

1 | 07

Justitiële verkenningen

Religie en grondrechten

verschijnt 9 maal per jaar jaargang 33 februari

Colofon

Justitiële verkenningen is een gezamenlijke uitgave van het Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum van het ministerie van Justitie en Boom Juridische uitgevers. Het tijdschrift verschijnt negen keer per jaar.

Redactieraad

drs. A.C. Berghuis
prof. dr. mr. E. Niemeijer
mr. dr. M. Malsch
prof. dr. mr. L.M. Moerings
mr. drs. M. Schuilenburg
mr. drs. P.J.J. van Voorst

Redactie

drs. M.P.C. Scheepmaker
mr. drs. P.B.A. ter Veer

Redactieadres

Ministerie van Justitie, WODC
Redactie Justitiële verkenningen
Postbus 20301
2500 EH 's-Gravenhage
fax: 070-370 79 48
tel.: 070-370 71 47
e-mail: p.ter.veer@minjus.nl

WODC-documentatie

Voor inlichtingen: Infodesk WODC,
070-370 65 53 (09.00u.-13.00u.)
e-mail:
wodc-informatiedesk@minjus.nl
Internet-adres: www.wodc.nl

Abonnementen

Justitiële verkenningen wordt gratis verspreid onder personen en instellingen die beleidsmatig werkzaam zijn ten behoeve van het ministerie van Justitie. Degenen die in aanmerking denken te komen voor een gratis abonnement, kunnen zich uitsluitend schriftelijk wenden tot bovenstaand redactieadres. Andere belangstellenden kunnen zich richten tot Boom Juridische uitgevers. De abonnementsprijs bedraagt € 132 (excl. btw, incl. verzendkosten) voor een plusabonnement en € 83 (incl. btw en verzendkosten) voor een folio-abonnement. Een plusabonnement biedt u naast de gedrukte num-

mers tevens het online-archief vanaf 2002 én een e-mailattendering. Het plusabonnement kunt u afsluiten via www.bju-tijdschriften.nl. Of neem contact op met Boom distributiecentrum via 0522-23 75 55 of bdc@bdc.boom.nl. Abonnementen kunnen op elk gewenst tijdstip ingaan. Valt de aanvang van een abonnement niet samen met het kalenderjaar, dan wordt over het resterende gedeelte van het jaar een evenredig deel van de abonnementsprijs in rekening gebracht. Het abonnement kan alleen schriftelijk tot uiterlijk 1 december van het lopende kalenderjaar worden opgezegd. Bij niet-tijdige opzegging wordt het abonnement automatisch voor een jaar verlengd. Gratis abonnementen kunnen desgevraagd te allen tijde beëindigd worden.

Administratie

De abonnementenadministratie wordt verzorgd door Boom Juridische uitgevers, Postbus 85576, 2508 CG Den Haag, tel.: 070-3307033, fax: 070-3307030, e-mail: info@bju.nl, internet: www.bju.nl

Ontwerp

Tappan, Den Haag

Omslagfoto

Peter Hilz / Hollandse Hoogte
Godsdiensles op een islamitische basisschool in Rotterdam.

ISSN: 0167-5850

Opname van een artikel in dit tijdschrift betekent niet dat de inhoud ervan het standpunt van de minister van Justitie weergeeft.

Inhoud

Voorwoord	5
<i>M. Buwalda</i>	
De terugkeer van religie in het publieke domein	9
<i>M.J.M. Maussen</i>	
Scheiding van kerk en staat en de islam op gemeentelijk niveau	20
<i>B.P. Vermeulen</i>	
Islamitische scholen; feiten, kritieken, uitdagingen	37
<i>B.A.M. van Stokkom</i>	
Negatieve beeldvorming over moslims; intolerantie of cultuurconflict?	50
<i>R. Peters en S.J. Vellinga</i>	
Homoseksualiteit in orthodox-religieuze kring; islam en protestantisme	70
<i>M. Hegener</i>	
Vrijheid van godsdienst en afvalligheid	83
<i>A.J. Nieuwenhuis</i>	
Tussen godslastering en bedreiging	95
Boekrecensie	109
<i>Y. Visser over Geloof in het geding; juridische grenzen van religieus pluralisme in het perspectief van de mensenrechten van T. Loenen</i>	
Summaries	119
Internetsites	123
Jaarboek	126
De WODC-rapporten	134

Voorwoord

Tot in de jaren negentig van de vorige eeuw heerste in brede kring de overtuiging dat zich in Nederland een onomkeerbaar proces van secularisering aan het voltrekken was. De kerken liepen leeg en over de paus werd voornamelijk meewarig of spottend gesproken. Verschijnselen die door de geloofsleer van de diverse kerken altijd waren afgewezen, zoals abortus, euthanasie, ongehuwd samenwonen en homoseksualiteit, konden inmiddels op een brede acceptatie rekenen, wat ook in wettelijke regelingen tot uiting kwam. Nauw verbonden met deze visie op secularisering was een vooruitgangsgeloof, waarin een hoofdrol was weggelegd voor onafhankelijke, vrije, rationele individuen en zelfbewuste consumenten in een moderne, technologisch hoogontwikkelde samenleving. Religie had een plek gekregen in de privé sfeer, als bron van persoonlijke zingeving, maar verder werd het geloof toch vooral geassocieerd met bedilzucht, benauwenis en tijden die – gelukkig – voorbij waren. Dat de islam zich aan het ontwikkelen was tot de tweede religie van het land werd natuurlijk wel opgemerkt. Maar de betekenis en de consequenties van deze ontwikkeling werden pas veel later onderkend, in het bijzonder na de aanslagen van 11 september 2001. Ook de bonte mix van migrantenkerken die in de jaren negentig in de grote steden ontstond, past niet in het hierboven geschetste beeld van secularisering.

Terugkijkend is het aannemelijker dat West-Europa – Nederland voorop – mondiaal gezien een uitzonderingspositie inneemt als het gaat om het grote aandeel van gesecculariseerden. Tegelijkertijd is ook Nederland niet ongevoelig voor religieuze golfbewegingen, zo valt op te maken uit het openingsartikel van dit themanummer van *Justitiële verkenningen*, geschreven door Buwalda. Er zou nu sprake zijn van een opleving van religie, ondermeer blijkend uit een stortvloed van publicaties over godsdienst en spiritualiteit. Een groeiend aantal mensen ziet zichzelf als ‘religieus’, wat overigens niet synoniem is met ‘kerkelijk’. De gevestigde kerken profiteren zelfs helemaal niet van die opleving. Als de tegenstellingen tussen bevolkingsgroepen toenemen, zou dat echter in de toekomst kunnen veranderen.

In dit themanummer staat de invloed van religie op het publieke domein centraal. Te denken valt aan de verhoudingen tussen bevol-

kingsgroepen en aan de frequente botsingen tussen grondrechten, zoals de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van meningsuiting of de vrijheid van godsdienst en het discriminatieverbod. Tal van 'vergeten' discussies zijn weer actueel geworden, vooral als gevolg van de vestiging van ruim een miljoen moslims in Nederland. Om die reden wordt hier meer aandacht besteed aan de islam dan aan andere religies.

De scheiding tussen kerk en staat is zo'n voorbeeld van een kwestie die opnieuw onderwerp van debat is geworden. Niet zozeer het beginsel op zich, maar wel hoe dit wordt geïnterpreteerd en hoe het vorm krijgt in de verhouding tussen religieuze en culturele minderheidsgroepen en de overheid. Maussen beschrijft in zijn artikel de specifieke Nederlandse invulling van de scheiding tussen kerk en staat (princiepelijk pluralisme) en vergelijkt deze met de Franse benadering (*laïcité*). Hij analyseert hoe gemeenten omgaan met moslims, met moskeebesturen en lokale organisaties van moslims. Enerzijds is een slagvaardig beleid nodig in antwoord op dringende problemen zoals discriminatie, radicalisering, uitsluiting en groeiende sociale tegenstellingen. Anderzijds dienen (grond)wettelijke beginselen zoals gelijke behandeling, vrijheid van godsdienst en de scheiding van kerk en staat overeind te worden gehouden. Deze spanning is op tal van beleidsterreinen terug te vinden, zoals ruimtelijke ordening, onderwijs, sociale cohesie enzovoort. Maussen beschrijft vier beleidsmodellen voor het omgaan met culturele en etnische diversiteit aan de hand van de resultaten van een empirisch onderzoek naar het beleid van Nederlandse gemeenten in de afgelopen tien jaar. Meest voorkomend is een combinatie van het pluralistische en dialogische model, als een manier om het proces van integratie van de islamitische bevolking in Nederland te faciliteren.

Zorgen over gebrekkige integratie van moslims, over segregatie en radicalisering hebben er de afgelopen jaren toe geleid dat sommigen, zoals voormalig VVD-kamerlid Hirsi Ali, vraagtekens zetten bij de vrijheid van onderwijs in de Nederlandse situatie. Vermeulen gaat in op de bezwaren tegen islamitische scholen die in deze discussie naar voren zijn gekomen. Hij gaat na of de argumenten die doorgaans pleiten voor bijzonder onderwijs, ook op de concrete situatie van de moslims in Nederland van toepassing zijn. Het aantal door de overheid gefinancierde islamitische scholen neemt toe, maar minder dan zou kunnen worden verwacht op grond van

de omvang van de islamitische bevolkingsgroep. Vermeulen noemt als mogelijke verklaring de strenge eisen die worden gesteld aan de oprichting van nieuwe scholen. Hij nuanceert de kritiek op het islamitisch onderwijs en spreekt de verwachting uit dat de gesignaleerde problemen en bezwaren in de loop der tijd zouden kunnen wegebben mits een islamitische elite ontstaat die bereid en in staat is bij het onderwijs betrokken te raken.

De verhoudingen tussen moslims en andere bevolkingsgroepen in Nederland staan centraal in het artikel van Van Stokkom. Hij betoogt dat de negatieve beeldvorming over moslims, die in Nederland sterker lijkt dan elders, in zekere mate te wijten is aan intolerantie en vooroordelen, maar in veel sterkere mate aan een cultuurconflict. Belangrijke kwesties in dit conflict zijn de man-vrouwverhoudingen, seksuele normen en ouderschap. De auteur geeft twee verklaringen voor dit verschijnsel. Ten eerste kan in Nederland een trivialisering worden waargenomen van openbare religieuze vroomheid in het algemeen. Ten tweede lijkt er sprake van de opkomst van een homogene progressieve meerderheidscultuur die religieuze orthodoxie verwerpt. Hoewel het principe van religieuze diversiteit nog steeds brede steun geniet, wordt religie in toenemende mate beschouwd in termen van individuele levensstijlen. Respect voor orthodoxe devotie lijkt af te nemen. In bepaalde opzichten kan de progressieve consensus worden gezien als het spiegelbeeld van de oude conservatieve ontkenning van 'de ander', aldus de auteur. Peters en Vellinga behandelen vervolgens een in het oog springend aspect van het door Van Stokkom waargenomen cultuurconflict, namelijk de opvattingen over homoseksualiteit. Daarbij kijken ze naar twee orthodoxe religieuze groeperingen die homoseksualiteit als een zonde beschouwen, namelijk islamieten en strengprotestanten. In het publieke debat veroorzaken de opvattingen onder moslims over dit onderwerp de meeste opwinding, zo signaleren de auteurs. De auteurs geven aanbevelingen voor omgang met verschillen in houding ten opzichte van homoseksualiteit onder de Nederlandse bevolking met de bedoeling om de acceptatie van homoseksualiteit te vergroten.

De vrijheid van godsdienst behelst ook de vrijheid om niet of iets anders te geloven en daarmee een recht op afvalligheid. Hegener laat in zijn bijdrage zien dat deze ogenschijnlijke vanzelfsprekendheid niet opgaat voor een groot deel van de moslims. Uitstoting, bedreigingen en zelfs geweldpleging zijn het lot van menig afvallige.

De moslimgemeenschap vindt een rechtvaardiging voor deze houding tegenover afvalligen in passages uit de Koran. Aan de hand van voorbeelden laat Hegener zien dat dit probleem ook in Nederland speelt. Hij pleit voor voorlichting op scholen en een pr-campagne van de overheid waarin het recht op afvalligheid aandacht krijgt. De frequente botsingen tussen de vrijheid van religie en de vrijheid van meningsuiting komen aan de orde in de laatste bijdrage van Nieuwenhuis. Hij schreef dit artikel mede naar aanleiding van het onlangs verschenen WODC-rapport *Godslastering, discriminerende uitingen wegens godsdienst en haatuitingen*. Enkele aspecten van het rapport worden in zijn betoog meegenomen en van kanttekeningen voorzien. Nieuwenhuis signaleert dat blasfemische publicaties en andere antireligieuze uitingen beledigend kunnen zijn en haat kunnen opwekken, maar dat dit tevens geldt voor religieus geïnspireerde opvattingen, die zeer extreem en bedreigend kunnen zijn. Waar het om gaat is een grens te trekken tussen vrije meningsuiting en strafbare uitingen. De auteur analyseert dit probleem aan de hand van relevante jurisprudentie. Het blijkt zinvol onderscheid te maken tussen bijdragen aan het publieke debat en andere uitingen. Een ander nuttig onderscheid is dat tussen bedreigingen en het verheerlijken van geweld en andere uitingen. Tevens is het zinvol onderscheid te maken tussen kritiek op doctrine, ethiek en praktijken enerzijds en uitingen die een aantasting zijn van de menselijke waardigheid van bepaalde gelovigen anderzijds. Tot slot dankt de redactie dr. Esther Backbier van de Directie Algemene Justitiële Strategie van het ministerie van Justitie voor haar inbreng bij de voorbereiding van dit themanummer.

M.P.C. Scheepmaker

De terugkeer van religie in het publieke domein

M. Buwalda*

Niemand had vijftien jaar geleden kunnen vermoeden dat religie weer een onderwerp van betekenis zou worden in ons land. De seculariseringstheorie, die stelt dat in een moderne rationalistische samenleving geen plaats meer is voor religie, werd door praktisch iedereen onderschreven. Hoogstens zou het geloof in de privé sfeer nog een rol spelen, maar men ging ervan uit dat ook daar de moderniteit het geloof gaandeweg zou verdringen. Desondanks zijn er tekenen die erop wijzen dat religie aan een nieuwe opmars bezig is, ook al is dat in vormen die afwijken van de traditionele.

Seculier versus religieus

Het religieuze landschap in Nederland was vijftig jaar geleden nog stabiel en overzichtelijk. We leefden in een christelijk land met uiteenlopende kerkgemeenschappen die een *modus vivendi* hadden gevonden in het oerhollandse model van de verzuiling. Ook buitenkerkelijken hadden zich gevoegd naar dat model door zich te verenigen in de zuil van het humanisme. We waren wat navelstaarderig, maar konden ons dat permitteren in die jaren. De wereld was immers nog een stuk kleiner en de zuilen in ons land konden zich op hun onderlinge verschillen richten zonder zich al te veel te bekommeren over allerlei externe invloeden.

Gaandeweg de jaren zestig veranderde die wereld echter, ook op religieus gebied. Het waren de jaren waarin de televisie onze huiskamers binnenkwam en ons vertrouwd maakte met meer exotische cultuuruitingen. Ook de internationale jongerencultuur, zoals die bijvoorbeeld gestalte kreeg in de popmuziek, zorgde ervoor dat de

* Minne Buwalda (1958) is redacteur en publicist. Samen met trendwatcher Adjiedj Bakas publiceerde hij in 2006 *De Toekomst van God*, een overzicht van de religieuze trends in het hedendaagse Europa.

wereld almaar groter werd. Eind jaren zestig, de tijd van Woodstock, brachten Beatles en Stones de wijsheid van Indiase goeroes onder de aandacht van het grote publiek. En naast de popmuziek zorgde bijvoorbeeld ook de literatuur voor een verspreiding van meer exotische religies in het Westen. Zo propageerden de Beatschrijvers het Zenboeddhisme. Zen werd hip onder de jeugd, en ook al bleef het meestal bij een oppervlakkige flirt, de meeste Nederlanders raakten gaandeweg bekend met concepten uit de Aziatische geloofsleren, zoals dat van reïncarnatie.

Ondertussen was in ons land het ledental van de traditionele kerken al enige jaren aan het slinken. De jongeren die waren grootgebracht binnen een van de christelijke denominaties gingen zich massaal verzetten tegen alles wat naar autoriteit riekte, inclusief de kerk van hun ouders. Daarnaast kwam in de jaren zeventig en tachtig de immigratie op gang van gastarbeiders, rijksgenoten en politieke vluchtelingen, en al die bevolkingsgroepen brachten hun eigen cultuur en religie mee. Het religieuze landschap in Nederland werd in ras tempo pluriformer.

Het Sociaal Cultureel Planbureau kwam in de zomer van 2006 met een rapport waarin de religieuze veranderingen in ons land statistisch in kaart waren gebracht. Dit rapport van de hand van Jos Becker en Joep de Hart, getiteld *Godsdienstige veranderingen in Nederland*, toont vooral aan dat Nederlanders zich steeds meer afkeren van het institutionele geloof. Zo is het aandeel van de Nederlanders dat zich buitenkerkelijk noemt tussen 1958 en 2004 gestegen van 24% naar 64%. Het percentage rooms-katholieken nam af van 42% in 1958 tot 17% in 2004, en in diezelfde periode daalde het aandeel van de hervormden van 23% naar 6% en dat van de gereformeerden van 8% tot 4%. Alleen de aanhang van 'andere kerkgenootschappen', waaronder de evangelische kerken en de pinkstergemeenten, nam toe: van 3% in 1958 tot 5% in 2004.

Een van de meest opvallende uitkomsten van het SCP-rapport is evenwel het volgende. Ondanks het feit dat steeds minder Nederlanders kerkelijk zijn, noemde 52% van onze landgenoten zichzelf in 1991 'religieus', en dat aandeel was in 1998 gestegen tot 54%. In Groot-Brittannië waren die percentages respectievelijk 44% en 41%, in Duitsland 34% en 31%. Deze cijfers zijn verder opgesplitst naar kerkelijke achtergrond, en wat bleek: maar liefst 28% van degenen die zichzelf hier te lande religieus noemden in 1998 was buitenkerkelijk! Kennelijk heeft religiositeit een stevige basis gevonden

buiten de oorspronkelijke instituties om. Het SCP vond bij de groep 'buitenkerkelijk gelovigen' een grote affiniteit met paraculturele verschijnselen, zoals telepathie, reïncarnatie, astrologie, waarzeggerij en gebedsgenezers. We blijken kortom nog steeds een behoorlijk (bij)gelovig volkje te zijn.

De redenen die je kunt verzinnen voor deze revival en transformatie van religie zijn legio. Ten eerste zijn de meeste maatschappelijke tendensen onderhevig aan golfbewegingen: op een neergang volgt als vanzelf een opkomst. Religie lijkt nu in de golf omhoog te zitten; de secularisering heeft kennelijk zijn eigen tegenkrachten opgeroepen. Waar de generatie van de babyboomers zich in de jaren zestig verzette tegen autoriteiten, waaronder kerkelijke, voelen de kinderen van de babyboomers niet meer die noodzaak zich te bevrijden uit de ketenen van het traditionele geloof. De jeugd van tegenwoordig staat veel onbevangener tegenover het fenomeen kerk. En aangezien spirituele nieuwsgierigheid van alle tijden is gaan ze, vaak verbaasd gadeslagen door hun ooit rebelse ouders, weer op zoek naar wat de kerk en het geloof hun te bieden heeft.

Ten tweede zijn wij mensen kennelijk ongeneeslijk religieuze wezens. Ondanks de almaar toenemende functionalisering en rationalisering van onze bestaan blijven we behoefte houden aan zingeving. Want ook al wordt ons leven nog zo gekenmerkt door de moderniteit, we worden nog steeds geconfronteerd met grote vragen omtrent de oorsprong van het leven, de redenen van lijden en dood, en dat zijn vragen waar geen simpel functioneel antwoord op te geven is. Politiek en wetenschap blijken evenmin in staat ons te voorzien van die antwoorden en als vanzelf komt dan een traditionele zingeving als religie weer om de hoek kijken.

Ten derde heeft de revival van religie te maken met de globalisering. Voor veel mensen is de wereld te groot geworden, te onzeker en bedreigend, waardoor ze weer teruggrijpen naar de oude, vertrouwde geborgenheid van het geloof. Geloof biedt troost en bescherming, hoe illusoir dit voor de atheïsten onder ons ook mag lijken. Wanneer je iedere dag geconfronteerd wordt met nieuws over dreigend terrorisme en milieurampen, wanneer je je baan dreigt kwijt te raken door de economische wetten die dicteren dat je fabriek verhuist naar een land met lagere lonen of je baantje wordt overgenomen door een goedkopere werkkracht uit Oost-Europa, kan een rotsvast geloof in het laatste oordeel of het hiernamaals, of desnoods een geïmproviseerd gebedje, het houvast geven dat je op de been houdt.

Ten vierde kan niemand tegenwoordig om de wereldwijde polarisatie tussen de islam en het westen heen. Of we dat nu willen of niet, we worden gedwongen om na te denken over onze loyaliteit. Horen we bij het islamitische of bij het christelijke kamp? Waar veel seculiere Europeanen zich tien jaar geleden nauwelijks bewust waren van de joods-christelijke wortels van hun beschaving, zijn ze dat nu als gevolg van de polarisering op het wereldtoneel doorgaans wel. Een laatste oorzaak die ik hier wil noemen, die vooral heeft gezorgd voor een transformatie van religie, is de individualisering die in alle maatschappelijke velden en geledingen heeft toegeslagen. Vroeger hoorden we een leven lang bij een bepaalde klasse en een bepaalde kerk. Dat zorgde voor veel beperkingen maar schiep ook duidelijkheid en houvast. Tegenwoordig kan – nee móet – iedereen zichzelf als individu ‘neerzetten’. Dat zorgt voor vrijheid en ontplooiingskansen maar ook voor eenzaamheid en twijfel. En waar eenzaamheid en twijfel heersen, wordt religie door sommigen als remedie aangegrepen.

Individu versus collectief

Het door het SCP beschreven verschijnsel dat veel buitenkerkelijken zichzelf tegenwoordig bestempelen als ‘religieus mens’ verdient hier nog wat nadere aandacht. Waar geloven deze mensen dan in? Het SCP draagt al een deel van het antwoord aan door te wijzen op de opkomst van pre-institutionele vormen van religie als astrologie, de bezieling der natuur en paranormale genezing, door hen aangeduid met de term paraculturele verschijnselen. Het feit dat het SCP spreekt van paraculturele en niet van (para)religieuze verschijnselen doet vermoeden dat de opstellers van het rapport dit soort fenomenen in religieus opzicht niet voor vol aanzien. Kennelijk gaan ze er nog steeds van uit dat de institutionele vormen van religie de ‘ware’ vormen zijn. Toch valt daar het nodige tegen in te brengen. In historisch opzicht zijn deze paraculturele verschijnselen bijvoorbeeld veel ouder dan de institutionele vormen van geloof. Ze staan aan de basis van de grote wereldgodsdiensten die de afgelopen drie millennia ontstonden en zijn de oorspronkelijke praktijken waarmee we onze religieuze inclinatie vormgaven. Velen onder ons duiden dit soort geloofsvormen aan met termen als esoterie, spiritualiteit of new age, maar er zijn er ook die het benoemen als heidendom of occultisme.

De term esoterie gaat ervan uit dat er sprake is van verborgen kennis die is voorbehouden aan ingewijden. Natuurlijk vergen deze geloofspraktijken een bepaalde kennis, maar dat geldt voor alle geloofspraktijken. En de inwijding in deze kennis kan eenvoudig via het lezen van een der vele boektitels die er op dit terrein verschijnen. Ook de term new age heeft nogal wat nadelen. De in de jaren zeventig opkomende new-agebeweging maakt weliswaar gebruik van astrologie en al die andere praktijken, maar het centrale thema van deze beweging, de komst van 'het nieuwe tijdperk', *the age of Aquarius* waarin de mensheid naar een hoger spiritueel niveau zal evolueren, wordt lang niet door alle spiritueel ingestelden gedeeld. Bovendien had en heeft de new-agebeweging duidelijk collectieve trekken, met leiders en leefgemeenschappen, en hét kenmerk van de huidige spiritueel ingestelde is nu juist de puur individuele insteek. Ik opteer daarom het liefst voor de term spiritualiteit.

In het in december 2006 verschenen WRR-rapport *Geloven in het publieke domein* wordt een soortgelijke terminologie gehanteerd. De WRR-onderzoekers delen de Nederlandse bevolking in in de categorieën 'niet-religieus, min of meer humanistisch', 'ongebonden spiritueel', 'christenen' en 'overig gebonden religieuzen'. Onder de groep 'ongebonden spirituelen' scharen zij maar liefst 26% van de Nederlandse bevolking.

Voor deze groep is de religieuze praktijk eerst en vooral een vorm van zelfontplooiing, een zoektocht naar hun Hogere Zelf, zeg maar naar de God in zichzelf. De transcendentie, het goddelijk domein, hebben zij namelijk verplaatst naar binnen: iedereen kan contact maken met zijn goddelijk innerlijk, met zijn Hogere Zelf, zo is de stelling. Een belangrijk voordeel hiervan is dat je voor de oplossing van je levensvragen of je meer dagelijkse problemen niet meer bij God en zijn dienders hoeft aan te kloppen, en ook de psycholoog niet meer nodig hebt. Je Hogere Zelf geeft de kracht om zingevingsvraagstukken, neuroses en *hangups* ook zelfstandig uit de wereld te helpen. Kortom: religie als therapie. Dit type gelovigheid wordt niet voor niets ook wel 'zelfreligie' genoemd.

De ongebonden spirituelen kennen een belangrijke rol toe aan zowel zelfbeschikking als transcendentie. Vanwege de nadruk op zelfbeschikking kunnen ze zich niet vinden in de institutionele religies en vanwege de nadruk op transcendentie kunnen ze zich niet vinden in het seculiere gedachtegoed. De persoonlijke intuïtie is het instrument waarmee zelfbeschikking en transcendentie aan

elkaar gekoppeld worden. Uit de onderzoeken waarop het WRR-rapport zich baseert, het zogenoemde Mentality-onderzoek van onderzoeksbureau Motivaction, blijkt ook dat het hier niet zozeer gaat om de generatie die zich in de jaren zestig losmaakte van de instituties (de new agers) maar om een groep met een veel bredere leeftijdsopbouw, waarin de nadruk ligt op het jongere segment. De ongebonden spirituelen stellen hun geloof op individuele basis samen uit een enorme spirituele vergaarbak. Ze halen veel van hun kennis uit boeken en bladen. De markt van de esoterische literatuur is *booming*. Vroeger had je alleen specialistische boekhandeltjes op dit gebied, maar tegenwoordig heeft iedere grotere boekhandel een afdeling esoterie. En waar mensen vroeger meestal besmuikt voor de planken met astrologietitels stonden, zie je tegenwoordig jan en alleman openlijk spiritueel shoppen. Religie is kennelijk weer salonfähig. Tussen 1993 en 1997, dus in zes jaar tijd, was er in Engeland een toename van maar liefst 75,5% van het aantal publicaties in de sector new age & occult. In Nederland is het meest succesvolle nieuwe tijdschrift van de afgelopen jaren *Happinez*, een blad waarin religie, psychologie en lifestyle de ingrediënten vormen, en in het najaar van 2006 kwamen er in dit segment van de Nederlandse bladenmarkt maar liefst drie nieuwe titels bij. Behalve uit de literatuur halen de ongebonden spirituelen hun religieuze kennis en vaardigheden ook uit het grote aanbod aan spirituele workshops en cursussen. Iedereen stelt zo zijn of haar hoogstindividuele geloofsleer en -praktijk samen.

Ook de individualisering van religie roept echter tegenkrachten op. Onder een deel van de jongeren valt anno 2007 een tendens waar te nemen diametraal de andere kant op, richting collectiviteit. Zij vinden in traditionele, meer orthodoxe vormen van religie de duidelijke en sterke identiteit waar ze naar op zoek zijn, en het gaat hierbij niet alleen om islamitische jongeren maar ook om bijvoorbeeld evangelische. De aantrekkingskracht van orthodoxe kerken zit hem in een combinatie van totale toewijding, een onbetwistbaar geloof en een geheel eigen levensstijl.

Deze jongeren willen ergens bij horen, en religie is vanouds sterk in het samenbinden van mensen. Wetenschapper en atheïst Daniël C. Dennett beschrijft in zijn *Breaking the spell; religion as a natural phenomenon* (2006) de evolutiegang van religie. Volgens hem heeft de mens het bovennatuurlijke in het leven geroepen om alles wat hij niet kon verklaren een plek te geven. Dat deze geïmproviseerde

vormen van religiositeit zich op een gegeven moment ontwikkelden tot uitgewerkte religieuze systemen met collectieve zeggingskracht heeft volgens hem te maken met het feit dat religie zorgt voor grotere cohesie binnen een groep, waardoor die groep in evolutie-nair opzicht in het voordeel is. Individueel geloof maakt kwetsbaar; de ongebonden spirituelen hebben bijvoorbeeld geen centrale organisaties waarmee ze een vuist kunnen maken in tijden van conflict. Samen sta je sterk, en de jeugd die tegenwoordig kiest voor de orthodoxie is zich terdege bewust van die oude wijsheid.

Islamitische jongeren die zich uitgesloten voelen van de Nederlandse samenleving keren zich daarom naar de wortels van hun geloof en gaan bijvoorbeeld het salafistisch gedachtegoed aanhangen. Het biedt hen de *backing* van de miljoenen moslims die tezamen de *ummah* vormen. Het internet speelt bij de zoektocht van deze jongeren een centrale rol. Het feit dat de islam in ons land een minderheidsgodsdienst is, maakt daar immers niet uit. Ook christelijke jongeren zoeken hun heil tegenwoordig meer en meer in de orthodoxie, bijvoorbeeld die van het evangelisme. Het is voor hen een ideale combinatie van enerzijds een zeer individuele focus (de persoonlijke band met Jezus) en anderzijds een collectieve beleving van hun geloof via de diensten van jongerenkerken of festivals à la de EO-jongerendagen, waar ze samen kunnen opgaan in een zin- en godzoekende massa van gelijkgestemden. Het belevingselement wordt steeds belangrijker bij religie. Seculiere varianten van dit soort collectieve beleving zijn het popconcert en de voetbalwedstrijd.

Paul Schnabel, directeur van het Sociaal Cultureel Planbureau, beschrijft in *Een sociale en culturele verkenning voor de lange termijn* een vijftal culturele hoofdtrends die onze toekomst vorm zullen geven, de vijf I's: Individualisering, Informalisering, Informatisering, Internationalisering en Intensivering. De laatste van die vijf I's, de intensivering, draait om het toenemende belang dat individuen hechten aan intense ervaringen. Schnabel: 'Bij intensivering past ook *collectivisering* van ervaring: het gemeenschappelijk deel hebben aan een collectief evenement (...).' Schnabel wijst er verder op dat deze collectieve belevenissen 'instrumenteel zijn geworden voor de behoefte van het individu aan intense ervaringen'. Het moderne individu onderwerpt zich dus niet aan het collectief, voegt zich er niet naar maar gebruikt dat collectief voor eigen doeleinden, te weten zijn hang naar vervoering en piekervaringen. Voor de meeste

christelijke jongeren gaat dit verhaal inderdaad op, maar ik betwijfel of salafistische moslimjongeren kiezen voor het collectief van de *ummah* om daar persoonlijke kicks uit te halen. Aan hun keuze voor het collectief liggen veeleer politieke doeleinden ten grondslag.

Privé versus publiek

Met deze heropleving komt religie ook meer en meer terug in de publieke sfeer. Religieuze conflicten bepalen steeds vaker politieke agenda's, religieuze issues vullen dagelijks de krantenkolommen, de Nederlanders schreeuwen om fatsoen en normen en waarden, en seculiere verworvenheden zoals het recht op abortus, euthanasie of het homohuwelijk, lijken anno 2007 geen vanzelfsprekendheden meer.

Overall om ons heen wordt religie zichtbaarder. Popiconen als Robbie Williams en Madonna afficheren zich ermee, en wanneer ik in mijn woonplaats Amsterdam een ommetje maak, lachen de Boeddha's en Shiva's me vanuit diverse etalages toe, passeer ik een Sikhrestaurant waar een bebaarde man met zware tulband me toeknikt, en op de markt wemelt het van de meisjes met hoofddoeken. Wanneer je nauwkeuriger kijkt, zijn kruisjes aan halskettingen ook in overvloed aanwezig. Het juweliershuis Svarovski meldde vorig jaar dat hun bestlopende item tegenwoordig het crucifix is, en dan gaat het niet om de bescheiden modelletjes, maar om grote, met blingbling-kristallen bezette zwaargewichten zoals die we kennen van de rappers op MTV. Soms moet ook het ontbreken van religieuze tekens en symbolen geïnterpreteerd worden in het licht van de opleving van religie: uit gesprekken met joden is me meermaals gebleken dat zij in Amsterdam en andere grote steden in ons land nauwelijks meer hun keppeltjes durven te dragen.

Je kunt je afvragen of de revival van religieuze symboliek in het publieke domein meer is dan de willekeur van oppervlakkige stijlwisselingen en modegrillen. Voor een deel is het inderdaad niet meer dan grillig consumentengedrag. De Maria- of Boeddha-beelden die je kunt aanschaffen in tuincentra of de interieurzaken worden doorgaans niet door vrome Mariavereerders of boeddhisten gekocht, maar door trendvolgers die hun beelden bij een volgende mode zonder schroom bij het vuilnis zullen zetten. Desondanks vormt het verkoopsucces van dit soort artikelen een teken aan de

wand. Religie mág kennelijk weer. En er zijn ook velen voor wie dit soort symboliek wel degelijk meer is dan versiering alleen. Meisjes die kiezen voor de hoofddoek doen dat doorgaans niet omdat de modebladen het voorschrijven, maar om er hun religieuze identiteit mee aan te geven.

Bovendien moeten we niet vergeten dat deze trend zich afspeelt onder het gesternte van politiek-religieuze polarisering. De dagelijkse berichtgeving hierover in de media maakt dat velen onder ons het gevoel hebben partij te moeten kiezen. Religieuze symboliek wordt dan niet alleen de bevestiging van een identiteit, maar ook een zich afzetten tegen de 'tegenpartij'. Zo zullen er moslima's zijn die met hun hoofddoek vooral willen uitdrukken dat ze niet gediend zijn van de seculiere mores in ons land. Ook vermoed ik dat een deel van de jongeren die tegenwoordig een kruis om de nek hangen, dit doet in het besef 'zij hun hoofddoeken, wij onze kruisen'.

Op een fundamenteeler niveau heeft de revival van religie gezorgd voor een hausse aan publieke discussies over grondrechten, zoals het recht op vrijheid van godsdienst en het recht op de vrijheid van meningsuiting. Ook aan grondwetsartikel 23, over het recht op confessioneel onderwijs, wordt tegenwoordig in de media getornd. Kennelijk raakt de religieuze ervaring aan de basisbeginselen van onze democratische rechtsstaat.

Vaak wordt in de discussies over religie verwezen naar de klassieke scheiding tussen kerk en staat, maar in het huidige tijdsgewricht is die scheiding uiterst problematisch geworden. We leven anno 2007 niet meer in een besloten natiestaat, maar switchen voortdurend tussen bijvoorbeeld lokale en internationale netwerken, of tussen *realtime* en virtuele werelden. Het onderscheid tussen privé- en publiek domein is niet scherp meer, alleen al omdat het publieke domein uitermate diffuus is geworden. Want hoort het internet bijvoorbeeld tot het publieke domein? En indachtig de cartoonrellen die in het voorjaar van 2006 onze gemoederen bezighielden: hoe gaan we om met het verschijnsel dat standpunten die in onze nationale publieke media naar voren worden gebracht, internationale gevolgen kunnen hebben?

Filosoof John Rawls betoogde in zijn *A theory of justice* (1971) dat religieuze argumenten niet thuishoren in de publieke sfeer, maar je kunt je met Jürgen Habermas afvragen of dat wel fair is. Habermas pleit natuurlijk niet voor een terugkeer van door tradities voorgeschreven normen en waarden als leidraad van publieke discussies;

ook hij wil het gezonde verstand en de redelijke argumentatie laten prevaleren. Waarin hij evenwel van mening verschilt met Rawls is dat je wel degelijk kunt argumenteren over geloofsoordelen. Volgens Habermas kun je religieuze mensen niet dwingen om hun discussies te voeren in termen van de seculier. Wel verlangt hij van de religieuzen dat ze in publieke discussies ten volle beseffen dat we in een religieus pluriforme maatschappij leven.

Ondanks de onderlinge verschillen zullen diverse orthodoxe groepen in ons land politieke coalities gaan vormen. De doorsnee imam denkt nu eenmaal hetzelfde over abortus als de evangelische voorganger. Zij zullen meer en meer met één stem gaan spreken om de seculiere elite te dwingen hun standpunt serieus te nemen. Ook in het licht van de Europese eenwording zal de vanzelfsprekendheid van seculiere waarheden in ons land aan terrein verliezen. Met de voortgaande uitbreiding van de Europese Unie – dit jaar nog met Roemenië en Bulgarije – komen er plotseling vele tientallen miljoenen gelovigen bij, die hun geloof zullen laten spreken in hun stemgedrag. Dat de Polen het afgelopen jaar hebben gekozen voor de conservatief katholieke broertjes Kaczynski als hun leiders, is veelzeggend. In 2004 werd bij de presentatie van de Europese Commissie de oerkatholieke Italiaanse kandidaat voor het euro-commissariaat van Justitie Buttiglioni nog weggestemd omdat hij in de aanloop tot zijn benoeming homoseksualiteit een zonde had genoemd. Maar we moeten in ons liberale Nederland niet vergeten dat een groot deel van de Europeanen het in deze met hem eens is. Of een dergelijke religieus geïnspireerde kandidaat in 2015 nog weggestemd zal worden is dus nog maar de vraag.

Wat de toekomst ons op religieus gebied gaat brengen blijft natuurlijk speculeren. De culturele hoofdtrends zoals Paul Schnabel die verwoordde in *Een sociale en culturele verkenning voor de langere termijn* blijven onverkort van kracht, maar we krijgen ook te maken met de tegenkrachten die deze trends oproepen. Individualisering roept in toenemende mate nieuwe collectivisering op. Steeds meer mensen zullen kiezen voor het collectief van een traditionele religie, niet omdat de traditie dat voorschrijft, maar vanuit psychologische en politieke motieven. En zelfgekozen geloof levert doorgaans meer godsvrucht en religieuze gedrevenheid op dan een door de traditie voorgeschreven geloof. Een *communis opinio* op religieus vlak zal de komende jaren dan ook verder weg zijn dan ooit, en in het publieke debat zullen we meer en meer te maken krijgen met religieuze

argumenten. Met Habermas geloof ik dat we die argumenten serieus moeten nemen, en dat we een manier moeten zien te vinden om in het publieke debat om te gaan met 'goddelijke openbaringen', hoe weinig plek die doorgaans zelf ook voor discussie en meningsverschillen laten.

Literatuur

Becker, J., J. de Hart

Godsdienstige veranderingen in Nederland; verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie

Den Haag, SCP, 2006

Bakas, A., M. Buwalda

De toekomst van God

Schiedam, Scriptum, 2006

Dennett, D.C.

Breaking the spell; religion as a natural phenomenon

New York, Viking, 2006

Habermas, J.

Religion in der Öffentlichkeit; kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und sekularen Bürger

In: *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005

Schnabel, P.

Een sociale en culturele verkenning voor de langere termijn

In: *Trend, dilemma's en beleid; essays over ontwikkelingen op langere termijn*, Den Haag, SCP/CPB, 2000

WRR

Geloven in het publieke domein; verkenningen van een dubbele transformatie (red. W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers e.a.)

