

Moslim in Nederland



# Moslim in Nederland

Een onderzoek naar de religieuze  
betrokkenheid van Turken en Marokkanen

Samenvatting

SCP-onderzoeksrapport 2004/9

Karen Phalet (red)  
Jessika ter Wal (red)

Karen Phalet  
Carlo van Praag

Een onderzoek in opdracht van de minister  
voor Vreemdelingenzaken en Integratie



Sociaal en Cultureel Planbureau  
Den Haag, juni 2004



Instituut voor Migratie- en Etnische Studies (IMES)  
Amsterdam



Ercomer, ICS – Universiteit Utrecht

Het Sociaal en Cultureel Planbureau is ingesteld bij Koninklijk Besluit van 30 maart 1973.

Het Bureau heeft tot taak:

- a wetenschappelijke verkenningen te verrichten met het doel te komen tot een samenhangende beschrijving van de situatie van het sociaal en cultureel welzijn hier te lande en van de op dit gebied te verwachten ontwikkelingen;
- b bij te dragen tot een verantwoorde keuze van beleidsdoelen, benevens het aangeven van voor- en nadelen van de verschillende wegen om deze doeleinden te bereiken;
- c informatie te verwerven met betrekking tot de uitvoering van interdepartementaal beleid op het gebied van sociaal en cultureel welzijn, teneinde de evaluatie van deze uitvoering mogelijk te maken.

Het Bureau verricht zijn taak in het bijzonder waar problemen in het geding zijn, die het beleid van meer dan één departement raken.

De minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport is als coördinerend minister voor het sociaal en cultureel welzijn verantwoordelijk voor het door het Bureau te voeren beleid. Omtrent de hoofdzaken van dit beleid treedt de minister in overleg met de minister van Algemene Zaken, van Justitie, van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen, van Financiën, van Volkshuisvesting, Ruimtelijke Ordening en Milieubeheer, van Economische Zaken, van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij, van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.

© Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2004

SCP-onderzoeksrapport 2004/9

Zet- en binnenwerk: Trees Vulto, Schalkwijk

Omslagontwerp: Bureau Stijlzoorg, Utrecht

Kalligrafie omslag: Faried Aboe-l-Ibnain

ISBN 90-377-0176-0

deelstudie a: *Religie en migratie*, ISBN 90-377-0177-9

deelstudie b: *Diversiteit en verandering in religieuze betrokkenheid*, ISBN 90-377-0180-9

deelstudie c: *Religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap*, ISBN 90-377-0181-7

deelstudie d: *Publieke discussie over de islam in Nederland*, ISBN 90-377-0175-2

deelstudie e: *Islamitische organisaties in Nederland*, ISBN 90-377-0174-4

complete set: *Moslim in Nederland*, ISBN 90-377-0178-7

Dit rapport is gedrukt op chloorvrij papier

Sociaal en Cultureel Planbureau  
Parnassusplein 5  
2511 VX Den Haag  
Tel. (070) 340 70 00  
Fax (070) 340 70 44  
Website: [www.scp.nl](http://www.scp.nl)  
E-mail: [info@scp.nl](mailto:info@scp.nl)

Ercomer-ICS  
Faculteit Sociale Wetenschappen  
Universiteit Utrecht  
Postbus 80.140  
3508 TC Utrecht  
[k.phalet@fss.uu.nl](mailto:k.phalet@fss.uu.nl)

IMES – UvA  
OZ Achterburgwal 237  
1012 DL Amsterdam  
[imes@fm.g.uva.nl](mailto:imes@fm.g.uva.nl)

# Inhoud

Voorwoord	1
1 Deelstudie a: Een verkenning van de internationale sociaal-wetenschappelijke literatuur	3
2 Deelstudie b: Een analyse op basis van de SPVA-surveys 1998 en 2002	9
3 Deelstudie c: Een analyse op basis van de Ercomer-survey 1999	17
4 Deelstudie d: De islam in de publieke discussie: inhoudsanalyse van de Volkskrant 1998-2002	27
5 Deelstudie e: Islamitische organisaties in Nederland	35
6 Conclusies	39
Publicaties van het SCP	47



## Voorwoord

In het sterk gesecculariseerde Nederland heeft de islam als godsdienst een belangrijke plaats verworven. Het aantal moslims belooft inmiddels naar schatting ruim 900.000 en het neemt nog steeds vrij sterk toe. Onder de moslims vormen de Turken en Marokkanen de grootste groepen. Samen omvatten zij ongeveer tweederde van het totale aantal moslims. In deze samenvatting en in het onderzoeksrapport verwijzen de termen ‘Turk’ en ‘Marokkaan’ naar personen woonachtig in Nederland, van wie één of beide ouders van Turkse of Marokkaanse afkomst is.

Over de geloofsbeleving van moslimminderheden is relatief weinig bekend. Er is evenwel de vrees dat fundamentalistische stromingen ook in Nederland een zekere aanhang zouden hebben. Naar aanleiding van een aantal incidenten waarbij conservatief islamitische standpunten botsten met westerse waarden, heeft de Tweede Kamer via de motie-Azough (2002) gevraagd om een breed opgezet onderzoek naar diversiteit en verandering in de religieuze oriëntaties van moslims in Nederland.

In opdracht van de minister voor Integratie heeft het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) het onderzoek uitgevoerd. Opdrachten voor deelstudies heeft het SCP verleend aan het European Research Centre On Migration and Ethnic Relations (Ercomer-ICS) van de Universiteit Utrecht (UU) en aan het Instituut voor Migratie en Etnische Studies (IMES) van de Universiteit van Amsterdam (UvA). Ercomer nam de literatuurstudie en drie empirische deelstudies voor zijn rekening en IMES voerde een vierde deelstudie uit. Het was aanvankelijk de bedoeling om een grootschalige enquête onder moslims in Nederland te houden. Hier is van afgezien in verband met de gespannen wordende etnische verhoudingen na 11 september 2001, waardoor betrouwbare schattingen van stabiele trends in de islambeleving niet mogelijk waren. In plaats daarvan hebben de onderzoekers geopteerd voor recente analyses op grootschalige enquêtes. Het gaat hier om de surveys Sociale Positie en Voorzieningsgebruik Allochtonen (SPVA) onder Turken, Marokkanen, Surinamers en Antillianen van 1998 en 2002, en de Ercomer-survey van 1999 onder Rotterdamse Turken, Marokkanen en autochtonen. Deze laatste survey vergelijkt Turkse en Marokkaanse jongeren met oudere generaties Turken en Marokkanen enerzijds, en met autochtone jongeren anderzijds. De literatuurstudie en de deelstudies op basis van de SPVA en Ercomer-surveys zijn gedaan door Karen Phaet (UU) met medewerking van Derya Güngör en Frea Haker. De eerstgenoemde survey (SPVA) werd gehouden onder de numeriek belangrijkste etnische minderheden in Nederland, onder wie Turken en Marokkanen. Deze was niet specifiek gericht op de godsdienst, maar bevatte hierover wel de nodige vragen. De tweede survey (eveneens afgenomen bij Turken en Marokkanen) betrof naast enkele andere thema's zoals integratie en beeldvorming, wel specifiek de godsdienstige identiteit, beleving en praktijk.

Verder is een inhoudsanalyse gemaakt van de berichtgeving over de islam en de integratie van allochtonen in Nederland in *de Volkskrant* in de periode van 1998 tot en met 2002. Deze deelstudie is uitgevoerd door Jessica ter Wal (UU). Ten slotte werd het IMES gevraagd te rapporteren over islamitische organisaties in Nederland. Deze laatste deelstudie is van Anja van Heelsum, Meindert Fennema en Jean Tillie (UvA). Op deze wijze werden waarnemingen op microniveau bij individuele respondenten aangevuld met waarnemingen op macroniveau (de berichtgeving in de pers) en op mesoniveau (de wereld van de organisaties).

