplicht om een garantiesom te storten, voordat tot bekostiging van het onderwijs door de overheid wordt overgegaan. Voor de behartiging van deze en andere taken bestaan voor bijzondere scholen zogenaamde koepelorganisaties. De islamitische basisscholen waren in het begin op tijdelijke basis aangesloten bij een van de bestaande autochtone koepels, omdat zij niet in staat waren om aan de genoemde minimum-eis van 50 scholen te voldoen voor de vorming van een eigen koepel.²³

De Staatssecretaris van O&W heeft echter te kennen gegeven van het vereiste aantal van 50 scholen ex artikel 42 WBO te willen afwijken tot een minimum van 10 scholen.²⁴ Op grond hiervan hebben de islamitische basisscholen vanaf 27 februari 1990 gezamenlijk de Islamitische Scholen Besturen Organisatie (ISBO) als overkoepelend orgaan ingesteld.²⁵ De scholen die later zijn opgericht hebben zich hierbij eveneens aangesloten. Gezien het heterogene karakter van de aangesloten scholen lag het voor de hand dat er conflicten zouden ontstaan. De drie ISNO-scholen zijn in 1991 door de ISBO geroyeerd, een beslissing die door de ISNO is aangevochten. Tegelijkertijd heeft de ISNO de katholieke koepelorganisatie benaderd om de mogelijkheden tot aansluiting na te gaan. Het is naar onze mening niet zeker dat de resterende 17 scholen blijvend onder één koepel bijeen te houden zullen zijn, gezien de geconstateerde verschillen tussen de beide conservatieve schooltypen.

5.3.2 Het functioneren van islamitische scholen

Gebleken is dat de schoolbegeleidingsdiensten deze scholen hebben geholpen bij het opstarten. Het ging met name om adviezen over de aanschaf van methodes en materiaal ten behoeve van het onderwijs in de Nederlandse taal, dat juist op deze scholen van cruciale betekenis is. Voor het verbeteren van de taalvaardigheid van de leerlingen zou

volgens sommigen een individuele benadering te verkiezen zijn boven de klassikale of groepsgerichte. Dit is echter binnen de huidige formaties niet mogelijk.

Orthopaedagogen van de betreffende schoolbegeleidingsdiensten bleken een relatief hoog aantal kinderen van islamitische basisscholen op hun spreekuur te krijgen. Als verklaring hiervoor werd, ook van de zijde van inspecteurs, het weinig selectieve aannamebeleid van de islamitische basisscholen, vooral tijdens de startperiode, opgegeven. Hierdoor stroomde een relatief hoog aantal *probleemleerlingen* deze scholen in. Een tweede oorzaak was gelegen in de niveauverschillen tussen de scholen waaruit de eerste generaties nieuwe leerlingen van de islamitische basisscholen afkomstig waren. Waar leerlingengroepen alleen op basis van leeftijd werden gevormd, ontstonden dan ook grote verschillen in ontwikkeling en kennisniveau binnen één klas. Beide hiervoor genoemde verschijnselen werden zowel door inspecteurs als schoolbegeleiders als de *kinderziektes* van islamitische basisscholen gekenmerkt.

Door *voorstanders* van islamitische scholen is herhaaldelijk naar voren gebracht dat deze scholen een lagere drempel zouden hebben ten opzichte van allochtone ouders. Dit is slechts gedeeltelijk waar. Uit de participatie van ouders aan ouderraden blijkt inderdaad een hogere betrokkenheid bij de gang van zaken op school dan elders veelal het geval is. Tegelijkertijd is echter van de kant van schoolbegeleidingsdiensten naar voren gebracht dat de betrokkenheid van de ouders te wensen overlaat. Dit laatste kan mede veroorzaakt zijn door het feit dat op de meeste scholen de groepsleerkrachten overwegend Nederlandstalig zijn.

Van de zijde van *schoolbegeleiders en inspecteurs* werd verder de kritische vraag gesteld in hoeverre sommige van deze scholen er werkelijk in slagen om een islamitische identiteit aan de leerlingen over te dragen. De schoolbesturen geven soms geen duidelijke richtlijnen over de inhoud van de islam die moet worden onderwezen en nageleefd, hetgeen vooral voor de niet-islamitische leerkrachten een probleem kan scheppen. Maar ook al zouden zij dit wel doen, dan valt nog steeds te betwijfelen of men erin kan slagen een islamiti-

sche sfeer op een school te creëren, die in meerderheid uit leerkrachten bestaat die de islam niet van binnenuit kennen. Zolang deze situatie voortduurt zal er een spanning blijven bestaan tussen de verwachtingen van de ouders, bijvoorbeeld met betrekking tot het belang van het aanleren van respect voor gezagsverhoudingen, discipline en contact tussen de seksen enerzijds, en de pedagogisch-didactische opvattingen die de leerkrachten veelal op Pabo's hebben meegekregen, anderzijds.

Ook vanuit de *onderwijsinspectie* zijn twee ambtelijke rapporten uitgebracht over het functioneren van de islamitische basisscholen, respectievelijk op 3 juli 1989 en 28 februari 1990. In het tweede rapport werd geconcludeerd dat het onderwijs op deze scholen nauwelijks afwijkt van dat op andere Nederlandse basisscholen. De inspecteurs koesteren een positieve verwachting ten aanzien van het rendement van de islamitische basisscholen in de vorm van een hogere doorstroming op termijn naar het voortgezet onderwijs. Wel wezen zij op de vele vooroordelen die tegen islamitische basisscholen bestaan. Deze vooroordelen bestaan zelfs bij Nederlandse basisscholen die de islamitische basisscholen dikwijls als concurrenten beschouwen en weinig tot geen contact met hen onderhouden.

Uit het voorgaande blijkt duidelijk dat de medewerking van de politiek aan de totstandkoming van islamitische scholen allesbehalve "con amore" is verleend.

1 Afgezien van de steun die van CDA-zijde bestaat voor het bijzonder onderwijs in het algemeen, en dus ook voor dat van de islamitische groepen, zouden deze nieuwe scholen zonder de grondwettelijke garantie van de vrijheid van onderwijs hoogstwaarschijnlijk niet van de grond zijn gekomen.

2 De gevoerde discussies ademen veelal een sterk paternalistische geest. Terecht merkte een gemeenteraadslid in Eindhoven op: "Wij behoeven ons in dat geval (namelijk bij de aanvraag van een bijzondere islamitische school, Sh-K) niet af te vragen of de te nemen stap goed is voor de betrokkenen. Zij zullen dat voor

zichzelf moeten bepalen". Dergelijke geluiden zijn nog erg zeldzaam.

3De genoemde cijfers laten overduidelijk zien dat de verhitte discussies een sterk overtrokken beeld geven van de realiteit. Dit geldt zowel voor de discussies in de gemeenteraden als voor die op nationaal niveau, tussen de VVD-kamerleden Bolkestein en Franssen enerzijds en Premier Lubbers anderzijds. In plaats van uit te gaan van een realistisch beeld van de zeer bescheiden positie van deze scholen, verdedigde de discussiedeelnemers in feite hun eigen politieke uitgangspunten wanneer zij het hadden over de islamitische scholen en hun mogelijke rol binnen een verzuilingsproces van de islam in Nederland.

Binnen de onderwijssector zien wij dat de islamitische groepen de barrière van de paternalistische discussies slechts konden overwinnen doordat zij zich konden beroepen op bestaande wettelijke bepalingen. Zoals wij in het vorige hoofdstuk hebben uiteengezet, bestaan er redenen voor de veronderstelling dat emancipatie van deze groepen in de Nederlandse samenleving ook op andere terreinen alleen met een beroep op wettelijke garanties en tegen de stroom van de politieke discussies in, zal kunnen worden gerealiseerd.

5.4 De Islamitische Omroep Stichting

Een ander functionerend onderdeel van een eventuele islamitische zuil is de Islamitische Omroep Stichting (IOS). Deze is tot op heden de enige omroeporganisatie van moslims in Nederland. Het was een stafmedewerker van het CDA die reeds in 1982 sterk heeft gepleit voor een dergelijke omroep. In zijn pleidooi heeft hij zich afgezet tegen het mediabeleid dat gericht was op het toekennen van zendtijd aan minderheden onder NOS-paraplu. De eigen godsdienstige identiteit kwam volgens hem op die manier niet tot zijn recht en de programma's bleven beperkt tot wat nationale folklore en praktische tips om zo snel mogelijk in te burgeren. Immigranten bleken iets anders te willen. In dit verband haalde hij het voorbeeld van de Turken in West-Berlijn aan waar een welige handel in Turkse videoprogramma's met Turkse films, reclame en geestelijke boodschappen bloeide,

omdat deze moslims geen eigen zendtijd hadden op het officiële Duitse net. Hij was voorstander van een islamitische omroep in Nederland omdat hij van mening was dat een pluriforme cultuur niet tot stand kan komen als minderheden hun heil moeten zoeken in een gesloten subcultuur, zoals in Duitsland.²⁶

De initiatiefnemer voor de Islamitische Omroep Stichting was de Stichting Turks Islamitische Culturele Federatie (STICF). Tussen het moment van de eerste aanvraag om toewijzing van zendtijd en de uiteindelijke toelating van de IOS tot de ether op 5 oktober 1986, lag een periode van 5½ jaar. In deze periode zijn drie verschillende aanvragen ingediend en heeft tot vier keer toe een wijziging van de Statuten van de IOS plaatsgevonden. Uiteindelijk werd zendtijd (15 minuten TV en 1 uur radio per week) toegewezen aan de initiatiefnemer, de Stichting Turks Islamitische Culturele Federatie, die vervolgens deze zendtijd opdroeg aan de IOS.