Amsterdam, AUP, 2006

Scheiding van kerk en staat en de islam op gemeentelijk niveau

*M.J.M. Maussen**

Gemeenten hebben op tal van manieren te maken met moslim-organisaties en met de vestiging en het functioneren van islamitische religieuze voorzieningen. Gemeentelijke bestuurders en beleidsmakers moeten reageren op bouwaanvragen voor moskeeën, op aanvragen voor de oprichting van islamitische scholen en van islamitisch begraafgelegenheden. Ook moeten zij toezicht houden op het functioneren van voorzieningen, bijvoorbeeld wanneer het gaat om de handhaving van algemene regels voor brandveiligheid, milieu en de beperking van overlast. De lokale overheid moet zich ook verhouden tot de islamitische geloofsbeleving en islamitische instituties vanuit het oogpunt van integratie- en welzijnsbeleid en in het kader van allerlei projecten ter bevordering van actief burgerschap, sociale cohesie en democratische weerbaarheid. Een terugkerend thema daarbij is de rol die islamitische zelforganisaties wel en niet kunnen vervullen in het maatschappelijk middenveld en welke opstelling van de overheid daarbij gepast is. Meer recentelijk is ook de problematiek rond radicalisering en mogelijke spanningen tussen verschillende bevolkingsgroepen in toenemende mate een thema geworden voor Nederlandse gemeenten.¹

Bepalen wat wijs en effectief beleid is wanneer het gaat om de mogelijkheden en beperkingen van de islamitische geloofsbeleving in Nederland en welke maatregelen en vormen van overheidsinterventie wel of niet gewenst zijn, is een ingewikkelde aangelegenheid. Enerzijds zijn wezenlijke principes van de rechtsstaat in het geding,

* Drs. Marcel Maussen is werkzaam als docent bij de Afdeling Politicologie en als onderzoeker bij het Instituut voor Migratie en Etnische Studies (IMES) aan de Universiteit van Amsterdam.

1 Zie in dat verband bijvoorbeeld beleidsnota's waarin de contouren van een lokaal antiradicaliseringsbeleid uiteen worden gezet. Voor Amsterdam: *Actieplan 'Wij Amsterdammers'* (2005). Voor Rotterdam: *Meedoen of achterblijven. Actieplan tegen radicalisering en voor kansen voor Rotterdammers* (2005). Voor Utrecht: *Aanpak van radicalisering en terrorisme. Utrecht = van ons allemaal, dat laten we ons niet afnemen!* (2006). Voor een analyse van gemeentelijk antiradicaliseringsbeleid zie Maussen, 2006.

zoals de godsdienstvrijheid en de scheiding van kerk en staat, anderzijds wordt verwacht dat bestuurders daadkrachtig optreden om ingrijpende maatschappelijke problemen aan te pakken, zoals discriminatie, radicalisering, geweld, achterstand en uitsluiting. Bovendien worden ideeën en maatregelen niet ontwikkeld en geïmplementeerd in de luwte van het maatschappelijke debat maar juist tegen de achtergrond van een politiek en publiek debat dat sinds enkele jaren op een uiterst scherpe toon gevoerd wordt.

Ik begin dit artikel met een korte verkenning van het soort beleid en het soort maatregelen die spelen rond 'de islam' op gemeentelijk niveau. Vervolgens betoog ik dat, gezien de complexiteit van dit beleidsveld, het belang van contextuele oordeelsvorming moet worden ingezien, waarbij de opgave voor bestuurders en beleidsmakers erin bestaat om wijs beleid te ontwikkelen en te implementeren waarbij zij *tegelijkertijd* rekening houden met wezenlijke rechtsstatelijke beginselen en wettelijke bepalingen, met noties van het algemeen belang in verschillende beleidsdomeinen (ruimtelijke inrichting, onderwijs, integratie, sociale cohesie enzovoort) en met meer pragmatische overwegingen. Er is behoefte aan studies die vergelijkenderwijze het feitelijke beleid en de keuzes die gemaakt worden beschrijven en daarbij aandacht besteden aan de uitkomsten en effecten van verschillende beleidsmaatregelen en -initiatieven. Toch kan niet worden volstaan met een beschrijving van beleid, er is ook behoefte aan een meer modelmatige en abstraherende analyse. In het tweede deel van het artikel komen in dat verband het Nederlandse stelsel van verhoudingen van kerk en staat en verschillende beleidsvisies ten aanzien van diversiteit en integratie aan bod.

Gemeentelijk beleid

Recente discussies in Amsterdam kunnen als illustratie dienen voor het soort van onderwerpen en overwegingen dat van belang is bij gemeentelijk beleid rond de islam. In november 2006 ontstond bijvoorbeeld discussie over de gemeentelijke subsidie voor een nieuw Huis voor de Dialoog in Amsterdam, opgezet door de stichting Marhaba. In het nieuwe centrum, dat door tegenstanders wordt omschreven als een 'islamitisch debatcentrum', moeten activiteiten en debatten worden georganiseerd die mensen met elkaar in contact brengen en er komt aandacht voor kunst en cultuur en voor de

islamitische beschaving in brede zin. Ook moet het centrum vooral moslimjongeren in Amsterdam een plek bieden om te discussiëren over actuele thema's en over geloof, identiteit en cultuur. Tegenstanders vinden dat de overheid geen subsidie moet geven voor dit debatcentrum omdat het een islamitisch, religieus karakter heeft. Bovendien worden er vraagtekens geplaatst bij het expliciete streven van de Amsterdamse bestuurders om met overheidsgeld de ontwikkeling van een 'liberale islam' in Nederland te promoten. Volgens verschillende Amsterdamse gemeenteraadsleden en leden van de Tweede Kamer (CDA, SP, VVD en de PVV) is een subsidie in strijd met de scheiding van kerk en staat.²

In de hoofdstad ontstond in 2006 ook opnieuw discussie over de nieuw te bouwen Westermoskee in stadsdeel De Baarsjes. In de jaren negentig was er al een conflict tussen het moskeebestuur en het stadsdeelbestuur over de komst van een nieuwe moskee, onder meer omdat deelgemeentebestuurders en omwonenden vreesden dat de moskee een 'bovenwijkse voorziening' zou worden die voor parkeeroverlast zou zorgen en zou uitgroeien tot een 'Turks bolwerk' in de wijk (zie Lindo, 1999). Uiteindelijk werd een compromis gevonden in de vorm van een plan waarbij de moskee zou worden gebouwd als onderdeel van een groter bouwproject, waarbij ook 111 woningen, bedrijfsruimten en een parkeergarage zouden worden gebouwd. Dat geïntegreerde plan werd ontwikkeld door woningbouwcorporatie Het Oosten. Het deelgemeentebestuur en het voormalige bestuur van de moskeevereniging Ayasofia hebben in een convenant vastgelegd dat de moskeevereniging een liberale en op integratie gerichte koers zou varen en dat de moskee onafhankelijk zou blijven ten opzichte van het in Duitsland gevestigde Europese hoofdkantoor van Milli Görü. Sinds een vanuit Duitsland georchestreerde bestuurswisseling bij de moskeevereniging in oktober 2006 zijn de plannen in Amsterdam op losse schroeven komen te staan.³ Nu dreigt de woningbouwvereniging zich terug te trekken. Om zakelijke redenen, maar ook omdat men vindt dat het nieuwe moskeebestuur te conservatief is en lijkt te kiezen voor een

2 Zie 'Harde taal over Huis voor Dialoog' in *Het Parool*, 25 november 2006; 'Voorzitter Yasmine Allas verbijsterd na kritiek op debatcentrum' in *Het Parool* 28 november 2006; 'Triest dat politici ons zien als PvdA-speeltje' Directeur Haci Karacaer over de nieuwe stichting Marhaba' in *NRC Handelsblad* 30 november 2006.

3 Zie 'Zonder Het Oosten geen Westermoskee' in *Het Parool* 11 november 2006.

moskee die 'naar binnen gekeerd is'.⁴ Critici stellen dat het niet aan een woningbouwcorporatie of deelgemeentebestuur is om zich te bemoeien met de koers van een religieuze organisatie.⁵ Bovendien is het de vraag of een moslimorganisatie die als 'te conservatief' wordt bestempeld daarmee het recht kan worden ontnomen om een nieuw gebedshuis te bouwen. Immers er zijn in Nederland ook andere religieuze stromingen en organisaties die 'conservatief' zijn en de katholieke kerken in Nederland worden ook aangestuurd 'vanuit het buitenland'. Toch zullen weinig mensen beweren dat deze organisaties voorlopig geen gebedshuizen meer mogen bouwen in Amsterdam.

Nader bezien zijn er in de genoemde voorbeelden meerdere rechtsstatelijke beginselen in het geding en spelen ook andere overwegingen een rol. Daarbij is niet op voorhand duidelijk wat de precieze betekenis is van principes als de scheiding van kerk en staat of gelijke behandeling. Er kunnen bijvoorbeeld vraagtekens worden geplaatst bij de algemene stelling dat in Nederland de overheid nooit geld geeft aan 'religieuze instellingen'. De overheid betaalt immers ook mee aan godsdienstonderwijs op bijzondere scholen, aan de geestelijke verzorging in gevangenissen of aan de totstandkoming van een geschikte lesmethode voor islamitisch godsdienstonderwijs. Zelfs wanneer men vindt dat de overheid geen religieuze activiteiten mag subsidiëren, is de vraag of daarvan sprake is bij de financiële ondersteuning van een debatcentrum waar aandacht wordt besteed aan levensbeschouwing en aan islamitische kunst en cultuur.

Een andere vraag is hoe de overheid het principe van gelijke behandeling toepast. Christelijke gemeenschappen beschikken in Nederland over veel meer voorzieningen en instituties dan moslims, en dat komt mede doordat zij in het verleden lange tijd wel hebben geprofiteerd van allerlei vormen van overheidssteun. Op grond van het principe van gelijke behandeling kan dus ook beargumenteerd worden dat de overheid moet bijspringen om ervoor te zorgen dat

4 Directeur Het Oosten Woningcorporatie, Frans Bijdendijk, in 'Het Oosten bemoeit zich niet met koers' in *Het Parool* 1 december 2006.

5 Zie P. Dortweg 'Het Oosten misbruikt positie' in *Het Parool* 18 november 2006; en G. de Bruin 'Waar blijft tegengeluid? Westermoskee, juist nu!' in *Het Parool* 22 november 2006. Zie ook de documentaire van het KRO-programma *Reporter* uitgezonden op 4 februari 2007.

ook relatief nieuw gevestigde religieuze minderheden in Nederland van hun religieuze vrijheid gebruik kunnen maken en beschikken over voldoende en adequate voorzieningen.

Ten slotte is er de vraag of de overheid zo duidelijk een voorkeur mag uitspreken voor een 'liberale islam'. Er zijn anno 2007 misschien goede redenen voor gemeenten om het debat binnen islamitische gemeenschappen te stimuleren en om, bijvoorbeeld als tegenwicht tegen fundamentalistische of conservatieve stromingen in de islam die soms steun krijgen uit het buitenland, ook de meer liberale stemmen in de Nederlandse islam een steun in de rug te geven en een platform te bieden. Maar kan een stadsdeelbestuur door middel van een convenant de 'liberale koers' van een religieuze organisatie proberen vast te leggen? Of schendt zij daarmee de beginselen van neutraliteit en van scheiding van kerk en staat?

Praktische oordeelsvorming

Uit deze discussies blijkt enerzijds dat er meerdere wezenlijke rechtsstatelijke principes tegelijkertijd in het geding zijn en anderzijds dat rechtsstatelijke principes en wettelijke bepalingen vaak 'ondergespecificeerd' ('underdetermined') zijn en interpretatie behoeven in het licht van specifieke situaties en omstandigheden (Bader en Engelen, 2003, p. 380). Bovendien spelen overwegingen op grond van beginselen, principes en wetsbepalingen een rol naast een reeks andersoortige overwegingen, bijvoorbeeld over wat gepast is gezien het bestaande beleid, wat wel en niet mogelijk is gezien de beschikbare middelen en welke bedoelde en onbedoelde gevolgen een bepaalde vorm van overheidsoptreden kan hebben. Zo bezien is rechtvaardig en wijs handelen en optreden gebaat bij een contextuele oordeelsvorming. Juist wanneer het gaat om de islam is het dan ook van belang om meer studies te doen die van nut zijn voor bestuurders en beleidsmakers die te maken hebben met vraagstukken die tegelijkertijd zeer ingewikkeld en heel urgent zijn en die gaandeweg hun vermogen tot contextuele oordeelsvorming moeten ontwikkelen.

Wanneer erkend wordt dat contextuele oordeelsvorming onvermijdelijk is, betekent dit ook dat onderzoekers die zich bezighouden met dit soort beleid – beleidswetenschappers, juristen, filosofen, politicologen en bestuurskundigen – niet kunnen volstaan met een analyse van

principes en regels. Zij moeten ook oog hebben voor de praktische oordeelsvorming in een complexe sociale werkelijkheid. Waar behoefte aan is, zijn relatief uitvoerige beschrijvingen van de bestuurlijke en beleidsmatige praktijk in verschillende deelgemeenten en steden, zowel in Nederland als daarbuiten. Alleen op die manier zijn we in staat de veelvoudige overwegingen – die vaak op verschillende niveaus spelen – in kaart te brengen, te laten zien om welke redenen bepaalde keuzen worden gemaakt en wat wel en niet werkt.

Een voorbeeld is een analyse van de vele initiatieven tot ‘dialogo’ of ‘debat’ rond de islam die de afgelopen jaren zijn ontwikkeld. Sinds de aanslagen van 11 september 2001, de moord op Theo van Gogh en de aanslagen op islamitische scholen en moskeeën die daarop volgden, ontstonden in verschillende gemeenten initiatieven om debat, dialoog en uitwisseling tussen burgers over thema’s als integratie en de islam op gang te brengen. De afgelopen jaren zijn daarbij verschillende debatvormen ontwikkeld, zoals het project ‘islam in discussie’ dat in Rotterdam werd georganiseerd, de jaarlijkse ‘dag van de dialoog’ in Amsterdam en Rotterdam, of de ‘stads gesprekken’ die door het toenmalige Ministerie van Grote Steden- en Integratiebeleid werd ontwikkeld om wantrouwen tussen moslims en niet-moslims weg te nemen na de terroristische aanslagen in de Verenigde Staten.

Vaak blijken de doelstellingen nogal uiteen te lopen. Sommige debatten moeten bijdragen aan het bespreekbaar maken van ergernissen, overlast of gevoelens van angst. Soms willen de organisatoren discussie en reflectie stimuleren onder moslims in Nederland over onderwerpen als opvoeding, emancipatie, vrijheid van meningsuiting of homoseksualiteit. Weer anders van opzet zijn debatten tussen moslims en niet-moslims over maatschappelijke thema’s en over de waarden en vormen van gedrag die in de huidige Nederlandse samenleving als wenselijk, toelaatbaar of verwerpelijk worden gezien. Getailleerde beschrijvingen van de doelstellingen, de verschillende overwegingen, de uiteindelijke opzet van debatten en de uitkomsten kunnen belangrijke lessen opleveren voor bestuurders en beleidsmakers (zie Maussen, 2006).

In de Rotterdamse wijk Charlois slaagden buurtbewoners erin een debat op gang te brengen tussen wijkbewoners door te kiezen voor kleine kringgesprekken, waarbij ook minder assertieve en taalvaardige buurtbewoners hun zegje konden doen. Ook bleken in Rotterdam de zogenoemde ‘interne debatten’ tussen moslims onderling

een goede opstap te vormen voor grootschaligere debatten. Andere onderdelen van het Rotterdamse project 'islam in discussie' waren minder geslaagd, zoals de polemische publieksdebatten waar een brede waaier aan maatschappelijke vraagstukken (zoals taalachterstand, eerwraak, onderwijs en 'groepsverkrachtingen') door de gemeentebestuurders werd opgediend als voorwerp van een discussie over 'de islam'. In Zaanstad lukte het om actuele maatschappelijke thema's en spanningen bespreekbaar te maken zonder bij voorbaat te vooronderstellen dat de belangrijkste tegenstellingen bestonden tussen 'moslims en niet-moslims' of tussen 'allochtonen en autochtonen'. Het gemeentebestuur benadrukte dat de inwoners van Zaanstad meerdere identiteiten hebben en niet alleen maar als 'allochtoon' of als 'moslim' hoeven te worden aangesproken, maar ook als buurtbewoner, burger, opvoeder, student of als werknemer. Het project 'dialogo in Zaanstad' bestond uit een reeks manifestaties, exposities en debatten waarbij ook werd gezocht naar wat 'Zaankanters' met elkaar verbond en niet alleen naar wat hen van elkaar scheidde.

Niet alleen wanneer het gaat om de vele initiatieven om debat en dialoog op gang te brengen zijn beleidsmakers en bestuurders gebaat bij beschrijvingen van verschillende initiatieven in Nederlandse gemeenten, dat geldt bijvoorbeeld ook wanneer het gaat om antiradicaliseringsbeleid, om beleid ten aanzien van moskeeën of islamitisch onderwijs. Dit soort uitvoerige beschrijvingen ('thick descriptions') laten de meervoudige overwegingen zien waarvoor beleidsmakers en bestuurders gesteld zijn en zij leveren zo belangrijke lessen op waar anderen hun voordeel mee kunnen doen. Toch is beschrijving alleen niet voldoende, er is ook behoefte aan beter begrip van de relevante rechtsstatelijke beginselen en aan de meer modelmatige beschrijving van beleidsvisies en normatieve keuzen. Daarbij moet de aandacht uitgaan enerzijds naar de omgang met religieuze diversiteit en in het bijzonder naar de verhouding tussen religie en overheid in Nederland en anderzijds naar verschillende beleidsvisies aangaande culturele diversiteit en integratie op lokaal niveau. Hieronder doe ik een voorzet voor een dergelijke analyse.

Het Nederlandse model van verhoudingen tussen kerk en staat

Een van de vraagstukken in beleid rond de islam is, als gezegd, hoe de gemeentelijke overheid moet omgaan met religie en met religieuze organisaties. Beleidsmakers komen soms met een interpretatie van het beginsel van 'scheiding van kerk en staat' waar vraagtekens bij kunnen worden geplaatst. Zo meenden medewerkers van de Amsterdamse Dienst Ruimtelijke Ordening dat het principe van scheiding van kerk en staat betekende dat in Nederland geloof een 'privézaak' was.⁶ In Rotterdam betoogden bestuurders en opiniemakers dat de bouw van grote en herkenbare moskeeën ongepast was in een 'geseculariseerde samenleving' en dat een al te zichtbare aanwezigheid van religie onwenselijk was omdat het stedelijke landschap modern, 'neutraal' en 'seculier' diende te zijn.⁷ De contextuele oordeelsvorming op gemeentelijk niveau zou gebaat zijn bij een helderder begrip van enkele kernelementen van het Nederlandse stelsel van verhoudingen van kerk en staat. Onlangs betoogde Sophie van Bijsterveld dat in recente discussies over religie in het publieke domein in Nederland het beginsel van scheiding van kerk en staat wordt 'overvraagd' (Van Bijsterveld, 2006). Bij de verhouding tussen overheid en religie gaat het niet alleen om 'scheiding' maar zijn drie rechtsbeginselen van belang. In de eerste plaats het beginsel van *godsdienvrijheid*, waarbij de staat garandeert dat de burgers vrijelijk godsdienstige en levensbeschouwelijke overtuigingen kunnen aanhangen, dat zij hun leven naar die overtuigingen kunnen inrichten, dat zij hun religie ook in gemeenschap met anderen kunnen beleven en hun levensbeschouwelijke overtuigingen ook kunnen uiten, bijvoorbeeld in woord en geschrift of door het dragen van bepaalde kleding. De overheid kan onder bepaalde voorwaarden ook bijspringen wanneer voor bepaalde groepen de godsdienvrijheid 'illusoir' is, zoals in 1988 werd opgemerkt in een rapport over steunverlening aan kerkgenootschappen.⁸ In de tweede plaats het beginsel van *neutraliteit* en van *gelijke*

6 *Ruimte voor religie; een verkennend onderzoek naar de ruimtevraag van religieuze instellingen* (2002, p. 5).

7 Zie bijvoorbeeld de column van Sylvain Ephimenco in *Trouw*, 5 december 2002.

8 Zie het rapport van de *Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag* onder voorzitterschap van prof. mr. E.M.H.Hirsch-Ballin (1988).

behandeling. Dit betekent onder meer dat de overheid geen voorkeur uitspreekt voor een levensbeschouwing of religie boven een andere en dat burgers niet gediscrimineerd mogen worden vanwege hun geloofsovertuigingen.

In de derde plaats is er het beginsel van *scheiding van kerk en staat* dat verwijst naar het idee dat er in 'de verhouding tussen kerk en staat geen institutionele zeggenschap over en weer mag zijn, evenmin als rechtstreekse inhoudelijke zeggenschap' (Van Bijsterveld, 2006, p. 248). Dit beginsel betekent onder meer dat religieuze organisaties zelf kunnen bepalen wie zij aanstellen als 'bedienaren van de eredienst', dat de overheid niet gehouden is om te voorzien in de kosten van religieuze activiteiten en niet verplicht is om de salarissen van priesters of imams te betalen.

Het Nederlandse model

Het is belangrijk dat bestuurders en beleidsmakers zich ervan bewust zijn dat in de verhouding tussen overheid en religie al deze drie beginselen van belang zijn. Maar naast begrip van deze algemene beginselen is het ook goed om oog te hebben voor de specifieke kenmerken van het Nederlandse model. De specifieke kenmerken van het Nederlandse model zijn vooral gevormd in 19^e en 20^e eeuw, rond ontwikkelingen en politieke conflicten zoals de schoolstrijd, de periode van verzuiling en de latere ontzuiling, processen van secularisatie en ontkerkelijking en veranderende ideeën over de taak van de overheid (zie recentelijk Ten Hooven, 2006; Harinck, 2006; Van Bijsterveld, 2006).

In een vergelijkende studie naar de verhoudingen tussen kerk en staat in de Verenigde Staten, Nederland, Australië, Groot-Brittannië en Duitsland beschrijven de Amerikaanse politicologen Stephen Monsma en Christopher Soper het Nederlandse model als een model van 'principeel pluralisme' (Monsma en Soper, 1997, p. 51 e.v.). Voortbouwend op de analyse van Monsma en Soper onderscheid ik vier kernprincipes van het Nederlandse model (Maussen, 2006, p. 17 e.v.). Deze kernprincipes bieden beleidsmakers, bestuurders en burgers houvast voor de contextuele interpretatie van de verhouding tussen overheid en religie in Nederland. In de eerste plaats is er het beginsel van gelijke behandeling van de burgers en van levensbeschouwelijke en religieuze organisaties. De overheid moet de burgers gelijk behandelen ongeacht hun religieuze of

levensbeschouwelijke opvattingen. Ook ten aanzien van levensbeschouwelijke organisaties wordt in het Nederlandse model het principe van gelijke behandeling toegepast. Dit speelt bijvoorbeeld bij de financiering van openbare en bijzondere scholen en bij de verdeling van zendtijd op de publieke zenders. In de tweede plaats is er de erkenning dat de staat mede moet bijdragen aan de mogelijkheden-voorwaarden van een pluriforme publieke sfeer. In het Nederlandse model hoeft de publieke sfeer niet 'neutraal' te zijn wanneer dat zou betekenen dat alle uitingen van groeps- of religieuze identiteit zoveel als mogelijk geweerd moeten worden. Het is voldoende wanneer er een pluraliteit bestaat van verschillende overtuigingen en levensbeschouwingen. Die pluraliteit komt onder meer tot uitdrukking in een veelvoud van maatschappelijke organisaties en instituties met een verschillende levensbeschouwelijke signatuur. In de derde plaats is er het idee dat organisaties op religieuze of levensbeschouwelijke grondslag van belang zijn voor burgers die een betekenisvol leven willen leiden en die zelfredzaam zijn. Deze benadering past bij het belang dat in het Nederlandse model wordt toegekend aan een sterk maatschappelijk middenveld waarin individuele burgers zich verbinden tot groeperingen en verenigingen en dat kan functioneren als tegenwicht tegen een alomtegenwoordige staat.⁹ In de vierde plaats is er het idee dat de staat de individuele keuzevrijheid van burgers erkent en beschermt. Dit betekent onder meer dat er voor de individuele burger iets te kiezen moet zijn en dat de Nederlandse overheid haar burgers bijvoorbeeld niet verplicht om allemaal hetzelfde type onderwijs te volgen. Instellingen die (mede) met overheidsgeld worden gefinancierd kunnen in Nederland een bepaalde levensbeschouwelijke signatuur hebben, zolang er maar een voldoende divers aanbod bestaat dat voldoet aan de wensen en behoeften van religieuze en niet-religieuze burgers. De overheid kan de burgers ook in bescherming nemen en een uitweg bieden wanneer hun keuzevrijheid wordt bedreigd of ingeperkt, bijvoorbeeld wanneer in een religieuze gemeenschap sprake is van geloofsdwang of dreiging met geweld.

9 Zie De Hart en Dekker (2006) voor een analyse van de veranderende rol van kerken in de Nederlandse civil society.

Laïcité

De specifieke kenmerken van het Nederlandse model kunnen ook worden verduidelijkt door het model te vergelijken met het Franse model dat is gebaseerd op het principe van *laïcité*.¹⁰ Ook het Franse model is gebaseerd op kernbeginselen zoals godsdienstvrijheid, gelijke behandeling en scheiding van kerk en staat, maar de manier waarop deze beginselen in Frankrijk vorm hebben gekregen verschilt wezenlijk van het Nederlandse model. Zo is het Franse model gebaseerd op een zeer strikte interpretatie van scheiding van kerk en staat, waarbij er geen ruimte kan zijn voor enigerlei vorm van uiting van religieuze identiteit in de instituties die op een of andere manier een onderdeel zijn van de staat. Het verbod op opzichtige religieuze symbolen op openbare scholen is illustratief voor dit aspect van het Franse model. Een ander kenmerk van het Franse model is het idee dat gelijke behandeling van de burgers mogelijk is wanneer de staat volledig 'neutraal' is en iedere burger uitsluitend tegemoet treedt als een 'citoyen' en niet als lid van een bepaalde groepering of etnische, culturele of religieuze gemeenschap. Ook de republikeinse opvatting van democratie en burgerschap is van belang om het Franse stelsel van scheiding van kerk en staat te begrijpen. In die democratieopvatting is het onwenselijk dat burgers zich verenigen in gemeenschappen die hun deelbelangen plaatsen boven het algemeen belang.

Wanneer we de stelsels vergelijken, valt bijvoorbeeld op dat het Franse streven naar een 'neutrale' publieke sfeer wezenlijk verschilt van het Nederlandse streven naar een 'pluriforme' publieke sfeer. Zo zou het in het Franse model voor de hand liggen om alle officiële feestdagen die een religieuze connotatie hebben af te schaffen, terwijl het bij het Nederlandse model zou passen om juist een veelvoud aan religieuze en niet-religieuze feestdagen officieel te erkennen. In Frankrijk gaan stemmen op om 'opzichtige uitingen van religieuze identiteit' niet alleen te weren in het openbare onderwijs, maar ook in andere 'openbare' ruimten of instellingen, zoals in het stadhuis of in het 'openbaar vervoer' (zie Bowen, 2006). In Nederland is er

10 Voor recente analyses van het Franse stelsel van de verhouding van kerk en staat zie onder meer Baubérot (2005); Fetzer en Soper (2005); Maussen (2006) en Jansen (2006). Zie ook het onlangs gepubliceerde rapport van de *Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics* (2006).

minder huiver voor uitingen van religieuze identiteit, zolang er maar ruimte blijft voor verschillende uitingen.

Beleidsvisies en culturele diversiteit

Bij de omgang met islamitische organisaties en voorzieningen spelen voor gemeentelijke overheden niet alleen vraagstukken van de omgang met religieuze instellingen en van de verhouding tussen kerk en staat. Minstens zo belangrijk zijn beleidsvisies die betrekking hebben op integratie en op de manier waarop de overheid moet inspelen op nieuwe vormen van culturele, ideologische en etnische diversiteit. Gemeenten proberen op verschillende manieren mede vorm te geven aan een lokale samenleving waarin ruimte is voor diversiteit maar waarin ook sprake is van integratie, wederzijds begrip, insluiting, emancipatie en interactie tussen bevolkingsgroepen. Wanneer het gaat om integratiebeleid en de omgang met culturele diversiteit kunnen vier beleidsvisies worden onderscheiden: een marginaliserende, een assimilerende, een pluralistische en een dialogische visie (Maussen, 2006, p. 54 e.v.).

In de *marginaliserende beleidsvisie* kunnen migranten alleen een onderdeel vormen van de samenleving wanneer zij 'hun cultuur' niet al te uitbundig uitdragen en wanneer zij geen uitgebreide gemeenschapsinfrastructuur opzetten die door de meerderheid als bedreigend wordt ervaren. Het gedrag en de opvattingen van nieuwkomers wordt vaak voorgesteld als vreemd en traditioneel en wordt afgezet tegenover wat gebruikelijk is in moderne, westerse samenlevingen.¹¹

In de *assimilerende beleidsvisie* kunnen immigranten in de samenleving worden opgenomen via een eenzijdig proces van aanpassing, waarbij zij hun taal en culturele identiteit opgeven en opgaan in de cultuur van de ontvangende samenleving. Nieuwkomers moeten niet alleen de wet respecteren en de taal spreken van het 'land van aankomst', zij moeten ook de heersende normen en waarden van de Nederlandse samenleving overnemen.

¹¹ Zie bijvoorbeeld de verschillende opiniestukken van de filosoof Herman Philipse over wat hij omschrijft als de 'tribalisering van Nederland', zoals 'Stop de tribalisering van Nederland; veel allochtonen nemen waarden mee die niet passen in onze samenleving' in *NRC Handelsblad*, 27-28 september 2003.

In de *pluralistische beleidsvisie*, ook wel omschreven als het model van multiculturalisme, staat voorop dat immigranten kunnen worden opgenomen in de samenleving als leden van etnische gemeenschappen die op grond van kenmerken als taal, cultuur, religie en organisatievormen gedurende meerdere generaties onderscheidbaar zullen blijven van de meerderheid van de bevolking. De integratie van nieuwkomers is gebaat bij de sociale binding die ontstaat binnen etnische gemeenschappen, bij groepsgewijze emancipatie en bij een afwijkende collectieve identiteitsbeleving.

In de *dialogische beleidsvisie*, ten slotte, staat voorop dat nieuwkomers en 'gevestigden' verweekeld moeten raken in een wederzijds proces van culturele ontwikkeling en dialoog waarin zij voortdurend opnieuw bepalen wat hun onderlinge overeenkomsten en verschillen zijn. Interactie tussen burgers onderling, individuele emancipatie en de 'exit' uit geïnstitutionaliseerde organisaties en gemeenschappen krijgt in deze visie sterk de nadruk.

In het publieke en politieke debat over de islam in Nederland van de laatste jaren zijn veel ideeën en beleidsvoorstellen geventileerd die passen in de marginaliserende beleidsvisie. In Rotterdam presenteerde toenmalig wethouder Marco Pastors een beleidsnota die de bouw van moskeeën in een 'afwijkende bouwstijl' zou verbieden (Maussen, 2006, p. 136 e.v.). Kamerleden Geert Wilders en Hilbrand Nawijn pleitten al enige jaren voor een verbod op nieuwe moskeeën en islamitische scholen en op het 'afpakken van paspoorten' van radicaliserende Nederlandse moslims van Marokkaanse of Turkse komaf zodat zij Nederland kunnen worden uitgezet. Toch zijn weinig van deze voorstellen omgezet in beleidsmaatregelen. Dit komt mede doordat zij op gespannen voet staan met de Nederlandse Grondwet en met het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM) en met beginselen als godsdienstvrijheid en gelijke behandeling. Ook ideeën die passen in de assimilerende beleidsvisies, zoals de oproep aan moslims om zich aan te passen aan de Nederlandse *Leitkultur*, blijken weinig weerslag te vinden in beleid. In assimilatie-vertogen wordt vaak gesteld dat de islam eigenlijk geen onderdeel is van 'de Nederlandse cultuur' omdat die cultuur gekenmerkt zou worden door de 'joods-christelijke-humanistische traditie'. Daarmee ontstaat een tegenstrijdige boodschap omdat van moslims wordt geëist dat zij zich aanpassen aan een nationale cultuur die hun geloof per definitie lijkt uit te sluiten. In de grotere steden is bovendien sprake van een lokale samenleving die in cul-

tureel, religieus en etnisch opzicht al zo divers is dat de oproep aan nieuwkomers om zich aan te passen aan 'de' Nederlandse cultuur onwerkelijk aandoet. Bestuurders en beleidsmakers benadrukken juist de rol die de stedelijke identiteit speelt als verbindend element en wijzen op de vormen van gemeenschappelijkheid die bestaan tussen 'Amsterdammers', 'Rotterdammers' of 'Zaankanters'.

Pluralistische en dialogische beleidsvisies

Een analyse van beleid rond de islam in Amsterdam, Rotterdam, Utrecht en Zaanstad laat zien dat sinds de jaren negentig van de vorige eeuw bestuurders en beleidsmakers door een combinatie van pluralistische en dialogische beleidsvisies het beste van twee werelden proberen te combineren. Bestuurders vinden overwegend dat moslims in Nederland recht hebben op gelijke behandeling, op de bouw van moskeeën en begraafgelegenheden die voldoen aan hun behoeften en op de vestiging van islamitische scholen. In veel van die instituties en voorzieningen krijgt een collectieve etnisch-religieuze identiteitsbeleving vorm, bijvoorbeeld omdat er sprake is van Turkse, Marokkaanse, Bosnische of Surinaamse moskeeën. Deze vorm van groepsgewijze incorporatie van culturele diversiteit – het vermaarde ideaal van 'integratie met behoud van identiteit' – past bij een pluralistische beleidsvisie. Maar sinds de jaren negentig maken pleidooien voor het recht op behoud van identiteit steeds meer plaats voor pleidooien voor de verdere ontwikkeling van geloofsbeleving en culturele identiteit van moslimimmigranten in interactie met de Nederlandse samenleving. Enerzijds is dit een gevolg van een interne dynamiek van moslimorganisaties die proberen in te spelen op de veranderde behoefte van hun achterban en op de wensen van jongere generaties die zijn geboren en getogen in Nederland. Anderzijds benadrukken bestuurders en beleidsmakers dat het van belang is om islamitische religieuze voorzieningen verder te ontwikkelen zodat zij geen 'eilanden' zijn binnen de Nederlandse samenleving, maar juist een onderdeel van de wijk samenleving en van de stedelijke gemeenschap. Dit komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in pleidooien voor vernieuwende moskeearchitectuur ('poldermoskeeën') en voor de organisatie van *iftar*-maaltijden samen met buurtbewoners. Ook islamitische scholen moeten volgens gemeentebestuurders niet met hun rug naar de Nederlandse samenleving staan. Initiatieven van besturen van islamitische scholen om

bijvoorbeeld een sportdag te organiseren samen met christelijke en openbare scholen worden aangemoedigd. Dergelijke initiatieven passen in een dialogische beleidsvisie.

Ook bij de gemeentelijke omgang met moslimorganisaties is een combinatie van pluralistische en dialogische visies zichtbaar. Er is behoefte aan krachtige zelforganisaties die als gesprekspartner kunnen dienen voor de lokale overheid en die een kader kunnen bieden voor de islamitische geloofsbeleving in Nederland. Islamitische zelforganisaties kunnen ervoor zorgen dat moslims opkomen voor hun wensen en belangen, zodat er meer vertrouwen en sociaal kapitaal kan ontstaan in moslimgemeenschappen. Ook in het licht van de problematiek van radicalisering wordt gewezen op het belang van een stevige islamitische religieuze infrastructuur die tegenwicht kan bieden aan de radicale ideologieën en opvattingen die beschikbaar zijn op het internet. Tegelijkertijd vinden gemeentebestuurders dat moslimorganisaties van het eerste uur vaak nog onvoldoende kunnen inspelen op de nieuwe behoeften van moslimjongeren die geboren en getogen zijn in Nederland. Moslims in Nederland maken onderdeel uit van verschillende sociale verbanden en er is ook behoefte aan meer betekenisvolle uitwisseling tussen moslims en niet-moslims. Op grond van een dialogische beleidsvisie geven gemeenten volop de ruimte aan initiatieven en manifestaties zoals het 'Ramadanfestival' of de 'Vrouwenmoskee', waarbij meer ruimte is voor discussie over onderwerpen die moslimjongeren in Nederland bezighouden. Deze vormen van debat moeten er mede toe bijdragen dat de islambeleving van vooral jongeren wordt ontwikkeld in het licht van de vereisten van een moderne, cultureel diverse Nederlandse samenleving.

Het gemeentelijke schipperen tussen pluralistische en dialogische beleidsvisies heeft ook betekenis voor de manier waarop het Nederlandse stelsel van verhoudingen tussen kerk en staat wordt geïnterpreteerd door beleidsmakers en bestuurders. In veel opzichten sluit het Nederlandse model van omgang met religieuze diversiteit het best aan bij een pluralistische visie op culturele diversiteit. Immers in het Nederlandse model ligt traditioneel veel nadruk op de collectieve aspecten van geloofsbeleving, op 'emancipatie in eigen kring' en op de grote rol van religieuze en levensbeschouwelijke organisaties in het maatschappelijk middenveld. In de dialogische beleidsvisie worden andere accenten gelegd bij de interpretatie van godsdienstvrijheid en de scheiding van kerk en staat. Niet zozeer de

collectieve aspecten van religiebeleving en de gelijke behandeling van religieuze gemeenschappen staan centraal, maar de vrijheid en autonomie van het individu. De moderne burger wil, zo is de gedachte, met enige flexibiliteit en ironie kunnen omgaan met religie en identiteit en de overheid moet voorkomen dat religieuze gemeenschappen, organisaties en instellingen een obstakel gaan vormen voor de individuele emancipatie en voor de betekenisvolle interacties tussen burgers met verschillende ideologische opvattingen en culturele achtergronden. Deze discussies over de precieze betekenis van het Nederlandse model van godsdienstvrijheid en scheiding van kerk en staat spelen nu met name rond de islam. De toekomst moet uitwijzen of dit op termijn zal leiden tot een verandering van het Nederlandse stelsel van verhoudingen tussen kerk en staat.

Literatuur

Bader, V.M., E.R. Engelen

Taking pluralism seriously; arguing for an institutional turn in political philosophy

Philosophy and social criticism, 29e jrg., nr. 4, 2003, p. 375-406

Baubérot, J.

Histoire de la laïcité en France
Parijs, PUF, Collectie Que sais-je, 2005

Bijsterveld, S. van

'Scheiding van kerk en staat; een klassieke norm in een moderne tijd'

In: W. van de Donk, A. Jonkers e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein; verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam, AUP, WRR Verkenningen, 2006, p. 227-259

Bowen, J.R.

Why the French don't like headscarves; Islam, the state and public space

Princeton en Oxford, Princeton University Press, 2006

Fetzer, J.S., C.J. Soper

Muslims and the State in Britain, France, and Germany

Cambridge, Cambridge University Press, 2005

Harinck, G.

Een leefbare oplossing; katholieke en protestantse tradities en de scheiding van kerk en staat

In: M. ten Hooven en T. de Wit (red.), *Ongewenste goden; de publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam, SUN, 2006, p. 106-130

Hart, J. de, P. Dekker

Kerken in de Nederlandse civil society; institutionele grondslag en individuele inspiratiebron

In: W. van de Donk, G. Jonker e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein; verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam, AUP, WRR Verkenningen, 2006, p. 139-169

Hooven, M. ten

Religie verdeelt Nederland; een oude scheidslijn in een nieuwe gedaante

In: M. ten Hooven, T. de Wit (red.), *Ongewenste goden; de publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam, SUN, 2006, p. 13-37

Jansen, Y.

Stuck in a revolving door; secularism, assimilation and democratic pluralism

Amsterdam, UvA, 2006 (diss.)