In dit rapport zijn de resultaten van de vijf deelstudies in samenvattende vorm bij elkaar gebracht. Over de afzonderlijke deelstudies is in een reeks van SCP-werkdocumenten gerapporteerd.

Prof. dr. Paul Schnabel  
Directeur SCP



# 1 Deelstudie a: Een verkenning van de internationale sociaal-wetenschappelijke literatuur

Uiteraard werd eerst een inventarisatie gemaakt van de relevante internationale literatuur en databronnen over religie en migratie en over moslimminderheden in de westerse wereld. Die literatuur is in deze samenvatting niet opgenomen, een lijst van bronnen is te vinden aan het eind van deelstudie a, b en c. De sociaal-wetenschappelijke literatuur dienaangaande is rijk voorzover het gaat om kwalitatieve studies, maar grootschalig kwantitatief onderzoek is dun gezaaid en veelal beperkt gebleven tot christelijke religies in de westerse wereld. Omdat van kwalitatief onderzoek over islambeleving reeds goede overzichten bestaan, beperkt de huidige studie zich tot theorieën die getoetst zijn, of in principe toetsbaar zijn in grootschalig kwantitatief onderzoek naar religie en migratie.

Deze literatuur zadelt ons op met tegengestelde berichten over de ontwikkeling van de islam in westerse samenlevingen. Aan de ene kant ondervindt de algemene secularisatiethese steun. Deze past goed bij de ontwikkeling die christelijke religies in de meeste landen van West-Europa laten zien. De rationalisatie van de moderne maatschappij heeft de behoefte aan religieuze zingeving doen afnemen en religie is steeds meer een keuze van het individu geworden; deze neemt vrijelijk kennis van concurrerende claims van de diverse levensbeschouwingen die de moderne samenleving rijk is, hetgeen het ondubbelzinnig onderschrijven van welke orthodoxie dan ook minder dwingend maakt. De vraag is of deze secularisatie zich ook meester maakt van de moslims in de westerse wereld. Tegenover de secularisatiethese staat namelijk de revitalisatiethese die zich kan beroepen op een in verschillende studies gevonden intensivering van de religieuze participatie, zowel voor christenen als voor moslimminderheden in westerse landen. Volgens deze these zou religieus pluralisme in moderne samenlevingen leiden tot religieuze heropleving als gevolg van de toegenomen competitie tussen kerken op de 'religieuze markt'. Een laatste mogelijkheid is religieuze bestendiging. Hiervan is sprake als kerken zich succesvol weten aan te passen aan de veranderende levensvragen en levensvormen van nieuwe generaties gelovigen, met een hoge mate van continuïteit in de geloofsaanhang tot gevolg.

Secularisatie, bestendiging en revitalisatie kunnen in de hand worden gewerkt door migratie. Empirisch onderzoek onder migrantenpopulaties in westerse gastlanden levert op dit punt uiteenlopende resultaten op. Een probleem daarbij is wel dat bij immigranten en hun nakomelingen de effecten van de migratieleeftijd, de migratiegeneratie en de verblijfsduur in het ontvangende land op de religieuze betrokkenheid zich moeilijk laten isoleren. Bovendien overlappen de migratiespecifieke effecten doorgaans in hoge mate met de bekende algemene effecten van geboortecohort en

levensfase op religie (hierover later meer). In elk geval stelt Kemper (1996) voor de eerste generatie van Marokkaanse mannen in Nederland vast, dat deze generatie een hoge religieuze betrokkenheid vertoont. De etnisch-religieuze participatie treedt in de plaats van de volwaardige participatie aan de bredere Nederlandse samenleving, die voor economisch gemarginaliseerde oudere migranten vaak buiten bereik ligt. De identificatie met de religie kan in een volgende generatie ook als vervanger optreden voor een afgezwakte etnische identificatie met het herkomstland bij jonge Turken en Marokkanen in Rotterdam (Phalet, Van Lotringen en Entzinger 2000).

Meer in het algemeen wordt overigens betwijfeld of secularisatieprocessen in christendom en islam wel hetzelfde verloop hebben. Islamitische geloofstradities zouden zich onderscheiden door hun sterke nadruk op het door de gelovigen gevormde sociale verband met de daarbij horende interne gedragscode. Cultuurhistorisch zou de ontkoppeling tussen religieuze en niet-religieuze sociale sferen in islamitische landen minder ver zijn doorgedreven dan in historisch christelijke landen. De toepasbaarheid van de secularisatiethese op moslimminderheden in westerse landen is echter nog maar weinig empirisch getoetst aan de hand van representatieve surveys.

Een simpel model waarbij secularisatie of revitalisatie aan de winnende hand zijn, houdt geen rekening met de meerdimensionaliteit van het verschijnsel religie. In navolging van Glock en Stark (1965) die voor de Verenigde Staten de invloed van sociale verandering op christelijke religies onderzochten, kunnen we binnen de religie een vijftal dimensies onderscheiden, te weten: religieuze beleving, opvattingen, praktijk, kennis en gevolgen.

- De beleving (experiëntiële dimensie) verwijst naar religieuze gevoelens en naar de wijze waarop men de godsdienst beleeft.
- Opvattingen (ideologische dimensie) verwijzen naar de mate waarin en de (letterlijke of symbolische) wijze waarop men de geloofsleer onderschrijft.
- De praktijk (rituele dimensie) verwijst naar de deelname aan religieuze praktijken, godsdienstoefeningen, gebed, vasten etc.
- Kennis (cognitieve dimensie) verwijst naar kennis van de leer.
- De gevolgen (consequentiële dimensie) verwijzen naar de onderschrijving van morele richtlijnen met een religieuze basis en aan de religie ontleende waarden.

Hieraan werden naderhand nog de sociale dimensie (inbedding in religieuze netwerken en verenigingen), de politieke dimensie (religieus geïnspireerde maatschappelijke idealen en bewegingen) en de identiteitsdimensie (overlapping van religieuze met andere, etnische, scheidingslijnen) toegevoegd. Evenals Kemper haken de auteurs van dit rapport aan bij deze analytische dimensies van religie, voorzover het onderzoeksmateriaal dat toestaat.

De drie processen van secularisatie, bestendiging of revitalisatie hoeven niet gelijktijdig alle dimensies te treffen. Zo blijkt – ook bij moslims in westerse landen – vooral de rituele geloofspraktijk onderhevig aan erosie. Dit blijkt uit de afname van de religieuze participatie in samenhang met een langere verblijfsduur, meer onderwijsdeelname en meer sociale integratie in de ontvangende samenleving. Helaas beschikken we voor allochtonen niet over de vereiste longitudinale of retrospectieve metingen van religie om in dynamische modellen cohort-, periode- en levensfase-effecten van elkaar te onderscheiden. Bovendien hoeft de terugloop van de rituele praktijk geenszins te betekenen dat ook de subjectieve geloofsbeleving aan belang zou inboeten, of dat men niet langer de geloofsleer onderschrijft.

Ondanks aanzienlijke verschillen in de islambeleving van moslimminderheden tussen ontvangende landen, blijkt vooral het religieus lidmaatschap (op basis van zelftoewijzing) opvallend stabiel. Jonge moslims (inclusief de tweede generatie) hechten over het algemeen sterk aan hun godsdienst, ook al praktiseren zij beduidend minder dan de oudere generatie. Voor het merendeel van de tweede generatie gaat secularisatie hand in hand met een stabiele etnisch-religieuze identificatie. Maar ook in de navolging van religieuze voorschriften en waarden in het dagelijkse leven worden ogenschijnlijk tegenstrijdige trends gevonden. Zo blijkt de islam in westerse landen, net zoals het moderne christendom, als moreel richtsnoer vooral de waarden en keuzen van gelovigen in de privé-sfeer te voorspellen (bijvoorbeeld familiewaarden, opvoeding van kinderen en sekserolpatronen) maar veel minder in de publieke sfeer (bijvoorbeeld opvattingen over democratie en burgerschap). Ook voor de gevolgen van religie is secularisatie dus selectief, al gaat de algemene trend wel in de richting van een meer vrijblijvende islambeleving met veelal beperkte gedragsconsequenties. Over de kennis van de geloofsleer bij moslimminderheden zijn helaas geen representatieve gegevens voorhanden.