De doelstelling van de IOS is: (a) het fungeren als open koepelorganisatie en samenwerkingsverband van de diverse genootschappen op geestelijke (islamitische) grondslag in Nederland, welke middels voor hen representatieve organisaties kunnen deelnemen in de stichting; (b) het verzorgen van uitzendingen voor de vermelde geestelijke (islamitische) genootschappen, die bestemd zijn voor alle categorieën luisteraars en kijkers teneinde hen vertrouwd te maken met het islamitische geloof en de islamitische cultuur en bij te dragen tot de volledige integratie van moslims in de Nederlandse samenleving en daardoor tevens tot de vorming van een verantwoorde maatschappij; (c) het bevorderen van dialoog tussen de verschillende (religieuze) groeperingen.²⁷

Tot 1990 bestond het bestuur van de IOS uitsluitend uit leden van de (Turks-islamitische) STICF, hetgeen in het beeld van de islam dat in de uitzendingen wordt gegeven, uiteraard doorklonk. Bij de recentste wijziging van de statuten is nu voorzien in een bestuur van minimaal tien leden, waarvan respectievelijk vijf, drie en twee benoemd worden door "een representatieve organisatie" van respectievelijk Turkse, Marokkaanse en Surinaamse moslims in Nederland. Daarnaast is voorzien in een niet nader aangeduid aantal

leden benoemd door representatieve organisaties van andere moslingroeperingen in Nederland. In verband met de toetreding van de Marokkaanse UMMON en de Surinaams-Hindoestaanse WIM is uitbreiding van de zendtijd aangevraagd. Deze werd reeds in 1990 toegezegd en vastgesteld op 30 minuten televisie en 2 uur radio. Naast het bestuur is er ook een programmaraad die de programma's toetst op verenigbaarheid met islamitische normen en waarden.

De IOS kampt reeds vanaf de oprichting met bestuurlijke en organisatorische problemen. Al snel na de oprichting werd de directeur via een juridische procedure op non-actief gezet. Een paar jaar later was de eindredacteur radio en tv hetzelfde lot beschoren. Sinds de uitbreiding kampt de IOS ook met een bestuurlijke crisis als gevolg van conflicten tussen de verschillende groepen die het bestuur vormen. De Dienstenbond CNV, waarbij de meerderheid van de werknemers van deze omroep zijn aangesloten, heeft onlangs gedreigd tot actie over te gaan als de IOS geen duidelijkheid geeft over de samenstelling van haar bestuur.²⁸ De onbestuurbaarheid van deze omroep heeft geleid tot vele problemen. Een bestuurder van het CNV illustreerde de situatie bij de IOS als volgt: "Er is geen directeur, geen eindredacteur, geen redactiestatuut, geen goede contracten voor freelancers, geen functie-omschrijvingen, geen ondernemingsraad en geen scholing voor programmamakers".²⁹

Uiteindelijk diende op 26 februari een kort geding tegen de IOS dat door de STICF was aangespannen. Het conflict ging met name over de zetelverdeling in het bestuur tussen de STICF, UMMON en WIM en over de vraag vanuit welke van deze groepen de voorzitter moest komen. De president bleek in staat om de partijen tot een compromis te bewegen, zodat een vonnis kon worden vermeden. De Turken leveren een zetel in het bestuur in en het voorzitterschap zou om de twee jaar gaan rouleren.³⁰ Naast de genoemde oorzaken voor het conflict speelde de verdeeldheid binnen het STICF zelf een belangrijke rol. In juni 1991 heeft namelijk binnen de Turkse Federatie een vroegtijdige bestuurswisseling plaatsgevonden. Gesteund door Marokkaanse en Surinaamse mede-

bestuursleden weigerden een aantal leden van het oude STICF-bestuur, echter af te treden als lid van het IOS-bestuur. Het oude bestuur van de Federatie spande bovendien een kort geding aan tegen het nieuwe bestuur, omdat de verkiezingen volgens haar onjuist waren verlopen. De Rotterdamse rechtbank heeft op 24 januari 1992 deze eis echter verworpen.³¹

Evenals bij de islamitische scholen ontbreekt het de IOS aan een geschoold kader. Sinds haar oprichting is deze omroep niet in staat gebleken een eigen kader van programmamakers op te leiden. Een medewerker van deze omroep is van mening dat dit komt door het feit dat de keuze van het personeel niet bepaald wordt door vakbekwaamheid maar hoofdzakelijk gebaseerd is op etniciteit. Ook is een medewerker van de IOS van mening dat de programma's en de keuze van de onderwerpen worden bepaald op basis van een compromis, om tegemoet te komen aan de diversiteit van opvattingen en ideeën die binnen de etnisch en religieus heterogene islamitische gemeenschap leven. Een andere bepalende factor is de beperkte zendtijd en het negatieve beeld dat de Nederlandse media van de islam presenteren. Dit brengt met zich mee dat men zich genoodzaakt voelt de positieve kant van de islam te laten zien die daarom vaak een wat orthodoxe aanpak vereist.³²

Als gevolg van het gebrek aan kader hebben we gezien dat men bij de islamitische scholen zijn toevlucht heeft gezocht tot het betrekken van vakkundig, Nederlands niet-islamitisch personeel. Bij de IOS is dit, op een enkele uitzondering na, niet het geval. Dit komt hoofdzakelijk door het feit dat er met betrekking tot functie-eisen voor leerkrachten wettelijke bepalingen bestaan, terwijl deze voor programmamakers ontbreken. Of men binnen afzienbare tijd er in zou slagen een goed geschoold kader bij de IOS op te leiden valt nog te bezien. Met betrekking tot de bestuurlijke problemen van de IOS en haar representativiteit kunnen we het volgende stellen. De toetreding van de UMMON en de WIM betekende een belangrijke verbreding van de basis van de IOS. De vraag blijft echter of hiermee voldoende recht is gedaan aan de bestaande verscheidenheid van islamitische stromingen in Nederland. Die verscheidenheid is veel groter dan die van de

drie als representatief beschouwde organisaties die in het huidige IOS-bestuur vertegenwoordigd zijn. Verwacht kan worden dat binnen niet al te lange tijd andere islamitische organisaties zich niet of onvoldoende zullen herkennen in de programma's van de IOS en daarom ook toegang tot de ether zullen zoeken. De toekomst zal moeten uitwijzen of, en zo ja om welke redenen, een nadere verdeling van de bestuurszetels van de IOS noodzakelijk zal blijken.

Afgezien van de bovengenoemde 'kinderziektes', vervult de IOS verschillende belangrijke taken. Allereerst heeft de IOS een voorlichtende taak naar de eigen achterban toe. Via haar TV- en radio-programma's wordt informatie verschaft over religieuze zaken vanuit de optiek van verschillende islamitische wetsscholen. Het primaire doel hiervan is om tegemoet te komen aan de wensen van de achterban die qua religieuze stroming divers is. Deze aanpak heeft echter ook een neveneffect. Het horen van de mening van imams die niet tot de eigen stroming behoren leidt namelijk tot het relativeren van de religieuze normen en waarden die men uit het land van herkomst mee heeft gekregen. Ook krijgt de islamitische gemeenschap in Nederland via de programma's, die altijd in het Nederlands, Turks en Arabisch worden uitgezonden, informatie over de Nederlandse samenleving hetgeen hun integratie kan bevorderen. Een en ander heeft zeker ook een bindend effect: de onderlinge tegenstellingen tussen de verschillende groepen raken er enigszins door op de achtergrond en het ontstaan van één islamitische gemeenschap in Nederland wordt bevorderd.

Verder hebben de programma's een voorlichtende taak voor de Nederlandse samenleving als geheel. De kijkers en luisteraars raken op de hoogte van hoe de islam in het algemeen en de moslims in Nederland in het bijzonder kijken naar maatschappelijke thema's zoals de positie van de vrouw en het functioneren van het onderwijs en de gezondheidszorg. Een en ander kan een bijdrage leveren aan het corrigeren van het beeld dat men in Nederland van de islam heeft.

5.5 De nationale islamitische raden

Zoals in hoofdstuk 2 is vermeld zijn de plaatselijke moskeeverenigingen gebundeld in landelijke organisaties. Reeds in de jaren zeventig bestond de behoefte aan een voor de verschillende stromingen representatieve islamitische organisatie op nationaal niveau. Inderdaad werden verschillende pogingen ondernomen om een koepelorganisatie te vormen die de etnische grenzen zou overstijgen. In 1975 werd de eerste Federatie van Moslimorganisaties in Nederland (FOMON) opgericht. Na verloop van tijd is deze organisatie echter als gevolg van onenigheden ontbonden. In 1981 werd wederom een overkoepelend orgaan opgericht namelijk de Moslimorganisaties in Nederland (MON), waartoe voornamelijk Turkse evenals sommige Surinaamse, Marokkaanse en Pakistaanse organisaties waren toegetreten. Ook deze koepel was geen lang leven beschoren. Als reactie op de oprichting van de MON werd omstreeks 1980 door dissidenten het "Nederlands Islamitisch Parlement" (NIP) opgericht, dat een aantal Surinaamse, Turkse, Marokkaanse, Indonesische en Pakistaanse moslims vertegenwoordigde, maar waarvan de feitelijke achterban niet geheel duidelijk was.