Lindo, F.

Heilige wijsheid in Amsterdam; Ayasofia, stadsdeel De Baarsjes en de strijd om het Riva terrein
Amsterdam, Het Spinhuis, 1999

Maussen, M.

Ruimte voor de islam? Stedelijk beleid, voorzieningen, organisaties

Apeldoorn/Antwerpen, Het Spinhuis, 2006

Monsma, S.V., S.J. Soper

The challenge of pluralism; church and state in five democracies

New York, Rowman&Littlefield, 1997

Islamitische scholen

Feiten, kritieken, uitdagingen

*B.P. Vermeulen**

Het Nederlandse stelsel van basis- en voortgezet onderwijs is een duaal systeem van enerzijds neutrale overheidsscholen en anderzijds door particuliere organisaties in stand gehouden scholen die veelal op godsdienstige grondslag gebaseerd zijn. Dit op artikel 23 Grondwet gefundeerde stelsel van openbaar respectievelijk bijzonder onderwijs lijkt van een afstand bezien zeer geschikt voor het opnemen en integreren van religieuze minderheden. Voorzover deze dat wensen, kunnen zij bijzondere scholen op religieuze grondslag stichten en kiezen; als daarbij het door de wet gestelde minimum aan leerlingen gehaald wordt, komen die scholen voor volledige overheidsbekostiging in aanmerking. Wensen zij dat niet, of kunnen zij onvoldoende leerlingen trekken, dan staat voor hen het openbaar onderwijs ter beschikking. Daarnaast waarborgt de overheid dat het openbaar en bijzonder onderwijs aan gelijkwaardige basiseisen van kwaliteit voldoen, zodat ook de leden van deze groeperingen uitgerust worden met de noodzakelijke kennis en vaardigheden om op de arbeids- en vervolgonderwijsmarkt mee te kunnen concurreren.

Toch worden er vooral sinds de opkomst en groei van islamitische scholen vragen gesteld bij de werking van dit stelsel. Is dit stelsel werkelijk zo geschikt om de uitdagingen van religieuze pluriformiteit en multiculturaliteit aan te gaan? Komen, enerzijds, godsdienstige en culturele minderheden daarbinnen werkelijk voldoende tot hun recht? Heeft anderzijds het ontstaan van religieuze minderheidsscholen – vooral islamitische scholen – geen negatieve effecten voor de leerlingen en de maatschappij?

* Prof. dr. Ben Vermeulen is hoogleraar staats- en bestuursrecht aan de Vrije Universiteit Amsterdam, hoogleraar onderwijsrecht aan diezelfde universiteit en aan de Radboud Universiteit te Nijmegen, en lid van de Onderwijsraad.

In het navolgende beperk ik mij tot de volgende punten, waarbij ik mij vooral concentreer op het islamitisch onderwijs. Welke ruimte biedt het Nederlandse stelsel aan religieuze en culturele minderheden om eigen scholen te stichten? Zijn eigen scholen, gebaseerd op een uitgesproken minderheidsreligie, niet problematisch, leidend tot versterking van de sociaal-economische segregatie en verlaging van het onderwijsniveau? Hebben zij aantasting van sociale cohesie en verscherping van ideologische tegenstellingen tot gevolg?

Belemmeringen bij stichting van islamitische scholen

Islamitische scholen zijn in Nederland een recent verschijnsel. Hun ontstaan en groei hangt samen met fundamentele wijzigingen in de samenstelling van de Nederlandse bevolking gedurende de laatste 45 jaar. In deze periode heeft een aanzienlijke instroom van niet-westerse vreemdelingen plaatsgevonden. Daarbij moeten we denken aan de komst van de gastarbeiders in de jaren zestig en begin jaren zeventig; de sinds de jaren zeventig op gang gekomen gezinshereniging en de komst van rijksgenoten uit de voormalige koloniën; en de ontvangst van grote groepen asielzoekers vanaf de jaren tachtig. Een groot deel van hen – veelal aangeduid als allochtonen – is moslim, of heeft althans een islamitische achtergrond. Schattingen gaan ervan uit dat thans bijna een miljoen moslims in Nederland woont. Daarbij moet overigens aangetekend worden dat het aantal actief belijdende moslims waarschijnlijk veel kleiner is. Niettemin, ook dan gaat het nog steeds om aanzienlijke aantallen. Uiteraard heeft deze demografische ontwikkeling gevolgen voor het scholenbestand. Het Nederlandse onderwijsbestel beoogt immers open te staan voor wijzigingen in de maatschappelijke vraag, tot uitdrukking komend in de stichting van nieuwe (bijzondere) scholen. De eerste islamitische basisschool werd in 1988 opgericht; thans zijn er 46 van deze scholen. In totaal bedienen zij ongeveer achtduizend van de anderhalf miljoen basisschoolleerlingen. In 2000 werd een islamitische school voor voortgezet onderwijs (de Ibn Chaldoen in Rotterdam) opgericht; de tweede (het Islamitisch College Amsterdam, ICA) volgde in 2001.

Een eerste punt betreft de vraag of het bestaande stelsel wel daadwerkelijke onderwijsvrijheid biedt aan de 'nieuwe minderheden', zoals de islamitische richtingen. Biedt het stelsel nieuwkomers wel

voldoende ruimte? Het aantal islamitische basisscholen lijkt in vergelijking tot de vraag naar dergelijke scholen te gering (voor het voortgezet onderwijs is dat nog evidentier). Uit onderzoeken van het Instituut voor Toegepaste Sociale wetenschappen (ITS) komt bijvoorbeeld naar voren dat er vraag zou zijn naar meer dan honderd islamitische basisscholen (tegen 46 op dit moment).

Door drie factoren zijn op dit moment de kansen voor deze minderheden om eigen scholen te stichten en gefinancierd te krijgen evenwel beperkt. Weliswaar kunnen zij vrijelijk scholen oprichten, maar de randvoorwaarden om voor overheidsbekostiging in aanmerking te komen – in de praktijk een noodzakelijke voorwaarde om te kunnen bestaan – zijn vooral voor hen behoorlijk belemmerend.

Voorheen golden voor het basisonderwijs tamelijk lage stichtingsnormen, terwijl op grond van de (zeldzaamheid van de) richting – het feit dat het de eerste respectievelijk de laatste school van de (religieuze of levensbeschouwelijke) richting binnen de regio betrof – soms met nog lagere leerlingenprognoses kon worden volstaan om voor bekostiging in aanmerking te komen. Sinds 1992 zijn de stichtingsnormen echter aanzienlijk verhoogd. Feitelijk komt deze verhoging, in combinatie met de aan 'richting' gekoppelde criteria (zie hierna), erop neer dat stichting van nieuwe scholen alleen nog bij wijze van uitzondering mogelijk is. Hetzelfde geldt ook voor het voortgezet onderwijs, dat al langer aan hoge stichtingsnormen moet voldoen.

Een tweede belemmerende factor is gelegen in de rol van het richtingsbegrip als bekostigingsfactor. In het bestaande stelsel worden de prognoses grotendeels gegrond op extrapolaties op basis van de historisch gegroeide verdeling naar erkende godsdienstige en levensbeschouwelijke richtingen. Zo gaat de stichtingsmethodiek (de planprocedure) vooral uit van prognoses gebaseerd op de huidige verdeling naar richting onder de bestaande basisscholen: de zogenoemde indirecte meting. Een dergelijk stelsel functioneerde adequaat in een verzuilde samenleving, opgedeeld in duidelijk naar godsdienst en levensovertuiging onderscheiden stabiele bevolkingsgroepen. Maar die verzuilde samenleving is grotendeels verleden tijd. De toenemende religieuze en culturele pluriformiteit en de secularisatie brengen met zich dat er niet meer kan worden uitgegaan van op basis van een gedeelde levensbeschouwing georganiseerde bevolkingsgroepen. De toegepaste planningsmethodieken bevoordelen daarenboven de gevestigde confessionele

richtingen ten opzichte van de 'kleine', 'nieuwe' richtingen. Een en ander leidt, zo stelt men, tot een discrepantie tussen vraag en aanbod, meer concreet: tot een oververtegenwoordiging van het traditionele katholieke en protestants-christelijke onderwijs, en een ondervertegenwoordiging van scholen op islamitische en hindoeïstische grondslag. Nieuwkomers kunnen weliswaar proberen via een directe meting – ouderenquêtes – aan te tonen dat zij toch aan de stichtingsnormen zullen voldoen. Maar dergelijke enquêtes zullen zij zelf moeten organiseren en betalen, en deze worden door overheid en rechter veelal niet als valide aanvaard.

Een derde factor kan zijn dat de beoordeling of een aanvraag voor een nieuwe school aan de stichtingsnormen voldoet primair bij het gemeentebestuur berust. Het valt niet uit te sluiten dat daarbij in het bijzonder onwelwillend wordt gekeken naar op directe metingen gebaseerde aanvragen van islamitische scholen. Veel gemeentebesturen hebben uit overwegingen van integratie e.d. grote twijfels bij deze op religieuze richting gebaseerde scholen. Bovendien zijn zij in zekere zin partij: als het verzoek om schoolstichting gehonoreerd wordt, zal de gemeente de huisvesting voor de nieuwe school moeten financieren.

Het is echter niet te verwachten dat de stichtingsmethodiek aangepast zal worden. Bedacht dient allereerst te worden dat de geconstateerde discrepantie vermoedelijk minder groot is dan op het eerste gezicht lijkt. Uit SCP-onderzoek blijkt dat de overgrote meerderheid van alle ouders tevreden is met de gekozen basisschool, ook wat betreft de richting. Vermoedelijk is dat laatste minder het geval bij hen die een voorkeur hebben voor islamitisch onderwijs (wat overigens voor de meerderheid van islamitische ouders niet het geval is!). Maar ook bij hen is het zo dat zij niet alleen zullen kiezen op basis van (godsdienstige) richting, maar daarnaast op andere gronden, en al opteren zij in principe voor een islamitische school, vaak toch tevreden zullen zijn met een andere school die op kwaliteit en (atmo)sfeer goed scoort.

Vervolgens is het niet zo dat de met een directe meting gevonden vraag zich in de praktijk altijd verwerkelijkt. Op basis van de gevonden discrepantie in vraag en aanbod zou verwacht mogen worden dat de bestaande islamitische scholen voortdurend zouden groeien. Maar dat is niet het geval: ongeveer een kwart van hen heeft op dit moment problemen om voldoende leerlingen te trekken om voor financiering in aanmerking te blijven komen.

Ten slotte zal aanpassing van de stichtingsmethodiek op grote weerstand stuiten, in de zin dat de daaruit voortvloeiende groei van het aantal islamitische scholen als zeer problematisch gezien zal worden. De bezwaren tegen deze scholen zien vooral op overwegingen van kwaliteit, integratie en keuzevrijheid: ze komen hierna aan de orde.

Sociaal-economische segregatie, gebrekkige kwaliteit

Als de planprocedure al aangepast zal worden, zal dat niet ten gunste maar juist ten nadele van islamitische scholen zijn. Het kabinet-Balkenende stelt in de brief *Onderwijs, integratie en burgerschap* (2004) weliswaar dat het beperken of bemoeilijken van stichting van islamitische scholen niet aan de orde is. Maar in de problematiek van de tweedeling in zogenoemde 'witte' en 'zwarte' scholen wordt wel aanleiding gezien om stichtingseisen te stellen die in feite vooral islamitische schoolvorming zullen tegengaan. Het kabinet is voornemens om ten aanzien van nieuwe scholen de voorwaarde te stellen dat niet meer dan 80% van de populatie een achterstandsleerling is. De redenering hierachter is op zichzelf plausibel. Als al bepleit wordt om door middel van spreiding te bewerkstelligen dat de concentratie van achterstandsleerlingen op *bestaande* scholen vermindert, dan ligt het te meer voor de hand het ontstaan van *nieuwe* concentratiescholen tegen te gaan, door middel van het formuleren van genoemde voorwaarde.

Maar uiteraard zal deze eis als gevolg hebben dat de stichting van nieuwe islamitische scholen bemoeilijkt zal worden. Deze scholen rekruteren hun leerlingen immers voor het grootste deel uit achterstandsleerlingen. Aldus wordt met een ogenschijnlijk neutraal criterium (onderwijsachterstand) indirect onderscheid gemaakt op basis van religie. Een dergelijk onderscheid kan weliswaar met zwaarwegende argumenten gerechtvaardigd worden. Maar zijn die argumenten voorhanden? Is een dergelijke beperking van de vrijheid van stichting en richting, die in haar uitwerking eenzijdig uitwerkt ten opzichte van bepaalde godsdienstige groeperingen, wel te rechtvaardigen? Is een begrenzing van de met die vrijheid van stichting en richting samenhangende ouderlijke keuzevrijheid wel te legitimeren? Is het wel aantoonbaar dat leerlingen op een islamitische school slechter af zijn dan op een gemengde school?

In het overleg met de vaste kamercommissie naar aanleiding van de brief kwam overigens naar voren dat de 80%-eis niet al gaat gelden bij de stichting van een school, maar pas vijf jaar na stichting. Dat zou betekenen dat een school die binnen deze vijf jaar genoeg leerlingen trekt om aan de opheffingsnorm te voldoen, niettemin haar bekostiging zou verliezen als meer dan 20% van de leerlingen een onderwijsachterstandsleerling blijkt te zijn, of dat nu (mede) komt door de ligging van de school (al dan niet in een 'zwarte' wijk), door het religieuze of onderwijskundige profiel van de school, of door andere oorzaken. Dat lijkt neer te komen op kapitaalvernietiging. Bovendien: als de school moet sluiten, waar moeten haar leerlingen dan naartoe? De afgelopen tijd is over dit voorstel overigens voornamelijk gezwegen. Vermoedelijk hebben overwegingen zoals bovenstaande geleid tot de overtuiging dat het niet haalbaar is. Maar nogmaals: de gedachtegang achter de 80%-eis is niet merkwaardig. De achtergrond daarvan is dat leerlingen die gezien hun thuissituatie in een achterstandspositie verkeren erbij gebaat zijn in een klas te zitten met leerlingen die in een betere positie verkeren, zodat zij zich daaraan kunnen 'optrekken'. Het valt evenwel te betwijfelen of dit beoogde positieve effect van een gemengde klas zich wel voordoet in die gevallen waarin het aantal achterstandsleerlingen (hoewel minder dan 80%) de meerderheid vormt. Het is bovendien twijfelachtig of het realiseren van een gunstiger verhouding in de grote(re) steden überhaupt wel mogelijk is zonder een dwingend, juridisch problematisch spreidingsbeleid. Gegeven het hardnekkige bestaan van scholen met een concentratie van achterstandsleerlingen – veelal 'zwarte' scholen – moet overigens geconstateerd worden dat binnen deze categorie de islamitische scholen het niet slechter doen: zij leveren gemiddeld genomen onderwijsprestaties die vergelijkbaar zijn met die van andere achterstandsscholen.

Belemmering van integratie en aantasting van sociale cohesie

Een ander punt van kritiek op het islamitisch onderwijs ziet niet zozeer op de sociaal-economisch eenzijdige samenstelling van het leerlingenbestand of het vermeend inhoudelijk gebrek aan kwaliteit, maar op de kwalijke ideologie die dit onderwijs veelal zou verspreiden. Islamitische scholen – aldus deze kritiek – zijn ongewenst

omdat binnen deze scholen de integratie van leerlingen onvoldoende plaatsvindt en er mogelijk gedachtegoed verspreid wordt dat strijdig is met de beginselen van de democratische rechtsstaat.

Het is de vraag of deze aannames juist zijn. Begin 2002 bracht de Binnenlandse veiligheidsdienst een rapport uit, getiteld *De democratische rechtsorde en islamitisch onderwijs*. In dat rapport concludeerde de BVD dat zich op een ruime meerderheid van de islamitische onderwijsinstellingen in Nederland weinig zaken voordoen die schadelijk zijn voor de democratische rechtsorde. Wel stelde de BVD dat bepaalde buitenlandse orthodox-islamitische organisaties in enkele van die instellingen invloed hadden verworven.

Eind 2002 publiceerde de onderwijsinspectie een rapport, *Islamitische scholen en sociale cohesie*, waarin zij concludeerde dat bijna alle islamitische scholen een positieve rol vervullen bij het bevorderen van de condities waaronder sociale cohesie tot stand kan komen.

Op dit rapport werd evenwel, vooral op methodologische gronden, nogal wat kritiek geuit. Naar aanleiding van een algemeen overleg van de vaste kamercommissie van OCenW met de minister over het rapport werd de inspectie om een nader onderzoek gevraagd. In oktober 2003 bracht de inspectie het vervolgonderzoek uit (*Islamitische scholen nader onderzocht*), waarin zij het volgende vaststelde: 'De belangrijkste conclusie is dat geen bevindingen zijn gedaan, die tot onrust zouden moeten leiden of tot ernstige ontevredenheid. Het onderwijs is niet in strijd met de basiswaarden van de democratische rechtsstaat, en de onderzochte scholen bevorderen in meer of mindere mate de condities die de integratie van leerlingen ten goede komen. De onderwijskansen die islamitische scholen leerlingen bieden zijn niet zoveel anders (soms wat beter) dan op vergelijkbare (zwarte) scholen.' Wel stelde de inspectie vast dat de pedagogisch-didactische kwaliteit van het godsdienstonderwijs op veel scholen nog te wensen laat, en wees zij op de bestuurlijke kwetsbaarheid van het islamitisch onderwijs. Niettemin was de afsluitende conclusie van de inspectie dat met het islamitisch onderwijs niet zoveel mis is. Het is hiernaast van groot belang dat in discussies over de (on)wenselijkheid van vooral islamitische scholen voldoende duidelijk gemaakt wordt wat men precies bedoelt met integratie en sociale cohesie, die belemmerd c.q. aangetast zou worden doordat onderwijs gevolgd wordt op 'aparte' (islamitische) scholen. Het lijkt erop dat de doelstellingen van integratie- en cohesiebevordering die men het onderwijs oplegt inhouden dat leerlingen optimaal in

de Nederlandse samenleving ingevoerd worden, zodanig dat zij de westerse basiswaarden (democratie, zelfbeschikking, tolerantie en dergelijke) internaliseren en als zelfstandige individuen kunnen opereren. Daar zou ik de volgende kanttekeningen bij willen plaatsen.

- Van het onderwijs – ook het islamitisch onderwijs – kán dit niet worden gevegd. Het is echt te veel gevraagd. Een onderwijsinstelling is niet bij machte kinderen tot autonome personen te vormen als de thuissituatie daarvoor niet de noodzakelijke voedingsbodem vormt.
- Maar het hóeft ook niet te worden gevraagd. Het is voor de leefbaarheid en cohesie van de samenleving niet nodig dat een ieder zich de hiervoor genoemde hooggestemde (en hooggegrepen) beginselen eigen heeft gemaakt. Hiertoe is immers al voldoende dat leerlingen enige basale, elementaire principes van burgerschap – uitdrukking van een minimum aan respect voor anderen – in acht leren nemen. Daarbij dient te worden bedacht dat de inhoud van deze elementaire principes – gij zult niet doden, gij zult niet stelen etc. – door humanisme, liberalisme, christendom en islam gelijkelijk worden onderschreven. Of die principes nu worden aanvaard omdat zij volgens de betrokkene uit de menselijke waardigheid dan wel de Wet Gods of de Wil van Allah voortvloeien, is daarbij niet relevant.
- Ten slotte: het mág ook niet worden gevraagd. De vrijheid van onderwijs brengt met zich dat de overheid aan onderwijsinstellingen slechts minimumkwaliteitseisen oplegt. Die bevoegdheid tot het stellen van minimumeisen gaat, gegeven het politiek liberalisme als grondslag van de onderwijsvrijheid, niet zover dat de overheid daarbij expliciet of impliciet een bepaald mensbeeld – bijvoorbeeld het ideaal van het autonome individu – mag opleggen. Het is juist een aspect van de vrijheid van onderwijs dat de overheid het – binnen grenzen – aan de betrokkenen overlaat om hun eigen mensbeeld te articuleren en dat mensbeeld aan hun onderwijs ten grondslag te leggen.

Natuurlijk moeten we onze ogen niet sluiten voor mogelijke negatieve aspecten van orthodox-islamitisch onderwijs. Die aspecten vinden we echter veelal ook terug bij strengchristelijke scholen, wier bestaansrecht we tot nu toe onverkort aanvaardden. Bovendien valt niet uit te sluiten dat dit soort scholen op microniveau een minimum aan sociale cohesie kan realiseren, waardoor een veilig

klimaat wordt geboden waarbinnen allochtone leerlingen zich geborgen weten en gemakkelijker zelfvertrouwen opbouwen, wat ook op meso- en macroniveau gunstig kan uitwerken. Verder dient men zich te realiseren dat het risico van een eenzijdig afsluiten van de maatschappij niet zo voor de hand ligt, nu het grootste deel van de leerkrachten op islamitische scholen niet-islamitische autochtonen zijn (meestal tussen de 60-70%). Derhalve zie ik vanuit het perspectief van integratie en sociale cohesie nog geen reden om schoolstichting door religieuze minderheidsgroeperingen in te perken. Weliswaar zal het soms noodzakelijk zijn dat de inspectie er indringend op toeziet – wat thans overigens ook gebeurt – dat aan scholen van deze groeperingen geen onderwijs wordt gegeven dat strijdig is met de fundamenteën van de democratische rechtsstaat. Maar dat betekent niet dat vorming en voortbestaan van islamitische scholen als zodanig moet worden tegengegaan.

Ideologische segregatie; aantasting van de keuzevrijheid van het kind

Met de voorgaande punten samenhangend wordt veelal de volgende argumentatie ontwikkeld. Deze richt zich overigens niet enkel tegen het islamitisch onderwijs, maar tegen elke op religieuze grondslag gefundeerde school. Maar in dat betoog fungeert het islamitisch onderwijs wel als het (meest) problematische voorbeeld bij uitstek van zo een school.

Het religieus gefundeerde onderwijs – aldus deze argumentatie – gaat uit van een specifieke ideologie, die leerlingen door zijn eenzijdige, soms indoctrinerende opstelling kennis en aanraking met alternatieve overtuigingen en met leerlingen van andere gezindten onthoudt. Daardoor veroorzaakt dit onderwijs religieus-culturele apartheid, bestendigt het ook de etnische scheidslijnen, en is het een oorzaak voor verdere maatschappelijke desintegratie. Dat is juist nu problematisch, nu het onderwijs zo belangrijk is als noodzakelijk instrument voor integratie en burgerschapsvorming.

Vaak gaat deze kritiek gepaard met de opvatting dat religie een particulier-subjectief (zelfs irrationeel) fenomeen is. Als men religieuze overtuigingen wil overdragen, moet men dat maar in de privésfeer doen. In ieder geval moet de overheid afzien van financiering en ondersteuning van onderwijsinstellingen die zulks tot doel hebben,

nu zij handelen in strijd met de autonomie van het kind. Dit principe van de individuele autonomie brengt met zich dat het onderwijs moet volstaan met het aanreiken van alternatieve normatieve stelsels, zonder daar een eigen voorkeur voor uit te spreken. Waar het om gaat is dat het jonge individu op objectieve wijze een palet aan overtuigingen aangereikt krijgt, en aldus in staat gesteld wordt daaruit in vrijheid te kiezen.

Het is lastig om de juistheid van deze argumentatie op waarde te schatten. Zij gaat vermoedelijk niet zo ver dat ouders hun kinderen ook binnen de sfeer van het gezin niet conform een godsdienst of een ander stelsel van normen en waarden zouden mogen opvoeden. Zou dat wel zo zijn, dan zou deze opvatting strijdig zijn met de in mensenrechtenverdragen neergelegde opvoedingsvrijheid, en de deur wagenwijd open zetten voor een diep in de privésfeer ingrijpende overheidsbemoeyenis en staatspedagogiek. Zij gaat ook niet zo ver dat het ouders verboden wordt om binnen de eigen privaat gefinancierde instellingen – waaronder scholen – hun godsdienst aan hun kinderen te doen overdragen: ook die vrijheid is in de mensenrechtenverdragen gewaarborgd. Blijkbaar gaat het er slechts om dat de overheid daar geen positieve, financiële bijdrage aan zou mogen leveren.

De vooronderstelling in deze opvatting is dat het mogelijk en wenselijk is dat kinderen na verloop van tijd vanuit een blanco situatie in vrijheid kunnen kiezen uit verschillende leefstijlen en waardestelsels. Ik betwijfel allereerst of dat werkelijk kan. Aan de hand waarvan zou dan immers gekozen moeten worden? Waar haalt het opgroeiende kind zijn criteria vandaan op grond waarvan voor de ene dan wel de andere visie, de ene dan wel de andere levensstijl gekozen wordt? Ook als die criteria niet mede door de school aangereikt worden, dan nog zullen zij van buiten af – het gezin, de *peer group*, de media – in meerdere of mindere mate van dwingendheid overgedragen worden. De idee dat het opgroeiende kind vanuit het niets zijn levensplan trekt en ongehinderd door externe factoren in een cafeteria van levensvisies zijn vrije keuze maakt, lijkt mij een fictie.

Tegengeworpen zou kunnen worden dat dit wel waar moge zijn, maar dat althans de (overheidsgefinancierde) school niet tot taak mag hebben het keuzeproces te beïnvloeden. Maar waarom zou dat niet mogen? Ik vermag, ten eerste, niet in te zien wat er op tegen is dat ouders opteren voor een school waarvan het ethos in het verlengde ligt van de thuis overgedragen normen en waarden. Wat is er

tegen dat zij ervan uitgaan dat het ingroeien in een *coherente* levensvisie een goede basis vormt om tot volwaardig mens uit te groeien, zonder dat dit overigens uitsluit dat de betrokkene na verloop van tijd toch andere keuzes maakt?

Natuurlijk, en nogmaals: de op school uitgedragen visie dient aan bepaalde randvoorwaarden te voldoen. Zij dient zich te bewegen binnen de grenzen getrokken door de democratische rechtsstaat, en moet voldoen aan de door de onderwijswetgeving gestelde eisen, inclusief die welke gericht zijn op het bijbrengen van bepaalde algemene basiswaarden, burgerschapsvorming enzovoort. Maar het is moeilijk na te volgen waarom ouders niet binnen die randvoorwaarden mogen opteren voor een school die van een eenduidige religieuze of levensbeschouwelijke visie uitgaat. Waarom zou een overheid die mogelijkheid niet mogen faciliteren door dergelijke scholen op voet van gelijkheid met neutrale scholen te financieren? Daarbij komt dat er geen empirisch bewijs voorhanden is dat een dergelijke optie tot op heden binnen de onderwijsstelsels van de westerse staten in het algemeen negatief voor de leerling of de maatschappij uitpakt. Wat er aan – ik geef toe, beperkt – onderzoek (dat niet ziet op islamitische scholen) is, wijst erop dat leerlingen van bijzondere scholen met een uitdrukkelijk religieus ethos in het algemeen zelfs wat beter dan leerlingen van neutrale scholen scoren op onderwijsprestaties en burgerschapscompetenties. In dit verband kan zeker niet uitgesloten worden dat bepaalde religieuze scholen juist vanuit hun religieuze ethos beter in staat zijn de waarden zoals respect, bescheidenheid en mededogen bij te brengen die ook de critici zo belangrijk vinden. Het zou wel eens zo kunnen zijn dat dergelijke scholen juist, omdat zij uit kunnen gaan van een normatieve traditie en deze kunnen ‘voorleven’, beter tot waardeoverdracht in staat zijn dan scholen die gebonden zijn aan de taak om in de vorm van neutrale kennisoverdracht een variatie aan tradities de revue te laten passeren.

Het komt mij voor dat er door vele critici in feite voor gepleit wordt dat de overheid aan (al) het bekostigd onderwijs het ideaal van individuele autonomie en persoonlijke vrijheid oplegt. Maar dat is, gezien het voorgaande, niet nodig en zelfs disproportioneel. Nederland is en blijft een land van minderheden. Dat betekent mijns inziens dat de staat – ook in het onderwijsbeleid – zo min mogelijk uit moet gaan van een inhoudelijk mensbeeld. Zelfs het ideaal van de persoonlijke autonomie acht ik in dat verband te omvattend, te inhoudelijk om als het door

alle scholen te realiseren doel te fungeren. Veeleer dient er voldoende ruimte te blijven voor alternatieve – ook collectieve – principes, uiteraard binnen door de wet getrokken minimumgrenzen. De democratische rechtsstaat dient een open huis te zijn, met zeer verschillende leefruimten waarin ook minderheden van religieuze en andere snit zich thuis kunnen voelen.

En dus?

Met de voorgaande sussende woorden wil ik niet beweren dat het in het islamitisch onderwijs nu overal zo goed gaat. Onlangs heeft de onderwijsinspectie vier islamitische basisscholen als ‘zeer zwak’ aangemerkt; en het Islamitisch College Amsterdam werd naar aanleiding van de jaarlijkse monitor van *Trouw* onlangs in het nieuws uitgeroepen als slechtste middelbare school van Nederland. Er is relatief vaak sprake van bestuurscrises, ontevredenheid van ouders, financiële malversaties, incidenten rond problematisch onderwijsmateriaal. Maar het kan zijn dat dit nu meer dan voorheen naar buiten komt doordat het toezicht van de inspectie verscherpt is, en moslimouders kritischer zijn geworden. En mogelijk zijn dit slechts overgangsproblemen, die zich mettertijd zullen oplossen door de aanwas van een intellectuele en bestuurlijke moslimelite, die de verantwoordelijkheid gaat nemen voor het reilen en zeilen van de islamitische scholen. Dat gebeurt echter niet op stel en sprong. Maar zo een emancipatieproces vereist tijd, zoals ook de katholieke en de calvinistische ‘kleine luyden’ in de negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw nodig hadden. Misschien zijn we te ongeduldig.

Literatuur

Bierens, W.S.P., C.L.C. Richert e.a. (red.)

Grondrechten gewogen; enkele constitutionele waarden in het actuele politieke debat

Den Haag, Teldersstichting, 2006

Boef, A.H. den

Nederland seculier

Amsterdam, Van Gennep, 2003

Jong, M.J. de

Waardenopvoeding en onderwijsvrijheid

Nijmegen Katholieke Universiteit, 1998 (diss.)

Onderwijsinspectie

Islamitische scholen nader
onderzocht
Utrecht, 2003

Onderwijsraad

Vaste grond onder de voeten
Den Haag, 2002

Onderwijsraad

*Bakens voor spreiding en
integratie*
Den Haag, 2005

Vermeulen, B.P.

Constitutioneel onderwijsrecht
Den Haag, Elsevier, 1999

Wolf, P.J., S. Macedo (red.)

*Educating citizens; international
perspectives on civic values and
school choice*

Washington D.C., Brookings
Institution Press, 2004

Negatieve beeldvorming over moslims

Intolerantie of cultuurconflict?

*B.A.M. van Stokkom**

Al voor de terroristische aanslag op de Twin Towers was duidelijk dat van alle minderheidsgroepen moslims in Europa het meest vijandig werden bejegend (Hafez, 2000; Ruthven, 2002). Ook in Nederland ontstond reeds halverwege de jaren negentig een dalende trend in de tolerantie van Nederlanders jegens moslims (SCP, 1998). Na de aanslagen op New York, Madrid en Londen en de moord op Van Gogh is de islam pas echt object van kritiek, afkeuring en maatschappelijke woede geworden. Dat is in veel opzichten begrijpelijk vanwege de oproepen tot een 'heilige oorlog' tegen het westen. Die oproepen, evenals antisemitische uitingen (en andere beledigende uitingen, bijvoorbeeld gericht tegen homoseksuelen), treft men ook regelmatig aan op radicale moslimsites.

De positie van de islam in de Nederlandse samenleving is, afgaande op een onderzoek naar berichtgeving over de islam in de *Volkskrant* tussen 1998 en 2002 (Ter Wal, 2004), meer dan ooit omstreden.

Anti-islamgevoelens worden ook vrijer geuit en lijken door de media veel minder als problematisch te worden gezien (Poole, 2002). In een internationale studie werd opgemerkt dat de grotere aanvaardbaarheid van die gevoelens vooral in Nederland is verwelkomd als 'het einde van politieke correctheid' (Allen en Nielsen, 2002, p. 52).

Volgens sommige waarnemers is verbaal geweld tegen moslims eerder regel dan uitzondering geworden (Rodrigues, 2004).

In deze bijdrage wordt aan de hand van enkele gegevens over haatuitingen op internet eerst een beeld gegeven van de hedendaagse onverdraagzaamheid. Het gaat dan onder andere om haatzaaiende

* Dr. Bas van Stokkom is als onderzoeker verbonden aan het Centrum voor Ethiek van de Radboud Universiteit Nijmegen. Delen van deze tekst zijn gebaseerd op de studie *Godslastering, discriminerende uitingen wegens godsdienst en haatuitingen*, Den Haag, WODC, 2007.

uitlatingen aan het adres van de islam maar ook om oproepen van radicale moslims tot een gewapende strijd tegen het Westen. Op basis van een aantal SCP-studies wordt vervolgens nader ingegaan op de negatieve beeldvorming over moslims die in brede lagen van de bevolking leeft. Daarbij krijgt het cultuurconflict tussen de autochtone meerderheid en moslims veel aandacht. In Nederland lijken moslims in sterkere mate ongunstig te worden beoordeeld dan in andere westerse landen. Ten slotte wordt gepoogd die sterke negatieve beeldvorming te verklaren. Daarbij wordt vooral gewezen op de rol van een eensgezinde ‘progressieve’ Nederlandse identiteit die op gespannen voet staat met religieuze orthodoxie.

Haatuitingen: intolerantie op internet

Het verbale geweld op internetsites lijkt zich de laatste jaren in sterkere mate op zowel joden als islamieten te richten. Voor aanhangers van andere minderheidsgodsdiensten, zoals het hindoeïsme, geldt dat in veel mindere mate. Antisemitische en anti-islamitische uitingen en incidenten zijn onder andere gericht op culturele en religieuze symbolen. Te denken valt aan bepaalde kleding, maar ook gebouwen als kerken en scholen.

Vrijwel alle radicale groeperingen en personen met extreme opvattingen maken intensief gebruik van websites en chatboxen om propaganda te voeren, opposanten te bedreigen en te provoceren en op te roepen tot geweld. Zo speelt de ‘virtuele *dawa*’ zich meer en meer af in chatrooms; indoctrinatie via websites van radicaal islamitische schriftgeleerden neemt in belang af (AIVD, 2005, p. 33). Jonge moslims sporen er gelijkgezinden op en knippen en plakken uit wereldwijd verbreide jihadistische bronnen een radicaal gedachtegoed bij elkaar, daarbij beschermd door de anonimiteit. Sommigen keren zich vervolgens tegen de democratische rechtsstaat, anderen leggen het accent op de verderfelijheid van de westerse samenleving en ijveren voor een manier van leven die aansluit op de zuivere islamitische leer.¹ Bekend is dat internet een zeer belangrijke rol speelde in de ideologische ontwikkeling van de Hofstadgroep, Mohammed B. inclusief.

1 Zie ook de nota *Weerbaarheid tegen radicalisering van moslimjongeren*, ministerie van Justitie (2005).

Na de moord op Van Gogh nam de hevigheid van verbaal geweld toe. Internetwatcher Albert Benschop: 'Wie in de dagen na de moord op Van Gogh alleen of primair informatie van internet betrok, kreeg het gevoel in een virtuele burgeroorlog verzeild te zijn' (Benschop, 2005, p. 64). Op Marokkaanse websites en discussiefora waren veel bijdragen te lezen waarin het neerknallen van 'het goddeloze varken' werd toegejuicht. Ook rechts-extremisten en verweerde fortuynisten gebruikten een forum als Maroc.nl om uiting te geven aan hun xenofobie. In termen van Benschop: 'De tragikomische teloorgang van het partijpolitieke fortuynisme kreeg zijn kans voor reprise in een volkse revolte tegen islamitisch gemotiveerd terrorisme' (Benschop, 2005, p. 64).

De moord op Van Gogh heeft ook op racistische en extreemrechtse sites veel losgemaakt. Op sommige sites werd de 'oorlog tegen de islam' verwelkomd en werden de daders van een (derde) bomaanslag op een islamitische basisschool in Eindhoven geprezen. Op het forum van Holland Hardcore wordt eenieder die poogt te relativëren onmiddellijk aangepakt en met de kogel bedreigd. Ook fortuynistische sites laten zich niet onbetuigd. Volgens sommige scribenten op het Pim Fortuyn Forum en het forum Leefbaar Rotterdam moet de 'moslimtroep' worden opgeruimd en 'moskeeën worden opgeblazen' (Benschop, 2005, p. 79/80).

Naast de meer georganiseerde haatgroepen spelen ook informele netwerken van virulente haatzaaiers een rol op internet. Veel discussiefora zijn ontaard in 'vrijplaatsen' waar de participanten elkaar diep beledigen en belasteren. 'Discussies' monden regelmatig uit in scheldpartijen, bedreigingen, discriminatie, oproepen tot geweld en aanzetten tot haat. Vooral op de shocklogs en 'treitersites' als *GeenStijl* gaan velen over de schreef: 'De schokkende items die deze blogs plaatsen en de provocerende en parodiërende stijl die zij veelal hanteren, leiden er meer dan eens toe dat bezoekers bij het plaatsen van reacties zich te buiten gaan' (MDI Jaarverslag, 2004, p. 16).

Om een indruk te krijgen welke bevolkingsgroepen met haatuitingen te maken hebben, wendde we ons tot het Meldpunt Discriminatie Internet (MDI). Hoewel de aantallen meldingen grote fluctuaties te zien geven (mede vanwege de conflicten die periodiek in het Midden Oosten oplaaien), is etnisch-religieus geïnspireerde intolerantie de laatste jaren sterk gegroeid. Van het totaal aantal in 2004 gemelde discriminerende uitingen bij het MDI (bijna 3000) heeft meer dan de helft betrekking op categorieën antisemitisme,

islam, en Turken/Marokkanen. Joden en moslims zijn dus veel meer object van discriminerende uitingen dan de 'witte' meerderheid, aangenomen dat alle maatschappelijke groepen dezelfde meldingsbereidheid hebben.

Tabel 1: Discriminatiegrond uitingen op internet 2002, 2003 en 2004

(enkele relevante categorieën) ²			
	2002	2003	2004
Asielzoekers/vluchtelingen/illegalen	18	5	100
Personen met zwarte huidskleur ³	36	99	232
Autochtone Nederlanders	76	50	266
Marokkanen	214	59	268
Turken	102	47	309
Overige afkomst / nationaliteit	243	387	257
Antisemitisme	533	477	531
Holocaust-ontkenning	51	37	79
Islam	291	231	409
Christendom of anders	7	10	34
Totaal gemelde uitingen	1798	1469	2939

Tot 2005 was antisemitisme steeds de grootste categorie. In 2005 was dat moslimhaat/islamofobie. Terwijl het aantal gemelde uitingen over islamofobie in 2003 was teruggelopen, is dat aantal in 2004 explosief gestegen. Voorbeelden daarvan zijn opmerkingen als 'elke moslim is een potentiële terrorist' en oproepen tot brandstichting bij moskeeën en islamitische scholen. Discriminerende en haatdragende uitingen gericht tegen moslims komen volgens het MDI voornamelijk van extreem rechts en daaraan gelieerde websites, bepaalde sites uit de 'fortuynistische' hoek en een deel van de shocklogs. Ook in 2005 – toen in alle categorieën het aantal

2 Bronnen: jaarverslagen MDI. Voorafgaand aan 2002 hanteerde het MDI een andere indeling van categorieën. Vanaf 2005 wordt wederom op een andere manier geregistreerd: alleen 'aparte' uitingen worden geregistreerd, niet meer afzonderlijk ontvangen meldingen over een en dezelfde uiting. De totaal gemelde uitingen zijn niet de optelsom van de in de kolommen vermelde aantallen doordat bepaalde categorieën in dit overzicht zijn weggelaten.