Hoewel secularisatie wat betreft het religieuze gedrag van migranten duidelijk de algemene trend is, rapporteren sommige auteurs ook wel een toename van de geloofspraktijk als gevolg van migratie. Religieuze revitalisatie kan zich beperken tot de herontdekking van religieuze vormen van zingeving in de privé-sfeer, of kan gepaard gaan met etnisch-religieuze vormen van identificatie of mobilisatie. In heel uitzonderlijke gevallen kan revitalisatie extreme vormen aannemen en wordt dan veelal aangeduid als fundamentalisme. Dit woord verwijst oorspronkelijk naar religieuze orthodoxen in de protestants-christelijke traditie, zoals de evangelische beweging in Nederland, die uit naam van God de strijd aanbinden met modernisering. Naderhand is het gebruik van de term uitgebreid naar allerlei ultraorthodoxe en anti-moderne bewegingen in andere christelijke, joodse en islamitische geloofstradities. In het geval van de islam komt de term fundamentalisme in ruime zin overeen met wat ook wel islamisme wordt genoemd. Ook deze laatste term dekt echter uiteenlopende ladingen. In de literatuur worden grofweg drie typen van ‘islamisten’ onderscheiden. Het kan gaan om een zuiver religieus en a-politiek type van asce-

ten. De asceten keren zich af van de verdorven maatschappij, vormen een besloten kleine kring van gelijkgezinden en zoeken hun spirituele heil in een terugkeer naar oorspronkelijke religieuze bronnen en voorbeelden. Ook kan het gaan om politiek-religieuze bewegingen van idealisten of reformisten, die aanknopen bij historische islamitische voorbeelden van goed samenleven. De idealisten zetten zich in voor een religieus geïnspireerd maatschappelijk ideaal langs democratische weg. In enge zin verwijst islamisme echter naar politiek-religieuze revolutionairen of radicalen. Deze laatste vorm van islamisme keert zich ook tegen democratische rechten en vrijheden. Radicale politiek-religieuze bewegingen zullen, naar analogie met etnische, raciale of nationalistische vormen van exclusionisme, in dit rapport worden aangeduid als religieus exclusionisme. Dit onderscheidt zich van minder extreme vormen van politiek-religieuze mobilisatie doordat het anti-democratische en anti-pluralistische politieke ideeën en actievormen propageert, en aldus in aanvaring komt met de democratische rechtsstaat. In de Ercomer-survey in 1999 bij Turkse, Marokkaanse en autochtone jongeren in Rotterdam bekennt zich slechts een klein percentage tot een dergelijk religieus exclusionisme. Concreet gaven slechts enkele percenten van zowel allochtone als autochtone respondenten aan zich te herkennen in politieke partijen of politiek-religieuze organisaties die in Nederland exclusionistische ideeën propageren. Een even klein percentage van zowel de autochtone als de allochtone jeugd verklaarde zich bereid deel te nemen aan illegale politieke acties in Nederland (zoals het beschadigen van eigendom of straatgeweld).

Voor minderheden is religie nauw verweven met de sociaal-culturele dimensie van integratie. In het algemeen zullen opeenvolgende generaties van etnische minderheden de cultuur van de ontvangende samenleving in toenemende mate absorberen. Dit zou ook moeten gelden voor religie, en zeker als de ontvangende samenleving, zoals in het Nederlandse geval, sterk gesecculariseerd is, zou geloofsafval bij de migranten in de lijn van de verwachting liggen. Tegelijk wordt ook evidentie gevonden van culturele continuïteit in het religieuze domein, al krijgt religie wel een andere betekenis en functie in opeenvolgende generaties. Religie hangt immers nauw samen met de etnische identiteitsbeleving van minderheden. In de eerste generatie is de religie nog op een vanzelfsprekende manier deel van de groeps cultuur en van de groepsidentiteit, terwijl het contact met de omringende samenleving beperkt is. Deze primordiale affiniteit speelt echter in de tweede generatie al veel minder. Hier is een culturele identiteit minder een gegeven en meer een constructie waarvan de aard afhangt van de sociale en culturele positie van de groep in het gastland en van de ervaringen die de leden van de groep uit dien hoofde opdoen. Deze ervaringen zijn zeker niet onverdeeld positief. Velen kampen nog steeds met een autochtone omgeving die als ontoegankelijk, veroordelend en discriminerend wordt ervaren. Onder die omstandigheden kan etnische reactievorming optreden langs lijnen van religie, temeer omdat de religie in het geval van Turken en Marokkanen in Nederland samenvalt met etnisch verschil en met maatschappelijke achterstand. Bovendien is

hun religie het voorwerp van een negatieve beeldvorming aan autochtone zijde. Zo krijgt de islam de rol van *ethnic marker* voor een identiteit die niet meer strikt verbonden is aan de culturele tradities of de herkomst uit een bepaald land.



## 2 Deelstudie b: Een analyse op basis van de SPVA-surveys 1998 en 2002

De survey *Sociale Positie en Voorzieningsgebruik Allochtonen SPVA* is een omvangrijk en representatief onderzoek onder Turken, Marokkanen, Surinamers en Antillianen dat sinds 1988 periodiek wordt gehouden. In dit rapport wordt gebruikgemaakt van de gegevens over Turken en Marokkanen in de peiljaren 1998 en 2002. Voor het doel van het onderzoek werden religieuze metingen in beide peiljaren samengevoegd, waaruit een steekproefomvang van 2800 Turken en 2300 Marokkanen (allen tussen 18 en 60 jaar) resulteerde. Daarbij werd echter niet verzuimd om in de analyse aandacht te besteden aan de ontwikkeling tussen beide jaren. De SPVA-bestanden, waarvan het beheer in handen ligt van het Sociologisch-Economisch Instituut van de Erasmus-Universiteit (ISEO) en het SCP, bevatten in de eerste plaats vragen over de sociale positie van allochtonen, in het bijzonder over hun positie in het onderwijs en op de arbeidsmarkt. In beide genoemde peilingen zijn echter ook vragen over sociaal-culturele oriëntaties en geloofsbeleving gesteld.

Voor religieuze betrokkenheid konden in de SPVA grofweg drie indicatoren worden gevonden, te weten: religieuze zelftoewijzing (beschouwt men zich als moslim?), religieuze participatie (moskeebezoek en lidmaatschap van religieuze verenigingen) en religieuze beleving. De laatste indicator beruiste op de volgende enquêtevragen:

- Vindt u de achteruitgang van religie een spijtige zaak?
- Zou u het vervelend vinden als een zoon geen islamitische partner zou kiezen?
- Zou u het vervelend vinden als een dochter geen islamitische partner zou kiezen?
- Vindt u het gewenst dat kinderen naar een islamitische school gaan?

Per indicator werd nagegaan in welke mate de volgende achtergrondvariabelen daarop van invloed waren:

- a de etnische groep (Turk of Marokkaan op basis van etnische origine);
- b de subetniciteit (Koerdisch of Berbers op basis van etnische zelftoewijzing en taalgebruik);
- c sekse (vrouw of man);
- d migratiegeneraties (eerste generatie, onderverdeeld in enkele subcategorieën, en tweede generatie; zie toelichting hierna);
- e opleidingsniveau (hoogst behaalde diploma tertiair, hoger secundair, lager secundair, primair of geen);
- f arbeidsdeelname (inactief en niet schoolgaand, geregistreerd werkloos, schoolgaand, actief en aan het werk);
- g gezinssituatie (met kinderen, gehuwd zonder kinderen, alleenstaand of anders);

- h buurtcontext (percentage niet-westerse allochtonen in de woonbuurt van de respondent);
- i periode van ondervraging (1998 en 2002).