Een volgende fase in de pogingen tot de oprichting van een representatieve organisatie begon in 1989. Als reactie op de discussies rondom het boek van Salman Rushdie werd toen het Islamitisch Landelijk Comité (ILC) opgericht, waarin alle soennitische koepelorganisaties via een leidinggevende persoon waren vertegenwoordigd. Het ILC presenteerde zich aan de Minister van Binnenlandse Zaken als het enige representatieve samenwerkingsverband van moslims in Nederland. Daarbij sprak het de bereidheid uit om met de regering in overleg te treden over de uitvoering van de aanbevelingen die in 1988 waren gedaan door de staatscommissie Hirsch Ballin terzake van steunverlening door de overheid aan religieuze voorzieningen voor moslims, onder meer in de krijgsmacht en penitentiaire inrichtingen, en ten behoeve van gebouwen met een religieuze functie. De overheid ging echter niet tot erkenning van het ILC als officiële gesprekspartner namens de moslims in Nederland over, hoewel van haar kant herhaaldelijk het belang van het tot stand komen van een dergelijk samenwerkingsverband

werd bepleit. Hierbij kan worden aangetekend (1) dat het ILC een informeel karakter bezat. Had het zich ontwikkeld tot een samenwerkingsverband met rechtspersoonlijkheid, waaraan door de deelnemende koepelorganisaties uitdrukkelijk de bevoegdheid was gedelegeerd om het bedoelde overleg met de overheid te behartigen, dan was zijn positie sterker geweest. (2) De overheid had er onvoldoende oog voor dat een samenwerkingsverband van alle soennitische koepelorganisaties in Nederland, althans voorlopig, het maximaal haalbare is, gelet op de verhoudingen die tussen de soennitische groeperingen enerzijds en de overige organisaties van islamitische signatuur anderzijds nu eenmaal bestaan. Ook het vergelijkbare samenwerkingsverband van de christelijke en joodse kerkgenootschappen, het Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (CIO), vertegenwoordigt niet alle daarvoor in principe in aanmerking komende genootschappen.

Het ILC werd ongeveer een jaar later opgeheven omdat de deelnemende organisaties het niet eens konden worden over het formaliseren van de organisatie. Hierna zijn wederom verschillende initiatieven genomen tot oprichting van een representatieve organisatie voor moslims. Zowel in Nederland als in andere Europese landen stuiten dergelijke initiatieven echter op allerlei weerstanden. Allereerst is er de bestaande religieuze heterogeniteit, inclusief de daarbij behorende politiek-ideologische meningsverschillen. Ten gevolge hiervan kunnen de vertegenwoordigers van de verschillende islamitische gemeenschappen in Nederland het niet eens worden over de legitimiteit van de bestaande koepels en over het aantal moskeeverenigingen die daaronder ressorteren. Binnen de Marokkaanse gemeenschap bijvoorbeeld bestaan twee koepels die elkaar niet erkennen en die elk van beide claimen de meerderheid van de Marokkanen in Nederland te vertegenwoordigen. Hetzelfde geldt ook voor de Turks- en voor de Surinaams-islamitische gemeenschappen. Verder bestaat bij elk van de koepels de angst door de andere te worden overheerst. Als gevolg daarvan kan men het ook moeilijk eens worden over de zetelverdeling binnen de op te richten raad. Voorts heeft men te maken met verschillende islamitische organisaties die reeds op internationaal niveau (ook in Europa) fungeren. Deze organisaties verlangen een

bepaald beleid van de in de afzonderlijke Europese landen aangesloten afdelingen. Tenslotte worden de initiatieven doorkruist door de regeringen in de landen van herkomst die hun politieke opvattingen over de islam via bepaalde koepels in de West-Europese landen pogen door te voeren, waarbij koepels die zich daartegen verzetten worden gemarginaliseerd.

Uiteindelijk hebben de initiatieven in Nederland geleid tot de oprichting van de Islamitische Raad Nederland (IRN) op 23 januari 1992. Deze raad is een samenwerkingsverband tussen slechts drie van de twaalf moslimorganisaties. Het gaat hier om de Turkse ISN, de Marokkaanse UMMON en de Surinaams-Hindoestaanse WIM met respectievelijk 10, 8, en 3 zetels. De leden van de raad worden gekozen door de besturen van de koepelorganisaties die op hun beurt door de besturen van de plaatselijke moskeeverenigingen worden gekozen. Deze laatstgenoemde besturen worden door de plaatselijke achterban gekozen. In de praktijk hebben de meeste verenigingen echter geen officiële volledige ledenlijst. Als er verkiezingen worden gehouden leidt het ontbreken van een dergelijke lijst vaak tot conflicten. Het kiezerspubliek bestaat dan ook meestal alleen uit de op die dag aanwezige moskeebezoekers.

De raad heeft een uitgebreid takenpakket voor ogen, zoals uit het officiële perscommuniqué bij de oprichting blijkt. Met inachtneming van het principe van de scheiding van kerk en staat, wil de raad de volgende doelstellingen verwezenlijken: (1) Het beschermen van de geestelijke belangen van de moslim-gemeenschap in Nederland. (2) Het zeker stellen van een gelijkwaardige plaats van de islam in de Nederlandse maatschappij naast het christendom, het jodendom, het humanisme en andere geestelijke stromingen. (3) Het versnellen van de ontwikkeling en emancipatie van de moslims in deze maatschappij door participatie en goede betrekkingen... Voorts stelt de raad geen politieke of een dienstverlenende organisatie te zijn. Hij zal in voorkomende gevallen de overheid en betreffende instanties gevraagd en ongevraagd hulp kunnen verlenen bij het kiezen van de te benoemen geestelijken in het leger, de penitentiaire inrichtingen en de ziekenhuizen. Tevens zal de raad een

gemeenschappelijk standpunt proberen in te nemen ten aanzien van onderwerpen die alle in dit land levende moslims aangaan, zoals religieus belangrijke dagen, religieuze feesten en de Golfoorlog.³³

Uit toelichtingen aan de pers bleek dat de Turkse voorzitter als de belangrijkste taak van de raad het bestrijden van het vijandbeeld zag, dat in Nederland van moslims bestaat, evenals het verschaffen van voorlichting aan de Nederlandse samenleving over de islam. Men hoopt onbegrip te kunnen bestrijden door het voeren van een actief mediabeleid en door regelmatig overleg te plegen met de Raad van Kerken en de overkoepelende organisaties van andere godsdienstige groeperingen. De vertegenwoordiger van de UMMON in de raad benadrukte dat deze is opgericht om eenheid in de gelederen van de moslims te bewerkstelligen; het ging vooral om de behartiging van geestelijke belangen, waarbij hij het niet-politieke karakter van de raad benadrukte. Ondanks de functies van de raad, was deze volgens hem geen instrument voor verzuiling.³⁴

De negen islamitische organisaties die niet in de raad vertegenwoordigd waren, hebben in een perscommuniqué aanvankelijk verontwaardigd op de oprichting gereageerd. Hun voornaamste bezwaren waren dat de raad niet representatief was voor de moslimgemeenschap in Nederland, dat de deelnemende organisaties hoofdzakelijk op de overheden van het land van herkomst waren georiënteerd en dat de onafhankelijke organisaties, evenals die van vrouwen niet vertegenwoordigd waren. Alleen al door het niet opnemen van vrouwen in het bestuur was de helft van de islamitische gemeenschap uitgesloten, aldus de islamitische vrouwenorganisatie *Al-Nisa*. In dezelfde kritische geest werd de raad in de islamitische pers gekwalificeerd als een lichaam dat hoofdzakelijk de "officiële" islam van de overheden van de landen van herkomst vertegenwoordigt, gezien de directe relaties tussen ISN en UMMON met de Turkse en Marokkaanse diplomatieke vertegenwoordigingen. De "islam van het volk" zou in de raad volgens deze reactie geheel afwezig zijn.³⁵ Ook de voorzitter van de Turks-Islamitische Culturele Federatie (TICF), die het grootste aantal Turken in Nederland overkoepelt, evenals minister Dales, hebben hun

twijfels geuit over de representativiteit van de raad. De bij de raad niet aangesloten groepen hebben daarom besloten een alternatieve raad op te richten waarin naast de kleinere Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Indonesische organisaties, ook de vrouwenorganisaties zijn opgenomen.

Dit leidde tot de oprichting van de Nederlandse Moslimraad (NMR) op 8 juli 1992. Deze raad benadrukt in haar statuten dat het gaat om een samenwerkingsverband tussen autochtone soennitische landelijke moslimorganisaties, en dat deze samenwerking zich richt op de positie van de moslims in Nederland zonder inmenging van buitenaf; dat wil zeggen: onafhankelijk van buitenlandse overheden. "De stichting stelt zich als samenwerkingsverband van autonome landelijke moslimorganisaties ten doel de bevordering van de islam en de belangenbehartiging van moslims en moslimgroeperingen binnen de Nederlandse samenleving, het bevorderen dat de islam een gelijkwaardige plaats inneemt naast het jodendom, christendom en humanisme in de Nederlandse samenleving, en het bevorderen van de ontplooiing en de emancipatie van moslims, als individuen en als groepen, met het oog op hun integratie en functioneren in de Nederlandse maatschappij".

De Nederlandse overheid is door de oprichting van de NMR nu geconfronteerd met twee gesprekspartners, die ieder een deel van de islamitische gemeenschap vertegenwoordigt. Hierover zegt minister Dales: "Ik wil er onder omstandigheden over nadenken of er mogelijkheden zijn om gedurende een bepaalde periode met twee organisaties naast elkaar te werken, als zij ten minste gezamenlijk en niet voortdurend aan elkaar *contraire mededelingen* doen".³⁶ Deze mededeling legt een zware verantwoordelijkheid op de schouders van de twee raden om zich in de gesprekken open en constructief op te stellen.