3 Het MDI spreekt over 'antizwart racisme': discriminatie van onder anderen Surinamers, Antillianen en Afrikanen.

uitingen afnam – bleef het aantal uitingen betreffende moslimhaat/ islamofobie relatief hoog (MDI Jaarverslag, 2005). Het MDI ontving na de moord op Van Gogh ook een groot aantal meldingen over websites waarin de moord werd toegejuicht. Het aantal meldingen met betrekking tot oproepen tot jihad of een gewapende strijd is fors toegenomen (138 in 2004).

Het MDI is overigens van mening dat veel beheerders van webfora alert zijn op racistische en haatzaaiende uitingen; zij modereren doorgaans goed. Slechts in 3% van de gevallen wordt geen gehoor gegeven aan een MDI-verzoek tot verwijdering. In de meeste gevallen bestaat er volgens het MDI geen direct verband tussen het aanzetten tot haat en geweld op internet en daadwerkelijk geweld. Van alle gemelde uitingen in 2004 heeft het MDI er 2247 getoetst op mogelijke strafbaarheid. In iets meer dan de helft van de getoetste gevallen was het MDI van mening dat het om een strafbare uiting ging. Dat staat in schril contrast met het aantal internetzaken dat bij de parketten wordt ingeboekt (zowel in 2003 als 2004: vier zaken) (zie Landelijk Expertisecentrum Discriminatie, 2005).

Haatuitingen op internet zijn overwegend afkomstig van jonge ‘thrill-zoekers’, en zijn uitgesproken imitatiegevoelig. Ze lenen zich ook voor navolging omdat de aandacht van de nieuwsmedia nadrukkelijk wordt gezocht en soms ook wordt verkregen. De media vervullen in veel opzichten een aanjagende rol, omdat potentiële daders kennis nemen van haatuitingen van anderen, erop voortborduren of er in de overtreffende trap beledigingen aan toevoegen. De media vervullen uiteraard ook een tegenovergestelde functie, namelijk een kalmerende of remmende rol: bijvoorbeeld door ontmaskering van daders, mobilisatie van protest en oproepen tot dialoog (Poole, 2002).⁴

4 Haatuitingen beperken zich vooral tot jongeren (Levin en McDevitt, 2002). In 66% van de onderzochte gevallen worden haatuitingen en haatincidenten gemotiveerd door spanning en opwinding. Het grootste deel van die verdachten gaat ongeorganiseerd te werk, voelt zich verveeld, en heeft behoefte aan ontlasting. Vaak zijn ze niet of nauwelijks overtuigd van de gebezigde vooroordelen of stereotypen, maar beogen ze binnen hun *peer groups* een hoger aanzien af te dwingen.

Negatieve beeldvorming in perspectief

Haatuitingen vormen een toplaag van sterk negatieve kwalificaties over etniciteit, religie of cultuur. Negatieve beeldvorming omvat echter een veel breder geheel van afwijzende oordelen en uitspraken. Negatieve oordelen hoeven ook niet voort te vloeien uit xenofobie, racisme of vooroordelen, maar kunnen ook bestaan uit kritiek op bepaalde culturele kernwaarden. Indien zowel autochtonen als moslims er geheel andere waardeoordelen op nahouden (bijvoorbeeld over tolerantie, vrijheid en gelijkheid), is er sprake van een cultuurconflict.

Het cultuurconflict

Uit een omvangrijke internationale studie van Norris en Inglehart, getiteld *Sacred and secular* (2004), blijkt dat het cultuurconflict tussen westerse en islamitische landen zich niet zozeer toespitst op democratische waarden (gelijkheid; inspraak) maar vooral op gezinswaarden. Terwijl westerlingen achterstelling van vrouwen afwijzen, menen islamieten dat de vrijheid van vrouwen en kinderen in het westen te ver is doorgesloten. Visies op zelfbepaling, seksuele moraal, kleedgedrag, man-vrouwverhoudingen en ouder-kindrelaties lijken in veel opzichten onverenigbaar te zijn.

Uit onderzoek van Sniderman e.a. (2003) blijkt dat er in Nederland sprake is van een dergelijk cultuurconflict. Zo doet autochtone Nederlanders de houding ten opzichte van vrouwen en kinderen in moslimlanden vreemd en achterhaald aan. Omgekeerd vinden moslims uit de Turkse en Marokkaanse bevolkingsgroepen dat in West-Europa vrouwen te veel vrijheden hebben en kinderen onvoldoende naar hun ouders luisteren. Beide groepen zien dus dezelfde verschillen, maar waarden die omgekeerd. Uit het genoemde onderzoek blijkt dat respondenten die huwelijksrelaties en opvoedingspraktijken van moslims afwijzen, niet bevooroordeeld hoeven te zijn in de traditionele zin van het woord. Er hoeft bijvoorbeeld geen sprake te zijn van discriminatiegeneigdheid die vaak kenmerkend is voor kansarme autochtonen die zich bedreigd voelen.

Een meerderheid van zowel autochtonen als moslims vindt dat de westerse levenswijze niet samengaat met die van moslims, en er is ook duidelijk sprake van een zekere afwijzing van elkanders leefwijze en familiewaarden (Phalet, 2004, p. 15). Maar ook als het gaat om respect voor andersdenkenden blijkt er deels een aanzien-

lijk cultuurconflict te bestaan. De onderzoekers Phalet en Güngör (2004) hebben een tolerantie-experiment uitgevoerd waarin het democratische ideaal van respect voor de rechten van andersdenkenden is getoetst. De respondenten werd ten eerste gevraagd of racistische groeperingen het recht hebben hun mening op tv te verkondigen en ten tweede of een magazine waarin God belachelijk wordt gemaakt, uit de handel moet worden genomen of niet. Gemiddeld genomen is de overgrote meerderheid van zowel jonge moslims als jonge autochtonen van mening dat racistische groepen geen recht op vrije meningsuiting hebben (Turken: 71% tegen; Marokkanen 77% en autochtone jongeren 63%. Bij oudere generaties liggen die cijfers hoger). Als het gaat om de tweede vraag lopen de meningen echter ver uiteen: van autochtone jongeren is driekwart van mening dat onbeperkte vrije meningsuiting (opgevat als het recht God te bespotten) hoort te gelden, terwijl van de moslimjongeren slechts een kleine minderheid voor die onbeperkte vrijheid is (Turken: 17%; Marokkanen: 7%).

De overgrote meerderheid van beide groepen respondenten kan weinig sympathie opbrengen voor racisten. Voor wat betreft ongelovigen liggen de zaken anders: een kwart van de Turkse en krap de helft van de Marokkaanse jongeren zegt voor ongelovigen geen sympathie te voelen (hoewel jonge generaties meer begrip kunnen opbrengen). Bij de autochtone jongeren – waarvan 30% zichzelf gelovig noemt – kunnen ongelovigen uiteraard op veel sympathie rekenen. Ruim de helft van alle autochtone jongeren zegt weinig of geen sympathie te voelen voor moslims (53%).

Afwijzing van de islam

Ondanks het cultuurconflict kunnen er tegelijk vooroordelen in het spel zijn. Een aanzienlijk deel van de autochtone Nederlanders blijkt namelijk negatief te staan ten opzichte van moslims in het algemeen. Een meerderheid vindt dat moslims niet veel kunnen bijdragen aan de Nederlandse cultuur en dat de meeste moslims geen respect hebben voor de cultuur en leefwijze van anderen. Het aandeel van de autochtone bevolking dat moslims aldus afwijst, is gegroeid van ongeveer de helft (1998) naar ongeveer twee derde

(2004) (SCP, 2005, p. 197; Phalet, 2004, p. 14).⁵ In tabel 2 zijn algemene afwijzing en het ervaren cultuurconflict samengebracht. Negatieve oordelen over moslims worden dus in sterkere mate bepaald door het ervaren cultuurconflict dan door afwijzende oordelen waarin vooroordelen een rol kunnen spelen, zij het dat die afwijzing de laatste jaren sterk is toegenomen. De vraag in welke mate kritiek enerzijds en vatbaarheid voor vooroordelen anderzijds in elkaar overlopen, kan op basis van genoemde onderzoeken niet worden beantwoord.

Tabel 2: Beeldvorming van moslims door autochtone Nederlanders (in procenten)

	1998	2004
<i>Algemene afwijzing</i>		
Moslims kunnen veel bijdragen aan de Nederlandse cultuur	45	34
De meeste moslims in Nederland hebben respect voor de cultuur en leefwijze van anderen	51	36
<i>Ervaren cultuurconflict</i>		
Moslimmannen overheersen hun vrouwen	89	91
Moslims in Nederland voeden hun kinderen op een autoritaire manier op	76	81

Bron: SCP, 2005, p. 197; Phalet, 2004, p. 14

Ongegronde aannames over islamisering

Ook op andere wijze kunnen er bij de beoordeling van moslims vooroordelen in het spel zijn. Autochtonen neigen er namelijk toe de invloed van de radicale islam en een 'dreigende' islamisering van de Nederlandse samenleving te overschatten.

Voor de overgrote meerderheid van Turken en Marokkanen is de moslimidentiteit een gegeven en is 'geen moslim zijn' geen optie. Voor bijna alle Turken en Marokkanen (en voor veel Surinamers en Antillianen) is het geloof een belangrijk onderdeel van hun identiteit. Zij zijn zeer toegewijd aan het geloof. De meerderheid van

5 Vergelijk TNS-NIPO gegevens (*Volkskrant* 1-11-2005): ruim een derde van de Nederlanders oordeelt negatief over moslims. Ook na de aanslag in Londen (7-7-2005) bleef dat aandeel stabiel. Volgens hetzelfde onderzoek is wel de intensiteit van negatieve gevoelens toegenomen.

Turken en Marokkanen trekt het zich aan wanneer hun geloof in een negatief daglicht wordt gesteld. Ook het in twijfel trekken van het geloof is voor ruim de helft van de Turken en bijna de helft van de Marokkanen ongewenst (SCP, 2005, p. 123).

Marokkaanse moslims zijn religieus actiever dan Turkse. Meer dan 60% van hen bidt ten minste vijf keer per dag en meer dan 80% doet mee aan de ramadan. Marokkanen hebben ook vaker orthodoxe opvattingen dan Turken. Toch blijkt uit de SCP-deelstudie van Phalet (2004) dat moslims in afnemende mate de moskee bezoeken. Vooral onder jongeren neemt de religieuze participatie af: zo gaan Marokkaanse ouderen ruim tweemaal zo vaak wekelijks naar de moskee als jongeren. Leden van de tweede generatie zijn minder actief, minder orthodox en minder intensief toegewijd aan het geloof. Dat wijst dus in de richting van een zeker religieus liberalisme. Maar het vraagstuk ligt complex: juist jongeren en leden van de tweede generatie onderschrijven vaker de stelling dat moslims de plicht hebben de islam in Nederland te verspreiden. In dat licht kan men moeilijk spreken over secularisering.⁶

Opmerkelijk is dat juist hoogopgeleide moslims sterker van mening zijn dat in Nederland veel te negatief tegen de islam wordt aangekeken. Rond de 80% van de Turkse en Marokkaanse moslims met een hbo/wo-opleiding is die mening toegedaan. Dat sluit weer aan op de bevinding dat juist hoogopgeleide allochtonen zich minder geaccepteerd voelen in Nederland (SCP, 2005, p. 201). Uit een onderzoek dat vlak na de moord op Van Gogh onder Marokkanen werd gehouden, bleek dat jonge en hoogopgeleide Marokkanen beduidend negatiever zijn over de gevolgen van de moord op Van Gogh dan ouderen en laagopgeleiden binnen dezelfde bevolkingsgroep (SCP, 2005, p. 202).

Vooral wanneer relaties met autochtonen als ongelijk of vijandig worden ervaren, kan de islam aan belang winnen als positief onderscheidende groepsidentiteit. De islam neemt vitalere vormen aan als tegenwicht tegen ervaringen van discriminatie of vijandigheid in relaties met autochtonen (Phalet, 2004, p. 92/93; Phalet en Haker, 2004, p. 35). Negatieve percepties van non-acceptatie leiden

6 De deelstudie van Phalet en Güngör (2004, p. 32) bevestigt dat: ook voor de jongere generatie behoudt de islam een erg grote betekenis, ondanks een meer individualistische opstelling.

tot weerstand tegen acculturatie (Phalet en Ter Wal, 2004, p. 33). Het SCP waarschuwt dan ook voor 'etnisch-religieuze frontvorming' bij een minderheid van moslims die de Nederlandse samenleving als vijandig en discriminerend ervaren.

Overigens blijft de 'zendingsdrang' van moslims beperkt tot een minderheid. 'Bijna 40% van de Marokkaanse moslims ziet het als hun plicht de islam te verspreiden in Nederland. Van de Turkse moslims onderschrijft een kwart dit' (SCP, 2005, p. 26). Onder Marokkaanse moslims heerst een grote verdeeldheid over dat laatste vraagstuk: bijna 40% is het er (helemaal) mee eens dat de islam wordt verspreid, maar 44% is het er (helemaal) niet mee eens. Bij Turkse moslims is die verhouding: 23% eens, 60% oneens. Uit een deelstudie van het project *Moslim in Nederland* (Turken en Marokkanen in Rotterdam, zie Phalet en Güngör, 2004, p. 4 e.v.) blijkt dat autochtonen – als het gaat om het spiegelbeeld van deze vraag, namelijk of moslims in hun ogen de Nederlandse samenleving willen islamiseren – de Turkse zendingsdrang schromelijk overschatten.

Uit dezelfde studie blijkt dat een meerderheid van de Turken als 'rekkelijke moslim' kan worden getypeerd: deze groep stelt zich naar eigen zeggen individualistisch en kritisch op tegenover religieuze tradities en kiest voor een moderne invulling van de islam. Bij Marokkanen houden de rechtse en rekkelijke subgroepen elkaar in evenwicht, met een licht overwicht voor de strikte tendens. Die verhouding keert terug als het gaat om de stelling of moslimvrouwen buitenshuis een hoofddoek moeten dragen (Turken 34% eens; Marokkanen 55% eens).⁷ Veel meer Marokkanen dan Turken willen de islam ook in de publieke sfeer bevestigd zien.

Kortom, ongeveer een derde van de Nederlandse moslims blijkt een maatschappelijke missie toe te kennen aan de islam. Twee derde ziet de islam echter eerder als een privéaangelegenheid (Phalet en Güngör, 2004, p. 32). Het SCP concludeert dan ook dat de opvattingen van moslims in Nederland vrij gematigd zijn. De overtuiging dat de islam voornamelijk bestaat uit orthodoxe gelovigen of religieuze fanatici,

7 Maar zie SCP, 2005, p. 146: ongeveer een derde van de Marokkanen tegen circa een kwart van de Turken vindt dat meisjes buitenshuis een hoofddoek moeten dragen en dat de regels van de islam streng moeten worden nageleefd. Het idee dat kinderen naar een islamitische school moeten gaan, spreekt nauwelijks tot de verbeelding van beide groepen.

berust op drijfzand. Slechts een kleine groep van enkele procenten steunt meer extreme islamitische bewegingen (Phalet, 2004; zie ook AIVD, 2004). Onderzoek naar processen van radicalisering onder Amsterdamse moslims (Slootman en Tillie, 2006) toont aan dat 2% potentieel ontvankelijk is voor radicalisering. Dat geldt in het bijzonder voor moslims die een zeer orthodoxe geloofsinvulling combineren met het idee dat onrechtvaardig wordt omgegaan met moslims.

Nederland internationaal gezien

Ook vergeleken met andere landen denken Nederlanders relatief ongunstig over moslims. Uit internationaal vergelijkend onderzoek (Pew Research Center, 2005) blijkt dat 51% van de Nederlandse bevolking ongunstig denkt over moslims. Daarmee is Nederland koploper (vergelijk: Groot-Brittannië: 14%; USA: 22%; Frankrijk 34%; Duitsland 47%).⁸ Uit de *Europese Sociale Survey* van 2002 blijkt dat Nederlanders zich meer dan Belgen, Duitsers en Engelsen verzetten tegen aparte scholen (respectievelijk 77%, 66%, 71% en 59%). Dat zijn indicaties dat zowel het cultuurconflict als afwijzing van moslims in Nederland sterker zijn ontwikkeld dan elders in westerse landen. De sterke afwijzing van moslims in Nederland duidt echter niet op een teloorgaan van het ideaal van religieuze diversiteit. Uit dezelfde *Europese Sociale Survey* blijkt namelijk dat slechts een minderheid van ongeveer één op vijf autochtonen religieus pluralisme *an sich* afwijst. Ook de bescherming van minderheden tegen discriminatie krijgt brede steun; een ruime meerderheid accepteert gelijke rechten voor minderheden.

De sterke afwijzing kan evenmin geplaatst worden tegen de achtergrond van een toename van algemene vooroordelen jegens etnische minderheden. Uit onderzoek naar etnische distantie – de neiging contact met andere groepen te vermijden – in EU-staten (Ederveen e.a., 2005; Coenders e.a., 2005) blijkt dat Nederland een middenpositie inneemt. Vooral in Griekenland, maar ook in Hongarije, Tsjechië en België voelt de bevolking zich bedreigd door de komst en aanwezigheid van etnische minderheden.

8 Op de vraag welke religie het meest gewelddadig is, neemt Nederland ook de koppositie in: 88% meent dat de islam het meest gewelddadig is (Frankrijk 87%; Duitsland 75%; USA 67%; Groot-Brittannië 63%).

De grotere afkeer van de islam gaat dus niet gepaard met een grotere etnische distantie. Volgens het SCP (2005, p. 110 e.v.) is de etnische distantie over de periode 1994-2002 juist afgenomen. Hoewel bij Turken en Marokkanen de weerstand tegen autochtone contacten vrij groot is, neemt ook deze af (inclusief een minder negatieve houding ten opzichte van een autochtone partner voor hun kinderen). Volgens het SCP is het opvallend dat de houding van allochtonen ten aanzien van contacten met autochtonen in hoog tempo is verbeterd. Niettemin: Marokkanen en vooral Turken leven sterk in hun eigen wereld. Omgekeerd geldt overigens precies hetzelfde: weinig autochtonen gaan regelmatig met allochtonen om.

Waarom oordeelt Nederland negatiever? Enkele duidingen

Afgaande op de cijfers van Pew Research wordt in Nederland het cultuurconflict met de islam mogelijk dieper beleefd dan elders. Uit de genoemde SCP-onderzoeken blijkt dat de overgrote meerderheid van de bevolking inbreuken op individuele rechten (vrouwenonderdrukking; uithuwelijking enzovoort) onacceptabel acht.⁹ Welke overtuigende verklaringen kunnen hiervoor worden geboden? De huidige controverses rond de islam zijn in veel opzichten opvallend, omdat religie in de Nederlandse politiek goeddeels was gepacificeerd. Verschil moest worden geaccepteerd. De periode van de verzuiling bracht weliswaar eigen problemen met zich mee, maar de verdraagzaamheid was in die periode sterk ontwikkeld (Kennedy, 2000).

Tegen de achtergrond van deze verzuilde pacificatie is de verklaring dat de Nederlandse cultuur gekenmerkt zou worden door radicale waarden van de 'Verlichting' – een *laïcité* van eigen bodem – bepaald niet overtuigend. Deze wending tot de Verlichting is vrij recent, en blijft overigens beperkt tot enkele invloedrijke intellectuelen. Conservatieve denkers als Cliteur en Bolkestein zijn gecharmeerd geraakt van vrijdenkers als Spinoza en Voltaire. Dit conservatieve beroep op de waarden van de Verlichting is, zoals Buruma (2006) zegt, deels verzet tegen eerder verzet. De tolerantie is te ver doorgeschoten en het multiculturalisme (cultuurrelativisme) is een vergissing geweest.

9 Los van de vraag of dergelijke inbreuken zijn toe te schrijven aan of traditie of religie.

De groei van populistische gevoelens van onvrede en onbehagen is waarschijnlijk ook geen aannemelijke verklaring. Populistische kiezers hebben negatieve opvattingen over migranten en neigen ertoe verschillen uit te vergroten en tot zwart-wit denkbeelden te reduceren: 'wij en zij', 'binnen en buiten'. Hoewel politiek cynisme in Nederland sterk is toegenomen, lijkt in andere landen deze populistische onvrede sterker te zijn ontwikkeld, zoals België en Frankrijk (Van Stokkom, 2006). Zoals gezegd, in die landen is de 'etnische distantie' ook sterker ontwikkeld. Bovendien, de groei van het Nederlandse populisme is bepaald niet te danken aan factoren die met een repressieve habitus samenhangen, zoals lage opleiding en de roep om sterke leiders. We zien eerder de opkomst van een 'hedonistisch populisme' dat de glamour van demonstratieve consumptie combineert met harde afwijzingen van 'anderen', vooral niet-westerse buitenlanders (Kennedy, 2003). Een merkwaardige combinatie van enerzijds 'ik doe wat ik wil'-*thrills* en SBS-bloot en anderzijds herstel van gezag, orde en regels. Aldus lijkt er een opmerkelijke verwantschap te zijn ontstaan tussen libertair-seculiere en conservatieve agenda's. Er is sprake van een dubbelzinnige ontwikkeling: de repressieve tendens gaat gepaard met een verdere liberalisering. Het aantal Nederlanders dat achterstelling van homoseksuelen afwijst, instemt met samenwonen voor het huwelijk, minder ouderlijke bemoeienis met teenagers op prijs stelt en roken van hasj aanvaardbaar vindt, lijkt nog altijd toe te nemen (Van den Brink, 2004).

Trivialisering van vroomheid

De volgende verklaringen lijken de sterke negatieve beeldvorming in Nederland beter te kunnen verklaren. Het liberale en seculiere Nederland zou wel eens gevoeliger kunnen zijn voor religieuze kruisvaarders, sektarische mores en de autoritaire houding van geestelijken, dan andere landen, zelfs dan het seculiere Frankrijk. In dat laatste land worden religieuze symbolen als het hoofddoekje afgeschilderd als een gevaar voor de nationale gemeenschap en het seculiere openbare leven (de 'laïcité').¹⁰ Ook in Nederland lijkt de

¹⁰ Hoofddoeken worden in Frankrijk in sterkere mate dan in Nederland afgewezen; zie SCP, 2002.

publieke expressie van religieuze overtuigingen en gevoelens meer en meer discutabel te zijn geworden. Religie zou louter een privé-zaak zijn.

In Nederland lijkt in het bijzonder aanstoot te worden genomen aan de publieke expressie van vroomheid en het vertolken van autoritaire, moralistische opvattingen. Volgens Musschenga (2005) veronderstellen de verborgen codes van de gesecculariseerde Nederlandse cultuur dat je elkaar niet met je godsdienst moet 'lastigvallen'.

Godsdienstigheid mag in het publieke domein niet al te opvallend aanwezig zijn, en voor zover godsdienstige symbolen aanwezig zijn, maken die deel uit van het nationale erfgoed (kerken) of een exotisch erfgoed (hoog uitstekende minaretten). De ramadanplicht is voor niet-moslims hooguit een culturele bezienswaardigheid of een rariteit. Wanneer moslims hun vroomheid publiekelijk uiten (baard; djeballa; hoofddoekje) ontstaat snel irritatie en onvrede. Die expressie geldt als een steen des aanstoots: immers wat voor velen een 'onderdrukkend keurslijf' wordt geacht, verdient geen demonstratief vertoon. Veel autochtone Nederlanders keren zich tegen deze publieke assertiviteit en 'misplaatste' morele superioriteit. Dit onbegrip voor vroomheid en allergie voor religieuze autoriteit kunnen misschien de relatief grote afkeer van moslims – vergeleken met bijvoorbeeld Engeland en de Verenigde Staten – duiden.

De trivialisering van vroomheid (Carter, 1993) hangt wellicht ook samen met de opvatting dat religie een individuele keuze is (of hoort te zijn). Net als je hobby's en consumentenwaar kiest, zo kies je religie. Religie is een individuele levensstijl, geen collectieve traditie waarin levensbeschouwelijke inzichten worden bijgebracht.

Tegen die achtergrond moet ook de aversie tegen de katholieke kerk worden gezien. Tijdens het bezoek van de paus aan Nederland in 1985 werd veelvuldig verklaard hoe homofob en onderdrukkend de katholieke kerk was. Sindsdien is de katholieke kerk nauwelijks anders gaan denken over aidsbestrijding, contraceptie, homohuwelijken of vrouwelijke priesterschappen. Toch lijkt de weerzin tegen Rome te zijn 'verdamp't'. Binnen twee decennia lijkt dit 'vijandbeeld' van seculier Nederland min of meer te zijn vervangen door de islam (Leezenberg, 2006, p. 196).

Een progressieve homogene identiteit

Het secularisatieproces is in Nederland in veel opzichten veel sneller verlopen dan elders in Europa. Gelijkwaardigheid in de omgang en feminieere waarden als 'je kwetsbaar opstellen' en 'zeggen wat je dwars zit' staan in veel opzichten op gespannen voet met religieuze orthodoxie. Volgens Duyvendak zijn er weinig samenlevingen met zulk een eenduidige seculiere identiteit als de Nederlandse. Er heerst een verrassend sterke consensus over emancipatoire opvattingen betreffende sekse, seksualiteit en drugs. En die consensus resulteert 'in een grote afstand tussen een eensgezinde vooruitstrevende *moral majority* en een groep van conservatieve moslims (en andere strenge religieuzen)' (Duyvendak, 2006, p. 10). We zijn volgens Duyvendak meer dan ooit uniform in onze opvattingen.

De jaren zestig en zeventig brachten een bevrijding teweeg: allerlei vormen van voorheen 'afwijkend' gedrag werden toegestaan (zoals echtscheiding; homoseksualiteit; ongehuwd moederschap). Er zijn weinig landen waarin zo duidelijk is welke opvattingen de meeste burgers koesteren. Volgens Duyvendak hebben beide decennia in Nederland meer mensen van mening en gedrag doen veranderen dan in bijvoorbeeld Frankrijk en Duitsland.

De nieuwe eensgezindheid komt ook tot uitdrukking in het recente integratiedebat. De grens tussen autochtonen en allochtonen wordt steeds vaker in culturele termen verwoord: de emancipatoire waarden van Nederlanders worden tegenover 'traditionele', 'onderdrukkende' of 'achterlijke' waarden van migranten geplaatst. De belangrijkste elementen van de lakmoesproef voor geslaagde integratie zijn gelijkheid van mannen en vrouwen en de acceptatie van homoseksualiteit. 'Waar in andere landen de autochtone publieke en politieke opinie zelf hevig verdeeld is over kwesties rondom sekse en zeker seksualiteit, daar schaart welhaast het gehele autochtone politieke spectrum in Nederland zich achter vooruitstrevende waarden... Politieke partijen die tot nu toe niet waren opgevallen door hun steun voor vrouwen- of homo-emancipatie, poseren nu als de kampioenen van de gelijkheid op grond van sekse en seksuele voorkeur' (Duyvendak, 2006, p. 20). Als het gaat om emancipatoire waarden en gezinswaarden wordt de conservatieve positie in Nederland politiek niet of nauwelijks gearticuleerd (anders dan bijvoorbeeld de visie op straf en boete, strikte regelhandhaving en uitzetting van illegalen). In Frankrijk daarentegen worden republi-

keinse waarden gepropageerd vanuit de angst dat de reeds gepolariseerde autochtone samenleving door de immigratie nog verder uit elkaar zou vallen.

Dat maakt volgens Duyvendak ook begrijpelijk waarom Fortuyn – en bijvoorbeeld niet Berlusconi, Haider of De Winter – aantrekkingskracht uit kon oefenen op mensen uit alle lagen van de bevolking. Illustratief is het antwoord van Fortuyn op een vraag van een journalist waarom hij zo fel was over de islam: ‘Ik heb geen zin de emancipatie van vrouwen en homoseksuelen nog eens over te doen.’ En gevraagd waarom hij de islam zou haten: ‘Ik haat de islam niet. Ik vind het een achterlijke cultuur. Overal waar de islam de baas is, is het gewoon verschrikkelijk. Al die dubbelzinnigheid. Het heeft wel iets weg van die oude gereformeerden. Gereformeerden liegen altijd. En hoe komt dat? Omdat ze een normen- en waardenstelsel hebben dat zo hoog ligt, dat je die menselijkerwijs niet kunt handhaven. Kijk dan naar Nederland. In welk land zou een lijsttrekker van een zo grote beweging als de mijne openlijk homoseksueel kunnen zijn? Daar mag je trots op zijn. En dat wil ik graag zo houden’ (geciteerd in Buruma, 2006, p. 52).

Volgens Buruma komt Fortuyns venijn voort uit het feit dat ‘hij, en miljoenen anderen, zich juist moeizaam ontworsteld hadden aan de restricties van hun eigen godsdienst. En daar kwamen die nieuwelingen, die de samenleving opnieuw met hún religie doordrenkten.’ (Buruma, 2006, p. 62).

De groeiende eensgezindheid kan ook de dominante pleidooien voor assimilatie verklaren. Duyvendak merkt op dat Nederland wat dit betreft op Zweden en Denemarken lijkt. Vooral in Denemarken heeft de ‘progressieve’ eensgezindheid tot een assimilatiepolitiek geleid (Duyvendak, 2006, p. 21). Volgens de Deense schrijver Carsten Jensen, die een oproep deed tot mobilisatie tegen xenofobie en discriminatie, zijn de Denen nog altijd erg tolerant, maar alleen onder henzelf. De islam is intussen de tweede religie van het land, maar moslims wordt het recht ontzegd zichzelf te zijn. ‘We eisen van ze dat ze Denen worden. En het kwalijke is dat we deze politiek voeren in naam van seculiere waarden’ (interview in *Liberation*, 27-7-2006). Ook voor de progressieve Nederlanders heeft verdraagzaamheid zijn grenzen. In woorden van Buruma: het is gemakkelijk tolerant te zijn onder gelijkgezinden, mensen die we vertrouwen, hetzelfde gevoel voor humor en ironie hebben. ‘Veel moeilijker is het tolerant te zijn tegenover vreemden in ons midden die onze levenswijze even

verbijsterend vinden als wij die van hen' (Buruma, 2006, p. 108). Duyvendak concludeert dat Nederland het vermogen lijkt te hebben verloren om goed met culturele verschillen om te gaan. 'Een groepsverschil (een bijzondere school, een etnische sport- of studentenvereniging) is voor sommige politici, publicisten en wetenschappers al snel een vorm van apartheid' (Duyvendak, 2006, p. 22). Aldus – vervolgt hij – lijkt autochtoon Nederland zijn breed gedeelde progressieve waarden te hebben ingezet om islamitische migranten meer en meer te stigmatiseren.

De historicus James Kennedy (2000) wees reeds eerder op die ontwikkeling. Hij waarschuwt dat als de liberale, seculiere, blanke meerderheid van tolerantie een ideologie maakt, het fundament van de verdraagzaamheid aan het wankelen kan raken. Want dan kunnen overtuigingen van religieuze minderheden worden afgedaan als achterhaalde meningen die in de vergetelheid zullen raken. De meerderheidscultuur breidt vervolgens de gemeenschappelijke regels uit, en moslims of bevindelijke gereformeerden hebben die regels maar te slikken.

Besluit

De sterke negatieve beeldvorming over moslims is voor een groot deel terug te voeren op de waardeklief tussen een seculier geëmancipeerde meerderheid en orthodoxe moslimgemeenschappen. Tegelijk spelen vooroordelen een rol bij de afwijzing van de islam, en wordt de dreigende 'islamisering' van de Nederlandse samenleving overschat. De typisch Nederlandse traditie van verdraagzaamheid voor religieuze verschillen lijkt in het ongerede te zijn geraakt, hoewel het ideaal van religieuze diversiteit nog altijd breed wordt onderschreven. Waarschijnlijk wordt dat ideaal louter in termen van individuele levensstijl gepercipieerd en ontbreekt respect voor overgave aan een religieus leven. De vrijheid van moslims om vanuit hun geloof 'nee' te zeggen – voor zover binnen de wet – lijkt minder en minder te worden erkend. De hedendaagse progressieve consensus is daarmee in veel opzichten het spiegelbeeld van de aloude conservatieve miskennis van het 'andere'. Anderzijds lijkt het orthodoxe moslims nog altijd te ontgaan dat vrouwen, kinderen en homoseksuelen rechten toevallen. De verbale afwijzing van de gelijkwaardigheid van vrouwen en homo's is op grond van de

vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst weliswaar toegestaan, maar binnen de rechtsstaat behoeven ongelijkwaardige sociale betrekkingen onverminderd bestrijding.

Opmerkelijk is dat de oordelen van moslims (en andere allochtone groepen) over autochtonen door de bank genomen positiever zijn dan omgekeerd (SCP, 2005, p. 195). Moslims hebben echter het gevoel dat ze maar in beperkte mate worden geaccepteerd. Ook menen ze dat ze niet veel kansen krijgen. Veel moslims voelen zich tweederangs burger en voelen zich niet meer thuis in Nederland.¹¹ Die groepen lijken zich mede hierdoor sterker aan hun eigen etnisch-religieuze identiteit vast te klampen, zoeken bescherming in hun eigen cultuur en hechten meer belang aan de islam (Phalet en Haker, 2004, p. 33). Zoals gezegd: het SCP waarschuwt voor 'etnisch-religieuze frontvorming' bij een minderheid van moslims. Dat kan op zijn beurt weer het onderlinge wantrouwen versterken: latente sociale spanningen, een geagiteerd discussieklimaat en aanhoudend scheldproza op internet.

Literatuur

Allen, C., J.S. Nielsen

Summary report on islamophobia in the EU after 11 september 2001

Wenen, EUMC, 2002

Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst (AIVD)

Van dawa tot jihad; de diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde

Den Haag, ministerie van BZK, 2004

Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst (AIVD)

Lonsdale-jongeren in Nederland; feiten en fictie van een vermeende rechts-extremistische subcultuur

Den Haag, ministerie van BZK, 2005

Benschop, A.

Kroniek van een aangekondigde politieke moord; jihad in Nederland

Utrecht, Forum, 2006

11 Volgens TNS-NIPO-gegevens Marokkanen een kwart; Turken een zesde (*Volkskrant* 1-11-2005)

Brink, G. van den

Schets van een beschavingsoffensief; over normen, normaliteit en normalisatie in Nederland
Amsterdam, AUP, 2004

Buruma, I.

Dood van een gezonde roker
Amsterdam, Atlas, 2006

Carter, S.

The culture of disbelief; how American law and politics trivialize religious devotion
New York, Basic Books, 1993

Coenders, M., M. Lubbers e.a.

Majority populations' attitudes towards migrants and minorities
European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), 2004

Duyvendak, J.-W.

Een eensgezinde, vooruitstrevende natie
Amsterdam, UvA, Vossiuspers, 2004 (oratie)

Ederveen, J. e.a.

Bestemming Europa; immigratie en integratie in de Europese Unie
Den Haag, SCP, 2005, Europese verkenning 2

Hafez, K.

Muslim and the West in de mass media; fragmented images in a globalizing world
Cresskill, Hampton Press, 2000

Kennedy, J.

Tolerantie als ideologie maakt verdraagzaamheid kwetsbaar
In: M. ten Hooven (red.), *De lege tolerantie; over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*, Amsterdam, Boom, 2001

Kennedy, J.

Pim Fortuyn; de laatste der moderne mohikanen
Nieuwste tijd, 2^e jrg., nr. 8, 2003, p. 6-16

Landelijk Expertisecentrum Discriminatie (LECD)

Cijfers in beeld; discriminatiecijfers 2004
OM Amsterdam, 2005

Leezenberg, M.

De minaret zal nooit een zuil worden; Moslims and secularisme in Nederland en Frankrijk
In: M. ten Hooven en Th. de Wit (red.), *Ongewenste goden; de publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam, Sun, 2006

Levin, J., J. McDevitt

Hate crimes revisited; America's war on those who are different
Boulder CO, Westview Press, 2002

Musschenga, B.

Hadden de multiculturalisten ongelijk?
In: J. Kole en G. de Kruijf (red.), *Het ongemak van religie; multiculturaliteit en ethiek*, Kampen, Kok, 2005, p. 32-48

Norris, P., R. Inglehart

Sacred and secular
2004

Phalet, K.

Moslim in Nederland; religie en migratie: sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur
Den Haag, 2004, SCP-werkdocument 106b

Phalet, K., F. Haker

Moslim in Nederland; diversiteit en verandering in religieuze betrokkenheid: Turken en Marokkanen in Nederland 1998-2002
Den Haag, 2004, SCP-werkdocument 106b

Phalet, K., D. Güngör

Moslim in Nederland; religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap: Turken en Marokkanen in Rotterdam
Den Haag, 2004, SCP-werkdocument 106c

Poole, E.

Reporting Islam, media, representations of British Muslims
Londen en New York, Tauris, 2002

Rodrigues, P.R

Islamofobie en antisemitisme; een paar apart
NJCM-Bulletin, 29, nr. 7, 2004, p. 999-1001

Ruthven, M.

Islam in the media
In: H. Donnan (red.), *Interpreting Islam*, Londen, Sage, 2002

Slootman, M., J. Tillie

Processen van radicalisering; waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden
Amsterdam, IMES, 2006

Sniderman, P. e.a.

De moeizame acceptatie van moslims in Nederland
Mens en maatschappij, 78^e jrg., nr. 3, 2003, p. 199-217

Sociaal en Cultureel Planbureau

Jaarrapport Integratie 2005 (m.m.v. WODC en CBS) Den Haag (www.scp.nl) 2005

Stokkom, B. van

Volksberaad over Europa; populisme en referenda voorbij

In: M. Becker e.a. (red.), *Na het referendum over Europa; een weg uit de impasse*, Budel, Damon, 2006, p. 57-78

Stokkom, B. van, H. Sackers e.a.

Godslastering, discriminerende uitingen wegens godsdienst en haatuitingen; een inventariserende studie

Den Haag, WODC, 2007

Wal, J. ter

Moslim in Nederland; de publieke discussie over de islam in Nederland: een analyse van artikelen in de Volkskrant 1998-2002

Den Haag, 2004, SCP-werkdocument 106d

Homoseksualiteit in orthodox-religieuze kring

Islam en protestantisme

*R. Peters en S.J. Vellenga**

Op 3 mei 2001 zond het actualiteitenprogramma *Nova* een programma-onderdeel uit met de titel 'Intolerantie onder allochtonen tegen homo's neemt toe'. De programmamakers suggereerden een verband tussen de islam en het lastigvallen van en het gebruik van geweld tegen homoseksuelen door allochtone jongeren: de imams, zei de presentator, stellen de zaak op scherp. Om dat verband te staven werden een paar fragmenten van een interview met de Marokkaanse imam Khalil El-Moumni vertoond, de zestig jaar oude voorganger van de An-Nasrmoskee in Rotterdam. In het eerste fragment betoogde El-Moumni dat homoseksualiteit schadelijk was voor de samenleving en vooral voor Nederland omdat de verbreiding ervan zou leiden tot een daling van het geboortecijfer, waardoor het probleem van de vergrijzing vergroot werd. In het tweede fragment zei hij: 'Homoseksualiteit blijft niet beperkt tot de mensen die deze ziekte hebben, maar zij kan zich verspreiden. De Nederlandse samenleving is multicultureel. Dus als de ziekte zich dan verspreidt, kan iedereen besmet raken. Daar zijn we bang voor.' Achteraf bleek dat El-Moumni ook had gezegd dat islam eigenrichting verbiedt en het niet toelaat dat iemand geweld pleegt tegen wie dan ook, ongeacht zijn seksuele geaardheid.¹ Dat stuk had *Nova* niet uitgezonden.

Deze uitspraken van de imam leidden tot een stortvloed van reacties in de pers. De dag na de uitzending werden er zo'n vijftig

* Prof. dr. mr. Ruud Peters en dr. Sipco Vellenga zijn beiden verbonden aan de Universiteit van Amsterdam. De eerste als universitair hoofddocent Arabisch en islamstudies en bijzonder hoogleraar islamitisch recht en de tweede als universitair docent godsdienstsociologie.