De variabele migratiegeneratie berust op een constructie die het SCP gebruikt in zijn minderhedenrapportages. De eerste generatie bestaat uit personen die op een leeftijd van zes jaar of ouder naar Nederland zijn gekomen. Zij wordt onderverdeeld in de vestigers van voor 1981, de vestigers vanaf 1981, de tussengeneratie van personen die pas vanaf hun zesde jaar in Nederland verblijven, en de huwelijkspartners die in het kader van de gezinsvorming naar Nederland zijn gekomen. De tweede generatie bestaat uit personen die hier geboren zijn of zich hier voor hun zesde jaar hebben gevestigd. Deze variabele wijkt dus af van wat gewoonlijk onder migratiegeneratie wordt verstaan en biedt tevens een verfijning van de indeling waarvan men kan verwachten dat die relevant is voor de integratie in het ontvangende land.

De invloed van de achtergrondvariabelen a t/m i is zowel bivariaat als multivariaat bepaald. In het eerste geval gaat het om de correlatie tussen de achtergrondvariabele en de religieuze indicator zonder rekening te houden met de invloeden van andere achtergrondvariabelen. Deze waarneming wordt aangeduid als het bruto-effect van een achtergrondvariabele op de religieuze indicator. Achtergrondvariabelen hebben echter onderling overlappende invloeden op de religieuze indicatoren. In multivariate analyse kan hiervoor worden gecorrigeerd, zodat de unieke invloed van een achtergrondvariabele kan worden vastgesteld. Deze unieke invloed wordt aangeduid als het netto-effect van de variabele. Tabel 1 is een verkorte weergave van enkele tabellen in het rapport.



**Tabel 1 Religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen naar achtergrondkenmerken: percentages wekelijks moskeebezoek, lid vereniging, en belang religie in partner- en schoolkeuze (bevolking 18 t/m 60 jaar)<sup>a</sup>**

	wekelijks moskeebezoek		lid van religieuze organisatie 2002		tegen niet-moslim als partner voor dochter		voorkeur voor islamitische school	
	Turken	Marokkanen	Turken	Marokkanen	Turken	Marokkanen	Turken	Marokkanen
<i>generatie</i>								
2e generatie	37	32	3	0,4	(66)	(64)	22	(28)
tussengeneratie	37	35	7	1	(66)	(63)	22	(30)
partners	37	43	6	1	(67)	(67)	26	(30)
1e generatie na 1980	40	39	7	2	(60)	(70)	28	(36)
1e generatie voor 1981	47	46	11	2	(68)	(66)	24	(33)
<i>opleiding</i>								
tertiair	29	26	6	2	42	55	15	24
hoger secundair	32	22	4	1	60	65	17	24
lager secundair	31	24	7	1	63	60	18	21
primair of geen	49	49	8	1	70	68	31	38
<i>arbeidsdeelname</i>								
niet actief	46	36	7	1	(67)	78	(24)	26
werkloos	49	37	9	2	(71)	60	(25)	30
school	27	14	1	1	(57)	60	(13)	15
actief > 12	35	37	7	1	(60)	66	(21)	31
<i>gezinssituatie</i>								
met kinderen	45	47	8	2	69	69	26	35
met partner	46	37	7	1	57	64	30	28
overig	24	21	2	0,4	55	59	18	25
<i>periode</i>								
2002	35	32	7	1	61	74	19	23
1998	44	43	-	-	68	60	28	38
totaal	40	39	7	1	65	66	24	32

a Niet significante verschillen ( $p > .01$ ) zijn tussen haken geplaatst.

(N=2881 Turken)

(N=2383 Marokkanen)

Bron: Tabel A.1 en A.2, hoofdstuk 1 van deelstudie b

Kort samengevat wijzen de bevindingen uit de SPVA-peilingen op een dominante trend naar secularisatie, in de zin van een verminderde religieuze participatie. Zo vinden we evidentie voor een terugloop van het moskeebezoek en het religieuze verenigingsleven in de tweede generatie, en in mindere mate ook in de tussengeneratie, in vergelijking met de eerste generatie. Dit ondanks een bijna onverminderd sterke identificatie met de islam! Blijkbaar staat deze identificatie bij de tweede generatie

en ook bij de tussengeneratie van jonge Turken en Marokkanen steeds lossers van hun religieuze praktijk. Zo zegt van de tweede generatie Turken nog slechts 37% en van de Marokkaanse tweede generatie 32% dat zij op vrijdagen de moskee bezoeken. De religieuze praktijk ondervindt overigens een grote invloed van het onderwijsniveau. Van de hoger opgeleiden bezoekt ruim één op vier wekelijks de moskee (29% van de Turken en 26% van de Marokkanen) tegenover de helft van de laagst opgeleiden. Naarmate meer Turken en Marokkanen hogere diploma's halen, valt te verwachten dat niet alleen de religieuze participatie, maar ook de subjectieve betrokkenheid op de islam in de toekomst aan belang zullen inboeten.

Daarnaast worden ook enkele bestendige factoren teruggevonden die secularisatie afremmen. Zo blijken het huwelijk met een partner uit dezelfde etnisch-religieuze gemeenschap en de opvoeding van kinderen in dezelfde religie belangrijke bestendige factoren. Bovendien kan in het licht van de huidige economische inkrimping niet worden uitgesloten dat de maatschappelijke uitsluiting van Turken en Marokkanen nog lang een probleem blijft, met als waarschijnlijk gevolg een bestending van de religieuze participatie. Wie maatschappelijk buiten de boot valt blijkt immers meer te participeren in de religieuze sfeer. Verder verschillen de bevindingen naar gelang de dimensie van religie, in die zin dat secularisatie het meest uitgesproken is voor religieuze participatie en veel minder voor de beleving van religie. Zo verschilt de tweede generatie in hun religieuze beleving weinig of niet van de eerste generatie, ook al wordt door de tweede generatie de moskee minder trouw bezocht.

Voor het vermoeden van religieuze revitalisatie is echter geen steun gevonden. Blijkbaar hebben de toenemende etnische segregatie en oplopende etnische spanningen in de afgelopen jaren vooralsnog niet geleid tot een religieus réveil bij moslims in Nederland. Zo spreken de data het vermoeden van een dramatische omslag in de islambeleving na 1998 tegen. Onze analyses wijzen integendeel op een doorgezette secularisatie tussen 1998 en 2002. Die trend moet grotendeels op het conto van de toenemende gemiddelde verblijfsduur en het stijgende onderwijspeil in de Turkse en Marokkaanse populaties worden geschreven.

Opmerkelijk is verder de interne diversiteit in de religieuze beleving en participatie van Turken en Marokkanen. Naast sekseverschil – moslimvrouwen participeren minder dan mannen in de lijn van seksespecifieke islamitische verplichtingen – spelen ook etnische verschillen een rol. Zo lijken Turken wat meer vatbaar voor secularisatie dan Marokkanen. Tegelijk zijn Turken religieus en anderszins wel beter georganiseerd dan Marokkanen. Bovendien zijn Koerden (op basis van etnische zelftoewijzing) nog wat meer gesecculariseerd dan hun Turkse landgenoten; Berbers daarentegen zijn niet minder religieus dan hun Marokkaans-Arabisch landgenoten. Deze subetnische verschillen moeten worden begrepen in de historische en maatschappelijke context van de herkomstlanden.