Een van de eerste publieke optredens van de Islamitische Raad Nederland (IRN) was de uitnodiging aan Bolkestein voor een dialoog. In de uitzending van Brandpunt van 24 mei 1992 spraken zij hun bewondering uit voor het lef van de VVD-voorman om bepaalde zaken aangaande minderheden aan te kaarten. Zij spraken daarbij de verwachting uit dat zij het met hem over "vele dingen eens zouden kunnen worden".

Deze gang van zaken verdient te worden gekritiseerd. Immers, hiermee dreigde in één klap teniet te worden gedaan wat bereikt was met de kritiek op de uitlatingen van Bolkestein over de islamitische gemeenschap. Minister D'Ancona bijvoorbeeld was van mening dat het minderhedendebat zich door de uitlatingen van Bolkestein in een bedenkelijke richting ontwikkelde. D'66 en Groen Links vonden dat hij inspeelde op ressentimenten en vooroordelen die in de Nederlandse samenleving bestaan over migranten en dat hij moest ophouden met zijn ongecontroleerde uitspraken in de richting van allochtonen. Ook de liberale jongerenorganisatie JOVD vond de manier waarop Bolkestein sprak over andere culturen denigrerend en beschuldigde hem van 'onnodige bangmakerij'.

Waarschijnlijk onder het motto niet te willen polariseren en open te staan voor dialoog, herkauwde de raad nu echter het standpunt van de voorstanders van Bolkestein. Wanneer een dergelijk standpunt wordt ingenomen door een groep die claimt de moslims in Nederland te vertegenwoordigen, bestaat het gevaar dat er een verschuiving plaats vindt van de grenzen van het toelaatbare bij het doen van negatieve uitspraken over de islamitische gemeenschap in Nederland. Gevreesd moet worden dat deze bevolkingsgroep hierdoor op den duur vogelvrij wordt verklaard, waardoor het vijandbeeld van de islam steeds meer zal worden bevestigd.

Dit optreden bevestigt de indruk dat de raad sterk onder invloed staat van het beleid van de landen van herkomst. Dit beleid is erop gericht om de onafhankelijke religieuze koers die een deel van de islamitische gemeenschap in Nederland wenst te varen in de kiem te smoren. De vrije ontplooiing van de eigen religieuze identiteit wordt in die landen door de overheid immers aan strenge beperkingen onderworpen. Met het verlenen van steun aan een dergelijke vorm van onderdrukking zal Nederland echter op de lange duur niet gebaat zal zijn omdat fundamentalisme en onderdrukking twee zijden van dezelfde medaille zijn. Niet voor niets wordt in de statuten van de NMR zoveel nadruk op niet-inmenging van buitenaf gelegd. Tegenover deze negatieve vooruitzichten stond echter de schrale winst dat de IRN de erkenning heeft gekregen van een politieke partij. Hiermee poogde deze raad

via een oppositiepartij een eerste stap op het Nederlandse politieke toneel te zetten, toen het kabinet bleef aarzelen over de erkenning als gesprekspartner. Voor de VVD kwam deze uitnodiging als een lot uit de loterij, namelijk om van zijn negatieve imago als islam-onvriendelijke partij af te komen.

Er bestaan nu dus twee afzonderlijke islamitische raden, hetgeen geen ideale situatie is. Wil men een representatieve raad oprichten die de sociale en religieuze problemen van de islamitische gemeenschap in Nederland effectief kan aanpakken en bovendien als een serieuze gesprekspartner met de overheid kan optreden, dan dient met name aan de volgende voorwaarden te worden voldaan.

Ten eerste de erkenning van de legitimiteit van alle organisaties die kunnen aantonen een islamitische groepering in Nederland te vertegenwoordigen. Deze organisaties zullen dan ook in de raad vertegenwoordigd moeten zijn. Alleen op deze wijze krijgt een dergelijke raad voldoende draagkracht om haar enorme taak op sociaal en religieus terrein te kunnen vervullen.

Ten tweede de instelling van een adviescommissie van imams. Voor het adequaat uitvoeren van de religieuze taak die de raad zich ten doel stelt is het instellen van een dergelijke adviescommissie onontbeerlijk. Het geven van eenduidige adviezen over religieuze zaken aan leden van de eigen gemeenschap enerzijds en aan de overheid en andere belangstellenden anderzijds is alleen mogelijk wanneer de verschillende religieuze stromingen betrokken zijn bij de totstandkoming van het te geven advies of althans wanneer de adviserende instantie gezag en legitimiteit heeft binnen de gemeenschap.

Ten derde vereist de sociale taak van de raad het bestaan van een algemene adviescommissie. Deze commissie zou kunnen bestaan uit personen die een goede kennis hebben van de sociale, economische en juridische problemen van de islamitische gemeenschap in de Nederlandse samenleving. Samenwerking met bestaande stichtingen voor maatschappelijk werk kan hierbij van onschatbare waarde zijn.

Wanneer aan deze voorwaarden niet wordt voldaan, zal aan het effect van de raad op de eigen gemeenschap en op de samenleving als geheel veel te wensen overblijven.

5.6 De effectiviteit van een islamitische zuil

In het kader van deze discussie is het van belang de vraag te stellen in hoeverre een islamitische zuil geschikt en effectief kan zijn voor het bereiken van de beoogde integratie van moslingroepen in de Nederlandse samenleving. Het gaat hier, met andere woorden, om de vraag of verzuiling een effectieve strategie kan zijn voor het bereiken van hun emancipatie.

De geschiedenis van de Nederlandse verzuiling laat namelijk niet zien dat deze primair was opgezet om de maatschappelijke ongelijkheid van katholieken en gereformeerden in Nederland ongedaan te maken. Integendeel: "Zouden de katholieken hun probleem alleen maar als een vraagstuk van maatschappelijke achterstelling hebben ervaren, dan zouden zij de gehele verzuiling nauwelijks nodig hebben gehad. Zij zouden dan hun situatie toereikend hebben kunnen saneren door met de liberalen te blijven samengaan. [...] Wat voor de katholieke verzuilers op het spel stond, was blijkbaar minder de maatschappelijke emancipatie van het katholieke volksdeel dan het behoud van zijn identiteit".³⁷

Ook Minister Pronk twijfelde aan de effectiviteit van het verzuilingsrecept omdat de emancipatie van katholieken en gereformeerden in Nederland via verzuiling erg lang heeft geduurd. Bovendien verschilden deze groepen alleen in cultureel opzicht van elkaar. De moslims in Nederland verschillen echter niet alleen van de andere groepen in culturele, maar ook in economische zin. Daarnaast hebben zij ook minder toegang tot allerlei voorzieningen in de samenleving.³⁸ Ook anderen wezen in dit verband op de nagenoeg homogeen lage positie van migranten in Nederland, terwijl de katholieken van destijds een maatschappelijke gelaagdheid vertoonden.³⁹ Gezien deze sociaal-economische achterstand waarin moslims verkeren, wijzen anderen op de zwakke onderhandelingspositie van een eventuele

islamitische zuil en op het feit dat moslims, geen politieke machtsfactor van betekenis kunnen vormen. Een groot deel van hen heeft immers geen stemrecht bij nationale verkiezingen.⁴⁰

Een andere factor die de effectiviteit van een islamitische zuil kan belemmeren werd gegeven door In 't Veld. Hij stelde dat de integrerende kracht van de verzuilde samenleving bestond immers uit de zeer specifieke politiek-bestuurlijke constellatie in Nederland. De toppen van de zuilen vonden elkaar in coalities en allianties. Het ging hier dus om separatisme aan de basis en integratie aan de top. Hoewel de maatschappelijke organisaties in het hedendaagse Nederland K's en C's in hun naam hebben, is het alomvattende en besloten karakter van de vroegere zuilen vrijwel verdwenen. Met andere woorden, de specifieke samenhangen die aan het vroegere verzuilde bestel zijn integrerende potentieel verschaften, zijn niet meer aanwezig. De oprichting van een islamitische zuil herstelt op zichzelf dat potentieel niet en daarmee is er onzekerheid ontstaan met betrekking tot de rol die een dergelijke zuil politiek-bestuurlijk zal kunnen spelen.⁴¹

De gedachte dat een islamitische zuil tot een sociaal-economische en culturele emancipatie van de betrokken groep kan leiden, berust naar onze mening op de foutieve vooronderstelling, dat de achterstelling waarin de moslims verkeren hoofdzakelijk veroorzaakt wordt door ten onrechte belemmeringen die bij de groep in kwestie gelegen zijn. Bovendien gaat men er ten onrechte van uit dat de moslims in Nederland in principe het vermogen bezitten om min of meer op eigen kracht hun eigen sociaal-economische emancipatieproces kunnen bewerkstelligen. Ook dit is een onjuist uitgangspunt. Deze groep mist hiertoe immers de nodige infrastructuur en het benodigde instrumentarium. Met andere woorden, een eigen sociale, economische en politieke elite en een eigen institutioneel kader, onontbeerlijke voorwaarden voor het goed functioneren van een zuil, ontbreken ten ene male. Het was juist het beschikken over een dergelijke goed opgeleide elite die toegang had tot de machtscentra en de media - die de

katholieken geholpen heeft bij het bereiken van hun maatschappelijke emancipatie in Nederland.⁴²

Mocht een islamitische zuil toch gerealiseerd worden, dan zal naar onze mening blijken dat deze slechts effectief is voor het bereiken van een gedeeltelijke, vooral culturele integratie zoals in hoofdstuk 3 is uiteengezet. Dit kan zich vertalen in het ten volle benutten van de mogelijkheden die de wet biedt voor het beleven van de eigen cultuur en de overdracht van de eigen identiteit. Daarnaast kan een dergelijke zuil een bijdrage leveren aan het bevorderen van interculturele communicatie doordat er dan een formele structuur bestaat voor het voeren van een dialoog met de omringende omgeving

Het valt echter niet te verwachten dat een dergelijke zuil een substantiële bijdrage kan leveren aan het bestrijden van discriminatie en aan de wegneming van de sociaal-economische achterstand waarin deze groepen verkeren zoals besproken in hoofdstuk 4. Een islamitische zuil mist immers, zoals eerder opgemerkt, de infrastructuur en het instrumentarium die hiervoor nodig zijn.