1 Zie voor het volledige interview: www.novatv.nl/index.cfm?In=nl&fuseaction=artikelen.details&achtergrond_id=39.

aangiften gedaan tegen El-Moumni. El-Moumni werd op het matje geroepen bij minister Van Boxtel (Minderhedenbeleid). Premier Kok vond dat de imam over de schreef was gegaan en ook andere politici lieten zich in deze zin over de kwestie uit. Op 25 maart kondigde het Openbaar Ministerie (OM) in Rotterdam aan dat zij El-Moumni zou vervolgen en een geldboete van € 1200 zou eisen wegens het opzettelijk beledigen van homoseksuelen en het aanzetten tot discriminatie en haat (artikelen 137c en d Wetboek van Strafrecht). Op 23 januari 2002 sprak de rechtbank Rotterdam El-Moumni echter vrij van het ten laste gelegde. De rechtbank overwoog dat ook al konden de gewraakte uitspraken als kwetsend beschouwd worden, ze gedaan waren op basis van de koran en de hadith en binnen de vrijheid van godsdienst vielen. Daardoor ontbrak aan de uitlatingen het beledigend karakter. Het vonnis werd op 18 november van dat jaar in hoger beroep bevestigd.² Na de conclusie van het OM bij het Hof, waarin vrijspraak geëist werd, hadden prominente homoseksuelen als oud-scheidsrechter John Blankenstein, Henk Krol (hoofdredacteur Gaykrant) en Henk Beerten (COC Nederland) in een gezamenlijke verklaring gesteld dat het OM zich met deze plotselinge draai: 'achter godsdienstvrijheid verschuilt en zich van de samenleving verwijdert' (*Trouw*, 5 november 2002). Velen achtten het onbevredigend dat El-Moumni niet bestraft was voor zijn uitlatingen. El-Moumni was overigens niet de eerste die voor opzettelijk beledigen van homoseksuelen werd vervolgd. Ook orthodoxe protestanten hadden voor vergelijkbare feiten voor de rechter gestaan. Zo moest in 1998 de toenmalige fractievoorzitter van de Reformatorisch Politieke Federatie (RPF) Leen van Dijke zich voor de rechter verantwoorden voor zijn uitlating in het weekblad *Nieuwe Revu* twee jaar eerder: 'Ja, waarom zou een praktiserend homoseksueel beter af zijn dan een dief?' Zes fractievoorzitters (D66, VVD, PvdA, GroenLinks, SP, Seniorenpartij) uit de Tweede Kamer reageerden met een open protestbrief. Over de uitlatingen van Van Dijke ontstond publieke ophef, zij het op een kleinere schaal dan over de uitspraken van El-Moumni vijf jaar later. Hoewel Van Dijke onmiddellijk na de publicatie zijn excuses aanbood, stelden de klagers dat Van Dijke zich met de gewraakte uitlating schuldig had gemaakt aan 'opzettelijke belediging'. Met zijn opmerking wilde Van Dijke naar eigen zeggen

2 www.ivir.nl/rechtspraak/elmoumni.HTM.

aangeven dat homoseksualiteit geen grotere zonde is dan diefstal, zwartwerken of fraude. Aanvankelijk werd Van Dijke door de rechter veroordeeld tot 300 gulden boete, maar op 9 januari 2001 werd hij door de Hoge Raad vrijgesproken (LJN: AA9367, HR, 00946/99).

Introductie

Uit de wijze waarop autochtoon Nederland reageerde op de zaak El-Moumni blijkt dat homoseksualiteit breed geaccepteerd wordt en dat meningen volgens welke homoseksualiteit geen normale levensstijl is niet alleen vrijwel algemeen bekritiseerd worden, maar ook volgens velen bestraft moeten worden. De algemene acceptatie van homoseksualiteit in Nederland wordt bevestigd door een recent onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) naar de houding van de Nederlandse bevolking ten opzichte van homoseksualiteit (Keuzenkamp e.a., 2006). Daaruit komt naar voren dat momenteel tussen de 90% en 95% van alle Nederlanders zegt homoseksualiteit 'als bestaanswijze' te aanvaarden. In 2004 was 5% van de bevolking het oneens met de uitspraak dat homoseksuele mannen en lesbische vrouwen vrij moeten zijn om het leven te leiden zoals zij dat willen. Andere, meer specifieke uitspraken roepen overigens meer bezwaren op. Zo vond in 2000 ongeveer 13% van de bevolking seks tussen twee mannen en 14% seks tussen twee vrouwen 'fout' of 'walgelijk'.

In het Westen behoort Nederland samen met IJsland, Denemarken en Zweden tot de groep landen waar homoseksualiteit het meest is geaccepteerd (Keuzenkamp e.a., 2006). Nederland kende in 1999/2000 het laagste percentage dat vindt dat homoseksualiteit niet tot nooit gerechtvaardigd is, namelijk een aandeel van 13%. In de meeste voormalige Oostbloklanden treft men de hoogste percentages aan. In Hongarije staat 95% van de bevolking negatief tegenover homoseksualiteit, in de Oekraïne 79% en in Polen 75%.

Uit de bovenstaande cijfers zou men de conclusie kunnen trekken dat homoseksualiteit in Nederland een onomstreden zaak is. Dat is evenwel een misvatting. Het blijkt namelijk dat bijvoorbeeld op middelbare scholen vijandigheid bestaat ten opzichte van homoseksualiteit, waardoor homoseksuele docenten en leerlingen het zwaarder hebben dan heteroseksuele docenten en leerlingen. Op

straat, op sportvelden en in uitgaansgelegenheden worden homo's en lesbo's nogal eens uitgescholden of zelfs fysiek belaagd. Uit een recente jeugdmonitor onder Rotterdamse jongeren blijkt dat 40% van de ondervraagden geen homo's of lesbo's in hun vriendenkring wil hebben, jongens vaker dan meisjes en Turkse en Marokkaanse jongeren beduidend vaker dan andere categorieën. Bijna 90% van de Turkse jongens en 80% van de Marokkaanse jongens uit de derde klas van het voortgezet onderwijs stemt in met deze stelling (GGD Rotterdam, 2005). In de meeste gevallen gaat het hierbij om niet of nauwelijks onderbouwde gevoelens van afkeer. Maar zoals blijkt uit de casussen aan het begin van dit artikel ligt dit anders in bepaalde religieuze kringen. Homoseksualiteit stuit in islamitische en orthodox-protestantse kring op ernstige godsdienstige bezwaren en wordt sterk afgekeurd.

In deze bijdrage willen we allereerst ingaan op de opvattingen die in islamitische en orthodox-christelijke, of specifiek, orthodox-protestantse kring bestaan ten aanzien van homoseksualiteit. Daarna staan we stil bij de vraag waarom in het Nederlandse publieke debat heftiger wordt gereageerd op de opvattingen die bestaan in islamitische groeperingen dan in orthodox-protestantse groepen. We sluiten af met een opmerking over de wijze waarop in Nederland kan worden omgegaan met verschillen in opvattingen over homoseksualiteit.

Islam

El-Moumni's opvattingen over homoseksualiteit zijn wijdverspreid en representatief voor de officiële islam. Vrijwel alle religieuze leiders uiten zich in vergelijkbare zin. In landen waar shariastrafrecht geldt, is homoseksueel geslachtsverkeer een ernstig delict dat in sommige gevallen met de dood bestraft kan worden. De afwijzing van homoseksualiteit berust op teksten van de koran en uitspraken van de profeet Mohammed en op opvattingen over de natuurlijke orde der dingen. Dat homoseksueel geslachtsverkeer tussen mannen is verboden wordt in het bijzonder afgeleid van het verhaal over het volk van Loet (Lot). De koran vermeldt op een aantal plaatsen dat mannen van het volk van Loet gruweldaden begingen door vol begeerte tot mannen te komen in plaats van tot

vrouwen.³ Daarnaast zijn er ook van de profeet Mohammed talrijke uitspraken overgeleverd waarin hij stelt dat hij grote zorgen heeft over de praktijken van het volk van Loet die in zijn gemeenschap (dat wil zeggen de gemeenschap van de moslims) beoefend worden en dat God hen die deze beoefenen zal vervloeken.⁴ Evenals in orthodox-protestantse kringen wordt in hedendaagse islamitische geschriften het afwijzen van homoseksualiteit ook op grond van 'rationele argumenten' gerechtvaardigd door te stellen dat zij in strijd is met de door God gegeven natuurlijke orde waarin seksuele gemeenschap dient voor de voortplanting. Homoseksualiteit wordt daarom beschouwd als een afwijking, een stoornis die behandeld moet worden. In principe worden mensen geboren met een heteroseksuele aard.

Dat homoseksueel geslachtsverkeer in de sharia verboden en strafbaar is, is niet alleen gebaseerd op uitspraken van de profeet Mohammed, maar vooral op de normatieve principes die seksualiteit reguleren. Volgens de sharia zijn seksuele contacten alleen goedgekeurd binnen een huwelijk (en, in het verleden, tussen een slavin en haar eigenaar). Alle andere vormen zijn verboden en in principe strafbaar, inclusief homoseksueel verkeer. Er bestaan wel enkele islamitische organisaties, vooral in het westen, die trachten de heersende opvattingen over homoseksualiteit met religieuze argumenten te ontkrachten (zie onder meer Nahas, 2001). Deze hebben echter (tot nog toe) weinig voeten aan de grond kunnen krijgen. Zelfs gematigde en moderne moslims onderschrijven in de regel de algemene afkeer.

We moeten echter niet vergeten dat de officiële islam het leven en denken van moslims maar heel gedeeltelijk bepaalt. In veel islamitische culturen bestond en bestaat er een dubbelzinnige houding ten opzichte van homoseksualiteit. In de klassieke poëzie is knapenliefde een regelmatig voorkomend thema. In bepaalde mystieke kringen was het aanschouwen van een mooie baardloze jongen één van de middelen om tot extase en goddelijke ervaringen te komen. Historische bronnen uit verschillende tijdperken vertel-

3 'En Loet, toen hij tot zijn volk zei: "Zullen jullie een gruweldaad begaan die nog niemand van de wereldbewoners vóór jullie heeft begaan? Jullie komen vol begeerte tot mannen in plaats van tot vrouwen. Ja, jullie zijn overmatige mensen"' (Koran 7:80-81, vert. Leemhuis). Zie ook Koran 29:28-29.

4 Voor een overzicht van de betreffende bronteksten, zie Anon (1986).

len dat homoseksuele relaties vaak gangbaar waren in bepaalde kringen. Hoewel volgens de regels van de sharia verboden, werd homoseksualiteit kennelijk tot op zekere hoogte getolereerd.⁵ Je kunt je daarom afvragen waarom de afkeuring van homoseksualiteit nu zo massaal is, zowel in de moslimwereld als onder de migrantengemeenschappen. Hoewel er in de meeste islamitische landen *gay scenes* en homoseksuele subculturen bestaan, is de openbare afkeuring vrijwel algemeen. Van religieuze zijde wordt homoseksueel gedrag als een zonde gezien die verbonden is met een westerse levensstijl en de sterke afwijzing van homoseksualiteit moet ook als reactie tegen verwesterlijking beschouwd worden. Talrijk zijn de geschriften van moslimauteurs waarin aids – voorgesteld als een door westerlingen geïmporteerde ziekte – als goddelijke straf voor zondeloosheid wordt afgeschilderd. Deze opvattingen hebben ook veel moslimmigranten beïnvloed. Maar daarnaast is van belang dat zij proberen een eigen cultuur en identiteit in Nederland te bewaren. Religieuze leiders proberen zoveel mogelijk hun kuddes in de vreemde omgeving bij elkaar te houden en te waarschuwen voor verderfelijke verschijnselen in de Nederlandse samenleving. Homoseksualiteit zien ze als één van de gevaren die van Nederlandse kant hun volgelingen bedreigen. Ze kunnen daarbij teruggrijpen op de opvattingen die gangbaar zijn in de islamitische wereld en die mede als een reactie tegen verwesterlijking beschouwd moeten worden. Het feit dat in Nederland de acceptatie van homoseksualiteit zeer algemeen is, dat er manifestaties als de Gay Parade worden georganiseerd en dat het homohuwelijk gelegaliseerd is, maakt de afkeer bij moslims alleen maar sterker. Dat maakt het lastig om dergelijke opvattingen ter discussie te stellen. Binnen de Nederlandse moslimgemeenschappen is acceptatie van homoseksualiteit nog geen punt van discussie, zoals dat nu wel het geval is in veel orthodox-protestantse kringen. Op dit onderwerp rust een groot taboe. De onder autochtone Nederlanders gangbare vrije seksuele moraal, ook met betrekking tot homoseksualiteit, wordt door islamitische leiders ervaren als een bedreiging van de eigen identiteit en godsdienst. De defensieve houding die hiervan het gevolg is, brengt met zich mee dat de standpunten over dit soort onderwerpen verhard zijn.

5 Zie bijvoorbeeld Bouhdiba (1975, p. 146-147, 158, 245-148) en Anon (1986).

Orthodox-protestantisme

Hoewel binnen grote delen van het protestantisme in Nederland homoseksualiteit is geaccepteerd, geldt dat niet voor het orthodox-protestantisme, zoals we dat aantreffen in het 'zware' deel van de protestantse kerk in Nederland, de evangelische beweging en de diverse typen gereformeerde kerken (Nederlands gereformeerde kerken, gereformeerde kerken (vrijgemaakt), christelijke gereformeerde kerken en bevindelijk gereformeerde gemeenten). Binnen deze groeperingen geldt het monogame en levenslange huwelijk doorgaans als de vaste norm (Vellenga, 1996). Men ziet het huwelijk als de 'heilige ordonnantie Gods' waarbinnen exclusief seksuele gemeenschap mag plaatsvinden. Alles wat daarvan afwijkt, zoals ongehuwd samenwonen, al dan niet als voorbereiding op een eventueel huwelijk, wordt onvoorwaardelijk afgewezen. Dit geldt ook voor homoseksualiteit. Hoe moderne theologen de bijbel ook proberen uit te leggen, homoseksualiteit kan volgens de meeste orthodox-protestanten nergens in de bijbel rekenen op enig begrip. God heeft de man als man en de vrouw als vrouw geschapen en hen beiden voor elkaar bestemd. Mannen kunnen mannen liefhebben en vrouwen vrouwen, maar de seksuele uitdrukking daarvan is in strijd met Gods wil (vergelijk Douma, 1984).

In het orthodox-protestantisme wordt doorgaans onderscheid gemaakt tussen de 'zonde' en de 'zondaar': men veroordeelt homoseksueel gedrag maar aanvaardt de homoseksueel. Van homoseksuelen wordt verlangd dat zij de strijd aanbinden tegen hun geaardheid en geen homoseksuele contacten en relaties aangaan. Doorgaans wordt homoseksualiteit opgevat als een 'stoornis'. Twee opvattingen zijn te onderscheiden. Volgens de ene opvatting is deze stoornis in feite een 'ontwikkelingsstoornis' die in de jeugd van een homoseksueel is ontstaan (Barth, 1998). Gelovige homoseksuelen hoeven zich niet op voorhand bij deze situatie neer te leggen, maar kunnen een weg van verandering inslaan door gebed en therapie. Deze 'culturele' opvatting komen we onder meer tegen bij de Evangelische Hulp Aan Homofielen (EHAH), die sinds 2004 de Stichting Different heet. Om het veranderlijke karakter van homoseksualiteit aan te geven, spreekt deze stichting dan ook liever over 'homoseksuele gevoelens' of 'gerichtheid', dan over 'homoseksuele aanleg'. Volgens de tweede opvatting is homoseksualiteit aangeboren. Homoseksuelen staan voor de uitdaging om aan de ene kant de

eigen geaardheid te aanvaarden en aan de andere kant daaraan niet toe te geven door seksuele relaties aan te gaan met anderen van hetzelfde geslacht. Als ze daarin slagen kunnen ze op waardering rekenen en worden ze aan anderen ten voorbeeld gesteld. Veel wijst erop dat deze tweede opvatting de overhand heeft binnen orthodox-protestantse kring (vergelijk Keuzenkamp, 2006, p. 66-69).

De twee geschetste visies stroken niet met de gangbare opvattingen in de Nederlandse samenleving over homoseksualiteit. Met een zekere regelmaat worden vertegenwoordigers van deze visies dan ook beschuldigd van discriminatie of repressie van homoseksualiteit. Zo spraken eind maart 2006 de Tweede-Kamerfracties van CDA, PvdA, GroenLinks en D66 in de Kamer hun afkeuring uit over het lespakket 'Helemaal anders' voor leerlingen en docenten van de bovenbouw van havo/vwo van de genoemde stichting Different. Volgens de betreffende Kamerleden stimuleert dit pakket jongeren om hun homoseksuele gevoelens te onderdrukken. Minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap Van der Hoeven ging niet mee met de zienswijze van deze Kamerleden en schreef: 'Het staat daarnaast vrij, dus ook de Stichting Different, om lespakketten voor het onderwijs te ontwikkelen en aan te bieden, met inachtneming van de geldende wetgeving. Scholen kunnen vervolgens zelf kiezen van welk lesmateriaal ze gebruik maken' (11 april 2006).

Hoewel het orthodox-protestantisme van buitenaf gezien een vrij gesloten en statisch geheel lijkt te zijn, is dat niet het geval. Niet alleen is er sprake van een vrij grote diversiteit, ook zijn standpunten over veel thema's in deze kring in beweging. Dat geldt ook ten aanzien van homoseksualiteit. In 1995 gaf 'majoor' Bosshardt, zonder twijfel de bekendste officier van het Leger des Heils, in *De Gay Krant* onomwonden aan dat zij nooit enige moeite met homoseksualiteit heeft gehad. En over het Leger des Heils vertelde ze dat deze haar fundamentalistische standpunten uit het verleden achter zich heeft gelaten en een relatie waarin liefde, trouw en respect centraal staan, tolereert. In een interview met het maandblad *Opzij* in 1999 zei Andries Knevel, directeur van de EO: 'Ik zie homoseksualiteit niet meer als een afwijking en ik denk ook niet meer dat het te genezen is. Maar hoe we daar nu precies mee verder moeten. Weet ik ook nog niet, we zitten nog in een periode van studie en bezinning' (*Opzij*, 1 maart 1999). Opmerkelijk zijn de activiteiten van de Stichting Evangelische Charismatische Vieringen die in 1991 is opgericht en die maandelijks in de Keizersgrachtkerk te Amsterdam samen-

komsten organiseert voor homoseksuelen. Binnen deze diensten worden ook relaties gezegend. Sinds de zomer van 2006 heten deze diensten passend Evangelische Roze Vieringen.

Interpretatie van publieke reacties

De acceptatie van homoseksualiteit is de laatste veertig jaar een onderdeel geworden van de Nederlandse identiteit. In de jaren 1950 en 1960 werd homoseksualiteit nog door zeer grote delen van de bevolking veroordeeld, maar mede onder invloed van de inspanningen van de homoweging raakte homoseksualiteit meer en meer geaccepteerd. Deze acceptatie werd geleidelijk één van de kernwaarden van de Nederlandse samenleving. Het emancipatieproces van homoseksuelen werd op 1 april 2001 bekroond met de invoering van de Wet Openstelling Huwelijk waarbij twee mannen of twee vrouwen kunnen trouwen, of kortweg, met het homohuwelijk. Als we een vergelijking maken van de negatieve reacties op de 'afwijkende' standpunten in islamitische kring, vooral 'de El-Moumni affaire', en in orthodox-protestantse kring, zoals de 'Van Dijke affaire', dan valt op dat de 'El-Moumni affaire' veel meer commotie in de publieke opinie heeft losgemaakt. De opvattingen over homoseksualiteit in beide kringen liggen onder vuur, maar de respons op de standpunten in islamitische kring lijkt feller te zijn. Waarom? Waarom ligt in Nederland de weerstand tegen homoseksualiteit in islamitische kring gevoeliger dan in orthodox-protestantse kring? Dit heeft onzes inziens te maken met ten minste twee factoren.

Allereerst met het feit dat homoseksualiteit in islamitische kring massiever wordt afgewezen dan binnen het orthodox-protestantisme. Daarin wordt gebruikelijk onderscheid gemaakt tussen homoseksueel gedrag dat moreel wordt veroordeeld en homoseksuelen die worden aanvaard en gerespecteerd. In islamitische kring is dit onderscheid minder pregnant aanwezig en vindt men bij velen een uitgesproken vijandige houding ten opzichte van homoseksualiteit. Deze houding wordt regelmatig in verband gebracht met een goedkeuring van geweld tegen homo's. Aan dit idee werd voedsel gegeven toen in het voorjaar van 2004 het boekje *De weg van de moslim* in de publiciteit kwam. Dat geeft een beknopt overzicht van de islamitische rituele voorschriften en rechtsregels

(sharia) geschreven door El Djezeiri, een conservatieve Saoedische godsdienstgeleerde. In het hoofdstuk over islamitisch strafrecht stond dat sodomie bestraft zou moeten worden door de daders van hoge gebouwen af te gooien, zoals ook diefstal de amputatie van de rechterhand met zich meebrengt. Dergelijke strafrechtelijke regels zijn alleen van toepassing in staten waar de zuivere sharia geldt, maar dat is vrijwel nergens het geval. In de islamitische wereld wordt deze straf voor homoseksueel verkeer nergens ten uitvoer gelegd (Peters, 2005). Buiten de islamitische wereld geldt die wet al helemaal niet. Maar de indruk die na de ophef over het boek achterbleef was dat moslims hier homo's van daken af willen gooien. Dat er een verband zou bestaan tussen deze shariavoorschriften en de motieven van Marokkaanse 'potenrammers' is overigens nergens aangetoond.

Een tweede factor die het verschil in reactie kan verklaren is het verschil in positie die moslims respectievelijk orthodox-protestanten in Nederland bekleeden (vergelijk Peters, Vellenga, 2006). Eenvoudig gezegd, terwijl de orthodox-protestanten sinds jaar en dag een vanzelfsprekend onderdeel vormen van de Nederlandse natie, worden moslims overwegend beschouwd als buitenstaanders. Aanvankelijk, dat wil zeggen tot in de jaren 1990, werd in Nederland de grens tussen 'gevestigden' en 'buitenstaanders' niet zo scherp getrokken. De neiging bestond om iedere Nederlandse staatsburger of zelfs inwoner te beschouwen als 'één van ons' of, met andere woorden, te rekenen tot Nederland als verbeelde natie (vergelijk Anderson, 2006). Maar sinds het einde van dat decennium is het wij-zijdenken in Nederland sterk toegenomen en wordt in het publieke debat een scherpe scheidslijn getrokken tussen 'wij' autochtonen en 'zij' allochtonen, waarbij deze laatste categorie sterk geïdentificeerd wordt met moslims en islam. Binnen dit raamwerk past het om zwaardere kritiek uit te oefenen op 'afwijkende' standpunten in het 'zij-kamp' dan op vergelijkbare standpunten in het 'wij-kamp'. Om de grenzen tussen het 'wij-kamp' en het 'zij-kamp' duidelijk te maken is er het laatste decennium een aantal *sjibbolets* ontwikkeld die moslims uitsluiten van de moderne verlichte samenleving en dus van het verbeelde Nederlanderschap. Daarbij kun je denken aan gelijkheid tussen man en vrouw, het principe van scheiding van kerk en staat en, *last but not least*, de acceptatie van homoseksualiteit. Juist de meest rechtse partijen, zoals de Partij voor de Vrijheid (PVV) van Geert Wilders en EénNL van Marco Pastors, hameren erop dat

'de' moslims homo's lastigvallen en bedreigen.⁶ De acceptatie van homoseksualiteit (en het homohuwelijk) is verheven tot een onaantastbare toetssteen voor Nederlandschap. Omdat de Nederlandse orthodoxe protestanten er altijd al bij hoorden, wordt dit criterium niet – of althans in veel mindere mate – gebruikt om een grens tussen hen en de meerderheid te trekken.

Tot besluit

In Nederland is homoseksualiteit in brede kring geaccepteerd. 'Leven en laten leven' lijkt het devies te zijn. Toch bestaat er ook weerstand onder bepaalde delen van de bevolking tegen homoseksualiteit en soms vijandigheid. Deze vijandigheid komt men tegen op middelbare scholen, straat, op de werkvloer en sportvelden waar 'homo' een scheldwoord is en homo's en lesbo's negatieve reacties krijgen op hun homoseksualiteit. In deze bijdrage zijn we dit verzet tegengekomen in islamitische kring, waar de discussie nog heel pril en tot kleine kring beperkt is, en in orthodox-protestantse kring, waar de standpunten niet meer geheel vastliggen en nu in beweging zijn. De verschillen van mening over homoseksualiteit in de Nederlandse maatschappij zijn niet zo verwonderlijk als ze wellicht op het eerste gezicht lijken. Ze liggen zelfs wel voor de hand als we bijvoorbeeld bedenken dat de naar schatting 1,6 miljoen niet-westerse migranten in Nederland voornamelijk afkomstig zijn uit islamitische landen (900.000) en christelijke landen (600.000), landen waar homoseksualiteit veroordeeld wordt (Norris, Inglehart, 2004, p. 133-156). Overigens komen ook veel westerse migranten uit landen die ver afstaan van de acceptatie van homoseksualiteit, zoals de Oost-Europese landen. Tevens is de diversiteit begrijpelijk als we ons realiseren dat Nederland vanouds religieuze groeperingen kent, zoals de rooms-katholieke kerk en de evangelische beweging, die onderdeel uitmaken van wereldwijde religieuze verbanden waarbinnen op homoseksualiteit een taboe rust en homoseksualiteit wordt gezien als een ernstige zonde tegen Gods scheppingsordening.

6 Andere partijen nemen doorgaans ook krachtig stelling wanneer moslims zich kwetsend uitlaten over homoseksualiteit of homo's lastigvallen. Maar zij benadrukken altijd dat het om incidenten gaat en wijzen niet met een beschuldigende vinger naar 'de' islam als een homogeen en onveranderlijk systeem van geweld en onderdrukking.

Om de acceptatie van homoseksualiteit in Nederland in stand te houden en te bevorderen, kunnen we er niet van uitgaan dat we de waarden van de meerderheid aan minderheden kunnen opleggen. Het opleggen van waarden en ideeën werkt meestal niet en heeft vaak een averechts effect. Dat geldt zeker voor opvattingen over homoseksualiteit, een onderwerp dat veel nieuwkomers als taboe beschouwen. Maar het is wel van groot belang om aan 'oude' en 'nieuwe' Nederlanders helder aan te geven welke normen op dit punt in Nederland gelden in het publieke domein (vergelijk WRR, 2003). Tevens is het raadzaam deze strategie aan te vullen met het bewaken door de overheid van exit-opties voor homoseksuelen die in een homovrijdige omgeving verkeren. Ten slotte is de strategie van het gesprek met groeperingen en personen die diepgaande bezwaren hebben tegen homoseksualiteit van groot belang. Als zij in dit gesprek serieus worden genomen, is de kans het grootst dat zij ondanks hun bezwaren respect en tolerantie kunnen opbrengen voor de opvattingen, keuzes en gedragingen van andersdenkenden.

Literatuur

Anderson, B.

Imaged communities; reflections on the origin and spread of nationalism

Londen/New York, Verso, 2006

Anon.

Liwât

In: C.E. Bosworth, E. van Donzel e.a. (red.), *Encyclopaedia of Islam*, 2^e ed. dl. V, 2^e ed., Leiden, Brill, 1986, p. 776-779

Barth, A.

Tegendraads?!

Kampen, Uitgeverij Voorhoeve, 1998

Bouhdiba, A.W.

La sexualité en islam

Parijs, Presses Universitaires de France, 1975

Douma, J.

Homofilie

Kampen, Van den Berg, 1984

El Djezeiri

De weg van de moslim

Leiden, Project Dien, 2004

GGD Rotterdam

Homo(in)tolerantie

Rotterdam, GGD, 2005, Factsheet oktober 2005

Keuzenkamp, S., D. Bos e.a.

(red.)

*Gewoon doen; acceptatie van
homoseksualiteit in Nederland*

Den Haag, SCP, 2006

**Minister van Onderwijs, Cultuur
en Wetenschappen**

Homotolerantie in het onderwijs

brief aan de Tweede Kamer,

11 april 2006

Nahas, O.

Islam en homoseksualiteit

Amsterdam, Bulaaq, 2001

Norris, P., R. Inglehart

*Sacred and secular; religion and
politics worldwide*

Cambridge, Cambridge Univer-
sity Press, 2004

Opzij

'Ik wil niemand meer de gena-
deklap geven'; Andries Knevel
langs de feministische meetlat
1 maart 1999

Peters, R.

*Crime and punishment in
Islamic law; theory and practice
from the 16th to the 21st century*

Cambridge, Cambridge Univer-
sity Press, 2005

Peters, R., S.J. Vellenga

Contested tolerance

In: M. Wohlrab-Sahr, L. Tezcan
(red.), *Soziale Welt*, Sonderband
17: Konfliktfeld Islam in Europa,
München, Nomos, 2006

Vellenga, S.J.

Religie en relaties

Kampen, Kok, 1996

WRR

*Waarden, normen en de last van
het gedrag*

Amsterdam, AUP, 2003

Vrijheid van godsdienst en afvalligheid

*M. Hegener**

Honderdduizenden Nederlanders zijn niet vrij om zelf te bepalen wat ze wel geloven en wat niet – dat bepaalt de groep waarin ze werden geboren. De straf voor afvalligheid is zo hoog dat vrijwel niemand zich daaraan waagt. Degenen die het wel doen, of het overwegen, zwijgen erover, waardoor de snel toenemende onvrijheid van godsdienst in de media onopgemerkt blijft. En daardoor kunnen overheid en politiek zich permitteren het probleem te negeren.

Dit artikel schetst de contouren van het probleem, dat zich vooral in islamitische kringen blijkt voor te doen. Dan wordt gekeken naar de religieuze en wereldse wetgeving die aan individuele geloofsonvrijheid ten grondslag ligt. De praktijk van het verbod op afvalligheid in Nederland wordt geïllustreerd met wat casuïstiek. Als het verlaten van een geloof zo lastig kan zijn als bij de islam, rijst de vraag of gelovigen daar bij hun toetreding wel duidelijk op zijn gewezen. Daarvan blijkt geen sprake. Ten slotte resteert de vraag welke politieke en juridische mogelijkheden er zijn om de huidige situatie te verbeteren – en waarom op die verbetering voorlopig weinig zicht is.

Theorie en praktijk van de vrijheid van godsdienst

Met de theorie van *vrijheid van godsdienst en afvalligheid* zijn we snel klaar. Vrijheid van godsdienst betekent de vrijheid van ieder individu om eigen keuzes te maken op godsdienstig en levensbeschouwelijk terrein. Dat betekent noodzakelijkerwijs ook de vrijheid om standpunten, overtuigingen en geloofsartikelen te verlaten, per stuk of met een aantal tegelijk, en om onbelemmerd uiting te geven aan de redenen waarom één of meer geloofsartikelen werden afge-

* Michiel Hegener studeerde geografie in Utrecht en is sinds 1984 werkzaam als freelance journalist, onder meer voor *NRC Handelsblad* en *HP/De Tijd*. In 2005 verscheen van hem bij uitgeverij Contact *Vrijheid van godsdienst*.

zwoeren. Artikel 6 van de Grondwet garandeert iedere Nederlander vrijheid van godsdienst, en dus vrijheid van afvalligheid.

Wat religieuze organisaties en leiders in Nederland over afvalligheid zeggen doet niet terzake, want religie staat niet boven de wet. De wet zegt dat het mag, dus mag het. We hebben het dan over de gebruikelijke betekenis van de grondrechten: de verticale werking, van overheid naar burger. De overheid garandeert iedere Nederlander vrijheid van afvalligheid. Dat is in de praktijk ook het geval, zelfs uitzonderingsgevallen zijn onbekend. Er zijn ook nog enkele mensenrechtenverdragen waarin het recht om van religie te veranderen ligt verankerd, maar bij gebrek aan schendingen in Nederland hoeven we daar niet op in te gaan.

We zouden dit verhaal hier kunnen afronden, ware het niet dat het met de horizontale werking van de vrijheid van godsdienst – vrijheid van godsdienst in de verhouding tussen burgers onderling – in Nederland helemaal niet goed zit, en in omringende landen evenmin. Honderdduizenden Nederlanders zijn druk met het belemmeren van de geloofsvrijheid van anderen. Ze worden daarbij niet gehinderd door overheid en politiek, want die onderschatten het probleem of hebben het zelfs niet opgemerkt. Het mechanisme waardoor de massale schending van de geloofsvrijheid in Nederland tot op heden onopgemerkt bleef is heel simpel: hoe ernstiger de gevolgen van afvalligheid, hoe sterker afvalligen en aspirant-afvalligen geneigd zijn te zwijgen over hun verandering van geloof. Daardoor besparen ze zichzelf problemen – en daardoor blijft het probleem in de brede, maatschappelijke zin onzichtbaar.

Ex-gelovigen die getuigen van hun afvalligheid zijn bijna allen ex-leden van geloofsgemeenschappen waar de straf voor afvalligheid vrij beperkt is, en dan hebben we het vooral over het christendom. Maarten 't Hart en Jan Wolkers zijn maar twee voorbeelden uit een lange reeks ex-christenen die hebben opgeschreven hoe knellend de banden van het geloof voor hen waren, dat het inspanning kostte om eruit te stappen, en dat daarvoor in sociaal opzicht een prijs moest worden betaald. De belemmeringen die zij ondervonden zijn strikt genomen schendingen van de horizontale werking van de geloofsvrijheid, maar niet zo ernstig dat de maatschappij het nodig vond om in te grijpen. Daar komt nog bij dat het voor Nederlandse christenen in de loop van de afgelopen decennia steeds eenvoudiger werd om hun geloof te verlaten, en vervolgens iets anders te gaan

geloven of niets. Hun hoge aantal – honderdduizenden – illustreert dat het verlaten van het christendom goed uitvoerbaar is.

Dat ligt totaal anders bij de islam, die afvalligheid uitdrukkelijk verbiedt. Mohammed stelde de doodstraf in op het verlaten van het geloof dat hij zelf stichtte, en dat idee is nog springlevend. ‘Wie een ander geloof aanvaardt moet gedood worden’, zei Mohammed volgens zijn volgeling en tijdgenoot Abdulla ibn Abbas. In de Hadith – de overleveringen over het leven van Mohammed, waarop de sharia is gebaseerd – staat dat Mohammed tegen het levend verbranden van afvalligen was, hij vond onthoofding beter (Sunna, boek 38). Een reeks landen (onder meer Soedan, Mauritanië, Jemen) heeft de doodstraf voor het verlaten van de islam in de wet staan. In landen als Saoedi-Arabië en Iran wordt het overgelaten aan de shariawetgeving. In Iran stelt artikel 167 van de Grondwet dat de sharia moet worden toegepast in alle gevallen waar de reguliere wetgeving geen duidelijkheid biedt. Egypte en Koeweit kennen grondwettelijk vrijheid van godsdienst, maar de geest van de sharia is er zo sterk aanwezig dat afvallige moslims in feite blootstaan aan een volksgericht. De *Declaration by the Christian Converts of Egypt*¹ geeft aan hoe dat in praktijk uitpakt. Enkele Maleisische deelstaten hebben heropvoedingskampen voor islamverlaters, in Nigeria geldt de doodstraf in de deelstaten met shariawetgeving. Turkije heeft de sharia in 1926 afgeschaft en de Turkse wet garandeert vrijheid van godsdienst, maar moslims die christen worden moeten rekenen op sociaal ostracisme en hebben geen toegang meer tot het leger en hogere ambtelijke posten (Bouwman 2004, Hegener, 2006). Het verbod op afvalligheid maakt de islam uniek, althans tegenwoordig. De Romeinse keizer Theodosius (347-395) stelde het christelijke geloof voor alle Romeinen verplicht. In Europa was de doodstraf voor kettere eeuwenlang gebruikelijk, soms ook onder protestanten. Onder Calvijns heerschappij in Genève tussen 1547 en 1553 werden 58 afvallige protestanten levend verbrand. Om alle misverstanden op te ruimen werd op het Tweede Vaticaanse Concilie met overgrote meerderheid een verklaring aangenomen, *Dignitatis Humanae* (1965), waarin de geloofsvrijheid van iedere katholiek werd gegarandeerd. Kern van het stuk is erkenning dat de individuele gewetensvrijheid uitstijgt boven alle geloofsartikelen.

1 www.domini.org/openbook/egy20031026.htm.

Nieuw was alleen dat het nu officieel was. De Engelse kardinaal John Henry Newman (1801-1890) zei al dat niet de paus, maar het individuele geweten de hoogste vertegenwoordiger van Christus op aarde was.

De geest van de sharia in Nederland

Terug naar Nederland. Onze wet garandeert geloofsvrijheid en de shariawetgeving is hier niet van kracht. Wat is dan het probleem? Omdat het verlaten van de islam in landen met een islamitische meerderheid als een ernstige misdaad wordt gezien, lopen afvallige Nederlandse moslims die uit die landen afkomstig zijn risico's als ze op familiebezoek gaan. In Nederland komen ze misschien nog weg met een openlijke breuk met de islam, maar de kans op uitstoting of erger door de achterban in Marokko of Turkije is groot. In landen als Egypte, Iran, Jemen, Afghanistan en Soedan betekent familiebezoek voor een afvallige levensgevaar. Er zijn maar twee oplossingen: de islam verlaten en er met niemand over praten en blijven pretenderen moslim te zijn, of moslim blijven.

Ook zonder bezoek aan het land van herkomst loopt een afvallige moslim in Nederland gevaar, want de geest van de sharia is hier wel degelijk werkzaam. Uit een enquête onder 488 Nederlandse moslims in december 2004 door Foquz Etnomarketing bleek bijna 30% van de ondervraagde moslims voorstander van invoering van de sharia in Nederland, althans voor moslims. De vraag hoeveel procent van de Nederlandse moslims bereid is maatregelen te nemen tegen afvalligen, en zo ja welke, is daarmee niet beantwoord. Ze zijn er zeker, blijkt uit de praktijk. De dreiging die van deze harde kern uitgaat, zorgt ervoor dat afvallige moslims in Nederland haast niet zijn te vinden – maar dat is slechts schijn.

Praktijkvoorbeelden

Een paar voorbeelden. Eind 2006 werd in de Balie in Amsterdam een discussie over geloofszaken gehouden. Een biologieleerares van Marokkaanse afkomst vertelde daar dat ze aan haar leerlingen had verteld persoonlijk niet meer te geloven in de islam, de religie waar ze bij haar geboorte in was terechtgekomen. Dit kwam enkele ouders van haar leerlingen ter ore. 'Het gevolg was dat zij moest

vluchten (in Nederland!) en [nu] in een heel andere stad in ons land weer succesvol les geeft en thans een Nederlandse achternaam heeft aangenomen. Op haar werd ontoelaatbare dwang uitgeoefend (bedreigingen) en “de overheid” bleef in gebreke met een beroep op de zogenaamde “scheiding van kerk & staat” en de grondwettelijke vrijheid van “(on-)godsdienst” om haar te beschermen.² In 2004 maakte de Evangelische Omroep een programma over moslims die christen waren geworden. Uiteindelijk werden er twee gevonden die bereid waren voor de camera hun verhaal te vertellen. Een vrouw kon melden dat haar kinderen met kidnapping waren bedreigd omdat ze nu niet islamitisch werden opgevoed. Een man had zich fysiek teweer moeten stellen tegen moslims. Toen hij besloot terug te keren naar zijn land van herkomst, Irak, had hij zijn afvalligheid veiligheidshalve beëindigd.