Behalve de sociale achtergrondvariabelen a t/m i biedt de spva beduidend meer informatie. Zo is aan de hand van een groot aantal items gevraagd in welke mate de respondenten zich door Nederlanders geaccepteerd voelen, of zij van Nederlanders een overwegend positief of negatief beeld hebben, of zij persoonlijk of als groep discriminatie ervaren, in welke mate zij het Nederlands beheersen en bezigen, en hoe vaak zij informele sociale contacten onderhouden met autochtone Nederlanders. Tevens werd aan de respondenten gevraagd of zij lid zijn van etnische verenigingen, en of zij zich meer identificeren met hun etnische groep, of zich meer Nederlander voelen, of dat beide identificaties even sterk zijn. Deze vragenbatterijen zijn verwerkt tot een viertal schalen die samen indicatief zijn voor de opvattingen van Turken en Marokkanen over de verhoudingen tussen allochtonen en autochtonen in Nederland. De eerste schaal meet de sociale integratie van de ondervraagden in de Nederlandse samenleving. De tweede schaal geeft aan in welke mate men etnisch georiënteerd is op de Turkse of Marokkaanse groep. De derde schaal staat voor de mate waarin de respondent een positief dan wel negatief beeld heeft van Nederland en de Nederlanders. De vierde schaal geeft de mate van door de respondent ervaren discriminatie van de kant van de autochtonen aan. In stapsgewijze multipeleregressieanalyses zijn de vier schalen voor sociale integratie, etnische oriëntatie, beeldvorming en ervaren discriminatie als verklaringen voor religieuze betrokkenheid toegevoegd aan de belangrijkste sociale-achtergrondvariabelen (etnische origine, sekse, migratiegeneratie en onderwijsniveau).

Als we in eerste instantie de meest robuuste bevindingen in ogenschouw nemen, dan liggen die in de lijn van de secularisatiethese. Het onderwijsniveau en de sociale integratie in de ontvangende samenleving vormen immers de beste voorspellers van een verhoudingsgewijs lage religieuze betrokkenheid (zowel voor de geloofsbeleving als voor de geloofspraktijk). Wie meer onderwijs heeft genoten, wie de Nederlandse taal beter beheerst en vaker gebruikt, en wie minder sociale afstand ervaart en meer informele sociale contacten met autochtonen onderhoudt, bezoekt minder regelmatig de moskee en hecht wat minder belang aan de islam in het dagelijks leven. De invloed van onderwijsparticipatie op religie was overigens in het voorgaande al vastgesteld en ligt in de lijn van algemene moderniseringsprocessen, zoals die ook in de herkomstlanden plaatsvinden. Maar de toegevoegde verklarende waarde van de sociale integratie in Nederland toont aan dat ook migratiespecifieke factoren een rol spelen in de islambeleving. Meer bepaald wordt de trend naar secularisatie als gevolg van modernisering versterkt door de sociale integratie van moslimminderheden in een sterk geseclariseerde ontvangende samenleving. Wie hoger opgeleid is, heeft immers niet alleen sociaal-economisch betere kansen, maar blijkt ook in sociaal-cultureel opzicht meer aansluiting te vinden bij de Nederlandse samenleving. Hiermee staat niet vast dat de islam alleen aantrekkelijk is voor een traditionele, laagopgeleide en weinig geïntegreerde achterhoede. De islam vindt ook ruim aanhang bij goed opgeleide en sociaal geïntegreerde Turken en Marokkanen. Al gaat

het dan wel om een meer geïndividualiseerde islambeleving die zich minder gelegen laat liggen aan rituele regels en voorschriften, en waarvan de invulling meer als een zaak van persoonlijke keuze wordt ervaren.

Maar dat is niet het hele verhaal. Tegelijk wijst het associatiepatroon in de data op het belang van de factor etniciteit in de islambeleving. Wie zich sterker etnisch identificeert en wie actief is in etnische verenigingen, hecht ook wat meer belang aan religie in het dagelijks leven. Het effect van etniciteit is echter beperkt tot de geloofsbeleving: er is geen enkel effect op de geloofspraktijk (het wekelijks moskeebezoek). De invloed van etnische oriëntaties op de islambeleving bevestigt de nauwe verwevenheid van etnische en religieuze identiteiten bij moslimminderheden. Niet alleen maakt religie in de eerste generatie deel uit van primaire etnische banden met het herkomstland. Ook in de tweede generatie blijft de islam van belang als bron van positieve etnische identificatie in Nederland. De mate waarin men de Nederlandse samenleving als vijandig en discriminerend ervaart, heeft echter geen significant bijkomend effect op de islambeleving.

Als we alle bevindingen tot dusver op een rij zetten, lijkt het aannemelijk dat de islam in Nederland in de toekomst te maken zal krijgen met een verdere afkalving van de religieuze participatie in de lijn van de secularisatiethese, maar ook met een duurzame etnisch-religieuze identificatie.

Tot slot enkele opmerkingen over de verschillen die tussen Turken en Marokkanen zijn gevonden. Voor beide groepen geldt dat sociale integratie in de ontvangende samenleving gepaard gaat met een geringere religieuze betrokkenheid; voor Turken geldt dit nog meer dan voor Marokkanen. Bij Turken hangt een hoge mate van religieuze participatie sterker samen met moeilijkheden met de Nederlandse taal en beperkte contacten met autochtonen. Aangezien Turken gemiddeld genomen minder vlot de Nederlandse taal leren dan Marokkanen, wordt de secularisatie in de Turkse gemeenschap daardoor enigszins afgeremd. Als tweede kanttekening geldt de invloed van etnische identificatie op de godsdienstige beleving. Deze is alleen bij Marokkanen significant. Met andere woorden, voor Turken maken de etnische zelfidentificatie en de deelname aan Turkse organisaties geen verschil in hun islambeleving. Eén mogelijke verklaring is de invloed van de seculiere natievorming in Turkije op de etnisch-nationale identiteit van Turken in Nederland.

Hiermee is echter nog niets gezegd over de gevolgen van religie of de mate waarin religie de gelovigen tot moreel richtsnoer dient. Daarover gaat het laatste gedeelte van deze deelstudie. De loskoppeling van religieuze en niet-religieuze sociale levenssferen, en bijgevolg de beperkte normerende rol van religie in niet-religieuze domeinen, geldt als kritische toetssteen van de secularisatiethese. In moderne samenlevingen zijn waarden en normen immers meer dan vroeger voorwerp van individuele keuzen

en sociale onderhandeling, ten nadele van religieuze richtlijnen. Toch valt hierop, ook voor christelijke religies, heel wat af te dingen waar het gaat om de privé-sfeer van het gezinsleven. In de meest recente SPVA-peiling 2002 is aan respondenten een uitgebreide lijst van vragen voorgelegd naar hun opvattingen over traditionele familiewaarden, sekserollen en de opvoeding van kinderen. Verder gaven zij hun mening over ethische en seksuele vrijheden (onder meer euthanasie, vrije partnerkeuze, moderne gezinsvormen en seksuele permissiviteit). Tot slot is ook nog gekeken naar de concrete gedragsconsequenties van familiewaarden voor de binding tussen volwassen kinderen en hun ouders (aan de hand van de hoeveelheid contact en wederzijdse hulp en steun) en voor de verdeling van arbeid en zorgtaken tussen man en vrouw. Stapsgewijze multi-pele regressieanalyses toetsen de netto associaties (na controle voor sociale achtergrondvariabelen) tussen religieuze betrokkenheid enerzijds en traditionalisme in de gezinssfeer anderzijds.

Zoals verwacht maakt de islambeleving van Turken en Marokkanen, net zoals de kerkgang van autochtonen, inderdaad het verschil tussen traditionele of moderne familiewaarden en tussen meer of minder seksuele en ethische tolerantie. Net zoals autochtone kerkgangers, zijn actieve en overtuigde moslims vaker gekant tegen euthanasie, geboortebeperving, uitstel van het huwelijk bij vrouwen en uitstel van het moederschap. In algemene zin gaat meer religieuze betrokkenheid, zowel voor christenen als voor moslims, samen met meer traditionele familiewaarden. Traditionele familiewaarden benadrukken gescheiden sekserollen tussen man en vrouw, verticale gezagsverhoudingen tussen ouder en kind, en bindende verplichtingen tussen familieleden. Moderne familiewaarden tenderen daarentegen naar individualisering, horizontalisering en een vrijere omgang tussen de seksen. Deze bevindingen bevestigen een relatief duurzaam belang van de religieuze socialisatie van waarden en normen in de privé-sfeer van het gezin. Zij laten echter geen uitspraak toe over de normerende rol van religie in de publieke sfeer van politiek en burgerschap omdat daarover in de SPVA's geen vragen zijn gesteld.