Als de invloed van obstakels die in de samenleving gelegen zijn niet wordt aangepakt door de samenleving zelf, zal een eigen islamitische zuil ook geen effect sorteren. Het is toch de samenleving die de eventueel hoog opgeleide moslim een baan moet geven? En het zijn toch de autochtonen die allochtonen als burens moeten accepteren? Zolang deze bereidheid in de samenleving als geheel, bij burens, werkgevers, in beleid en politiek, niet aanwezig is, zal een eigen zuil nauwelijks een rol kunnen spelen bij het realiseren van een volledige integratie van deze groepen in Nederland. De mogelijk kleine islamitische zuil zal voldoende maatschappelijke macht missen om te kunnen leiden tot verbetering van de sociaal-economische positie van zijn leden. De Nederlandse zuilen hadden wel een dergelijke functie. De machtsstructuur van de Nederlandse zuilen bestond uit confessionele elites die tot op de dag van vandaag hun eigen netwerken hebben. Netwerken die weliswaar van elke levensbeschouwing gespeend zijn maar nog uitstekend functioneren om de vrienden van vrienden en kinderen van kinderen aan een baantje te helpen.⁴³

Naar onze mening kan alleen een combinatie van een eigen politiek bewuste organisatievorm, al dan niet op levensbeschouwelijke grondslag, en een overheidsbeleid gericht zowel op positieve actie als op het bestrijden van vooroordeel en discriminatie, het integratieproces zoals uiteengezet in de voorgaande hoofdstukken tot een goed einde brengen. Voor het eerste zou nodig zijn dat religieuze en niet-religieuze organisaties van moslims nauwer gaan samenwerken. Voor het laatste is een vrij scherpe omslag in het beleid noodzakelijk om de negatieve spiraal waarin minderheden momenteel verkeren op korte termijn te doorbreken. Anders zijn de gevolgen niet te overzien. In ieder geval staat vast dat wij in de nabije toekomst te maken zullen hebben met een 'verloren tweede generatie migranten'. De integratie van deze bevolkingsgroep zal nog lang op zich laten wachten, met alle gevolgen van dien, inclusief de verhoging van de sociale spanningen. Er zou een gevaarlijke situatie kunnen ontstaan die niet veroorzaakt wordt door het 'gevaar van de islam', maar uitsluitend door het voortduren van de sociaal-economische ongelijkheid in de samenleving. Etnocentrisme en vreemdelingenangst bij autochtonen enerzijds en onderdrukte gevoelens van discriminatie bij allochtonen anderzijds vormen een vruchtbare bodem voor een explosieve situatie. Gehoopt moet worden dat het verantwoordelijke kader passende maatregelen zal treffen om dit gevaar tijdig af te wenden. Deze situatie op zijn beloop laten in tevredenheid over het huidige beleid is onverstandig en zou niet van een doortastende maar eerder van een fatalistische visie getuigen.

Noten

Hoofdstuk 1

- ¹NRC-Handelsblad 27.2.1992.
- ²NRC-Handelsblad 18.10.1990.
- ³Het Parool 9.3.1989.
- ⁴De Boekenkrant, september 1990, p.36.
- ⁵Het Parool 12.10.1990.
- ⁶NRC-Handelsblad 13.10.1990.
- ⁷NRC-Handelsblad 24.10.1990.
- ⁸Forum, 8.11.1990.
- ⁹NRC-Handelsblad 7, 14, 21 en 23 november 1990; en 27.2.1992.
- ¹⁰NRC-Handelsblad 9.11.1990.
- ¹¹NRC-Handelsblad 27.2.1992.
- ¹²NRC-Handelsblad 28.2.1992.
- ¹³Elseviers Magazine 19.10.1985, pp.98-111.
- ¹⁴Vgl. Penninx: 1984.
- ¹⁵J.J.G. Jansen: Inleiding tot de Islam. Muiderberg 1987,163,38; vgl. Shadid en van Koningsveld: 1990^b, p.25-6.
- ¹⁶J.Brugman: Elseviers Magazine, 21.3.1987; vgl. Slomp's reactie op 18.4.1987.
- ¹⁷Vgl. A. Wessels: Het gevaar van anti-islamisme. *Hervormd Nederland* 7.2.1981, p.9.
- ¹⁸A. van Bommel: 'Ostjuden' en 'Westmoslims' - is er een overeenkomst? ongepubliceerd manuscript, 1992,p.8.
- ¹⁹De Vries: 1984,pp.20-21.
- ²⁰J. Brugman: Haagse Post 8.7.1989.
- ²¹Vgl. Shadid en van Koningsveld: 1992, pp.2-25.
- ²²NRC-Handelsblad 2.6.1984.
- ²³Haagse Post 12.11.1983.
- ²⁴Vrij Nederland 4.7. 1992 (Verhey en Van Weezel).
- ²⁵Volkskrant 26.11.1983: interview met C.I. Dessaur.
- ²⁶Van Koningsveld-Shadid: 1989, p.136.
- ²⁷Nicolay: 1991, i.h.b. pp.53 en 57.
- ²⁸Vgl. Kniesmeyer: 1983.
- ²⁹Vgl. Daniel: 1960.

- ³⁰Vgl. Van Erp:1982.
- ³¹Vgl. Drost: 1984.
- ³²Vgl. Heldring: NRC-Handelsblad 17.11.1989.
- ³³Vgl. Kross en Lahaise: 1991.
- ³⁴Zürcher en Gieling: Elseviers Magazine 16.2.1991.
- ³⁵Vgl. bijvoorbeeld Otten: 1979; Van Ammelrooy: 1985; *Qiblah* jrg.8 nr.4,1984, p.72: "Het spook van de tweedracht" (redactie); Farouk: Vraagtekens bij Islam-kursus van Stichting 'Evangelie en Moslims', *Akhbar Hollanda* nr.3, oktober 1985, pp. 1 en 3. *Akhbar Hollanda* nr.4, november 1985, p.1: Nederlandse neo-nazi's dreigen Rotterdamse moskeegangers (redactie); nr.14 (november 1986), pp.1,2 en 4: Buitenlanders, racisme en geweld (redactie).
- ³⁶NRC-Handelsblad 21.11.1991.
- ³⁷Vgl. Bartels en Haaijer: 1992.
- ³⁸*Informatiebulletin FOMON*, voorloper van het islamitische kwartaalblad *Qiblah*, jrg.1 nr. 3, juni,juli 1977, p.36: "Bericht".
- ³⁹Dit geldt bijvoorbeeld voor een recent artikel over rechtvaardigheid in het huwelijk in het kwartaal blad *Al Fadjr*, jrg.1 nr.3, juli 1991, pp.13-15: "*Sociale rechtvaardigheid in de Islam*" door Hadji M.K. Joemman. Hetzelfde geldt voor een recent tweetalig boek (in het Arabisch en Nederlands) van een Marokkaanse imam uit Den Haag waarin de positie van de vrouw een belangrijke plaats inneemt. Bakkali El Khammar: 1991, pp.23-29 van de Arabische, pp. 31-39 van de Nederlandse tekst.
- ⁴⁰Vgl. bijvoorbeeld Abdus Sattar: 1980; vgl. ook Khan: 1983, p.12.
- ⁴¹Volkskrant 14.5.1992.
- ⁴²Volkskrant 15.5.1992.
- ⁴³H.L. Wesseling: Haagse Post/De Tijd 8.3.1991.
- ⁴⁴T. Holman: Het Parool 11.6.1992.
- ⁴⁵Volkskrant 15.5.1992.
- ⁴⁶Vgl. Mortimer: 1991.
- ⁴⁷Barreau: 1991; Rozemond: 1992.
- ⁴⁸Vgl. Leertouwer: 1989.
- ⁴⁹G. van der List: Volkskrant 9.3.1992.
- ⁵⁰G. van der List: 1992, p.14.
- ⁵¹G. van der List: 1992, p.13.
- ⁵²Algemeen Dagblad 22.6.1992.
- ⁵³NRC-Handelsblad 22.6.1992.
- ⁵⁴Volkskrant 28.3.1992.
- ⁵⁵Vgl. Bakkali: 1991.
- ⁵⁶Zie Okic:1987; over de opvattingen van de islam over de rechten van werknemers en werkgevers en over verdraagzaamheid in de islam zie Mert: 1988; Kazici: 1988; over de gelijke positie van man en vrouw in de islam zie Kücük: 1988 en over de intermenselijke betrekkingen volgens de islam, ook

tussen moslims en niet-moslims vgl. Yilmaz: 1988. Alle artikelen staan in het geciteerde tijdschrift.

⁵⁷Statuten IRN d.d. 23.1.1992.

⁵⁸Statuten NMR d.d.8.7.1992.

⁵⁹Tweede Kamer 1992, UCV 47, pp.14-15.

⁶⁰*Arayis ve Islâm*, nr.6: november 1991.