Twee binnenlandse voorbeelden uit mijn eigen omgeving. Een Iraaks Koerdische vrouw e-mailde me onlangs dat ze de islam een paar jaar geleden had afgezworen en was teruggekeerd tot het oorspronkelijke geloof van de Koerden, het zoroastrianisme. Maar haar ouders en haar kinderen mochten daar helemaal nooit achterkomen, waarmee ze impliceerde dat niemand het mocht weten, behalve haar man en enkelen die ze vertrouwde. Aan een prominente Iraakees in Nederland, die ik al tientallen jaren ken en die voor zover ik weet helemaal nooit iets aan de islam had gedaan, vroeg ik of hij officieel met de islam kon breken, of hij zich er openlijk van kon distantiëren? Hij keek zeer verschrikt: ‘Oh nee! Bij mijn eerstvolgende bezoek aan het Midden Oosten zou ik vermoord kunnen worden, en misschien hier in Nederland al!’

Dit laatste voorbeeld illustreert ook de vrijheid van godsdienst die moslims wel hebben: de meesten, en zeker in Nederland, mogen zelf bepalen in hoeverre ze ‘eraan doen’. Wel of niet naar de moskee, wel of niet vasten tijdens de ramadan, wel of geen koran in huis. Moslims zijn vrij hun geloof volledig te laten versloffen. Maar het is slechts een eendimensionale variant van geloofsvrijheid, als een auto met een gaspedaal en een rem maar zonder stuurinrichting. Als moslim kun je het geloof laten voor wat het is, er min of meer normaal in meegaan, of je kunt kiezen voor de vlucht naar voren, richting jihad en islamitisch terrorisme. Maar wie openlijk breekt,

2 E-mail van een aanwezige aan de auteur.

al dan niet gevolgd door aansluiting bij een andere religie, riskeert grote problemen. Volgens predikant Cees Rentier van de Stichting Evangelie en Moslims komt bedreiging met lichamelijk geweld zeker voor. 'Meestal bleef het bij bedreigingen, het waren uitingen van grote boosheid, frustratie en vertwijfeling [...] Pogingen om geweld te gebruiken zijn er maar incidenteel' (Hegener, 2005, p. 96).

De aantallen Nederlandse moslims die de stap waagden zijn zeer beperkt. Volgens Rentier gaat het om enkele tientallen Marokkanen en enkele honderden Turken. Van die laatste groep zijn de meesten dan weer alevieten, een zeer soepele substroming van de soennitische islam, met aanhangers onder Turken en Koerden. Reken de alevieten niet mee en we hebben het over omstreeks honderd Nederlandse moslims die christen werden, is 0,01%, en ze houden zich zeer stil. Moslims die toetraden tot andere religies zijn nog veel zeldzamer, en mogelijk zelfs afwezig in Nederland.

Vergelijk dat met honderden, mogelijk enkele duizenden Nederlandse hindoes die christen werden, omstreeks 1% van alle hindoes. Ze hoeven niet te verhuizen of zich stil te houden, en ze worden niet verstoten door hun familie, garandeert T. Bissessur, oud-voorzitter van de Hindoe Raad Nederland. En dan zijn er nog tienduizenden etnische Nederlanders die overstapten op het boeddhisme, en duizenden die kozen voor een van de substromingen van het hindoeïsme zoals de Hare Krishna-beweging, al is niet bekend hoeveel van hen een christelijke achtergrond hadden.

De aantallen spreken duidelijke taal, en op grond daarvan alleen had het probleem van islam en afvalligheid al zeker twintig jaar geleden opgemerkt kunnen en moeten worden. Maar sinds een paar jaar is er een rijke bron van informatie bij gekomen: de websites waar afvallige moslims hun verhaal kunnen doen.³ Deze sites vormen een mondiaal verschijnsel (net als de minimale aantallen islamverlaters overigens) al zijn er sinds kort ook Nederlandstalige sites. Centraal thema in de verhalen is bijna altijd de vrees voor ontdekking. Zoals een Engelse jongen van Pakistaanse afkomst noteerde: 'Ik ben vreselijk blij dat ik met de islam heb gebroken, maar ik zal mijn hele leven moeten veinzen om moslim te zijn. Ik geloof nog wel in God, maar niet meer in de islam.'

3 www.apostatesofislam.com, www.faithfreedom.org en www.apostatesofislam.com/links.htm.

Dr. Hans Jansen, hoogleraar Contemporary Islamic Thought aan de Universiteit Utrecht, vertelde me over islamitische studenten die bij hem op het spreekuur kwamen en hun verhaal deden over hun problemen met het geloof waar ze bij hun geboorte in beland waren. Ik vroeg Jansen welke straffen hen wachtten als ze thuis vertelden dat ze bepaalde onderdelen van de islam niet langer onderschreven. ‘Geen’, zei Jansen, ‘want ze zullen thuis nooit spreken over hun ongelooft’. Hij vertelde verder dat hij ooit had mogen aanzitten bij een diner met enkele Nederlandse ex-moslims, die echt met de islam hadden gebroken. Voorwaarde was dat hij hun namen nooit bekend zou maken.

Toetreden tot een geloof

Los van de Nederlandse wetgeving – waarover straks iets meer – roept het verbod op afvalligheid de vraag op hoe iemand moslim wordt. Afvalligheid verbieden en bestraffen mag dan in strijd zijn met het ABC van de al dan niet wettelijk vastgelegde individuele vrijheid, maar wellicht is het tot op zekere hoogte te billijken als de aspirant-gelovige voor intreding op deze regels wordt gewezen, en ruim de tijd krijgt zich daarop te bezinnen. Het tegendeel is het geval. Kinderen uit islamitische milieus worden bij hun geboorte moslim, en krijgen al opgroeiend te horen dat uittreding geen optie is. Een keuzemoment ontbreekt categorisch. Anders gezegd: bij de geboorte wordt van deze kinderen de vrijheid van godsdienst afgenomen. Dat is in strijd met de wet, maar op hulp van de Nederlandse overheid hoeven de slachtoffers niet te rekenen. Voor zover het probleem door Nederlandse beleidsmakers en politici wordt onderkend – en dat is slechts incidenteel het geval – staat respect voor de islam boven respect voor individuele vrijheid van godsdienst.

De meeste christenen, boeddhisten en hindoes kregen hun geloof ook in de wieg aangereikt, maar die religies staan afvalligheid toe, en de gelovigen weten dat in principe. Daar moet direct aan worden toegevoegd dat aan die vrijheid veel meer ruchtbaarheid gegeven zou kunnen worden. Op de vraag aan een katholieke priester of hij zijn gemeente af en toe herinnerde aan het recht op afvalligheid antwoordde hij: ‘Nee, dat weten ze wel’.

Katholieken kennen het vormsel rond het twaalfde jaar, een moment waarop het kind kan kiezen om wel of niet verder te gaan

in het geloof. Wie mee gaat kan er later altijd nog straffeloos uit. Protestanten kennen de belijdenis, meestal rond het achttiende jaar, waarvoor hetzelfde geldt. Boeddhisten en hindoes doen het zonder dit soort keuzemomenten, maar daar staat tegenover dat de verantwoordelijkheid van het individu voor het eigen leven en voor toekomstige levens centraal staat. Dat impliceert volledige vrijheid van godsdienst.

Voor de geloofsgemeenschappen zelf heeft geloofsvrijheid van de leden een belangrijk voordeel: zo hou je alleen de gelovigen over. Het aantal christenen in Nederland kelderde dramatisch, maar daardoor zijn de aantallen van nu wel relevant. Maar hoeveel moslims zijn er? Wellicht zijn het er wereldwijd maar enkele miljoenen in plaats van ruim één miljard, en in Nederland slechts enkele duizenden in plaats van één miljoen, zodra het verbod op afvalligheid wordt opgeheven en aan alle bedreigingen een einde komt. Die aantallen zijn natuurlijk uit de lucht gegrepen, maar zolang afvalligheid niet is toegestaan geldt dat ook voor de aantallen 'moslims' die nu worden gehanteerd. Beter is te spreken van 'mensen die in een islamitisch milieu zijn geboren'.

Zoals Hans Jansen schreef over aspirant afvallige moslims: 'Zelfs tegen hun beste vrienden en hun ouders durven twijfelaars hun twijfel niet te uiten want ze kennen de regels van de islam over afvalligheid en uittreden: daarop staat de doodstraf. De twijfelaars hebben er geen idee van met hoeveel ze zijn. Ze realiseren zich nauwelijks dat ze misschien wel de meerderheid vormen' (Jansen, 2004).

Wetgeving en oplossingen

De vrijheid om van religie te veranderen, of om met een religie te breken zonder voor iets anders te kiezen, staat in Nederland onomstotelijk vast. En tegelijkertijd bestaat er sinds de komst van de islam een hoge mate van geloofsonvrijheid voor een grote bevolkingsgroep. Hoe dat zo kon komen is een boeiende, maar vooral een academische vraag. Niemand schiet veel op met een antwoord. Wat moet er nu gebeuren? En welke mogelijkheden biedt de wet? Om te beginnen is er de horizontale werking van artikel 6 Grondwet: niet van overheid naar burger maar tussen burgers onderling. In principe werkt die door in het hele burgerlijk recht in de zin dat niets met de horizontale werking in strijd mag zijn. Een aardig voorbeeld

uit de schaarse jurisprudentie: een christelijke organisatie wilde een deel van de landerijen verpachten, maar dan wel aan katholieke boeren. Toen een van hen zich aansloot bij de Jehova's Getuigen eiste de verpachter ontbinding van de pacht. Met verwijzing naar de horizontale werking van vrijheid van godsdienst stelde het Hof in Arnhem op 25 oktober 1948 de boer in het gelijk.

Een moslim die andere moslims vertelt dat het niet is toegestaan de islam te verlaten, of zelfs dreigt met actie als iemand wel breekt, zou juridisch aangepakt kunnen worden op basis van artikelen uit het Burgerlijk Wetboek met een brede strekking, en met verwijzing naar de horizontale werking van artikel 6 Grondwet. Een imam die de gelovigen voorhoudt dat afvalligheid niet mag, en dat zelfs in de moskee predikt, zou zelfs strafrechtelijk kunnen worden aangepakt als het OM een beetje voortvarend te werk gaat. In de huiselijke sfeer moet het mogelijk zijn een kind aan de ouderlijke macht te onttrekken als het door de ouders wordt belemmerd in zijn of haar vrijheid van godsdienst (Hegener, 2005, p. 113).

Toch zou vervolging tot uitzonderlijke gevallen beperkt blijven.

Dr. Ben Vermeulen, hoogleraar Staatsrecht aan de Vrije Universiteit, tekent aan: 'Het recht heeft slechts beperkte mogelijkheden. Overheidsdwang in de min of meer private sfeer mag slechts uitgeoefend worden als er concrete aanwijzingen zijn van dwang, mishandeling etc. Dus ja, misschien is de uitgeoefende geloofsdwang wel erg, maar het alternatief – een continu monitoren van private sferen en ingrijpen waar sprake is van psychisch dwang – gaat de grenzen van de rechtsstaat te buiten en is in strijd met de opvoedingsvrijheid.'⁴ Kortom, waar ligt de grens? Wanneer mag de overheid wel en wanneer niet ingrijpen? Er is in theorie alle ruimte voor de ontwikkeling van een boeiende en, gelet op de omvang van het probleem, zeer relevante jurisprudentie. Voorlopig is dat geen reële mogelijkheid – en niet in de eerste plaats om de juridische reden die Vermeulen aangeeft.

Zoals al vastgesteld heeft de Nederlandse samenleving nog nauwelijks door dat de islam geen geloofsvrijheid kent, en het is politiek correct om te doen of de islam op dit punt gelijk is aan andere religies. Ten tweede stelt ongeveer een vijfde van de Nederlandse bevol-

4 E-mail aan de auteur, 17 januari 2007. Zie ook het artikel van B.P. Vermeulen elders in dit nummer.

king dat religie in feite niets anders is dan cultuur, in de overtuiging dat alle verwijzingen naar het transcendente op onzin berusten. Een vijfde is niet zoveel, maar deze groep lijkt oververtegenwoordigd onder beleids- en opiniemakers. En ten slotte valt van de slachtoffers ook weinig actie te verwachten. Het is bijna ondenkbaar dat islamitische kinderen naar de rechter stappen, of zelfs maar naar een leraar op school, om hun vrijheid van godsdienst op te eisen – juist doordat ze van jongsaf aan zijn geïndoctrineerd met het idee dat je de islam niet uit mag. Volwassen moslims houden zich stil omdat het openlijk opeisen van het recht op afvalligheid, bijvoorbeeld door naar de rechter te stappen, hen bijzonder kwetsbaar zou maken. Derden zouden aangifte kunnen doen, maar dan blijkt de bestaande jurisprudentie juist een obstakel. Rechters in Nederland, en bijvoorbeeld ook in Frankrijk, bepaalden meer dan eens dat sekteleiden niet tegen hun zin uit sektes gehaald mochten worden voor een therapie bij een *cult buster*. Het sektelid moet zelf willen, anders is het optreden van de politie of van verontruste familieleden juist een schending van de horizontale werking van artikel 6 Grondwet. (Witteveen, 1984).

Toch lijkt artikel 6 Grondwet ruime mogelijkheden te bieden voor een grondige aanpak van het verbod op afvalligheid, en wel door de horizontale werking te hanteren als algemeen rechtsbeginsel, als grondslag voor een rechtvaardige samenleving. Veel valt te leren van de manier waarop overheid en maatschappij gestalte hebben gegeven aan de horizontale werking van artikel 1 Grondwet. Sinds de jaren zestig en zeventig, toen discriminatie in tal van vormen scherp op het maatschappelijke netvlies kwam, heeft de overheid dat kwaad aangepakt met maatregelen die nadrukkelijk gestalte gaven aan de horizontale werking van het discriminatieverbod als algemeen geldend rechtsbeginsel, maar zonder dat het al te juridisch werd. Denk bijvoorbeeld aan alle postbus 51 tv-spots die varieerden op het thema *discrimineren mag niet*. Kinderen kregen er op school over te horen, op postkantoren lagen folders, op gemeentehuizen hingen posters – en nu nog steeds. Dat kan net zo goed met artikel 6: *anderen belemmeren in hun vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing mag niet*. Laat de overheid dat idee maatschappijbreed uitdragen, ook met folders in het Turks en het Arabisch. Maak voorlichtingsfilms en vertoon ze op artikel 23-scholen, met discussie na. Hang posters in moskeeën en uiteraard ook in synagogen, kerken en tempels. Het probleem mag dan verreweg het

grootst zijn voor Nederlanders die in een islamitisch milieu werden geboren, maar andere geloofsgemeenschappen zijn op dit punt vrijwel geen van alle volmaakt.

De herinnering aan artikel 6 Grondwet zou ook verspreid moeten worden onder de aanhangers van het materialisme, het geloof dat het fysieke bestaan alles is, dat er geen God is, geen leven na de dood of voor de conceptie, en zelfs niet 'iets'. Ze vormen omstreeks 20% van de Nederlandse bevolking (Halman, 2001), en ze kunnen soms verrassend intolerant optreden tegen afvallige geloofsgenoten. Bij een pr-campagne voor artikel 6 Grondwet hoeft het niet te blijven. Vermeulen wijst op de mogelijkheid individuele vrijheid van godsdienst aan de orde te stellen op school. 'Het lijkt niet te veel gevraagd dat het bekostigd onderwijs, inclusief islamitische scholen, in het kader van burgerschapsvorming (binnen geestelijke stromingen, of maatschappijleer) benadrukt dat in juridische zin vrijheid van godsdienst betekent dat je "er uit kan stappen" en dat dit niet door anderen tegengegaan mag worden' (zie noot 4). Bij oplettende leerlingen kan vervolgens de vraag rijzen waar ze kunnen aankloppen als hun geloofsvrijheid toch wordt geblokkeerd – en welke hulp ze dan kunnen verwachten. De praktijk rond artikel 1 Grondwet biedt hier oplossingen. De strijd tegen allerlei vormen van discriminatie kreeg nader gestalte door het instellen van laagdrempelige klachtenprocedures en meldpunten. Waarom zou dat niet kunnen voor religie en levensbeschouwing? In een later stadium valt wellicht te denken aan speciale wetgeving, vergelijkbaar met de Wet Gelijke Behandeling en artikel 137 c en d van het wetboek van strafrecht.

Maar net als bij discriminatie is een eerste vereiste dat het probleem wordt gesignaleerd door de media en door de maatschappij in bredere zin. Daarvan is voorlopig niet of nauwelijks sprake. En dus zullen Nederlanders die in een islamitisch milieu werden geboren, voorlopig geen vrijheid van godsdienst genieten.

Literatuur

Bouwman, B.

Jezus vinden in Turkije
NRC Handelsblad, 30 oktober
2004

Halman, L.

A European values study – a third wave
Tilburg, 2001

Hegener, M.

Vrijheid van godsdienst

Amsterdam, 2005

Hegener, M.

De dwang van de Islam

HP/De Tijd, 24 november 2006

Jansen, H.

Het telefoonnummer van God

HP/De Tijd, 12 november 2004

Ook op: www.arabistjansen.nl/

Bouyeri.Doc

Krieken, P. van

Apostasy and asylum

Raoul Wallenberg Institute of

Human Rights and Humanita-

rian Law, Report nr. 27

Lund, 1998

Meuwese, S.

Godsdienstvrijheid van kinderen

Ars Aequi, 2001, deel 7

Warraq, I.

Leaving Islam; apostates speak out

New York, 2003

Witteveen, T.A.M.

Overheid en nieuwe religieuze bewegingen

Den Haag, 1984

Tussen godslastering en bedreiging

*A.J. Nieuwenhuis**

De grenzen van de vrijheid van meningsuiting staan ter discussie. Zelfs de koningin wijdde haar kerstboodschap aan het onderwerp. De discussie is in het bijzonder gericht op de verhouding tussen vrijheid van meningsuiting en godsdienst. Daarbij gaat het zowel om de vraag welke bescherming gelovigen tegen kwetsende of bedreigende uitlatingen toekomt als om de vraag welke ruimte er dient te bestaan voor religieus geïnspireerde uitspraken die kwetsend of bedreigend zijn.

Tegenover de opvatting dat de vrijheid van meningsuiting vrijwel onbegrensd dient te zijn, staat het idee dat respect voor de medeburger en het accepteren van zijn overtuiging minstens even belangrijk zijn. In deze discussies zijn interpretaties van het geldend recht en standpunten over wenselijk recht niet steeds onderscheiden. Bovendien loopt de vraag naar de grens van de vrijheid van meningsuiting soms samen met de vraag welk gebruik van de vrijheid van meningsuiting wel en niet valt te waarderen. Dat is vreemd in zoverre de vrijheid van meningsuiting ook bedoeld is voor sterk afwijkende standpunten, waar men het allesbehalve mee eens is. De al langer bestaande discussie heeft met de moord op Van Gogh een nieuwe impuls gekregen. De minister van Justitie opperde betrekkelijk snel erna het idee om te onderzoeken of gelovigen niet meer bescherming geboden zou moeten worden, bijvoorbeeld door het reactiveren van de strafbaarstelling van godslastering. Daarop werd door de Tweede Kamer sterk afwijzend gereageerd; het voorstel om de strafbepaling te schrappen haalde het echter evenmin. Inmiddels ligt er een in opdracht van het WODC vervaardigde studie van Bas van Stokkom, Henry Sackers en Jean-Pierre Wils van de Radboud Universiteit Nijmegen. In de studie staan de volgende vragen centraal: 'welke plaats heeft de strafbaarstelling

* Dr. Aernout Nieuwenhuis is als hoofddocent verbonden aan de Leerstoelgroep Staats- en Bestuursrecht van de Universiteit van Amsterdam.

van godslastering, discriminatie wegens godsdienst en (religieuze) haatuitingen in het wetboek gekregen, op welke gronden worden de betreffende verboden gelegitimeerd – de verhouding tot de vrijheid van meningsuiting – en hoe worden ze toegepast en gehandhaafd?’ (Van Stokkom e.a., 2006, p. 9).

Het rapport is inventariserend van karakter. Het geeft onder meer een uitgebreide beschrijving van – de geschiedenis van – het delict van godslastering. Voorts biedt het een uiteenzetting over de artikelen 137 c en d Sr (respectievelijk groepsbelediging en het aanzetten tot haat, discriminatie en geweld) en hun toepassing. Daarnaast is er aandacht voor de mate waarin ‘hate speech’ voorkomt, in het bijzonder op internet, en voor de handhaving van antidiscriminatiebepalingen. Deze delen van de studie zijn in belangrijke mate op bestaande literatuur en rapporten gebaseerd. Het rapport bevat ook het resultaat van een ‘quick scan’ van het relevante recht in Duitsland, Zwitserland, België en het Verenigd Koninkrijk. Speciale aandacht is er voor de ‘hate crime’-wetgeving in de VS, voor de problemen bij de invoering van wetgeving tegen de religieuze haat in het Verenigd Koninkrijk en voor de nadruk die de opsporing van discriminatoire misdrijven daar krijgt.

In deze bespreking worden om te beginnen de problematiek en het geldend recht ten aanzien van godslastering, belediging van groepen wegens geloof of levensovertuiging, en het aanzetten tot discriminatie, haat en geweld uiteengezet. Enkele voor de discussie pregnante punten worden uitgelicht, waarbij gerefereerd zal worden aan voornoemde studie. Voorts wordt aandacht besteed aan de interessante gedeelten over het Verenigd Koninkrijk. In de slotbeschouwing zullen ook de aanzetten die de studie geeft om tot een oplossing te komen worden betrokken.

Godslastering in perspectief

Godsdienst kan de gelovigen zingeving en troost bieden. Monotheïstische godsdiensten als jodendom, christendom en islam gaan er bovendien van uit dat het Opperwezen zijn wil heeft geopenbaard en heeft doen vastleggen in een heilig geacht geschrift. Aanhangers van deze godsdiensten hebben zich dan ook veelal uitgebreid beziggehouden met het vaststellen van de juiste, als orthodox te beschouwen, uitleg van het woord van het naijverige Opperwezen.

Is de juiste uitleg eenmaal vastgesteld dan kunnen godslastering en heiligschennis al snel een ruime betekenis krijgen: namelijk strijd met de orthodoxie. Afvalligen en ketters worden bestreden. Zet ook de overheid zich in om de orthodoxe leer te verbreiden, dan kan er weinig ruimte overblijven voor afwijkende opvattingen.

Beperken we ons tot de christelijke wereld. De hervorming bracht een kwantitatieve en kwalitatieve verandering. In veel staten kon de overheid niet meer een bepaalde geloofsrichting bestrijden zonder de eenheid van de staat in gevaar te brengen. In zo'n situatie kunnen de geloofsrichtingen onderling wel degelijk bepaalde aspecten van elkaars godsdienst godslasterlijk achten (Calvijn zag de katholieke mis als een blasfemische vertoning), maar de bestrijding van godslastering van overheidswege zal zich in beginsel moeten beperken tot bijvoorbeeld het ontkennen van het bestaan van God en andere sterk afwijkende overtuigingen (Cabantous, 2002).

De verlichting brengt een verdergaande relativering en privatisering van het geloof. Locke heeft als uitgangspunt dat het geloof geen publieke zaak is, ook al omdat het hier niet om met zekerheid vast te stellen waarheden gaat; om vreedzaam samen te leven is tolerantie geboden. De verlichting brengt tegelijkertijd ook kritisch onderzoek naar – bepaalde aspecten van – het geloof (Israël, 2001). Aanvankelijk staat filologisch onderzoek naar de vertaling van de bijbelboeken centraal. Het voortschrijden van de natuurwetenschap maakt de vraag naar de geloofwaardigheid van wonderen actueel. Dit kritisch onderzoek brengt velen tot een deïstisch of zelfs atheïstisch standpunt. In later jaren is het geloof wel beschreven als opium van het volk (Marx), als een soort neurose (Freud), of nog recenter als nadelig bijproduct van de evolutie (Dawkins).

Dit korte schetsmatige overzicht maakt duidelijk dat er weinig ruimte voor het sanctioneren van godslastering overblijft, indien kritisch onderzoek serieus wordt genomen. In sommige landen, waaronder Nederland, verdween het delict in de 19^e eeuw dan ook uit de strafwet. De (her)invoering in 1932 van het verbod zich 'door smalende godslasteringen op een voor gelovigen krenkende wijze' uit te laten (artikel 147 Sr) is achteraf te beschouwen als een uiterste poging om het delict toch weer een plaats te geven. Het probleem dat het Opperwezen voor de lasteraar in het geheel niet hoeft te bestaan werd opgelost door over het lasteren van 'het als reëel gestelde opperwezen' te spreken. Als ratio van de strafbaarstelling gold niet de bescherming van God of de juiste leer maar een

combinatie van de bescherming van de gevoelens van gelovigen en de openbare orde. Alleen *smalende* godslastering werd strafbaar gesteld opdat er voor 'serieuze' godsdienstkritiek voldoende ruimte zou blijven.

Desondanks kan de delictsomschrijving niet verhullen dat in de eerste plaats alleen gelovigen beschermd worden, dat in de tweede plaats alleen de aanhangers van een godsdienst met een Opperwezen beschermd worden en dat zij in de derde plaats beschermd worden tegen de *smalende* aantasting van het door hen aangehangen en 'geautoriseerde' godsbeeld. Deze voor een deel ook in de Nijmeegse studie (Van Stokkom e.a., 2006, p. 35) gesignaleerde rechtsongelijkheid valt nog meer op wanneer we weten dat de bepaling in het bijzonder bedoeld was tegen godslasteringen afkomstig van communistische en anarchistische groeperingen, die door hun christelijke tegenstrevers soms juist 'verketterd' werden.

In de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw neemt de ruimte voor de vervolging van godslastering nog verder af door de ontkerkelijking, door een relativering van heilige huisjes en door een individualisering van godsbeelden. Wanneer de Hoge Raad oordeelt dat de bepaling slechts toepassing kan vinden wanneer er de *bedoeling* bestaat te lasteren, en Van het Reve Christus derhalve mag voorstellen als een tot anale seks over te halen ezel (HR 2 april 1968, NJ 1968, 373) begint de bepaling aan haar slapend bestaan.

Het mag inmiddels duidelijk zijn waarom de discussie over de strafbaarstelling van godslastering de gemoederen al snel verhit. De 'vrijdenker' ziet in de strafbaarstelling een verabsolutering van een bepaald gedachtegoed en een beperking van de vrijheid van meningsuiting die de neutraliteit van de overheid in gevaar brengt. De gelovige gaat het om het Opperwezen en de kern van zijn geloof. Daarbij past mogelijk wel de opmerking dat het Opperwezen zich blijkens de heilige Schriften heel goed zelf kan verdedigen.

Belediging van groepen

Het recht op vrijheid van meningsuiting wordt soms geponeerd als een recht om te beledigen. Dat is geen complete nonsens. Zo geeft het EHRM bij voortduring de overweging ten beste dat het recht op vrijheid van meningsuiting ook bestaat voor uitlatingen die kwetsen, shockeren of verontrusten (EHRM 7 december 1976,

Handyside v UK en vele volgende arresten). Voor dergelijke uitspraken moet in een democratie enige ruimte bestaan, zeker wanneer zij deel uitmaken van het maatschappelijk debat. Het gevolg is dat bijvoorbeeld uitlatingen over politieke gezagdragers niet snel als belediging verboden mogen worden. Een minister-president mag volgens het EHRM een waardeloze opportunist genoemd worden (EHRM 8 juli 1986, NJ 1987, 901, Lingens v Austria); de Nederlandse rechter achtte stevige uitlatingen over minister Verdonk in de context van het maatschappelijk debat niet onrechtmatig (onder andere Hof Arnhem 28 december 2006, LJN AZ 5504). De genoemde ruimte bestaat in het bijzonder voor waardeoordelen; voor onjuiste feitelijke beschuldigingen ligt het anders. De ruimte geldt evenmin voor kwetsende berichtgeving over het privéleven. Daaruit blijkt al dat op de Straatsburgse jurisprudentie niet een ongekwalficeerd recht om te beledigen kan worden gebaseerd. In zoverre is de bovengenoemde stelling dus wel onzinnig; sommige beperkingen worden als noodzakelijk in een democratische samenleving toelaatbaar geacht.

De geschetste ambivalentie vinden we ook in de jurisprudentie over uitlatingen die voor gelovigen kwetsend zijn. Het EHRM is niet snel bereid beperkingen te accepteren ten aanzien van bijdragen aan het maatschappelijk debat, ook als die kwetsend zijn voor gelovigen. Een voorbeeld vormt een artikel waarin het katholicisme als voedingsbodem voor het antisemitisme en de jodenvervolging wordt beschouwd (EHRM 31 januari 2006, Giniewski c. France). Daarnaast valt te wijzen op een publicatie die de islam als creatie van analfabeten beschreef en Mohammed als een dromer die geweld niet schuwde (EHRM 2 mei 2006, Tatlav c. Turquie). Ook de in vulgaire taal gestelde aanval op een aartsbisschop die zich in stevige bewoordingen had gemengd in de discussie over een film (*The People vs. Larry Flint*) en bijbehorend affiche mocht niet gesanctioneerd worden. Het Hof overwoog onder meer dat het artikel niet als belasting van de inhoud van het geloof kon worden gekwalificeerd (EHRM 31 oktober 2006, Klein v. Slowakia).

In een aantal andere gevallen acht het Hof een beperking van de vrijheid van meningsuiting wegens het voor gelovigen kwetsende karakter van bepaalde uitlatingen wél toelaatbaar. Het gaat daarbij achtereenvolgens om een in een filmhuis in Oostenrijk te vertonen film waarin God, Jezus en Maria volgens de autoriteiten als enigszins onnozel of seksueel gefrustreerd worden voorgesteld (EHRM

20 september 1994, NJ 1995, 366, *Preminger v Austria*), een in het Verenigd Koninkrijk uit te brengen video waarin de extase van de heilige Teresa orgastische trekken vertoont (EHRM 25 november 1996, NJ 1998, 359, *Wingrove v UK*) en om een passage in een in Turkije gepubliceerd boek over de islam waarin Mohammed inspiratie vindt in de armen van Aisha en seks tussen mens en dier goedkeurt (EHRM 9 september 2005, I.A. c. *Turquie*). De redenering van het EHRM komt steeds op hetzelfde neer. De gewraakte uitlatingen zijn onnodig grievend ('gratuitously offensive') en maken daarom geen deel uit van het bij uitstek beschermde maatschappelijk debat. Bovendien maakt het recht om niet in zijn of haar godsdienstige gevoelens beschermd te worden deel uit van het recht op vrijheid van godsdienst. Nu de plaats van de godsdienst, net als de betekenis van de goede zeden, overal in Europa verschilt, hebben de nationale autoriteiten de ruimte om dergelijke uitlatingen te verbieden. Hier past een viertal opmerkingen. In de eerste plaats acht het Hof de gekwetste gevoelens relevant, ook al ging het niet om ongewenste confrontatie met openlijke uitlatingen; men mag verwachten dat in het laatste geval gekwetste gevoelens nog meer gewicht in de schaal kunnen leggen. In de tweede plaats valt op dat de gewraakte uitlatingen steeds een verband leggen tussen godsdienst en onderbuik; het is niet onmogelijk dat daar een extra gevoeligheid voor bestaat (vergelijk ook Nieuwenhuis, 2006, p. 181, 182 ten aanzien van de Duitse jurisprudentie). In de derde plaats bestaat er binnen het Hof geen overeenstemming. Zo geven bij de laatstgenoemde uitspraak drie van de zeven rechters een 'dissenting opinion', die onder meer het belang van non-conformistische en niet politiek correcte publicaties benadrukt. De geheiligde status van Mohammed behoort niet het kritisch onderzoek naar deze historische figuur te belemmeren, zou men daar aan kunnen toevoegen. Een vierde opmerking is dat het Hof de beperking van de vrijheid van meningsuiting *toelaatbaar* acht; dat wil niet zeggen dat zij haar ook *voorgescreven* acht. Juist omdat de plaats van de godsdienst in veel landen verschilt, zijn de nationale autoriteiten beter in staat de proportionaliteit van een beperking te beoordelen.

Dat brengt ons op het Nederlandse recht in dezen. Artikel 137c Sr verbiedt het zich in het openbaar beledigend uitlaten over groepen wegens ras, godsdienst of levensovertuiging, hetero- of homo-seksuele gerichtheid, en handicap. Onder ras valt ook nationale of etnische afkomst. Deze bepaling is vrijwel alleen toegepast op

uitlatingen over ras, eventueel in combinatie met godsdienst. Het betrof onder meer grievende referenties aan de jodenvervolging en het beschrijven van allochtonen als criminelen. Ten aanzien van godsdienst vinden we slechts een beperkt aantal uitspraken (Van Stokkom e.a., 2006, p. 79). Het in een artikel pleiten voor het afschaffen van de joodse godsdienst bleek niet strafbaar (HR 16 december 1986, NJ 1987, 534). De leuze op een affiche ‘Stop het gezwel van de Islam’ leverde wel een veroordeling op (Rb. Den Bosch 19 juli 2005, LJN AT 9494).

Bij de invoering van deze bepaling liet de regering uitdrukkelijk weten dat zij niet was bedoeld om kritiek op gedragingen en denkbepelden, van welke aard dan ook, strafbaar te stellen. Het zou moeten gaan om uitlatingen tegen de persoon gericht. In de jurisprudentie lijkt de verhouding tussen de vrijheid van meningsuiting en deze bepaling als volgt vormgegeven te worden. De context kan aan op zichzelf beledigende bewoordingen die beledigende strekking doen ontvallen. Dat lijkt onder meer het geval te zijn wanneer een uitlating deel uitmaakt van het publiek debat én niet onnodig grievend is (Janssens en Nieuwenhuis, 2005, p. 33 e.v.).

Zowel de Straatsburgse als de Nederlandse jurisprudentie acht het publiek debat en de ‘onnodige grievendheid’ dus van groot belang. Dat wil niet zeggen dat de nadere uitwerking dezelfde is. Zo overwoog de Nederlandse kortgedingrechter dat de uitlating van Hirsi Ali, die Mohammed als ‘pervers’ en ‘pedofiel’ betitelde, deel uitmaakte van haar bijdrage aan het publiek debat (Rb. Den Haag 15 maart 2005, Mediaforum 2005, nr. 15). Het Nederlandse recht lijkt vooralsnog ruimte te bieden voor een kritische bejegening van belangrijke godsdienstige figuren.

Identiteit versus affiliatie

Het valt op dat veel jurisprudentie niet gaat over uitspraken over de gelovigen maar over het geloof en bepaalde als heilig beschouwde personen daarbinnen. Het Nijmeegse rapport acht dat in beginsel juist: ‘Voor mensen die hun identiteit, hun hele zijn ontleen aan religie, is het beledigen van hun god of godsdienst onvermijdelijk een belediging van henzelf.’ In overeenstemming daarmee hanteert het rapport de categorie ‘kwetsen van godsdienst’. Indien men deze redenering consequent zou doorvoeren, zou ieder sterk afkeurend waardeoordeel over – de wil van – het Opperwezen of over een

bepaalde godsdienst al snel een belediging in strafrechtelijke zin zijn. Dat zou betekenen dat artikel 137c Sr een buitengewoon groot bereik krijgt dat zonder problemen ook de godslastering omvat. Een dergelijke conclusie strookt wellicht met de wijze waarop de studie een godsdienst beschouwt, namelijk 'niet zozeer als gekozen identiteitskenmerk (...) maar eerder als kenmerk van affiliatie' (Van Stokkom e.a. 2006, p. 38). 'Velen worden immers geboren in gemeenschappen waar religieuze symbolen doorslaggevend zijn voor hun gevoel van thuishoren' (p. 36). Men zal daarom niet snel breken met familie en gemeenschap. Dat gaat bovendien niet zonder problemen of zelfs gevaar (zie artikel Hegener elders in dit nummer). Verlaat iemand desondanks toch de religieuze gemeenschap, dan wordt hij door derden daar dikwijls nog wel aan gekoppeld. Daarmee komt 'godsdienst' dicht in de buurt van 'ras' te liggen. Bepaalde opinies over een godsdienst kunnen volgens de studie dan ook als 'cultureel racisme' (p. 36) worden beschouwd. Dat lijkt mij aanvechtbaar. Men wisselt weliswaar makkelijker van supermarkt dan van godsdienst of levensbeschouwing, in het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging is uitdrukkelijk het recht meegegeven van overtuiging te veranderen. Artikel 9 EVRM legt dat recht uitdrukkelijk en zonder beperkingsmogelijkheden vast. Ook het recht op verkon- diging is gekoppeld aan het recht van derden om zelf te beslissen (EHRM 25 mei 1993, Kokkinakis v Greece).

Er is nog een tweede belangrijk verschil tussen ras en godsdienst. Godsdiensten of bepaalde richtingen daarbinnen kennen veelal dogma's en praktische voorschriften voor de gelovigen of een moraal waar ieder zich aan zou moeten houden of zelfs ideeën over de juiste inrichting van de maatschappij. Deze aspecten van een godsdienst komen bij uitstek voor stevige kritiek in aanmerking. De uitlating dat een bepaalde godsdienst of een richting daarbinnen verwerpelijk is, is daarom van een andere orde dan de uitlating dat een bepaald ras verwerpelijk is.

Hate speech

Stelt artikel 137c Sr de belediging van bepaalde groepen strafbaar, artikel 137d Sr ziet op het aanzetten tot haat, discriminatie of geweld tegen groepen wegens de genoemde gronden en wegens geslacht. Daarvan is het aanzetten tot geweld naar alle waarschijnlijkheid het

minst omstreden. Ook al kan men zich afvragen hoe sterk de link tussen uitlating en mogelijk geweld moet zijn, over de strafwaardigheid van een uitlating als 'Wij gaan de jodenkinderen slopen, wij nemen bijlen en messen mee' (Politierechter Zutphen 10 november 1993, RR 1995, 339) zal weinig verschil van mening bestaan. Bij het aanzetten tot discriminatie valt te denken aan een pleidooi om een bepaalde groep als minderwaardig te behandelen. Het aanzetten tot haat is door de wetgever strafbaar gesteld omdat het een klimaat kan genereren waarin eerder geweld en discriminatie optreedt. In de bij mijn weten enige zaak waarin alleen het aanzetten *tot haat* ten laste was gelegd, oordeelde de rechter dat de uitlating voor een 'intrinsiek conflictueuze tweedeling' zorgde (HR 2 april 2002, NJ 2002, 421).

Op Europees niveau heeft het Comité van ministers van de Raad van Europa 'hate speech' een zekere omschrijving gegeven: "‘hate speech’ is to be understood as covering all forms of expression which spread, incite, promote or justify racial hatred, xenophobia, anti-semitism or others forms of hatred based on intolerance...'. Tegelijkertijd benadrukt deze aanbeveling overigens het belang om beperkingen van de vrijheid van meningsuiting nauw te omschrijven. De in het kader van de Raad van Europa ingestelde European Commission against Racism and Intolerance geeft de aanbeveling de volgende daden strafbaar te stellen, indien zij opzettelijk zijn begaan: public incitement to violence, hatred or discrimination; public insults and defamation; or, threats against a person or a grouping of persons on the grounds of their race, colour, language, religion, nationality, or national or ethnic origin' (General Policy Recommendation no. 7 par. 18).

Het EHRM heeft wel verwezen naar de door het Comité van Ministers gegeven omschrijving van 'hate speech', zonder deze overigens uit te werken. De term 'hate speech' speelt in bepaalde zaken bij het EHRM desondanks een niet geheel onbelangrijke rol. Een ingezonden brief in een Turkse krant stigmatiseerde bepaalde gezagdragers en kwam neer op een oproep om wraak 'by stirring up base emotions' en het versterken van vooroordelen die al in bloedig geweld tot uitdrukking waren gekomen. Gezien ook de context, de strijd tussen de Koerdische afscheidingsbeweging en het Turkse leger, kwam het Hof tot de conclusie dat het om 'hate speech and the glorification of violence' ging. Daarom kon de sanctionering als noodzakelijk in een democratische samenleving worden beschouwd

en was deze dus niet in strijd met artikel 10 EVRM. In andere gevallen, bijvoorbeeld bij een oproep in een televisiedebat om de sharia in te voeren, komt het Hof juist tot de conclusie dat het geen 'hate speech' of aanzetten tot geweld is en dat de veroordeling wegens die uitlating in strijd is met artikel 10 EVRM (EHRM 4 december 2003, *Gündüz v Turkey*). Het valt meer in het algemeen op dat het EHRM ook in andere uitspraken 'hate speech' en het aanzetten tot of de verheerlijking van geweld steeds paart (onder andere EHRM 18 juli 2000, *Sener v Turkey*).