Wanneer de aandacht echter wordt verlegd van waarden en normen naar de corresponderende gedragskeuzen, neemt de verklaringskracht van religie gevoelig af. Deze loskoppeling van geloofsbeleving en concrete gedragsconsequenties geeft aan de moslimidentiteit van vooral jonge moslimmannen een nieuwe vrijblijvendheid, die in het verlengde ligt van de verminderde invloed van religie op de niet-religieuze gedragskeuzen van christenen. Sterk gecommitteerde moslims (qua geloofspraktijk en beleving) hechten bijvoorbeeld naar eigen zeggen groot belang aan bindende familieplichtingen, maar feitelijk blijken zij hierin niet veel meer tijd te investeren vergeleken met Turken en Marokkanen die minder aan religie doen. Nochtans geldt die relatieve vrijblijvendheid niet onverkort voor moslimmeisjes en -vrouwen. Een goede moslim zijn, impliceert immers wel heel concrete verwachtingen met betrekking tot het gedrag van vrouwen. Zo verwachten praktiserende moslims, meer dan

wie niet of onregelmatig praktiseert, dat meisjes jong huwen, meer kinderen krijgen en daarbij afzien van een opleiding of een baan.

### 3 Deelstudie c: Een analyse op basis van de Ercomer-survey 1999

De Ercomer-survey was veel meer dan de beide SPVA-surveys gericht op de godsdienstige aspecten van het leven. Het onderzoek besloeg echter slechts een enkel peiljaar 1999 en de steekproef was minder omvangrijk dan die van de SPVA-surveys. Het ging om een steekproef van 640 Turkse en 544 Marokkaanse volwassenen in de leeftijd van 18 tot en met 60 jaar in Rotterdam. Eigen aan de Ercomer-survey is dat Turkse en Marokkaanse jongeren en jongvolwassenen (in de leeftijd van 18 tot en met 30 jaar) enerzijds werden vergeleken met 255 autochtonen in dezelfde leeftijdsgroep en uit dezelfde wijken. Anderzijds werden zij ook vergeleken met oudere generaties van Turken en Marokkanen (van 31 tot en met 60 jaar). De thema's die in het onderzoek ter sprake kwamen volgen min of meer de dimensies van godsdienstige betrokkenheid volgens Glock en Stark, zoals die door Kemper zijn toegepast op de islambeleving.

Ook in de analyses op de Ercomer-survey komt secularisatie naar voren als de overheersende trend: opnieuw blijkt de religieuze participatie aanzienlijk lager in de jongere generaties, in samenhang met een hoger opleidingsniveau en meer sociale integratie in de ontvangende samenleving. Maar dankzij de uitgebreide bevraging van de religieuze beleving, met inbegrip van sociale, identitaire en politieke dimensies van religie, werpt de survey meer licht op de aard en de omvang van etnisch-religieuze mobilisatie. Toch blijft de nodige voorzichtigheid geboden. Om met meer zekerheid uitspraken te doen over de mate waarin een trend naar etnische reactivorming zich doorzet, zou immers een herhaling van het onderzoek vereist zijn. In tabel 2 worden de voornaamste bevindingen samengevat. Het gaat hier om een verkorte weergave van een aantal tabellen uit de hoofdtekst van het rapport.

**Tabel 2 Indicatoren van religieuze betrokkenheid naar etnische groep en leeftijd (percentages op wie kenmerk van toepassing is)**

	Turken			Marokkanen		
	jong	ouder	totaal	jong	ouder	totaal
<i>religieuze rituele praktijk</i>						
moskeebezoek: wekelijks of vaker	30	45	38	26	45	36
gebed: dagelijks of vaker	28	56	43	60	86	74
deelname laatste ramadan: alle dagen	77	83	80	92	97	94
<i>religieuze sociale praktijk</i>						
deelname aan religieuze organisatie: ja	27	37	32	21	31	27
praten over islam met ouders/kinderen: vaak	11	28	19	26	43	34
meningsverschil over islam met ouders of met kinderen: ja	39	28	34	49	45	48
<i>religieuze beleving</i>						
persoonlijke betekenis islam: veel	88	87	87	95	98	97
islam als band met herkomstland: erg belangrijk	63	64	63	75	80	78
opvoeden volgens regels islam: erg belangrijk	54	49	51	58	66	63
kinderen moeten naar koranschool: ja	80	84	82	94	98	96
<i>etnisch-religieuze identiteit</i>						
sterk bewustzijn van islamitische identiteit	61	60	61	67	81	74
wie geen goed moslim is, kan geen goede Turk/Marokkaan zijn: eens	11	20	16	20	31	26
vrouwen moeten buitenshuis hoofddoek dragen: eens	29	39	34	51	59	55
<i>religieuze opvattingen</i>						
eigen invulling aan godsdienst	73	46	59	56	31	43
men moet regels volgen	26	52	40	44	69	57
niemand kan de islam in vraag stellen: mee eens	37	47	42	44	43	43
islam en modern leven gaan niet goed samen: mee eens	21	33	27	30	30	30

Bron: Tabel 1.2 t/m 1.6, hoofdstuk 1 van deelstudie c

De belangrijkste vaststelling is wellicht dat er opvallende verschillen zijn tussen religieuze dimensies. De hoogste betrokkenheid stellen we vast op de belevingsdimensie, zowel bij de jongere als bij de oudere generaties van Turken en Marokkanen. Ook de betrokkenheid op de islamitische identiteit is erg hoog. Deze opvallend sterke en quasi-unanieme identificatie met de islam gaat echter samen met een behoorlijke diversiteit in religieuze opvattingen en uitingen. Zo participeert naar eigen zeggen slechts een minderheid van de Turkse en Marokkaanse jongeren regelmatig in rituele en sociale praktijken binnen de moslimgemeenschap (met de opvallend hoge zelfgerapporteerde deelname aan de jaarlijkse ramadan als uitzondering op deze regel). Blijkbaar staat de religieuze beleving van veel jongeren, anders dan die van oudere



Turken en Marokkanen, min of meer los van concrete gedragsconsequenties. Ook anders dan de oudere generaties, geeft een meerderheid van jongeren aan dat zij aan de godsdienst hun eigen invulling geven en niet strikt de regels volgen. In het verlengde van deze trend naar individualisering, stellen we dan ook grote onderlinge meningsverschillen vast over de precieze vormgeving van de islam in Nederland, bijvoorbeeld over de vraag of moslimmeisjes en vrouwen buitenshuis een hoofddoek moeten dragen.

Niet alleen leeftijdsgroepen, maar ook etnische groepen verschillen onderling in hun islambeleving. Op het punt van de rituele praktijk tonen Marokkanen zich in het algemeen actiever godsdienstig dan Turken, en ouderen zijn actiever dan jongeren. Een beduidende minderheid zegt actief te zijn in het religieuze verenigingsleven en in die kringen praat men ook vaak over de islam met familie en vrienden. Toch geeft een ruime meerderheid aan dat de islam slechts af en toe onderwerp van gesprek vormt. De sociale praktijk is nauw verweven met de eigenlijke rituele praktijk: wie veel praat over de islam (thuis en met vrienden), bidt ook meer en bezoekt de moskee vaker. Deze bevinding bevestigt het intrinsiek sociale karakter van de islambeleving.