⁶¹*Salaam* nr.3, herfst 1991.

Hoofdstuk 2

¹Vgl. Etienne et Tozy: 1979-80, p.241.

²Shadid: 1979, p.210.

³Vgl. bijvoorbeeld het stukje van Joekes in *Trouw* van 6.9.1991, getiteld "Muzelmannen"; vgl. ook de uitlatingen van een anonieme islamoloog in *Elseviers Magazine*, aangehaald in hoofdstuk 1.

⁴Vgl. hierover meer gedetailleerd: Shadid-van Koningsveld: 1990; Landman: 1992.

⁵Van Amersfoort: 1986, p.34 e.v.

⁶Ministerie van Binnenlandse Zaken: 1992, p.2

⁷Roosens: 1982, p.112.

⁸Vgl. Vermeulen: 1984; Roosens: 1982

⁹Entzinger: 1986, p.52-53.

¹⁰Entzinger: 1984, p.279.

¹¹Ministerie van Binnenlandse Zaken: 1992, p.2 e.v.

¹²Van der List: 1992, p.21

¹³Gastarbeid en Kapitaal: 1983.

¹⁴Vgl. Penninx: 1988, p.51.

¹⁵Zie Van Doorn, *Rede en Macht*, Den Haag 1988, geciteerd door Van der List: 1992, p.20 e.v.

¹⁶Van der List: 1992, p.18-19.

¹⁷Idem: p. 20.

¹⁸Rath: 1991; p.37.

¹⁹WRR: 1989, p.20

Hoofdstuk 3

¹Minderhedennota: 1983, p.110.

²Vgl. over de godsdienstvrijheid in het bijzonder Van Berkel: 1990.

³Hoge Raad 13 april 1960, *Nederlandse Jurisprudentie*: 1960, p.436.

⁴Vgl. verder Den Dekker-Van Bijsterveldt: 1988.

⁵Witteveen: 1983-1984, p.43.

⁶Vgl. Shadid en Van Koningsveld: 1990^a.

⁷Vgl. Van der Lans and Rooyackers: 1992.

- ⁸Vgl. Sakr: 1978; Rösner Manz: 1978; Schok: 1980; *Voeding in de islam. Qiblah*, jrg.9, nr.1, 1986, pp.29-34.
- ⁹Vgl. Akhbar Hollanda nr.10, juli 1986, p.3, waar de spijswetten binnen het kader van de sociale contacten in de islam worden beschreven.
- ¹⁰Vgl. Immerzeel en Berghuis: 1983, p.17.
- ¹¹Vgl. over de geschiedenis van het rituele slachten door joden en moslims in Nederland: Shadid van Koningsveld: 1992^a.
- ¹²Vgl. het arrest van de Hoge Raad d.d. 4 november 1969, Nederlandse Jurisprudentie 1970, p.127; Van Berkel: 1990, pp.19 en 31.
- ¹³Vgl. *Qiblah*, jrg. 1 nr.2, 1976: *Offerfeest*; jrg.2 nr.1 zomer 1977, pp. 1-6: *Moslims in Nederland*, i.h.b. p.5.
- ¹⁴Rinzema: 1982, p.32-4
- ¹⁵Vgl. hierover bijvoorbeeld *Qiblah*, jrg.4 nr.4, 1980, pp.35-38: *Open brief over het slachten volgens de islamitische ritus*, Federatie Moslim Organisaties in Nederland.
- ¹⁶Vgl. hierover verder Shadid Van Koningsveld: 1992^a.
- ¹⁷Vgl. Hirsch-Ballin: 1988, pp.79-80.
- ¹⁸Vgl. Hirsch-Ballin: 1988, pp.81-85.
- ¹⁹Vgl. Landman: 1992.
- ²⁰Tweede Kamer 1992 UCV 47, pp.18-19, 7.
- ²¹Vgl. Rutten: 1988, pp.139-44.
- ²²Tweede Kamer 1992, UCV 47, pp.10-20.
- ²³*Nederlandse jurisprudentie*: 1985, 350,1209-1217
- ²⁴Tweede Kamer: Vergaderjaar 1985-1986, 16102, nr. 128, in het bijzonder 22-27: *Algemeen erkende rust-, feest- en gedenkdagen*.
- ²⁵Nota van de Dienst Collectieve Arbeidsvoorwaarden van het Ministerie van Sociale Zaken d.d. december 1991 over anti-discriminatiebepalingen en regelingen inzake vrijaf voor werknemers op niet-christelijke feestdagen, 7 pp.
- ²⁶Vgl. de brief van de Minister van WVC d.d. 2 april 1984, nr. CDPZ/RP U 66551.
- ²⁷J. Krajenbrink: Invoering van één nationale multiculturele feestdag gewenst. *CD/Actueel*, 20 juni 1992, p.14.
- ²⁸Vgl. Nederlandse Jurisprudentie: 1986, nr.702, 2638-43
- ²⁹Vgl. ook Van Koningsveld: 1987, pp.82-89.
- ³⁰Vgl. Hirsch-Ballin: 1988, pp.72vv.
- ³¹Tweede Kamer 1992, UCV 47, p.17; zie hierover verder het gedeelte van hoofdstuk 4 dat handelt over de beide nationale islamitische raden.
- ³²Vgl. Hirsch Ballin: 1988, pp.73vv.
- ³³Tweede Kamer 1992: UCV 47, pp.17, 21-22.
- ³⁴Vgl. Rutten: 1986, pp.60-61.
- ³⁵Zie *Religieuze voorzieningen voor etnische minderheden in Nederland. Rapport tevens beleidsadvies van de niet-ambtelijke werkgroep adhoc*. Rijswijk, 1983

- ³⁶Vgl. Wagtendonk: 1990.
- ³⁷Tweede Kamer 1992: UCV 47, .20.
- ³⁸Brief van de Minister van WVC d.d. 4 juli 1991 aan het Bestuur van het ACB nr. DVMA/M-9123112.
- ³⁹Het Parool 10.1.1992.
- ⁴⁰Krant van Zondag 12.1.1992, interview geschreven door Luuc Panhuysen.
- ⁴¹Volkskrant 14.1.1992.
- ⁴²Trouw 15.1.1992.
- ⁴³Het Parool 14.1.1992.
- ⁴⁴Volkskrant 15.1.1992.
- ⁴⁵Zie het interview met Arkoen in Het Parool 17.1.1992.
- ⁴⁶Voor de denkbeelden van Arkoun vgl. Haleber: 1992 en, in het bijzonder voor Arkoun's verhouding tot de oriëntalistiek en de Arabische discussies over zijn ideeën, Van Koningsveld:1992.

Hoofdstuk 4

- ¹ Vgl. de Wit: 1990, PP.11-12.
- ²Vgl. WRR: 1989, P.139 en 142.
- ³Ministerie van Binnenlandse Zaken, Kerngegevens Minderhedenbeleid 1990, p.7.
- ⁴Vgl. Misdorp en Twisk: 1990, PP.23-24.
- ⁵NRC-Handelsblad 7.2.92.
- ⁶De Groene Amsterdammer 18.3.92: citaat uit het Parool.
- ⁷Ministerie van Binnenlandse Zaken: 1992.
- ⁸Idem: pp. 25-26.
- ⁹Zie Ministerie van Binnenlandse Zaken: 1992.
- ¹⁰R. Zunderdorp: Volkskrant 21.1.92.
- ¹¹NRC-Handelsblad 17.6.92.
- ¹²R. Zwaap: De Groene Amsterdammer 18.3.92.
- ¹³Zie AD en NRC-Handelsblad 17.6.92.
- ¹⁴Volkskrant 13.6.92.
- ¹⁵De Jongh e.a: 1984, pp.149 vv.
- ¹⁶Zie R. Zunderdorp: Volkskrant 21.1.92.
- ¹⁷Trouw 5.2.92.
- ¹⁸Vgl. Misdorp en Twisk: 1990, p.24.
- ¹⁹Penninx: 1988, p.89.
- ²⁰Zie WRR: 1989; zie ook Ministerie van Binnenlandse Zaken: 1992.
- ²¹Volkskrant 11.4.92.
- ²²Vgl. Willemsen: 1988, p.60; vgl. ook Misdorp en Twisk: 1990, pp.24-25.
- ²³Hooghiemstra: 1991, pp.21 vv.
- ²⁴Becker en Kempen: 1982, p.12 resp. Brassé e.a: 1986, p.87.
- ²⁵Vgl. Veenman en Roelandt: 1990; Willemsen: 1988.