Bij 'hate speech' valt in toenemende mate niet alleen te denken aan uitlatingen over gelovigen in het algemeen en over moslims in het bijzonder, maar ook aan uitlatingen van – extremistische – moslims. Een verabsolutering van het geloof en van de wil van het Opperwezen kan immers leiden tot de wens afvalligen en ongelovigen daadwerkelijk te bestrijden. Ten aanzien van de uitlatingen die daarmee verbonden zijn hoeven naar mijn mening in het algemeen geen speciale regels te gelden. Het oproepen tot eigenrichting en het aanzetten tot geweld zijn al snel strafwaardig; eventuele godsdienstige inspiratie doet daar niet aan af. Datzelfde geldt voor bedreigende uitlatingen die mede kunnen bestaan uit het verheerlijken van geweld. Daar staat tegenover dat uitlatingen die de westerse leefwijze en maatschappij-inrichting heftig bekritisieren niet snel als strafwaardige 'hate speech' zullen kunnen worden aangemerkt. Uitlatingen die niet zozeer oproepen tot eigenrichting maar Gods straf voor zondaren en afvalligen benadrukken verdienen apart aandacht. Deze straf is volgens orthodoxe gelovigen niet mals. Wanneer dergelijke uitlatingen een algemeen karakter dragen, is er geen ratio voor strafbaarstelling. Zijn de uitlatingen in kwestie persoonlijk gericht, dan is dat wellicht anders. Het lijkt niet onmogelijk dat het uitspreken van de hoop dat het Opperwezen een bij name genoemde persoon een ongeneeslijke ziekte bezorgt als eenvoudige belediging kan worden gekwalificeerd (artikel 266 Sr).

Vergelijking met het Verenigd Koninkrijk

Op twee punten trekt het rapport van de Nijmeegse onderzoekers een interessante vergelijking met het Verenigd Koninkrijk (Van Stokkom e.a., 2006, p. 104 e.v.). Het eerste punt betreft de problemen waarop het wetsvoorstel tot strafbaarstelling van het in het open-

baar aanzetten tot 'religious hatred' stuitte, ondanks het feit dat het wetsvoorstel zelf en de toelichting erop de vrijheid van meningsuiting recht wilden doen door aan een veroordeling specifieke voorwaarden te stellen. De delictsomschrijving vereiste dreigende, laakbare of beledigende taal, het opzet moest gericht zijn op het aanzetten tot haat, haat was meer dan bijvoorbeeld minachting en het zou moeten gaan om haat tegen een groep gelovigen, maar niet om haat tegen een godsdienst.

Desondanks ontstond er grote onrust over het wetsvoorstel. Rowan Atkinson (Mr Bean) maakte zich bijvoorbeeld zorgen over de toelaatbaarheid van een scène met biddende moslims vergezeld van de tekst 'still searching for Ayatollah Khomeini's contact lens' (Van Stokkom e.a., 2006, p. 111). De onrust kreeg voldoende politieke steun om het wetsvoorstel aan te doen passen. 'Laakbare en beledigende taal' werd geschrapt zodat alleen 'dreigende taal' over is gebleven. Daarmee lijkt de strafbare 'hate speech' dichter in de buurt van de bedreiging dan de belediging geplaatst te kunnen worden.

Deze gang van zaken in het Verenigd Koninkrijk leert ons dat er een veel nauwkeuriger omschrijving valt te geven van het delict 'aanzetten tot haat' dan de Nederlandse wetgever in artikel 137d Sr heeft gedaan. Voor ons betoog is ook het onderscheid tussen het haten van een religie en het haten van een groep gelovigen van betekenis. Hoewel dat onderscheid niet steeds simpel te maken is, is de ratio wel van belang. Indien iemand bijvoorbeeld van mening is dat een bepaalde godsdienst wezenlijk 'vrouwvijandig' is, moet hij of zij de ruimte hebben die godsdienst te hekelen; dat is wat anders dan het bedreigen van de aanhangers.

Uit de rechtsvergelijking blijkt ook dat iedere beperking van de vrijheid van meningsuiting ten behoeve van 'de godsdienst' al snel het nodige wantrouwen oproept. Slechts voor de strafbaarstelling van het in bedreigende taal aanzetten tot haat bestond daarom een meerderheid.

Een ander interessant aspect van de vergelijking met het Verenigd Koninkrijk betreft de opsporing van strafbare feiten die met discriminatie te maken hebben. De opsporing daarvan heeft in het Verenigd Koninkrijk prioriteit gekregen; tegelijkertijd is er gezorgd voor een zekere cultuuromslag bij de politie. Het vertrouwen in de politie onder minderheidsgroepen zou daardoor zijn gegroeid (Van Stokkom e.a., 2006, p. 159). Dat is van buitengewoon groot belang. Indien leden van minderheidsgroepen ervaren dat de rechtsstaat juist ook

aan hen daadwerkelijk bescherming biedt, zullen ze mogelijkterwils eerder instemmen met het adagium dat vrijheid van meningsuiting in een democratische rechtsstaat impliceert dat burgers gekwetst kunnen worden.

In Nederland wordt maar een zeer klein percentage van zelfs gewelddadige racistische voorvallen opgelost (Van Stokkom e.a., 2006, p. 135). Dat zal het vertrouwen van bepaalde minderheids-groepen in de rechtsstaat niet ten goede komen. Overigens pleit het rapport niet voor het onverkort overnemen van de Britse regeling in dezen. Deze ziet namelijk op 'any incident, which constitutes a criminal offense, perceived by the victim or any other person, as being motivated by prejudice or hate'. Daarmee lijkt de regeling enigszins doorgesloten.

Ten slotte

De grens aan de vrijheid van meningsuiting laat zich niet gemakkelijk trekken. De jurisprudentie van het EHRM geeft in zoverre uitsluitel dat er in een democratie ruimte moet bestaan voor het publiek debat. Voor het overige staat het EHRM de lidstaten toe om rekening te houden met de plaats van de religie in de samenleving en om godsdienstige gevoelens te beschermen.

De vrijheid van meningsuiting dekt naar mijn mening bij uitstek ook de kritiek op godsdienstige dogma's, praktijken en voorschriften. Dat geldt te meer waar aanhangers van bepaalde godsdiensten zich bij hun deelname aan het maatschappelijk debat daardoor laten leiden. Indien men bijvoorbeeld op godsdienstige – of andere – gronden de homoseksuele praktijk buitengewoon verwerpelijk acht, zou het vreemd zijn wanneer het weerwoord niet zou mogen zijn dat die – godsdienstige – overtuiging buitengewoon verwerpelijk is. Het Nijmeegse rapport houdt soms betrekkelijk weinig rekening met de vrijheid van meningsuiting. 'Krenking van godsbeeld of godsdienst' lijkt in sommige passages gelijkgesteld te kunnen worden met strafwaardige belediging van personen. Het feit dat de film 'Submission' onder het kopje 'stemmingmakerij' wordt opgevoerd (Van Stokkom, 2006, p. 30) ligt mogelijkterwils in het verlengde daarvan. Het rapport plaatst voorts sterk negatieve waardeoordelen over godsdienst en over ras heel dicht bij elkaar in de buurt. Het lijkt mij niet eenvoudig deze benadering in overeenstemming te brengen

met het idee dat het belang en de context van het maatschappelijk debat aan uitlatingen het beledigend karakter kan ontnemen. Dat zal immers eerder gelden voor uitlatingen die iemand in zijn godsdienstige overtuiging grieven dan voor denigrerende opmerkingen over iemands ras, nog los van de vraag hoe kwetsend het voor de betrokkenen is.

Het is onduidelijk welke gevolgen de in de studie gekozen benadering heeft voor de omvang van de categorie uitlatingen die als 'hate speech' voor een verbod in aanmerking komt. Hier wreekt zich een zekere onevenwichtigheid in het rapport. Waar de godslastering met grote nauwgezetheid wordt onderzocht en omschreven, geldt dat veel minder voor de omvang van de categorie 'hate speech'. Dat is te meer problematisch omdat de studie ervoor lijkt te pleiten met de bestaande strafbepalingen vooral deze laatste categorie strafrechtelijk aan te pakken. Deze conclusie zal breed ondersteund worden indien met 'hate speech' het aanzetten tot geweld, en bijvoorbeeld het dreigen ermee wordt bedoeld. Die ondersteuning geldt waarschijnlijk ook nog voor uitlatingen die de leden van een groep iedere menselijke waardigheid ontzeggen.

Krijgt het begrip 'hate speech' een veel ruimer bereik en kan ook het 'belachelijk', 'achterlijk', of 'krijgslustig' noemen van een bepaald geloof, een bepaalde geloofsrichting of een bepaalde profeet als zodanig worden beschouwd, dan is het waarschijnlijk met die brede ondersteuning gedaan. Men hoeft het immers met dergelijke uitlatingen niet eens te zijn om zich toch op het standpunt te stellen dat strafbaarstelling een te grote inbreuk maakt op de vrijheid van meningsuiting.

Literatuur

AIVD

Van dawa tot jihad; de diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde

Den Haag, 2004

Cabantous, A.

Blasphemy

New York, 2002

Dommering E.J.

Tolerantie, de vrijheid van meningsuiting en de Islam

In: A.W. Hins en A.J. Nieuwenhuis (red.), *Van ontvanger naar zender*, Amsterdam, 2003, p. 89-108

Donselaar J. van,

P.R. Rodrigues

*Annex Monitor Racisme
& Extreem-rechts, Zesde
Rapportage, ontwikkelingen na
de moord op van Gogh*
Amsterdam/Leiden, 2004

Israel, J.

Radical enlightenment
Oxford, 2001

**Janssens A.L.J., A.J. Nieuwen-
huis**

Uitingsdelicten
Deventer, 2005

Nieuwenhuis, A.J.

*Over de grens van de vrijheid van
meningsuiting*
Nijmegen, 2006

Nieuwenhuis, A.J.

*Godsdienstvrijheid in het maat-
schappelijk debat*
NJCM-bulletin, 2004, p. 154-166

Peters, J., I. de Vré

*Preadvies vrijheid van menings-
uiting; de betekenis van een
grondrecht in tijden van
spanning*
Deventer, 2005

Plooy, J.

Strafbare godslastering
Amsterdam, 1986

Roo, E.J. de

*Godslastering; een rechtsverge-
lijkende studie over blasfemie en
andere religie delicten,*
Groningen, RUG, 1970 (diss.)

Stokkom, B. van, H. Sackers

e.a.
*Godslastering, discriminerende
uitingen wegens godsdienst en
haatuitingen*

Den Haag, ministerie van Justi-
tie, WODC, 2006



Grenzen aan geloofsvrijheid

Y. Visser*

Geloof in het geding; juridische grenzen van religieus pluralisme in het perspectief van de mensenrechten

Door prof. mr. T. Loenen

Den Haag, Sdu, 2006

ISBN 901210968X

160 p.

De weigering op het werk handen te schudden, kwetsende uitspraken van gelovigen over homoseksualiteit en het verbieden van de boerka in het openbaar. Over deze onderwerpen gaan enkele actuele discussies in Nederland. Ze betreffen religieuze uitingen in het openbare leven. In deze discussies is soms weinig aandacht voor juridische argumenten. Onder de titel *Geloof in het geding; juridische grenzen van religieus pluralisme in het perspectief van de mensenrechten* geeft Titia Loenen, hoogleraar Gender en recht aan de Universiteit Utrecht, in kort bestek een overzicht van juridische grenzen van religieus pluralisme, aan de hand van recente uitspraken van het Europese Hof en de Nederlandse rechtspraak.

Onder de term 'religieus pluralisme' wordt in het boek verwezen naar de recente opkomst in Nederland van andere godsdiensten dan het christendom, vooral de islam. De 'nieuwe' godsdiensten brengen nieuwe gebruiken met zich mee, die leiden tot felle discussies over de grenzen aan de vrijheid van godsdienst, wanneer die botst met andere grondrechten zoals het non-discriminatiebeginsel.

Loenen onderscheidt om te beginnen twee (uitersten in) benaderingen tegenover religieuze uitingen, namelijk het Franse 'laïcité' en sterk religieus pluralisme. In Frankrijk geldt een sterke scheiding tussen het private en het publieke domein. Achter de voordeur kan men zich gedragen naar eigen religieuze opvattingen en gebruiken,

* Mr. Youetta Visser is als projectbegeleider verbonden aan het WODC.

maar in het openbare leven gelden uniforme en neutrale normen en waarden. Zo is bijvoorbeeld het dragen van een hoofddoek op school verboden (zie uitgebreider WRR, bijdrage Jansen, 2006).

Binnen de tweede benadering, een sterk religieus pluralisme, geeft de staat volledige ruimte voor godsdienstige uitingen, ook in de openbare ruimte. De Nederlandse benadering is volgens Loenen oorspronkelijk gebaseerd op religieus pluralisme, tegenwoordig echter neigen steeds meer Nederlanders naar het Franse model.

Vrouwen en kinderen eerst

De Europese en Nederlandse jurisprudentie die Loenen behandelt, levert relevante informatie voor de huidige discussies; hierbij een weergave daarvan.

Op grond van het EVRM hebben mensen het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging en de daarbij behorende uitingen. Zowel privé als publiek. Staten mogen deze vrijheid alleen op bepaalde gronden inperken. Hoe oordeelt het Hof bij botsing van de godsdienstvrijheid met andere grondrechten? Desgevraagd gaf het Hof aan dat een sterk religieus pluralisme, zoals een sharia/islamitische wet die uitgaat van ongelijkheid van mannen en vrouwen, niet acceptabel is. Deze is in strijd met het EVRM. Ook gaat volgens het Hof de godsdienstvrijheid niet zover dat polygamie bij gezinshereniging moet worden erkend door de staat.

Bij botsing van godsdienstvrijheid en het recht van kinderen op onderwijs, prevaleerde het recht op onderwijs in een geval waarin het kind op (de verplichte) zaterdag niet naar school mocht.

En dan de felle discussie over het dragen van een hoofddoek: het Hof laat tegenwoordig binnen de grenzen van het EVRM ruimte aan staten om af te wegen of een hoofddoek toegestaan is op het werk of op de universiteit. Eerder gaf het Hof al aan een spanning te zien tussen het dragen van een hoofddoek en seksegelijkheid.

Blasfemie, godslastering: hoever kan de vrijheid van meningsuiting prevaleren boven godsdienstige overtuigingen en gevoelens? 'To offend, shock or disturb' (kwetsen, shockeren en verontrusten¹)

1 Ellian en De Winter wijzen erop dat 'to disturb' een ruim begrip is, dat wel 'kwetsen' omvat, maar niet hetzelfde is als 'opzettelijk beledigen'. In: *Volkskrant* 28 december 2006.

mag volgens het Hof, maar onnodig grieven niet. Zeker niet buiten het publieke debat. Staten mogen daarop zelfs preventieve censuur toepassen.

Aan het recht om een godsdienst te hebben en aan het belijden van een godsdienst kent het Hof een bijna absolute bescherming toe. De scheidslijn tussen het hebben van een godsdienst en zodanig handelen is echter niet altijd scherp.

Nederlandse rechtspraak

In Nederland doen rechters, maar vooral ook de Commissie gelijke behandeling (Cgb), uitspraken over discriminatiezaken. De Algemene Wet Gelijke behandeling (AWGB) is gericht op bestrijding van discriminatie. Direct onderscheid is verboden, tenzij er een wettelijke uitzondering bestaat. Bijvoorbeeld om een mannelijke rol in een film te spelen. Indirect onderscheid, op een andere grond, maar met als effect dat vooral bepaalde groepen worden achtergesteld, mag alleen als er een objectieve rechtvaardigingsgrond aanwezig is. Zo mag een werkgever een goede beheersing van de Nederlandse taal alleen eisen als dat voor de functie relevant is. De godsdienstvrijheid krijgt expliciet ruimte; rechtsverhoudingen binnen kerkelijke genootschappen en andere geestelijke genootschappen zijn uitgesloten van de AWGB, waardoor vrouwelijke priesters bijvoorbeeld kunnen worden geweigerd. Daarnaast zijn uitzonderingen gemaakt ten behoeve van instellingen op godsdienstige of levensbeschouwelijke grondslag. In deze uitzonderingspositie weerspiegelt zich onze christelijke cultuur.

Loenen behandelt uitspraken waarin de vrijheid van godsdienst botst met achtereenvolgens de rechten van kinderen, van vrouwen, van homoseksuelen en met de neutraliteit van de staat.

Over het algemeen is ingrijpen geoorloofd als de gezondheid of het leven van kinderen ernstig wordt bedreigd. Zo is ingegrepen toen ouders in een levensbedreigende situatie hun kind op godsdienstige overwegingen een bloedtransfusie weigerden.

De botsing van godsdienstvrijheid met rechten van vrouwen is vaker in juridische procedures aan de orde gekomen. Een vrouw die op grond van het EVRM eiste te worden toegelaten tot de diakenopleiding, kreeg geen gelijk van de Hoge Raad. Verder zijn uitspraken gedaan over uiteenlopende zaken. Ten aanzien van verstoting en polygamie kiest de

rechter in Nederland een compromis: zo wordt verstoting niet erkend, tenzij de vrouw instemt. De sollicitant die geen hand aan vrouwen wilde geven, kreeg geen gelijk. De Cgb erkende daarbij dat het weigeren een hand te schudden een religieuze uiting is, ondanks het feit dat niet alle moslims zich hiertoe gehouden voelen. En de Commissie vond het niet van belang dat de man zelf aangaf wel respect voor vrouwen te hebben.

Dan een uitspraak over christelijke normen en waarden in het geval van de uitsluiting van vrouwen bij de SGP. De rechtbank achtte deze uitsluiting in strijd met internationale verdragen, in het bijzonder het Vrouwenverdrag, waarin het recht om deel te nemen aan verenigingen op het vlak van het openbare en politieke leven expliciet is opgenomen. Het wachten is nu op een uitspraak in hoger beroep. Vervolgens de homoseksuelen. De discussie bij de totstandkoming van de AWGB spitste zich toe op de vraag of een bijzondere school een homoseksuele leraar mag weigeren. Dit is echter nauwelijks onderwerp van uitspraken geweest. De Cgb heeft alleen bevestigd dat het enkele feit dat een leraar samenwoont met een persoon van hetzelfde geslacht onvoldoende reden is voor een weigering door de school.² Het discriminatieverbod kreeg geen voorrang toen een ambtenaar van de burgerlijke stand weigerde om homohuwelijken te sluiten. De Cgb vond dat andere ambtenaren deze taak konden overnemen.

Wel zijn er uitspraken over belediging van homoseksuelen op grond van godsdienstige overtuigingen, zoals kamerlid Van Dijke en imam ElMoumni deden. Zijn deze uitlatingen in strijd met het verbod op discriminatoire belediging in het Wetboek van Strafrecht? Zij werden vrijgesproken. Mede omdat de uitlatingen binnen een maatschappelijk debat plaatsvonden, aldus de Hoge Raad. De vrijheid van meningsuiting prevaleert dus bijna altijd boven het verbod van discriminatie. Godsdienst op zich lijkt geen vrijbrief voor discriminatie, maar wordt in combinatie met de vrijheid van meningsuiting wel sterk beschermd.

2 Momenteel is de discussie weer opgelaaid, nu een christelijke school in Amsterdam zich profileerde met de 'geruststelling' dat men op deze school geen homoseksuele leraren zal aantreffen.

Hoofddoekjes

Bij uitspraken van de Cgb over docentes die op een openbare school een hoofddoek wilden dragen, wordt voorrang gegeven aan de godsdienstvrijheid. Het dragen van een hoofddoek wil immers niet zeggen dat de draagster ervan geen tolerante instelling heeft. Loenen wijst erop dat de Cgb hier kiest voor het perspectief van de draagster, waar zij in de uitspraak over handenschudden redeneerde vanuit de omgeving.

Veel stof deed de uitspraak over de hoofddoek van de griffier van een rechtbank opwaaien. De Cgb oordeelde dat sprake was van indirect onderscheid op grond van godsdienst, waarvoor geen objectieve rechtvaardiging aanwezig was.³

De uitspraken over onderwijzers leren ons dat een hoofddoek niet verboden is op een openbare school, maar een nikaab of boerka wel. Op bijzondere scholen gelden andere regels, als de school de grondslag daadwerkelijk uitdraagt en een consistent beleid voert. Het verplicht stellen van een hoofddoek aan moslimdocentes op een islamitische school vond dan ook geen weerklank bij de Cgb, aangezien niet-moslimdocentes ook geen hoofddoek hoefden te dragen volgens de school; het was kennelijk geen noodzakelijke kledingcode.

Ook bij de arbeid is het direct onderscheid maken op grond van religie verboden, tenzij er een wettelijke uitzondering aanwezig is. Religieuze instellingen mogen wel eisen aan sollicitanten en personeel stellen, mits functioneel noodzakelijk. Een pedagogisch medewerker moet dus de grondslag onderschrijven, maar een keukenhulp met weinig contacten met de cliënten hoeft dat niet. Een werkgever heeft in het algemeen de verplichting discriminatie tegen te gaan en dient een goede, zorgvuldige klachtregeling te hebben.

Religie op het werk

Diverse uitspraken van de Cgb en rechters laten zien dat niet snel grenzen mogen worden gesteld aan religieuze kleding op het werk.

3 De minister van Justitie kondigde nadere wetgeving aan om toch de hoofddoek bij griffiers te verbieden.

Zo werd een Sikh toegestaan een tulband te dragen in een Oudhollands hotel te Amsterdam en kon MacDonalds ook uniformiteit bereiken mét hoofddoekjes. Een nikaab of boerka mag alleen verboden worden als het verbod noodzakelijk is in verband met bijvoorbeeld de veiligheid. Een boerkaverbod voor cliënten van een gemeentelijke instelling werd niet toegestaan, aangezien zij ook door vrouwelijke medewerkers van de gemeente konden worden geholpen; de cliënten konden dan de boerka afleggen.

Al langer speelt de discussie over religieuze feestdagen en bidden op het werk (Van Ekdorn, 1997). De Hoge Raad oordeelde dat een werkgever een snipperdag voor het vieren van het suikerfeest alleen mag weigeren als dit noodzakelijk is voor de bedrijfsvoering. Een werkgever moet met de werktijdenregeling zo mogelijk rekening houden met de godsdienstige plichten van werknemers.

Mogen religieuze medewerkers ook taken weigeren? Dat mag wel als het om taken gaat die direct tegen het betreffende geloof ingaan, zo ondervond een Jehova's getuige die tijdens een stage weigerde te vaccineren.

Ook bij het aanbieden van goederen en diensten is een verbod door de werkgever op religieuze kleding in beginsel niet toegestaan. Veiligheidseisen mogen wel worden gesteld; zo mag een sport-school hoofddoekjes weigeren die een gevaar opleveren op de sporttoestellen.

Loenen concludeert dat er een grote ruimhartigheid bestaat tegenover religieuze uitingen, zowel in het onderwijs als bij bedrijven en andere instellingen, vooral met betrekking tot kleding, maar ook ten aanzien van andere uitingen. Volgens de Cgb mag zelfs een nikaab worden gedragen, tenzij een verbod in een bepaalde context noodzakelijk is. Loenen wijst erop dat dit in schril contrast staat met de onlangs door de Tweede Kamer aanvaarde motie tot een algeheel verbod op het dragen van boerka's in het openbaar.⁴ Andere grondrechten moeten soms wijken voor de godsdienstvrijheid, bijvoorbeeld als een ambtenaar weigert homoseksuelen te trouwen. In debat blijken vele uitingen toelaatbaar. Maar er is ook een begrenzing aan godsdienstvrijheid, vooral waar het de rechten van vrouwen en kinderen betreft (denk aan het verbod om vrouwen

4 De *Volkscrant* wijdde onlangs een wedstrijd aan het boerkaverbod, nu de strips met twee boerkadraagsters in de hoofdrol dreigen te verdwijnen.

te weigeren als volwaardig lid van de SGP, of de levensreddende operatie van een kind), en de neutraliteit van de staat.

Het boek van Titia Loenen is zeer leerzaam. Het geeft in kort bestek een overzicht van de juridische leerstukken en jurisprudentie rond godsdienstvrijheid. In het laatste hoofdstuk brengt zij de uitspraken weer in verband met grenzen aan religieus pluralisme. Het Europese Hof trekt een eerste grens door aparte rechtsregimes voor verschillende religieuze groeperingen te verbieden, zoals de sharia. Het Hof en de Nederlandse rechtspraak leggen een tweede grens waar de godsdienstvrijheid botst met de seksegelijkheid; de laatste krijgt voorrang. Daarbij beschouwt het Hof het dragen van een hoofddoek als een symbool van ongelijkheid van vrouwen⁵; de Nederlandse rechtspraak gaat niet zover. Een derde grens is die waar de godsdienstvrijheid de rechten van kinderen ernstig aantast. Er is alleen een beperkte Nederlandse rechtspraak over de botsing van de godsdienstvrijheid met rechten van homoseksuelen. Daar wordt nog geen scherpe grens getrokken en koerst de Cgb op praktische oplossingen, zoals het inzetten van collega's bij een homo-huwelijk. Waar het uitingen betreft tegen homoseksualiteit, krijgt de godsdienstvrijheid voorrang, maar dat hangt samen met het zware gewicht dat aan de vrijheid van meningsuiting in het algemeen wordt toegekend. Immers, ook als het kritische uitingen over het geloof betreft, geldt voorrang voor meningsuiting. Waar het de neutraliteit van de staat betreft, accepteert het Europese Hof een verbod op hoofddoekjes in het openbaar onderwijs, wegens de symbolische sekseongelijkheid. Loenen bekritiseert deze visie en wijst op wetenschappelijk onderzoek waaruit blijkt dat hoofddoekjes zeer diverse betekenissen hebben. De Cgb staat hoofddoekjes toe, tenzij zij onveiligheid veroorzaken. Daarbij gaat het om de neutraliteit van de persoon die het hoofddoekje draagt. Een lerares met hoofddoek kan nog neutraal zijn, een griffier ook, maar de grens lijkt te liggen bij rechters. In het geval van de laatsten staat de neutraliteit van de staat en de rechtspraak ter discussie. Een ander verschil is dat een werkgever van de Europese rechter

5 Waarbij het Hof in zijn oordeel waarin het een kleuterleidster betref die werd verboden een hoofddoek te dragen, ook de indruk op de omgeving laat meewegen, namelijk de jonge leeftijd van de kinderen. EHRM nr 42393/98, 15 februari 2005, Dahlab-Zwitserland.

geen rekening hoeft te houden met religieuze verplichtingen van werknemers, terwijl de Nederlandse rechtspraak dat wel vindt, tenzij het belang van de organisatie zich daartegen verzet.

Loenen concludeert dat het Europese Hof een sterk religieus pluralisme verbiedt waarin verschillende regels gelden op grond van diverse religies, maar het verder aan staten overlaat. De Nederlandse rechtspraak staat in de weg aan een keuze voor het Franse model van *laïcité*. Ook Loenen pleit voor een ruimhartige benadering, waarin alleen beperkingen worden opgelegd indien noodzakelijk.

De godsdienstvrijheid raakt soms ook aan de vrijheid van meningsuiting. De vrijheid van meningsuiting wordt zeer ruimhartig toegestaan; gingen altijd al christelijke religieuze uitingen voor op het discriminatieverbod, nu mogen de nieuwe godsdiensten hun steentje bijdragen.

Het kan daarbij van belang zijn dat de beledigende uitlatingen van gelovigen richting homoseksuelen zijn getoetst aan het discriminatieverbod in het Wetboek van Strafrecht.

Ook de laatste jaren is over de vrijheid van meningsuiting veel geprocedeerd en gepubliceerd en het is jammer dat dit maar zeer zijdelings aan bod komt in dit boekje. Zo zou het interessant zijn om te vergelijken of de afweging van de rechter hetzelfde is bij belediging op grond van homoseksualiteit, ras, geslacht of geloofsovertuiging, en welke straffen worden opgelegd.⁶ En of het uitmaakt wie de uitlatingen doet.

Dat Loenen de Nederlandse rechtspraak over godsdienst op het werk als ruimhartig omschrijft, zal niet door iedereen worden onderschreven. Moslims mogen wel bidden in de pauzes op het werk, maar het is de vraag waar ze dat kunnen doen, nu werkgevers geen verplichting hebben om ruimte hiervoor beschikbaar te stellen. Ook is niet gegarandeerd dat niet-christelijk gelovigen op de voor hun eigen feestdagen vrij kunnen krijgen. Het probleem is namelijk dat de huidige Nederlandse regelingen daaromtrent niet waardevrij zijn, maar geworteld in een christelijke cultuur.

Loenen pleit voor een ruimhartig religieus pluralisme en zelfs voor het toestaan van religieuze kledij bij ambtenaren, ook bij de politie.

6 Het Willem Pompe Instituut voor strafrechtwetenschappen van de Universiteit Utrecht doet momenteel onderzoek naar straffen bij discriminatie ex art. 137C e.v. Sr.

Het gaat immers om de interne overtuiging van de persoon. Volgens Loenen zouden zelfs rechters een keppeltje of hoofddoek mogen dragen; ook sekse en ras zijn immers zichtbaar en kunnen de schijn van partijdigheid oproepen.⁷

Met deze stellingname zet Loenen de deur open voor een grotere zichtbaarheid van overtuigingen van ambtenaren en de vraag is of we daar zo blij mee moeten zijn. Een gemeentehuis vol godsdienstige uitingen lijkt mij toch niet nastrevenswaardig. En de vraag dient zich aan of homoseksuelen en vrouwen dan mogen weigeren geholpen te worden door iemand die duidelijke tekenen draagt van een godsdienst die seksegelijkheid en homoseksualiteit afwijst.⁸

Met deze Infoplus – de serie waarin het boek van Loenen werd uitgegeven – zet de uitgever Sdu naar eigen zeggen een nieuwe koers in, waarin snelle berichtgeving over actuele zaken mogelijk is. Nadeel van deze beknopte opzet is dat er in het boekje geen ruimte is voor de vele nuances van het vraagstuk van godsdienstvrijheid. En het probleem is ingewikkelder. Zo is nauwelijks aandacht besteed aan verschillen tussen diverse grondrechten en discriminatiegronden. Godsdiensten bevatten een overtuiging over anderen, zoals het afkeuren van homoseksualiteit of vrouwenemancipatie.

Een verschil dat in het algemeen nadere aandacht vraagt, is dat tussen toetsing aan verdragen, strafrecht, bestuursrecht en privaatrecht (waarbinnen met name arbeidsrecht). De functie van deze regelgeving verschilt en heeft zijn weerslag op de belangenafweging die wordt gemaakt.⁹ Zo speelt de verplichting van een werkgever om te zorgen voor een discriminatievrije werkomgeving en functioneel gedrag van de werknemer een rol in arbeidsconflicten. Ook het verschil in de AWGB tussen directe discriminatie en indirecte discriminatie is van belang, omdat alleen bij indirecte discriminatie aan bod kan komen of er rechtvaardigingsgronden voor het onderscheid zijn. Bij directe discriminatie is alleen een wettelijke uitzondering

7 NJCM-bulletin, 31^e jrg., 2006, nr. 7, p. 984-996.

8 Waarmee ik overigens zeker niet wil impliceren dat elke christen, moslim of anderszins gelovige per definitie tegen seksegelijkheid is (soms integendeel), maar wel dat sommige stromingen binnen deze godsdiensten vanuit geloofsovertuiging tegen zijn.

9 In het onderzoek over godslastering (zie artikel van Van Stokkom in dit nummer) is een van de vragen of het strafrecht voldoet.

mogelijk.¹⁰ Het bewijsrecht en vraagstukken rond de mate van staatsingrijpen spelen een rol in de strafrechtelijke vervolging van discriminatie. En verdragen bevatten minimumnormen voor staten (waarbij Europese richtlijnen, het Vrouwenverdrag en het Kinderverdrag een steeds grotere rol spelen, naast het EVRM).

Ook de achtergrond en geschiedenis van de godsdienstvrijheid waarbij scheiding van kerk en staat een rol van betekenis speelt¹¹ krijgt helaas weinig aandacht, terwijl deze bijvoorbeeld in Frankrijk veel stof heeft doen opwaaien in de recente discussies rond *laïcité*.¹² Gezien de actualiteit is het begrijpelijk dat de aandacht in dit boekje vooral is uitgegaan naar vraagstukken rond de islam (op pagina 10 zelfs: 'islamitisch pluralisme'). Het zo kort terugkijken heeft echter als nadeel dat relatief weinig aandacht uitgaat naar andere godsdiensten in Nederland, zoals het christendom en jodendom.¹³ Nederland heeft wat dat betreft een historie opgebouwd die veel verder teruggaat dan dit boekje doet.

Literatuur

Ekdorf, R. van

*Suikerfeesten of hoofd-
doekjes*

Wetenschapwinkel

Rechten UU, 1997

WRR

*Geloven in het publiek
domein*

2006 (m.n. bijdrage van

Y. Jansen, p. 275-292)

10 Zie hierover de recente, zeer omstreden uitspraak van de Cgb over handen schudden, oordeel 006-221, overweging 8 t/m 10.

11 Over secularisering en godsdienst zie WRR, *Geloven in het publieke domein*, 2006, met name de bijdragen van Bijsterveld, Jansen, Vroom en Borgman (p. 225-336).

12 Zie uitvoeriger over het Franse *laïcité*, WRR, *Geloven in het publiek domein*, 2006, bijdrage Jansen (p. 275-292).

13 In de huidige formatie met onder andere Christenunie en CDA spelen discussies rond scheiding van kerk en staat en godsdienstvrijheid ook een prominente rol.

Summaries

Justitiële verkenningen (Judicial explorations) is published nine times a year by the Research and Documentation Centre of the Dutch Ministry of Justice in cooperation with Boom Juridische uitgevers. Each issue focuses on a central theme related to judicial policy. The section *Summaries* contains abstracts of the internationally most relevant articles of each issue. The central theme of this issue (nr. 1, 2007) is *Religion and basic rights*.

The return of religion in the public domain

M. Buwalda

In this article the author explains how the religious landscape in The Netherlands changed during the 20th century. Since World War II the membership of traditional churches is declining, a trend that will continue in the near future. But since the end of the 20th century more and more people in Holland characterize themselves as 'a religious person' and since 9/11 there is a general rise in religious consciousness. How to deal with this revival of religiousness, especially where it affects the public domain?

Division of church and state and the Islam on a municipal level

M.J.M. Maussen

Local authorities are involved with muslims, with the circumstances for Islamic practice and with Muslim organisations in many ways. Policy makers have to address urgent societal issues such as discrimination, radicalisation, exclusion and societal polarisation, but they must also uphold key legal and constitutional principles (such as equal treatment, religious freedom and the separation of state and church). Moreover, policy makers must take into account public interests in various domains (urban planning, education, social cohesion etc.) and more pragmatic concerns. The article argues in favour of studies that describe the actual processes of policy deliberation and 'contextual judgement' in this complex policy field. The second part of the article discusses aspects of the Dutch state-church regime, which is described as a model of 'principled pluralism'. The article concludes with a discussion of four policy models for handling cultural and ethnic diversity. An empirical study of municipal policies shows that over

the past ten years Dutch municipalities have converged around a combination of pluralist and dialogic models, to try and address new developments and smoothen the process of incorporation of Islamic presence and practice in the Netherlands.

Islamic schools; facts, criticism, challenges

B.P. Vermeulen

The number of government-funded Islamic schools in the Netherlands is growing, but less than could be expected due to impediments in the planning procedure. It is not very plausible that these impediments will be lifted. Islamic schools are regarded as problematic. They are all 'black' schools, and suspected to be based upon a religious ideology that is to a certain extent opposed to liberal values and in general detrimental to integration. This paper nuances this criticism, and suggests that the problems Islamic school boards are facing may in time be solved, if a muslim elite will develop and is willing and able to get involved.

Negative representations of muslims; intolerance or culture conflict?

B.A.M. van Stokkom

Negative representations of the Islam seem to be rising since the nineties. In this article it is first examined how intolerance is expressed on internet. Hate-speech directed at the Islam, but also calls to use armed force against the West by radical muslims are dealt with. Hate-speech embodies the upper layer of negative, biased expressions and is related to xenophobia and racism. But negative representations of muslims need not contain prejudices, and might consist of critical judgements on certain cultural core-values. When the native Dutch and muslims do have opposite value judgements, there is a culture-conflict. Such a culture-conflict is indeed playing a dominant role in the Netherlands and is mainly geared towards man-woman relationships, sexual values and parenting. However, prejudices also play a role, for instance when overestimating the imminent 'islamizing' of Dutch society. Some findings suggest that muslims seem to be judged more negatively in the Netherlands than in other western countries. It is argued that two specific factors might explain this. Firstly, the trivialisation of religious devotion in public life, and secondly the rise of a homogenous and progressive Dutch majority culture that rejects

religious orthodoxy. Although the ideal of religious diversity is still broadly endorsed, this ideal might be perceived more and more in terms of individual lifestyles. Respect for orthodox devotion seems to dwindle. In some respects the progressive consensus might be interpreted as the mirror image of the old conservative denial of the 'other'.

Homosexuality in orthodox religious groups; Islam and Protestantism

R. Peters and S.J. Vellinga

From an international perspective, the Netherlands is one of the countries where homosexuality is most widely accepted. Nevertheless, there are developments and groups in this country which contradict this image of complete acceptance. This article focuses on orthodox religious groups among Muslims and Protestants, which regard homosexuality as a sin. After discussing the opinions and practices in both groups, attention is paid to the question why in Dutch public debate the response towards opinions on homosexuality among Muslims is much more heated than towards opinions among orthodox Protestants. The authors conclude with recommendations for dealing with differences in attitudes towards homosexuality among the Dutch population in order to strengthen the acceptance of homosexuality.

Freedom of religion and apostasy

M. Hegener

The spread of Islam in the Netherlands and in other western countries during the past few decades, also meant a significant decrease in individual religious freedom: Islam does not allow apostasy, a rule that also applies to those who were born in an Islamic environment, were made Muslims at birth, and who did not join Islam in freedom. Mohammed put the death penalty on leaving Islam, no matter how you got in. This article explores the dimensions of the problem in Dutch society, and looks at some predominantly Islamic countries as well. What happens to those who do step out of Islam? How many dare to do it? Do they keep silent? (Yes, very silent, except on special websites where they can remain anonymous.) The key question emerging from the findings is: how can western society, where individual religious freedom is a treasured right, assist to those newcomers who do not enjoy the

freedom to change religion, reject religion or openly question the religion they were born in.

Between blasphemy and intimidation

A.J. Nieuwenhuis

The relationship between freedom of speech and religion nowadays is rather tense. On one hand blasphemous publications may be offensive and other utterances may even stir up hatred. On the other hand religiously inspired views may be very extreme and even involve threats. The problem is where to draw a line between freedom of speech and punishable utterances. The article analyzes this problem and the relevant case law by making several distinctions. Firstly, between contributions to the public debate and other utterances, secondly between threats or advocacy of violence and other utterances and thirdly, between criticism on doctrine, ethics and practices and utterances that injure the human dignity of certain believers.