Wat betreft de religieuze beleving lopen de herkomstgroepen minder uiteen; hetzelfde geldt voor de leeftijdsgroepen. De overgrote meerderheid van Turken en Marokkanen hecht groot belang aan de islam in het persoonlijk leven, in de band met het herkomstland en in de opvoeding van kinderen. Zo is een meerderheid in alle subgroepen wel geporteerd voor koranscholen als ondersteuning van de religieuze opvoeding in het gezin (het feitelijke bereik van koranscholen werd op 20% tot 25% van alle Turkse en Marokkaanse kinderen geschat). Zoals echter bleek uit de SPVA's steunt een minderheid aparte islamitische scholen (maar toch 25% van de Turkse en 35% van de Marokkaanse gezinnen met kinderen). In feite gaat slechts 4% van alle Turkse en Marokkaanse leerlingen naar een islamitische school.

De identificatie met de islam is alom ook bijzonder hoog, vooral bij Marokkaanse ouderen. In dat opzicht verschillen Turken en Marokkanen van autochtonen. Onder de autochtonen die in dezelfde wijken werden geïnterviewd, rekent slechts 30% zich tot een godsdienstige denominatie (landelijk is dat nog 40% tot 60%, afhankelijk van de vraagverwoording).

Turken en Marokkanen zijn verdeeld over het verplicht dragen van hoofddoekjes. Van de Turken vindt 34% dat vrouwen buiten een hoofddoek moeten dragen, van de Marokkanen is dat 55%. Dit wil niet zeggen dat de rest tegen hoofddoeken is; dat geldt voor 43% van de Turken en voor 26% van de Marokkanen. Jongeren zijn meer gekant tegen het verplicht dragen van hoofddoekjes dan de oudere generaties, en vrouwen meer dan mannen.

Marokkanen zijn significant meer betrokken op de moslimidentiteit dan op de etnische of nationale identiteit; voor Turken is de nationale identiteit niet minder belangrijk dan de moslimidentiteit.

Tot slot verschilt ook de ideologische invulling die aan de religie wordt gegeven naar etnische herkomst en leeftijdsklasse. Marokkanen verkiezen in meerderheid een orthodoxe interpretatie van de islam, terwijl Turken in meerderheid een eigen invulling aan de godsdienst wensen te geven. De jongeren zijn in beide herkomstgroepen aanmerkelijk minder orthodox dan de ouderen.

In tabel 3 wordt een aparte dimensie van religieuze betrokkenheid aangesneden. Het gaat om de rol die de islam in de politiek zou moeten spelen. Zoals blijkt uit de tabel vindt de mobilisatie van de islam in de publieke sfeer slechts bij een minderheid van Turken en Marokkanen steun. In het verlengde van institutionele verschillen tussen Turkije en Marokko trekken vooral Turken een consequente scheidslijn tussen hun moslim-zijn in de privé-sfeer van familie en gemeenschap en seculier burgerschap in de publieke sfeer.

**Tabel 3** Indicatoren van religieus-politieke mobilisatie naar etnische groep en leeftijd (percentages)

	Turken			Marokkanen		
	jong	ouder	totaal	jong	ouder	totaal
<i>geloof private of publieke zaak</i>						
geloof is een persoonlijke kwestie	66	71	69	66	64	65
geloof moet een stem hebben in politiek	31	28	29	33	31	32
geloof moet het laatste woord hebben in politiek	2	1	2	1	5	3
<i>moslims moeten islam verspreiden in Nederland</i>						
oneens	42	48	45	14	9	11
noch eens, noch oneens	21	12	16	19	16	17
eens	37	40	39	68	76	62
<i>moslims moeten zich verenigen in politieke organisatie</i>						
oneens	56	54	55	18	27	23
noch eens, noch oneens	19	17	18	26	22	24
eens	25	30	28	56	51	53
<i>wenselijkheid van islamitische rechtspraak voor moslims</i>						
nee	85	87	86	55	44	49
wel in herkomstland, niet in Nederland	10	8	9	24	41	33
in herkomstland en in Nederland	5	5	5	21	16	18
<i>prioriteit voor beleid</i>						
meer bidplaatsen	5	9	7	10	10	10
<i>keuze tussen belangenorganisaties</i>						
islamitische organisaties	6	5	6	9	9	9

Bron: Tabel 1.7, hoofdstuk 1 van deelstudie c

De meerderheid van zowel Turken als Marokkanen vat religie liever op als persoonlijke zaak dan als onderwerp van publieke actie. De verschillen tussen leeftijds-generaties zijn over de hele lijn opvallend klein. Zo beschouwt 69% van de Turken en

65% van de Marokkanen de godsdienst als een privé-aangelegenheid. Het overige deel vindt dat het geloof een rol moet spelen in de politiek, zonder dat zij het geloof een primaat willen verschaffen. Wel beamen de geïnterviewde Marokkanen in duidelijke meerderheid – ook onder de jongeren – dat de islam verbreed moet worden in de wereld, en in wat mindere mate ook in Nederland. Bij Turken is deze geloofsijver minder pregnant: slechts een minderheid vindt, conform de leer overigens, dat moslims de plicht hebben om de islam in Nederland te verspreiden. Ruim de helft van de Marokkanen vindt ook dat zij zich als moslims politiek sterk moeten maken. Ook op dit punt tonen de Turken zich duidelijk minder enthousiast. De overgrote meerderheid van de Turken (95%) en Marokkanen (82%) is echter niet gewonnen voor de invoering van islamitisch recht voor moslims in Nederland. Islamitische rechtspraak kan alleen in Marokkaanse kringen op enige adhesie rekenen, conform het Marokkaanse privaatrecht in 1999. Marokkaanse jongeren zijn hiervoor beduidend minder geporteerd dan de oudere generatie. Bij de Turken is de grote meerderheid (86%) tegen de invoering van islamitisch recht, ook in Turkije, eveneens conform de feitelijke situatie in het herkomstland. Gevraagd naar voorzieningen waaraan allochtonen in Nederland het meeste behoefte hebben, worden godsdienstige voorzieningen opvallend weinig genoemd. Hooguit één op tien Turken en Marokkanen vindt islamitische faciliteiten en organisaties een beleidsprioriteit. Sociaal-economische issues zoals onderwijs en arbeidsdeelname genieten in de ogen van de ondervraagden voorrang.

Het totale beeld van de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen in Nederland is een ogenschijnlijk curieus mengsel van opvattingen. Aan de ene kant is er de vanzelfsprekende band met de islam en een vrijwel ontbreken van principieel secularisme. Aan de andere kant is er grote rekkelijkheid ten aanzien van de wijze waarop men het geloof invult. Het idee dat dit een persoonlijke zaak is en dat individuen hun eigen interpretatie aan de islam kunnen geven, geniet veel aanhang. Theocratische dwang wordt algemeen verworpen. De erg hoge en stabiele subjectieve betrokkenheid van Turken en Marokkanen op de islam en de moslimidentiteit gaat immers gepaard met weinig animo om ‘vrije tijd’ te investeren in concrete vormen van religieuze participatie of mobilisatie. Het zijn vooral de jongeren die in deze ad hoc modernisering van de islam vooropgaan. Bijgevolg verschillen Turkse en Marokkaanse jongeren in hun religieuze participatie nog maar weinig van (de selecte vergelijkingsgroep van) autochtone gelovigen. De geschetste generatieverschillen in de islambeleving sluiten aan bij varianten van de secularisatiethese die het accent leggen op de individualisering en de privatisering van religie in moderne samenlevingen.