- ²⁶Vgl. Veenman en Roelandt: 1990.
- ²⁷Vgl. voor de profielschetsen Van Praag en Van Beek: NRC-Handelsblad 10.6.92. De onderzoekers zijn leden van de WRR, en hebben deze studie op persoonlijke titel verricht. Zie ook het Financieel Dagblad 9.4.92. Vgl. voor arbeidsbemiddeling Den Uyl e.a: 1986; Veenman: 1985; Meloen: 1991.
- ²⁸Vgl. Verweij: 1991, pp.11-12; vgl. ook Snethlage: 1991, p.10.
- ²⁹Voor een overzicht van de tot aan het eind van de jaren tachtig genomen maatregelen zie WRR: 1989; Misdorp en Twisk: 1990; zie ook Snethlage: 1991.
- ³⁰Bovenkerk: 1986, p.22.
- ³¹Vgl. Bovenkerk: 1986; vgl. ook Snethlage: 1991, pp.18-19.
- ³²Voor een verhandeling over positieve actie zie Bovenkerk: 1986; Sloot: 1986; WRR: 1989; Van Vleuten: 1989; en Verkuyten en De Jong: 1991.
- ³³Bovenkerk: 1986, 23; vgl. ook Van Eijden: 1989.
- ³⁴Vgl. Willemsen: 1988, p.61.
- ³⁵R. Zunderdorp: Volkskrant 21.1.92.
- ³⁶WRR: 1989, p.25.
- ³⁷Vgl. PW. jan. 92.
- ³⁸Vgl. Willemsen: 1988, p.61; Snethlage: 1991, pp.35-36; vgl. ook Financieel Dagblad 4.2.92.
- ³⁹Trouw 28.3.92.
- ⁴⁰Vgl. De Jong en Verkuyten: 1990, p.85 vv; vgl. ook Medezeggenschap jan. 92.
- ⁴¹Verkuyten e.a: 1990, p.129.
- ⁴²Van der List 1992: p.24.
- ⁴³Tweede Kamerfracties Groen Links, D'66 en VVD 1992.
- ⁴⁴ACOM: 1989; Bovenkerk: 1986.
- ⁴⁵Vgl. A. Gomes: *De deur staat open, maar hoe wijd? De positie van Turken en Marokkanen bij de rijksoverheid tijdens het eerste EMO-plan*. NCB, Utrecht 1992.
- ⁴⁶Parool 20.3.92.
- ⁴⁷Ministerie Van Binnenlandse Zaken: 1992, p.38.
- ⁴⁸Vgl. WRR: 1989.
- ⁴⁹Vgl. Van Eijden: 1989, p.178.
- ⁵⁰WRR: 1989, pp.37-38.

Hoofdstuk 5

- ¹Vgl. Klop: 1982.
- ²Thurlings: 1978.
- ³Kruijt: 1959, 5 e.v.
- ⁴Zijderveld: NRC-Handelsblad 23.12.91.
- ⁵Zijderveld: NRC-Handelsblad 23.12.91.
- ⁶Van der List: Volkskrant 13.1.92.

- ⁷Vgl. Thurlings: 1978; p.2.
- ⁸Fennema: Volkskrant 11.1.92.
- ⁹Lijphart: NRC-Handelsblad, 9.1.92.
- ¹⁰Zijderveld: NRC-Handelsblad, 23.12.91.
- ¹¹Shadid: 1979.
- ¹²Vgl. Shadid en van Koningsveld: 1992.
- ¹³Tromp: De Gelderlander 11.1.92.
- ¹⁴Tweede Kamer 1988-1989, 21 110, nr.1.
- ¹⁵Vgl. Shadid-Van Koningsveld: 1990^a en ^b.
- ¹⁶HN Magazine, 7.3.92.
- ¹⁷Volkskrant 3.1.92.
- ¹⁸Zie Teunissen: 1990, 51.
- ¹⁹HN Magazine 7.3.92.
- ²⁰Verslag van de 157e bijeenkomst van de CCOO, Zoetermeer 19 december 1988, 16-28.
- ²¹Brief d.d. 12/2/1990 aan de Raadscommissie Onderwijs in Rotterdam.
- ²²Zie Shadid en Van Koningsveld: 1990^b.
- ²³Vgl. Shadid-van Koningsveld: 1990^a, pp.125-6.
- ²⁴Brief van 13/10/1989 no. BSG/SP-89017631.
- ²⁵Brief ISBO aan de Staatssecretaris van O&W d.d. 19/3/1990.
- ²⁶Vgl. Klop: 1982, p.533.
- ²⁷Statuten IOS, laatste versie, augustus 1989.
- ²⁸Trouw 19.2.92.
- ²⁹Volkskrant 27.2.92.
- ³⁰Volkskrant 27.2.92.
- ³¹Volkskrant 11.1.92 en Volkskrant 25.1.92.
- ³²De Journalist 6.3.92.
- ³³Vgl. *Arayis ve Islâm*, februari 1992.
- ³⁴NRC-Handelsblad 24.1.1992; Utrechts Nieuwsblad 8.5.92.
- ³⁵*Al-Imad* april 1992, no. 6.
- ³⁶Steunverlening (kerk)genootschappen 1992.
- ³⁷Thurlings: 1978, p.37.
- ³⁸Trouw 25.11.91.
- ³⁹Zoals Teunissen: 1990.
- ⁴⁰A. van den Broek en B. Gruisen: NRC-Handelsblad, 25.11.92.
- ⁴¹In 't Veld: NRC-Handelsblad 9.1.92.
- ⁴²Vgl. Teunissen: 1990.
- ⁴³Vgl. Fennema: Volkskrant 11.1.92
- .

Literatuur

Abdus Sattar, S: De vrouw in de islam. *Qiblah*, jrg. 4 nr.3, 1980, pp. 2-4.

Adviescommissie Onderzoek Minderheden (ACOM): *Een beter beleid?. Commentaar op het rapport 'Allochtonenbeleid van de WRR'*. Leiden 1989.

Amersfoort, H. van: Nederland als immigratieland. In L. van den Berg-Eldering(red.): 1986, pp. 15-46.

Ammelrooy, A. van: De djihād van de Nederlandse media. *Qiblah*, jrg. 12, nr.2, 1989, pp. 2-4.

Bakkali El Khammar: *Aspecten van de islam en samenleving*. Den Haag 1991.

Barreau, J.C: *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*. Paris 1991.

Bartels, K. en I. Haaijer: 's Lands wijs 's Lands eer? *Vrouwenbesnijdenis en Somalische vrouwen in Nederland*. Rijswijk 1992.

Becker, H. en G. Kempen: *Vraag naar migranten op de arbeidsmarkt*. Rotterdam 1982.

Berg-Eldering, L. van den (red.): *Van gastarbeider tot immigrant: Marokkanen en Turken in Nederland 1965-1985*. Alphen a/d Rijn 1986.

Berkel, J.P. van: *Juridische problemen bij de godsdienstbeleving van etnische minderheden*. Leiden 1990 (doctoraalscriptie Nederlands recht).

Bovenkerk, F: *Een eerlijke kans. Over de toepasbaarheid van buitenlandse ervaringen met positieve actie voor etnische minderheden op de arbeidsmarkt in Nederland*. Den Haag 1986.

Brassé, P., E. Sikking en J. Bakker: *Positie en kansen van etnische minderheden in Nederlandse ondernemingen*. Den Haag 1986.

Daniel, N: *Islam and the West. The making of an image*. Edinburgh 1960.

Dekker-van Bijsterveldt, S.C. den: *De verhouding tussen kerk en staat in het licht van de grondrechten*. Zwolle 1988.

Drost, G.W: *De Moriscos in de publicaties van Staat en Kerk. Een bijdrage tot het historische discriminatie-onderzoek*. Katwijk 1984 (dissertatie Leiden).

Entzinger, H.B: *Het minderhedenbeleid*. Meppel 1984.

- Entzinger, H.B: Overheidsbeleid voor immigranten. In L. van den Berg-Eldering(red.): 1986, pp. 47-62.
- Erp, A.H. van: *Gesta Francorum: gesta dei? Motivering en rechtvaardiging van de eerste kruistochten door tijdgenoten en moslimse reactie.* Amsterdam 1982 (dissertatie).
- Etienne, B. et M. Tozy: *Le glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca.* Annuaire de l'Afrique du Nord 18(1979-80), 235-259.
- Eijden, E. van: Contract Compliance 2. De situatie in Nederland. *Nemesis*, 1989, jrg. 5, nr.5, pp. 176-180.
- Goddijn W. en J. Kruyt: Verzuiling en ontzuiling als sociologisch verschijnsel. In: A. H. J. den Hollander e.a. *Drift en koers. Een halve eeuw sociale verandering in Nederland.* Assen 1962.
- Haar, J.D.J. ter en P.S. van Koningsveld (red.): *Schriftgeleerden in de moderne islam.* Muiderberg 1990.
- Haleber, R (red.): *Rushdie-effecten. Afwijzing van moslim-identiteit in Nederland?* Amsterdam 1989.
- Haleber, R. met medewerking van P.S. van Koningsveld: *Islam en humanisme. De wereld van Mohammed Arkoun.* Amsterdam 1992.
- Hirsch Ballin, E.M.H: *Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Eindrapport criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag.* Den Haag 1988.
- Hooghiemstra, E: Gelijke kansen voor allochtonen op een baan? Wervings- en selectieprocessen op de arbeidsmarkt voor on- en laaggeschoolden. *Migrantenstudies*, jrg. 7, no.1, 1991, pp. 15-23.
- Immerzeel, G.C. en A.C. Berghuis: *Leden van etnische minderheden in detentie. Een onderzoek betreffende Turkse, Marokkaanse en Surinaamse gedetineerden.* Den Haag 1983.
- Jong, W. de en M. Verkuyten: *De smalle marges van positieve actie voor etnische minderheden bij de gemeente Rotterdam.* Zeist 1990.
- Jongh, R. e.a: *FNV-ers aan het woord over buitenlandse werknemers.* Leiden 1984.
- Kaptein, N.J.: Moslims in penitentiaire inrichtingen in Nederland. *Migrantenstudies*, nr.4, 1987, pp. 21-29.
- Kazici, Z: Verdraagzaamheid in de islam. *Arayis ve Islâm*, nr.2, 1988, pp.28-30.
- Khan, F: Rechten en plichten van man en vrouw in de islam. *Qiblah*, jrg.7, nr.2, 1983,pp. 10-15.
- Klop, C.J: De islam in Nederland. Angst voor een nieuwe zuil? *Christen-Demo-cratistische Verkenningen*, nr.11, 1982, pp. 526-533.
- Kniesmeyer, J: *De crisis en de nieuwe zondebok. De racistische politiek van de Centruumpartij.* Voorburg 1983.
- Koningsveld, P.S. van: Minderheden en godsdienstvrijheid in Nederland. Structurele belemmeringen bij de effecturing van een grondrecht. In W.A. Shadid (red.): 1988, pp. 79-92.
- Koningsveld, P.S. van en W.A. Shadid: De multiculturele samenleving ontmaskerd. In R. Haleber (red.): 1989, pp. 132-148.