Onderstaande internetsites hebben betrekking op het thema van dit nummer van *Justitiële verkenningen*. De selectie werd gemaakt door de tijdschriftredactie en is uiteraard niet uitputtend. De informatie is ook te raadplegen op www.wodc.nl, via de buttons 'publicaties' en 'Justitiële verkenningen'. In de rubriek 'Internetsites' kunt u doorklikken naar de gewenste website.

www.ivir.nl/dossier/godsdienstvrijheid/dossiergodsdienstuitingsvrijheid.html

Site van het Ivir: Instituut voor Informatierecht van de Universiteit van Amsterdam. Na de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 is er veel gediscussieerd over de vraag welke grenzen er zijn aan de vrijheid van meningsuiting. De verhouding van de vrijheid van meningsuiting tot het grondrecht van de godsdienstvrijheid is al langer onderwerp van debat. In dit dossier is een aantal artikelen opgenomen van medewerkers van het Instituut voor Informatierecht, over vrijheid van meningsuiting, godsdienstvrijheid en tolerantie, alsmede links naar relevante rechtspraak en wetgeving.

www.liberales.be/cgi-bin/showframe.pl?interview&hegenerinterview

Liberales is een onafhankelijke denktank binnen de liberale beweging. De leden zien het liberalisme als een progressieve beweging die opkomt voor de vrijheid van het individu, rechtvaardigheid en mensenrechten. Op deze site is een interview te vinden met Michiel Hegener, een van de auteurs in dit themanummer van JV, onder de titel: 'De vrijheid van godsdienst neemt steeds meer af'. Zie ook: http://en.wikipedia.org/wiki/Apostasy_in_Islam.

nl.wikipedia.org/wiki/Godslastering

Wikipedia (online encyclopedie) heeft een pagina over godslastering. De inhoud heeft vooral betrekking op strafrecht en godslastering in de islamitische wereld, de westerse wereld (met uitgebreide aandacht voor Nederland) en landen als Groot-Brittannië, Verenigde Staten en Italië. Ook informatie over Europese rechtspraak. In de bronnen treft u verwijzingen aan naar bijvoorbeeld A.L.J.M. Janssens' proefschrift *Strafbare belediging* (compleet te downloaden) en een scriptie over de vraag: Wordt bij de beoordeling van de vraag of een uiting onrechtmatig is rekening gehouden met het kunstzinnige karakter ervan?

www.apostatesofislam.com/apostates.htm

Apostates of Islam (islamitische geloofsafvalligen) is een site met getuigenissen van personen die braken met islam. Verwijzing naar artikelen en getuigenissen op www.faithfreedom.org/Articles.htm.

www.kennislink.nl/web/show?id=161783

Interview met Marcel Maussen – auteur in dit themanummer van JV – naar aanleiding van zijn in 2006 verschenen boek *Ruimte voor de islam? Stedelijk beleid, voorzieningen, organisaties*.

www.stichtinghabibiana.nl

Stichting Habibi Ana is een zelforganisatie van en voor allochtone homo-, bi- en transseksuele mannen en vrouwen. Ze zet zich in voor het bespreekbaar maken van homoseksualiteit binnen verschillende culturen en geloofsovertuigingen en voor het bevorderen van zelfacceptatie. In het jaarverslag 2005 (pdf) links te vinden naar andere organisaties die zich bezighouden met islam en homoseksualiteit. Zie ook: www.yoesuf.nl/ (Stichting Yoesuf organiseert activiteiten met betrekking tot drie maatschappelijke vraagstukken namelijk: moslimjongeren, seksuele diversiteit en vrouwenemancipatie); www.chjc.nl (site van Vereniging van christelijke homo's en lesbiënes. De vereniging heeft als doel mensen met een christelijke levensovertuiging, die homoseksueel zijn, samen te brengen en daarnaast de integratie van homoseksuelen binnen kerk en samenleving te bevorderen); en.wikipedia.org/wiki/Homosexuality_and_Islam (met links. Let wel: de neutraliteit van de site wordt betwist: zie de eveneens interessante discussie daarover); www.veilige-haven.nl: site van Veilige Haven voor meiden en jongens in Amsterdam met een etnische achtergrond en homo-, biseksuele, lesbische of transgender gevoelens; www.islaammail.com/iform/forum_posts.asp?TID=4542&PN=1. Portaal van [Islaam.nl](http://www.islaam.nl). Onderhavige pagina brengt u op een discussieforum over homoseksualiteit en Islam.

www.euro-islam.info

Deze website heeft tot doel constante informatieverschaffing over en analyse van de belangrijkste culturele en religieuze verandering waar Europa op dit moment mee te maken heeft. Is een netwerk van vergelijkend onderzoekers en doctoraalstudenten op het gebied van islam en moslims in Europa, uit een aantal Europese landen waaronder Nederland.

www.religioustolerance.org

In de zee van internet-intolerantie een verfrissende site van de Ontario Consultants on Religious Tolerance gericht op interreligieuze tolerantie. Met veel bruikbare informatie over wereldreligies, religieuze haat, homoseksualiteit en religie, mensenrechten en andere gerelateerde topics. Met veel links en mogelijkheden tot dialoog. Dat er wat dat laatste betreft nog veel werk aan de winkel is laat de pagina 'visitor's comments' zien.

http://en.wikipedia.org/wiki/Abdul_Rahman_(convert)

Een kippenvel bezorgend overzicht van de 'widely publicized' rechtszaak tegen de Abdul Rahman, een islamitische Afghaan die zich tot het christendom bekeerde. Met veel links.

Gemeentelijke initiatieven om debat, dialoog, en uitwisseling tussen burgers over thema's als integratie en de islam op gang te brengen:

www.integratie.net/kiem/dossiers/socialecohesie/Dialoogenontmoeting/Dialoog_in_Zaanstad_1000.html;

www.rotterdam.nl/smartsite2044910.dws?Menu=204534;

www.dagvandedialoog.nl/do.php?fct=pages&op=showPage&pageld=255;

www.amsterdamdialoog.nl/.

www.wodc.nl

Via de doorklikmogelijkheden 'Publicaties', 'Justitiële verkenningen', '2003' en 'Vloeken, schelden en schimpen' komt u terecht op de inhoudsopgave van JV3, 2003, met onder andere stukken van A. Ellian (*Van Janmaat tot El Moumni; de discriminatie tussen gewone en heilige mening*) en F. Janssens (*De strafbare belediging; schelden doet soms zeer*).

Journal

Het WODC op internet:

www.wodc.nl

Het Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum (WODC) van het ministerie van Justitie is via internet bereikbaar. Het WODC is een kenniscentrum op justitieel terrein dat een wetenschappelijke bijdrage levert aan de ontwikkeling en de evaluatie van justitiebeleid. Op de WODC-site is de volgende informatie te vinden:

1. Zoeken op onderwerp
 - trefwoord ABC (zoeken op standaard trefwoorden);
 - onderwerpsgebieden.
2. Publicaties
 - jaaroverzichten van alle rapporten (inclusief uitbesteed) en *Justitiële verkenningen*;
 - uitgebreide samenvattingen en volledige teksten (in PDF) beschikbaar bij vrijwel alle publicaties;
 - aanpak criminaliteit (elektronische publicatie van het WODC en het Openbaar Ministerie over interventie- en preventiestrategieën inzake diverse criminaliteitsproblemen).
3. Onderzoek
 - overzichten van lopend en afgesloten onderzoek (inclusief uitbesteed onderzoek);

- onderzoeksprogramma;
 - monitoren en prognoses;
 - procedure uitbesteed onderzoek.
4. Cijfers en prognose
 - criminaliteit en rechtshandhaving (teksten en tabellen).
 5. Informatiedesk
 - bibliotheek;
 - bronnengids 'Het criminaliteitsvraagstuk';
 - congressenlijst;
 - opmerkelijk op tv;
 - veelgestelde vragen;
 - ik heb een vraag (vraagformulier informatiedesk).
 6. Over het WODC (onder andere nieuwsberichten, organisatiestructuur, medewerkerslijst, vacatures, jaarbericht, commissies en werkgroepen).

Voor vragen over producten en diensten van het WODC kunt u terecht bij de WODC-informatiedesk (zie: rubriek 'Informatiedesk/Ik heb een vraag' op www.wodc.nl).

Hans van Netburg (redacteur WODC-site)

tel.: 070-3 70 69 19

fax: 070-3 70 79 48

e-mail: c.j.van.netburg@minjus.nl

WODC-thesaurus ‘Het criminaliteitsvraagstuk’ (3e herziene uitgave, 2003)

Het WODC heeft de derde herziene versie van de WODC-thesaurus beschikbaar gemaakt op de website van het WODC. Deze gestructureerde standaard trefwoordenlijst inzake het criminaliteitsvraagstuk bestrijkt de volgende terreinen: criminologie, criminaliteitspreventie, delicten/criminaliteitsvormen, justitiële organisatie, politie, slachtoffers, strafrechtspiegeling, strafstelsel, gevangeniswezen, reclassering en vreemdelingen. Als extra hulpmiddel is ook een nieuwe uitgave van de geografische thesaurus beschikbaar. De beide thesauri zijn te vinden op de WODC-site (www.wodc.nl) via de knop ‘publicaties’ en de subknop ‘Cahiers’, kies vervolgens het jaar 2003. Tevens is de gedrukte versie in een beperkte oplage gratis beschikbaar op aanvraag per e-mail: e.nijman@minjus.nl.

Themanummers Justitiële verkenningen

Regelmatig worden, bij voorbeeld ten behoeve van het onderwijs, grote aantallen exemplaren van *Justitiële verkenningen* nabesteld. Voor de bepaling van de oplage is het wenselijk vroegtijdig op de hoogte te zijn van de mogelijke

vraag. Om die reden geven wij, onder voorbehoud, de thema’s die de redactie op dit moment in voorbereiding heeft. Over de inhoud van de nummers kan met de redactie contact worden opgenomen. Ook personen die een bijdrage willen leveren aan een van de aangekondigde nummers wordt verzocht contact op te nemen met de redactie.

JV2, 2007: Vijf jaar na Pim Fortuyn

JV3, 2007: Ontwikkelingen in de victimologie

Congressen

27 februari 2007

Een vuist tegen woonoverlast

7 maart 2007

Jongeren en internet

8 maart 2007

Herkennen en onderkennen van radicalisering

15 maart 2007

Dag voor de advocatuur

22-23 maart 2007

Reassurance policing

28 maart 2007

De aanpak van hypotheekfraude

23 maart 2007

Studiemiddag NVK / Experimentele criminologie en criminologische experimenten

14 juni 2007

NVK Marktdag

19 april 2007

Aansprakelijkheid van de accountant

Hieronder volgen beschrijvingen van bovenstaande congressen.

Een vuist tegen woonoverlast

Het stijgende aantal huisuitzettingen vanwege woonoverlast is een actueel probleem. De roep om oplossingen is groot. Tijdens deze studiedag komen vragen aan de orde als: Welke methoden voor huisuitzetting zijn het meest effectief? Wie zijn uw partners en welke partij moet wanneer ingrijpen? Hoe vergroot u de leefbaarheid en sociale veiligheid in wijken? Wat zijn de juridische kaders? Woningcorporaties, gemeenten en hulpverlenende instanties vertellen hoe zij de handen ineengeslagen hebben om woonoverlast tegen te gaan.

Datum: 27 februari 2007

Plaats: Jaarbeurs, Jaarbeursplein, Utrecht

Inlichtingen: tel.: 040-2974980; www.sbo.nl.

Jongeren en internet; voorkomen, behandelen en benutten van overmatig internetgebruik

Jongeren zijn steeds vaker op internet te vinden. Op zich is dat een normale ontwikkeling. Veelvuldig gebruik van internet kan echter ook risico's met zich meebrengen. Jongeren kunnen dwangmatig gaan surfen en

verstrikt raken in een wereld die schadelijk kan zijn. Voor de directe omgeving is het onduidelijk wat een kind doet en meemaakt achter de computer, waardoor tijdig ingrijpen moeilijk is. Deze middag gaat over de verschillende facetten die internetgebruik door jongeren met zich meebrengt. Gekeken wordt naar de feiten, de rol van de omgeving en mogelijkheden tot voorlichting en preventie. Daarnaast wordt ingegaan op misbruik en verslaving, maar ook op hoe internet kan worden aangewend om jongeren te helpen.

Datum: 7 maart 2007, 12.30-16.15 uur

Locatie: Jaarbeurs Utrecht, Beatrixgebouw, Jaarbeursplein Utrecht

Informatie: www.leidscongresbureau.nl/internet/informatie.

Herkennen en onderkennen van radicalisering

Radicalisering van jongeren is de laatste paar jaar veelvuldig in de actualiteit. Vooral na de moord op Van Gogh, 2 november 2004, is de problematiek van radicalisering en van racistische en extremistische uitingen onder jongeren een belangrijk aandachtspunt geworden. Het is niet alleen een grotestedenprobleem. De problematiek

speelt landelijk, ook in kleinere plaatsen in de provincie en op het platteland. De aanpak van radicalisering vraagt om brede aandacht. Naast de radicale allochtone moslimjongeren uit Amsterdam-West, de plaats waar Mohammed B. als vrijwilliger in het jeugd- en jongerenwerk actief was geweest, staan de zogenoemde autochtone Lonsdale- en Blood & Honour-jongeren regelmatig met extreemrechtse en racistische uitingen in de publicitaire belangstelling. Met het optreden van deze nieuwe verschijnselen van radicalisering, die zich fundamenteel lijken te onderscheiden van het bij jongeren horende jeugdprotest en de opkomst van een toenemende jeugdcriminaliteit, heeft het onderzoek naar radicalisering en extremisme van jongeren een enorme prioriteit gekregen. Recent verscheen weer de *Racisme & Extremisme Monitor* van de Universiteit Leiden en de Anne Frank Stichting met daarin onder andere suggesties voor straatteams, gezinsteam en scholing en 10 januari jl. werd het rapport *Vrijblijvendheid voorbij* van de zogeheten 'interventieteam' gepresenteerd. Wat zijn de eerste tekenen? Waarop moet je letten als opvoeder, docent en

buurtregisseur? Hoe anticipeer je het best? Welke indicatoren registreren de kenmerken van het proces van radicalisering? Welke indicatoren zijn relevant? Hoe ga je ermee om? Op welke wijze is radicalisering en extremisme terug te dringen? Belonen of straffen? Op deze studiedag staat het tijdig herkennen van radicalisering onder jongeren, in welke vorm ook, centraal en komen zo praktisch mogelijke aanwijzingen aan de orde. Deze studiedag is bestemd voor: medewerkers van Bureaus Jeugdzorg; opvoeders en jongerenwerkers; medewerkers van de Raad voor Kinderbescherming; onderwijsmanagers, docenten, conciërges en surveillanten; politiefunctionarissen jeugdzaken en buurtregisseurs; medewerkers sociale diensten enzovoort. Aan deze praktijkdag wordt meegewerkt door: G.J.A. van Miltenburg (Voorheen directeur Terra College, Den Haag); prof. dr. R. de Wijk (Universiteit Leiden / Clingendael); mr. S. Harchaoui (Directeur FORUM); M. Sterk (Lid Tweede Kamer, CDA); prof. dr. J.M.A. Hermanns (Deeltijd hoogleraar opvoedkunde UvA) e.a.
Datum: donderdag 8 maart 2007
Locatie: Olympisch Stadion te Amsterdam
Informatie: tel.: 030-6984222.

Dag voor de advocatuur

Op deze dag komen de belangrijkste ontwikkelingen van de advocatuur aan de orde. Onder voorzitterschap van de heer mr. D. de Snoo van de Nederlandse Orde van Advocaten worden door sprekers voordrachten gehouden over onderwerpen als: de toekomst van de Nederlandse rechtsbescherming; de hbo'ers in de advocatuur; de rechterlijke macht in relatie tot de advocatuur en het tuchtrecht. In de middag bestaat de mogelijkheid een kroniek te volgen waarbij sprekers in 70 minuten een compleet en actueel overzicht geven op het gebied van: privaat-, arbeids-, straf- of bestuursrecht. De commissie Advocatuur heeft een uitgebreid rapport opgesteld naar aanleiding van het onderzoek dat zij hebben uitgevoerd over de advocatuur. Dit rapport wordt gedurende de dag uitgereikt aan iedere deelnemer.

Datum: 15 maart 2007

Locatie: NH Barbizon Palace Amsterdam

Informatie: tel.: 040-2974977 (Suzanne Rutten). Zie ook ww.euroforum.nl.

Reassurance policing

Tijdens de eerste dag van dit congres staan drie vragen centraal: Hoe definieert Engeland

het aldaar geboren concept 'reassurance policing'? Wat zijn de beelden en de grote discussiepunten? Wat kan dit betekenen voor het veiligheids- en politiebeleid in België? Kan men dit overnemen in het Belgische beleid of niet? Hoe vertaalt de discussie zich in België? Wat kan dit betekenen voor het veiligheids- en politiebeleid in Nederland? Kan men dit overnemen in het Nederlandse beleid of niet? Hoe vertaalt de discussie zich in Nederland? Academici geven tekst en uitleg. Sprekers zijn onder anderen: Diane Reynders (adviseur-generaal voor het Strafrechtelijk beleid, FOD Justitie); prof. Martin Innes (Surrey University); Kees Van der Vijver; Brian Rookhuysen; Eddy Baelemans. Rond elk thema wordt een workshop georganiseerd waarin een hele voormiddag wordt gediscussieerd. Per workshop is er een voorzitter, een inleider en een discussiant, beiden vormen een Nederlands-Belgisch duo en trachten een debat te genereren. De vijf workshops handelen over: Administratieve sancties; Nieuwe veiligheidsberoepen/toezichthouders; Private sector en publieke niet-politionele sector. Zelfredzaamheid; Technological-led policing; Academic seminar (voor deze workshop

kunt u een paper indienen:
smvp@smvp.nl).

Datum: 22-23 maart 2007

Locatie: Hoeve Biestheuvel,
Hoogeloon

Informatie: www.smvp.nl,
smvp@smvp.nl, tel.: 078-6144362.

**Studiemiddag NVK over het TvC
themanummer ‘Experimentele
criminologie en criminologi-
sche experimenten’**

Datum: 23 maart 2007 van
15.00-17.00 uur

Locatie: Janskerkhof 15a (Wil-
lem Pompe Instituut), Utrecht.

Informatie: André van der Laan
(a.m.van.der.laan@minjus.nl);
aanmelding bij mevr. Wendy de
Jong-Ward (w.a.de.jong-ward@
minjus.nl).

**De aanpak van hypotheek-
fraude**

Voor de laatste maanden is er veel publiciteit rond het toenemende probleem van fraude met hypotheeken. Alleen al in 2006 werden ruim 1800 gevallen van hypotheekfraude geconstateerd. Hypotheekfraude, vastgoedfraude/fraude met onroerend goed en (zware) criminaliteit zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Naast banken en andere kredietverstrekkers worden vaak in één adem met (de aanpak van) hypotheekfraude genoemd:

verzekeringsmaatschappijen, notarissen, taxateurs, hypotheekintermediairs, assurantie-tussenpersonen, administratiekantoren, onderzoeksbureaus en politie, bijzondere opsporingsdiensten en justitie.

Fraude vormt voor banken en verzekeringsbedrijven een grote kostenpost. De praktijk leert dat fraude niet alleen door hypotheekgevers en intermediairs wordt gepleegd. Vervalsing van documenten (valse loonstroken, valse taxatierapporten) vormen een groot probleem. Documenten die bij het aanvragen van een hypotheek een cruciale rol spelen, blijken zeer fraudegevoelig te zijn. Aan de hand van vervalste gegevens verstrekken financieringsinstellingen (te) hoge hypothecaire leningen. De gevolgen voor banken en verzekeraars komen aan het licht wanneer rente en aflossing niet (meer kunnen) worden voldaan. Banken, verzekeraars en intermediairs zijn al begonnen hiertegen preventieve maatregelen te nemen. Deze preventieve maatregelen – onlangs werd in Rotterdam een tweetal convenanten gesloten maar ook de detectieve en repressieve mogelijkheden tegen deze vorm van (witte boorden) criminaliteit – zijn onderwerp van deze studiedag. Aan deze praktijkdag

wordt meegewerkt door onder anderen: mr. dr. D.W. Steenhuis (voormalig Procureur-generaal, Openbaar Ministerie); mevr. drs. N.E. Goedèl (Stichting Fraudebestrijding Hypotheken, NVB, Amsterdam); mr. H.M.I.Th. Breedveld (Notaris, Loyens & Loeff N.V., Rotterdam); mr. J.H. van der Werff (Officier van Justitie, Parket Amsterdam); mr. C.P.W. Kok (Officier van Justitie, Functioneel Parket Den Haag).

Datum: woensdag 28 maart

Locatie: Hotel-Congrescentrum Oud London, Zeist

Informatie: tel.: 030-6984222.

Zie: www.kerckebosch.nl/uploads/documents/shop/FolderRadicalisering.pdf

NVK Marktdag 2007; call for papers

Op 14 juni 2007 zal de Nederlandse Vereniging voor Criminologie (NVK) haar jaarlijks congres organiseren. Het congres is bestemd voor iedereen die geïnteresseerd is in criminologische vraagstukken en vindt plaats in het Kamerlingh Onnes gebouw van de Rechtenfaculteit van de Universiteit Leiden. Op deze jaarlijkse marktdag is veel ruimte voor het uitwisselen van recente onderzoeksresultaten en discussie. In thematische sessies worden papers gepresen-

teerd. Voorstellen voor papers (een abstract van maximaal 250 woorden) kunnen tot uiterlijk 15 maart 2007 worden ingediend via de site van de NVK (www.criminologie.nl), alwaar men zich tevens kan inschrijven en nadere informatie kan verkrijgen over de verschillende sessiethema's en de wijze van indiening. Ook wie zich meldt met een voorstel voor een paper dient zich via de website in te schrijven. Voor inlichtingen kunt u contact opnemen met het congresorganisatiebureau Keynote dat het congres organiseert (e-mail: nvkcongres@keynote.nl) of met de algemeen programmacoördinator, Anton van Wijk (e-mail: aphvanwijk@chello.nl). Voor actuele informatie over het congres kunt u terecht op de website van de NVK.

Aansprakelijkheid van de accountant

Op dit congres worden thema's besproken als: aansprakelijkheid jegens derden; aansprakelijkheid in geval van faillissement van de cliënt; proportionaliteit; voorkomen van aansprakelijkheid; tuchtrecht versus toezicht; strafrechtelijke aansprakelijkheid van de accountant; verzekerbaarheid. Verder veel informatie over de

belangrijkste topics en ontwikkelingen op het gebied van de wet- en regelgeving, aansprakelijkheid jegens derden en bij faillissement, voorkomen van aansprakelijkheid, de verhoudingen tussen tuchtrecht en toezicht, strafrechtelijke aspecten en verzekeren van aansprakelijkheid. Dagvoorzitter: prof. dr. Ph. Wallage (Universiteit van Amsterdam en KPMG Accountants). Sprekers zijn: mr. A.C. van Campen (CMS Star Derks Busmann); mr. H. Blaisse (Blaisse Procesadvocaten en Koninklijk Instituut voor Registeraccountants); mr. Chr. H. van Dijk (Kennedy Van der Laan); mr. J. Italianer (Nauta-Dutilh); mr. J.E.B. Offereins (Nassau Verzekeringen).

Bestemd voor: accountants, juristen bij accountantskantoren, advocaten aansprakelijkheidsrecht, juristen en schadebehandelaars bij verzekeraars en toezichthouders.

Datum: donderdag 19 april 2007, 09.30-17.00 uur

Locatie: World Trade Center in Rotterdam

Informatie: Nathalie van Leeuwen-Paay (congresontwikkelaar); Organisatorisch: Regina de Bruin, projectassistente, tel.: 070-4415721.

De WODC-rapporten

Om zo veel mogelijk belanghebbenden te informeren over de onderzoeksresultaten van het WODC zijn alle WODC-rapporten vanaf 1999 in digitale vorm kosteloos beschikbaar op de website van het WODC (www.wodc.nl). Een complete lijst van WODC-rapporten-series en uitgebreide samenvattingen van alle sinds 1997 verschenen rapporten is daar ook te vinden.

In gedrukte vorm wordt een beperkte oplage van de rapporten in de reeksen Onderzoek & Beleid, Cahiers, Memorandum en Fact Sheets gratis verspreid. Er is een vaste verzendlijst van ondermeer universitaire- en gerechtsbibliotheken, alsmede politieke partijen en media. Functionarissen en instellingen binnen het ministerie van Justitie kunnen op aanvraag afzonderlijke rapporten zonder kosten toegestuurd krijgen. Overige belangstellenden kunnen de rapporten in de reeks Onderzoek en Beleid (O&B) tegen betaling bestellen bij Boom Distributiecentrum te Meppel, tel.: 0522-237555, fax: 0522-253864, e-mail: bdc@bdc.boom.nl. Hieronder volgen de titelbeschrijvingen van de O&B-rapporten sinds 2005 en van de sinds 2005 verschenen rapporten in de series Cahiers, Memorandum en Fact Sheets.

Onderzoek en beleid (O&B)

Poot, C.J. de, E.W. Kruisbergen

Kringen rond de dader; groot-schalig DNA-onderzoek als instrument in de opsporing
2006, O&B 246

Laan, A.M. van der, M. Blom, met medewerking van:

C. Verwers, A.A.M. Essers
Jeugddelinquentie: risico's en bescherming; bevindingen uit de WODC Monitor Zelfgerapporteerde Jeugdcriminaliteit 2005
2006, O&B 245

Ferwerda, H.B., I.M.G.G. van Leiden, N.A.M. Arts en A.R. Hauber

Halt: Het Alternatief? De effecten van Halt beschreven
2006, O&B 244

Sikkel, D., P.G.M. van der Heijden en G. van Gils

Methoden voor omvangsschattingen van verborgen populaties, met name illegalen
2006, O&B 243

**Faure, M.M.G. en
C.A.R. Moerland**

Griffierechten; een vergelijkende beschrijving van griffierechten- en vergelijkbare stelsels in een aantal landen van de Europese Unie
2006, O&B 242

**Aebi, M.F., K. Aromaa,
B. Aubusson de Cavarlay,
G. Barclay, B. Gruszczynska,
H. von Hofer, V. Hysi,
J.-M. Jehle, M. Killias, P. Smit,
C. Tavares**

European Sourcebook of Crime and Criminal Justice Statistics – 2006 (third edition)
2006, O&B 241

**Kogel, C.H. de, M.H. Nagtegaal,
Rapportage België E. Neven,
G. Vervaeke**

Gewelds- en zedendelinquenten met een psychische stoornis; wetgeving en praktijk in Engeland, Duitsland, Canada, Zweden en België
2006, O&B 240

**Knaap, L.M. van der, L.T.J. Nijs-
sen en S. Bogaerts**

Geweld verslagen? Een studie naar de preventie van geweld in het publieke en semi-publieke domein
2006, O&B 239

**Bruin, D.E., C.J.M. Meijerman,
F.R.J. Leenders en R.V. Braam**
Verslingerd aan meer dan een spel; een onderzoek naar de aard en omvang van kansspelproblematiek in Nederland
2006, O&B 238

**Eggen, A.Th.J., W. van der Heide
(eindred.)**

Criminaliteit en rechtshandhaving 2004; ontwikkelingen en samenhangen
2005, O&B 237

Kogel, C.H., V.E. den Hartogh
Contraire beëindiging van de TBS-maatregel; aantal, aard en verband met recidive
2005, O&B 236

Rovers, G.B., E. de Vries Robbé
Interne criminaliteit in de logistieke sector
2005, O&B 235

**Gritter, E., G. Knigge en
N.J.M. Kwakman**

De WED op de helling; een onderzoek naar de wenselijkheid de Wet op de Economische Delicten te herzien
2005, O&B 234

**Broeksteeg, J.L.W.,
E.M.J. Hardy, S. Klosse,
M.G.W.M. Peeters en
L.F.M. Verhey**

Zicht op wetgevingskwaliteit; onderzoek naar de adviezen van de Raad van State inzake wetgevingskwaliteit
2005, O&B 233

Erp, J.G. van, M.D. van Ewijk
Werklast bestuurlijke boete; determinanten van de werkbelasting in de bestuursrechtspleging
2005, O&B 232

Lünnemann, K.D.,

M.Y. Bruinsma

Geweld binnen en buiten; aard, omvang en daders van huiselijk en publiek geweld in Nederland
2005, O&B 231

Wartna, B.S.J., S. el Harbachi, L.M. van der Knaap

Buiten behandeling; een cijfermatig overzicht van de strafrechtelijke recidive van ex-terbeschikkinggestelden
2005, O&B 230

Wartna, B.S.J., S. el Harbachi, A.M. van der Laan

Jong vast; een cijfermatig overzicht van de strafrechtelijke recidive van ex-pupillen van justitiële jeugdinrichtingen
2005, O&B 229

Wartna, B.S.J., N. Tollenaar, A.A.M. Essers

Door na de gevangenis; een cijfermatig overzicht van de strafrechtelijke recidive onder ex-gedetineerden
2005, O&B 228

Wartna, B.S.J., N. Tollenaar, M. Blom

Recidive 1997; een cijfermatig overzicht van de strafrechtelijke recidive van volwassen en jeugdige daders
2005, O&B 227

Kogel, C.H. de, C. Verwers, V.E. den Hartogh

'Blijvend delictgevaarlijk'; empirische schattingen en conceptuele verheldering
2005, O&B 226

WODC-Cahiers

Erp, J.G. van m.m.v. A. Hendriks (eindred.)

Kwantitatieve ontwikkelingen rechtspraak 2000-2005; informatie ten behoeve van de Evaluatiecommissie Modernisering Rechterlijke Macht
Den Haag, WODC/CBS, 2006, Cahier-10

WODC/CBS

Integratiekaart 2006
Den Haag, WODC/CBS, 2006, Cahier-8

Moolenaar, D.E.G.

Capaciteitsbehoefte justitiële ketens 2011; toelichting op de beleidsneutrale ramingen voor de veiligheidsketen

Den Haag, WODC, 2006, Cahier-7
Neve, R., L. Vervoorn, F. Leeuw, S. Bogaerts

Eerste inventarisatie van contraterrorismebeleid; Duitsland, Frankrijk, Spanje, het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten – 'research in progress'
Den Haag, WODC, 2006, Cahier-3

Neve, R., L. Vervoorn, F. Leeuw, S. Bogaerts

First inventory of policy on counterterrorism; Germany, France, Italy, Spain, the United Kingdom and the United States – 'research in progress'

Den Haag, WODC, 2006, Cahier-3a

Gestel, B. van, L.M. van der Knaap, A. Hendriks, m.m.v. C.H. de Kogel, M.H. Nagtegaal, S. Bogaerts

Toezicht buiten de muren; een systematische review van extra-muraal toezicht op TBS-gestelden en vergelijkbare groepen in het buitenland

Den Haag, WODC, 2006, Cahier-2

Verwers, C., L.M. van der Knaap en L. Vervoorn

Internationale kindervervoering; onderzoek naar de uitvoering van het Haags Kinderontvoeringsverdrag vanuit Nederlands perspectief

Den Haag, WODC, 2006, Cahier-1

Croes, M.T. m.m.v. S.H.E.

Janssen en N. Dijkhoff

Niet-judiciële activiteiten van de Rechtspraak

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-20

Hartogh, V.E. den, C.H. de Kogel en S. Bogaerts

Psychische en lichamelijke pathologie bij een steekproef van 'blijvend delictgevaarlijke' forensisch psychiatrische patiënten

Den Haag, WODC, 2005,

Cahier-19

Blom, M., A.M. van der Laan en G.L.A.M. Huijbregts

Monitor Jeugd terecht 2005

Den Haag, WODC, 2005,

Cahier-17

Bijl, R.V., A. Zorlu, A.S. van Rijn, R.P.W. Jennissen en M. Blom

Integratiekaart 2005; de maatschappelijke integratie van migranten in de tijd gevolgd: trend- en cohortanalyses

Den Haag, WODC, 2005,

Cahier-16

Laclé, Z.D., B. Krop en

N.J.H. Huls

Balansverschuiving? Notarissen over ontwikkelingen in de notariële beroepsethiek na vijf jaar Wet op het notarisambt 1999

Den Haag, WODC, 2005,

Cahier-15

Moolenaar, D., G. Huijbregts en

H. van de Velden

Capaciteitsbehoefte justitiële ketens 2010 – Toelichting op de beleidsneutrale ramingen

Den Haag, WODC, 2005,

Cahier-14

Leertouwer, E.C., F.P. van

Tulder, B.J. Diephuis, M. Folker- inga, R.J.J. Eshuis m.m.v.

M. van Gammeren, A. van Son,

Y. Visser en N. Dijkhoff

Prognosemodellen justitiële ketens; civiel en bestuur – modelversie 1.0

Den Haag, WODC, 2005,

Cahier-13

Neve, R.J.M., M.M.J. van Ooyen-Houben, J. Snippe, B. Bieleman, A. Kruize en R.V. Bijl

Samenspannen tegen XTC; tussentijdse evaluatie van de XTC-nota

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-12

Verwers, C., S. Bogaerts

Strafrechtelijke aanpak van jongvolwassenen (18-24 jaar); een verkenning

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-11

Baas, N.J.

Wegen naar het rechte pad; strafrechtelijke interventies voor delinquente jongeren, inclusief verplichte nazorg, en naar het effect van interventies die zich voor een strafrechtelijk kader zouden kunnen lenen, alsmede naar interventiecondities die dat effect beïnvloeden

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-10

Laan, A.M. van der, L.M. van der Knaap en B.S.J. Wartna

Recidivemeting onder jeugdreclasseringscliënten

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-9

Laan, A.M. van der, L.M. van der Knaap, B.S.J. Wartna

Recidivemeting onder de deelnemers aan de Sociale Vaardigheidstraining voor groepen van het Leger des Heils

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-8

Knaap, L.M. van der, A.M. van der Laan en B.S.J. Wartna

Recidivemeting onder deelnemers van nieuw Positief Initiatief

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-7

Knaap, L.M. van der, A.M. van der Laan en B.S.J. Wartna

Recidivemeting onder deelnemers Binnenste Buiten

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-6

Klein Haarhuis, C.M., M.M.J. van Ooyen-Houben, E.R. Kleemans en F.L. Leeuw

Kennis voor beleid; een synthese van 58 (evaluatie)onderzoeken op het gebied van rechtshandhaving

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-5

Klein Haarhuis, C.M.

Naar een conceptueel kader voor de spreiding van rechtspraak; een verkenning aan de hand van inzichten uit onderwijs en zorg

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-4

Mascini, P., M. Verhoeven

Literatuurstudie naar de facilitering van de gewelddadige jihad

Den Haag, WODC, 2005, Cahier-3

Blom, M. (red.), J. Oudhof

(red.), R.V. Bijl (red.) en

B.F.M. Bakker (red.)

Verdacht van criminaliteit; allochtonen en autochtonen nader bekeken

Den Haag, WODC, CBS, 2005, Cahier-2

Memoranda**Laan, A.M. van der, M. Blom**

WODC-Monitor Zelfgerapporteerde Jeugdcriminaliteit – Meting 2005; documentatie boek; steekproefverantwoording, veldwerk, enquête en vergelijking met eerdere metingen

Den Haag, WODC, Memorandum 2006-3

Moolenaar, D.E.G. en**R. Choenni**

TBS-gestelden 1996-2010; de feiten en de ramingen

Den Haag, WODC, Memorandum 2006-3

Wartna, B.S.J. en L.T.J. Nijssen

National studies on recidivism; an inventory of large-scale recidivism research in 33 European countries

Den Haag, WODC, Memorandum 2006-2

Moolenaar, D.

Expenditure on crime in the Netherlands

Den Haag, WODC, Memorandum 2006-1

Fact Sheets**Neve, R., S. Bogaerts**

Onderzoek anti-terrorisme beleid

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-29

WODC/CBS

The Integration Monitor 2006

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-27a

WODC/CBS

Integratiekaart 2006

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-27

Kogel, K. de

Terbeschikkingstelling (TBS) en forensisch psychiatrische zorg

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-26

Kruissink, M.

Electronic detention

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-25a

Kruissink, M.

Elektronische detentie

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-25

Kleemans, E.R., C.M. Klein**Haarhuis, F.L. Leeuw,****M.M.J. van Ooyen-Houben**

Lessons from (evaluation) research into law enforcement

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-24a

**Kleemans, E.R., C.M. Klein
Haarhuis, F.L. Leeuw,
M.M.J. van Ooyen-Houben**
*Lessen uit (evaluatie)onderzoek
naar rechtshandhaving*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-24

Knaap, L. van der, S. Bogaerts
*Violence Defied Research
Synthesis*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-23a

Knaap, L. van der, S. Bogaerts
*Research synthese Geweld ver-
slagen*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-23

Smit, P.
*The European Sourcebook of
Crime and Criminal Justice
Statistics 2006, third edition*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-22a

Smit, P.
*Het European Sourcebook of
Crime and Criminal Justice
Statistics 2006, derde editie*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-22

**Ooyen-Houben, M.M.J.,
R.F. Meijer**
*National Drug Monitor; drug-
related crime 1999-2004*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-20a

**Ooyen-Houben, M.M.J.,
R.F. Meijer**
*Nationale Drug Monitor; drugs-
wetcriminaliteit 1999-2004*
Den Haag, WODC/CBS,
Fact Sheet 2006-20

Boom, A. ten
Recent victim research
Den Haag, WODC/CBS,
Fact Sheet 2006-19a

Boom, A. ten
Recent slachtofferonderzoek
Den Haag, WODC/CBS,
Fact Sheet 2006-19

Kleemans, E., H. van de Bunt
Organised Crime Monitor
Den Haag, WODC/CBS,
Fact Sheet 2006-18a

Kleemans, E.
*Monitor Georganiseerde Crimi-
naliteit*
Den Haag, WODC/CBS,
Fact Sheet 2006-18

**TNS Nipo, adapted by F. Willem-
sen (WODC)**
*Business Crime Monitor 2004-
2005 (MCB)*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-16a

**TNS-Nipo, bewerkt door
F. Willemsen (WODC)**
*Monitor Criminaliteit Bedrijfs-
leven 2004-2005 (MCB)*
Den Haag, WODC/CBS, Fact
Sheet 2006-16

**Tollenaar, N., S. el Harbachi,
R.F. Meijer, G.L.A.M. Huijbregts
en M. Blom**

Monitor veelplegers; samenvatting van de resultaten

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-12

Wartna, B.S.J., L.T.J. Nijssen

National studies on recidivism; an inventory of large-scale recidivism research in 33 European countries

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-11

Wartna, B.S.J., N. Tollenaar

Voorwaardelijk voor onvoorwaardelijk; substitutie van onvoorwaardelijke vrijheidsstraffen bij gering recidivegevaar; een raming van de te besparen gevangenscapaciteit

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-10

**Wartna, B.S.J., S. Kalidien,
A.A.M. Essers**

Replicatie recidivemeting JJI Den Engh; de uitkomsten van de SocioGroepsStrategie in termen van strafrechtelijke recidive

Den Haag, WODC/CBS, Fact Sheet 2006-9

**Wartna, B.S.J., S. el Harbachi
en A.A.M. Essers**

Strafrechtelijke recidive van ex-terbeschikkinggestelden; welk percentage wordt na beëindiging van de maatregel opnieuw vervolgd voor een ernstig delict?

Den Haag, WODC, Fact Sheet 2006-8

**Wartna, B.S.J., S.N. Kalidien,
N. Tollenaar en A.A.M. Essers**

Strafrechtelijke recidive van jongeren uit justitiële jeugdinrichtingen; uitstroomperiode 1997-2003

Den Haag, WODC, Fact Sheet 2006-7

**Wartna, B.S.J., S.N. Kalidien,
N. –Tollenaar en A.A.M. Essers**

Strafrechtelijke recidive van ex-gedetineerden; uitstroomperiode 1996-2003

Den Haag, WODC, Fact Sheet 2006-6

Wartna, B.S.J. en N. Tollenaar
Recidive 1997-2003; ontwikkelingen in het niveau van de strafrechtelijke recidive van jeugdige en volwassen daders

Den Haag, WODC, Fact Sheet 2006-5