- Koningsveld, P.S. van: Mohammed Arkoun's synthese van islam en humanisme. In: R. Haleber: 1992.
- Kross, R. en J. Lahaise: *De vijfde colonne in grillrooms en koffiehuisen. Islamberichtgeving tijdens de Golfcrisis*. Werkgroep migranten en media van de Nederlandse Vereniging van Journalisten. Amsterdam 1991.
- Kruijt, J.P.: *Verzuiling*. Zaandijk 1959.
- Kücük, H: De gelijke positie van man en vrouw in de islam. *Arayis ve Islâm* nr.3, 1988, pp. 30-32.
- Landman, N: *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. Utrecht 1992 (dissertatie).
- Lans, J.M. van der en M. Rooijackers: Types of religious belief and unbelief among second generation Turkish migrants. In Shadid and Van Koningsveld (eds.): 1992^a, pp.56-65.
- Leertouwer, L: C.P. Tiele's strategy of conquest. In: *Leiden Oriental Connections 1850-1940*. Edited by W. Otterspeer, Leiden 1989, pp. 153-167.
- Lijphart, A: *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Amsterdam 1982.
- List, G.A. van der: Preadvis allochtonenbeleid. Prof.Mr. B.M. Telderstichting. Den Haag 1992.
- Meloen, J.D: 'Makkelijker gezegd...'. *Een onderzoek naar de werking van een gedragscode voor uitzendbureaus ter voorkoming van discriminatie*. Den Haag 1991.
- Mert, H: De islam heeft de rechten van werknemers en werkgevers al gegarandeerd. *Arayis ve Islâm*, nr.2, 1988, pp. 23-25.
- Minderhedennota: Tweede Kamer, zitting 1982-1983, 16102 nr.21. Den Haag 1983.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken: *Kerngegevens Minderhedenbeleid*. Den Haag 1990.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken: *Maatschappelijk debat integratie*. Den Haag 1992.
- Misdorp, P. en A.C.M. Twisk (red.): *Het bedrijfsleven nader ingekleurd. Allochtonen op de arbeidsmarkt*. Amersfoort 1990.
- Mortimer, E: Christianity and Islam. *International Affairs*, jrg. 67, nr.1, 1991.
- Nicolay, C: *Eierdans van tijgerinnen. Islamitische vrouwen over hun geloofs-beleving en westerse beeldvorming*. Zoetermeer 1991.
- Okic, T: De Profeet Mohammed en de mensenrechten. *Arayis ve Islâm*, nr.1, 1987, pp. 27-28.
- Otten, R: Het Midden-Oosten in PANORAMA. *Qiblah* jrg.3 nr.1, 1979, p.36.
- Penninx, R: De mythe van verkleurend Nederland. *Intermediair* 16/3/1984.
- Penninx, R: *Minderheidsvorming en emancipatie. Balans van kennisverwerving ten aanzien van immigranten en woonwagengebwoners*. Alphen aan den Rijn 1988.
- Rath, J: *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam 1991.

- Roosens, E: Etnische groepen en etnische identiteit. Symbolen of concepten? In J. M. van Amersfoort en H. Entzinger (red.): *Immigrant en samenleving*. Deventer 1982, pp. 99-122.
- Rozemond, S: Bolkestein, islam en mensenrechten. *Socialisme en Democratie*, nr.2, 1992, pp. 49-55.
- Rösner Manz, U: Kaas voor moslims?! *Qiblah*, jrg. 2, nr.2, 1987, pp. 32-33.
- Rutten, S: *Moslims in de Nederlandse rechtspraak*. Kampen 1988.
- Sakr, A: Waarom is varkensvlees verboden? *Qiblah*, jrg. 2, nr.2, 1978, pp. 29-31.
- Schok, N: Behandeling van moslimpatiënten tijdens de vastenmaand Ramadan. Een vrouwelijke moslim-arts geeft haar visie. *Qiblah*, jrg.4, nr.3,1980, pp.17,34. p.27.
- Shadid, W.A: *Moroccan workers in the Netherlands*. Leiden 1979 (dissertatie).
- Shadid, W.A. (red.): *Etnische groepen en achterstelling: structurele belemmeringen voor minderheden in Nederland*. Themanummer *Migrantenstudies*, jrg. 4, nr.1, 1988.
- Shadid, W.A. en P.S. van Koningsveld: *Moslims in Nederland. Minderheden en religie in een multiculturele samenleving*. Alphen aan den Rijn 1990^a.
- Shadid, W.A. en P.S. van Koningsveld: *Vooroordelen, onbegrip en paternalisme. Discussies over de islam in Nederland*. Utrecht 1990^b.
- Shadid, W.A. and P.S. van Koningsveld: Legal adjustments for religious minorities. The case of ritual slaughtering. In Shadid and Van Koningsveld (eds.): 1992^a, pp. 2-25.
- Shadid, W.A. and P.S. van Koningsveld (eds.): *Islam in Dutch society: current developments and future prospects*. Kampen 1992^a.
- Shadid, W.A. en P.S. van Koningsveld: Islamitische scholen. *Samenwijs*, 1992^b, jrg. 12, nr.5, pp. 227-233.
- Shadid, W.A. en P.S. van Koningsveld: *Muslims in The Netherlands and their relations with the Dutch Government*. Ter perse (verschijnt voorjaar 1993 in Parijs).
- Sloot, B.P: *Positieve discriminatie. Maatschappelijke ongelijkheid en rechtsontwikkeling in de Verenigde Staten en in Nederland*. Zwolle 1986.
- Snethlage, K.F: *De juiste man op de juiste plaats. Overheid en werkgevers over positieve actie voor allochtonen*. Amsterdam 1991.
- Steunverlening (kerk)genootschappen. 47ste vergadering van de Commissie voor Binnenlandse Zaken d.d. 22 juni 1992. Tweede Kamer der Staten-Generaal. Vergaderjaar 1991-1992 UCV 47.
- Stuurman, S: *Verzuiling, kapitalisme en patriërchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland*. Nijmegen 1983.
- Teunissen, J: Basisscholen op islamitische en hindoeïstische grondslag. *Migranten-studies*, jrg. 6, nr.2, 1990, pp.45-57.
- Thurlings, J.M.G: *De wankelende zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*. Deventer 1978.

- Tweede Kamerfracties Groen Links, D'66 en VVD: *Initiatiefwet Bevordering Evenredige Arbeidsdeelname Allochtonen. Een voorontwerp van Wet.* z.p. 17 maart 1992.
- Uyl, R. den, C. Choenni en F. Bovenkerk: *Mag het ook een buitenlander wezen? Discriminatie bij uitzendburo's.* Utrecht 1986.
- Veenman, J: Discriminatie op arbeidsbureau's, meer dan een incident. *Economische Statistische Berichten*, jrg.70, nr.3, 1985, pp. 882-884.
- Veenman, J. en Th. Roelandt: Allochtonen. Achterstand en achterstelling. In: J.J. Schipper (red.): *Arbeidsmarkt en maatschappelijke ongelijkheid.* Groningen 1990.
- Verkuyten, M. en W. de Jong: Positieve actie voor etnische minderheden. Een analyse aan de hand van normen-, waarden- en belangenaspecten. *M.N.O.*, jrg. 45, nr.2, 1991, pp. 119-138.
- Verkuyten, M., C.N. Masson en W. de Jong: Nederlanders over 'positieve actie'. Oordelen over maatregelen ten behoeve van etnische minderheden. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.* 1990, jrg. 17, nr.1, pp. 119-132.
- Vermeulen, H: *Etnische groepen en grenzen. Surinamers, Chinezen en Turken.* Weesp 1984.
- Verweij, A.O: Gelijke kansen voor allochtonen op ontslag? Een onderzoek naar uitstroom van allochtone werknemers, *Migrantenstudies*, jrg. 7, no.1, 1991, pp. 2-14.
- Vleuten, C.E. van: *Contract Compliance in de Verenigde Staten. Een onderzoek naar 'Affirmative Action' als voorwaarde bij overheidscontracten of subsidieverlening in de U.S.A.* Amsterdam 1989.
- Vries, I.J.J. de: *Daar komen de moslims.* Doctoraalscriptie over de uitspraken en meningen van de Centruumpartij betreffende de islam en de moslims. RU Leiden 1984.
- Wagtendonk, K: Imams in Nederland. Waar staan zij voor? In Ter Haar en Van Koningsveld (red.): 1990, pp.102-119.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid: *Allochtonenbeleid.* Den Haag 1989.
- Willemsen, G: Minderheden op de arbeidsmarkt. De gevolgen van een verkeerd geïnspireerde politiek. In Shadid, W.A. (red.): 1988, pp. 50-66.
- Wit, W. de: De etnische samenstelling van basisscholen. *Migrantenstudies*, jrg. 6, nr.2, 1990, pp. 10-17.
- Witteveen, T: *Overheid en nieuwe religieuze bewegingen.* Tweede Kamer 1983-1984, 16635, nr.4.
- Yilmaz, M: De intermenselijke betrekkingen volgens de islam. *Arayis ve Islâm*, nr.4, 1988, pp. 27-29.