De antwoorden van Turken en Marokkanen op de vele vragen naar religieuze betrokkenheid vertonen een complex patroon van onderlinge samenhang. Dit patroon laat zich uiteenleggen in drie brede onderliggende dimensies, die het onderscheid

vertegenwoordigen tussen de aspecten van religieuze beleving, participatie en mobilisatie. Het driedimensionele model van de islambeleving vat de belangrijkste bevindingen tot dusver samen, en dient als basis voor verdere analyses. De eerste dimensie ‘religieuze beleving’ omvat een aantal vragen over het persoonlijke belang van de religie, de rol van de islam als band met het herkomstland en de wenselijkheid van een islamitische opvoeding. Op deze belevingsdimensie geeft een meerderheid van Turken en Marokkanen blijk van een sterke religieuze betrokkenheid. Deze dimensie vertoont dan ook de grootste consensus en continuïteit tussen generaties. Opvallend is dat de persoonlijke geloofservaring sterk verweven is met het streven om de Turkse of Marokkaanse cultuur door te geven aan de volgende generatie. Een groot aantal items komt samen op de tweede dimensie ‘religieuze participatie’. Het gaat daarbij om moskeebezoek, gebeden, het vasten met ramadan, het religieus sociaal leven en het geporteerd zijn voor hoofddoeken. De participatiedimensie omvat dus zowel de rituele en sociale aspecten van de islam, en in mindere mate ook uitingen van de moslimidentiteit. Een beduidende minderheid van Turken en Marokkanen scoort hoog op deze dimensie: zij participeren regelmatig in religieuze rituelen en activiteiten. Op deze dimensie vinden we de grootste generatieverschillen, in de richting van minder participatie voor de jongere generaties. Anders dan in onderzoek naar christelijke religies zijn rituele en sociale dimensies van de islambeleving niet te onderscheiden. Dit bevestigt het sterk sociale karakter van de islam als geloofsgemeenschap. De derde dimensie ten slotte kan worden aangeduid als ‘religieuze mobilisatie’ en verwijst specifiek naar de politieke dimensie van religie als maatschappijvisie. Respondenten die daarop hoog scoren, wensen een zo groot mogelijke verbreiding van de islam in de samenleving en komen op voor publieke erkenning van de islam. Een minderheid van de Turken en Marokkanen wil religie een plaats geven in het publieke domein. Op de politieke dimensie vinden we de grootste etnische verschillen tussen Turken en Marokkanen: Turken scoren hierop lager dan Marokkanen, in het verlengde van feitelijke verschillen in de verhouding tussen religie en burgerschap in Turkije en Marokko.

Parallel aan de SPVA-analyses zijn de religieuze beleving, participatie en mobilisatie van Turken en Marokkanen in beide etnische groepen gerelateerd aan sociale achtergrondvariabelen, zoals subetniciteit, sekse, migratiegeneratie, opleidingsniveau, arbeidsdeelname, gezinssituatie en het percentage Turken of Marokkanen in de woonbuurt. Daaraan konden vanuit de Ercomer-survey nog twee gedragsmaten worden toegevoegd die indicatief zijn voor de sociale integratie. Kijkt men meer naar Turkse/Arabische zenders of naar Nederlandse zenders? Heeft men de Nederlandse nationaliteit verworven of zou men dat in de toekomst willen doen? In een volgende stap zijn aan de hand van twee betrouwbare schalen enerzijds etnische oriëntaties gemeten (op basis van etnisch taalgebruik en taalkennis, subjectieve etnische identiteit, etnische sociale contacten en de gerichtheid op het land van herkomst), en anderzijds ervaringen van discriminatie en racisme (aan de hand van de

mate van ervaren discriminatie als persoon en als groep, de perceptie van racisme in Nederland, en gerapporteerde racistische incidenten). De scores op de beide schalen werden eveneens in verband gebracht met de drie dimensies van religieuze betrokkenheid: zo konden we de bijkomende invloed van etnische factoren inschatten, nadat de belangrijkste sociale achtergrondkenmerken in rekening zijn gebracht.

Zoals verwacht vanuit de secularisatiethese, wordt de islam minder belangrijk als spil van het persoonlijke, sociale en maatschappelijke leven in opeenvolgende migratiegeneraties. Vooral voor religieuze participatie en mobilisatie wordt de verwachte generationele trend gevonden: de tweede generatie is het minst actief in de religieuze sfeer; de tussengeneratie en de partners zijn dat wat meer; en de eerste generatie het meest. Verder hebben onderwijs en arbeidsdeelname het verwachte effect op de islambeleving: wie hoger opgeleid is en wie een betaalde baan heeft, is minder religieus actief (minder religieuze participatie en mobilisatie). Omgekeerd gaat economische inactiviteit gepaard met meer religieuze participatie en mobilisatie.

In de tweede plaats gaat de sociale integratie van Turken en Marokkanen in Nederland gepaard met een verminderde religieuze betrokkenheid. Het effect van sociale integratie betreft zowel de subjectieve beleving van de islam als de daaraan verbonden rituele en sociale praktijken en publieke aanspraken. Omgekeerd blijkt etniciteit een belangrijke bestendige factor: wie meer de moedertaal gebruikt en minder Nederlands kent, wie zich meer beschouwt als Turk of Marokkaan en meer Turkse of Marokkaanse vrienden heeft, en wie thuis vaker praat over Turkije of Marokko en meer naar Turkse of Marokkaanse zenders kijkt, is ook meer betrokken op de islam. Anders dan in de SPVA's is de etnische oriëntatie hier niet alleen van invloed op de geloofsbeleving, maar ook op de sociale participatie en de politieke mobilisatie van de islam.

Tot zover suggereren de bevindingen opnieuw een algemene trend naar secularisatie: wie maatschappelijk meer participeert in de Nederlandse samenleving doet minder aan religie. Daarnaast wordt echter ook evidentie gevonden voor de omgekeerde mogelijkheid van religieuze revitalisatie als gevolg van etnische discriminatie. Deze laatste tendens was niet significant op basis van de SPVA's, wellicht omdat in de SPVA's, anders dan in de Ercomer-survey, geen vragen zijn gesteld over politieke en identiteitsdimensies van religie. Ten eerste is het zo dat zowel Turken als Marokkanen die persoonlijk en als groep meer discriminatie en racisme ervaren, vaker actief participeren aan rituele en sociale praktijken binnen de moslimgemeenschap. Ten tweede geldt alleen voor Marokkanen dat wie meer discriminatie en racisme ervaart, doorgaans ook subjectief meer belang hecht aan de islam en meer aanspraak maakt op publieke erkenning van de islam. Vooral deze laatste associatie tussen ervaren discriminatie en religieuze mobilisatie in de publieke sfeer kan makkelijk leiden tot oplopende etnische spanningen. Het lijkt op grond van recent onderzoek naar beeld-

vorming immers aannemelijk dat veel autochtonen op de publieke weerbaarheid van moslims negatief reageren. We concluderen dat de nieuwe analyses op de Ercomer survey wijzen op gelijktijdige trends naar secularisatie bij de grote groep van Turken en Marokkanen, en naar etnisch-religieuze heropleving bij een kleine subgroep. Vooral wie zich in Nederland in hoge mate gediscrimineerd voelt, blijkt vatbaar voor revitalisatie als gevolg van etnisch-religieuze reactievorming. Hoewel secularisatie duidelijk de dominante tendens vormt en ook de meeste variatie verklaart, lijkt de islam vooral voor een deel van de Marokkanen aan belang te winnen als moreel tegenwicht tegen hun ervaring van uitsluiting en discriminatie in Nederland. Deze laatste bevinding laat vermoeden dat een verdere verharding van de verhoudingen tussen autochtoon en allochtoon Nederland zou kunnen leiden tot meer assertieve of minder vriendelijke vormen van islambeleving.

Religieuze mobilisatie, zoals hier gemeten, is wel assertief maar daarom niet strijdig met democratische rechten en vrijheden. Het is van belang om duidelijk onderscheid te maken tussen democratische vormen van religieuze mobilisatie enerzijds, en religieus exclusionisme, of zogenaamd fundamentalisme, anderzijds. De steun voor exclusionistische politieke organisaties en acties bedroeg slechts enkele percenten. Het potentieel voor godsdienstig exclusionisme, fundamentalisme zo men wil, is dus zeer gering, althans voorzover zich dat in een enquête laat vaststellen.

Over de vraag naar het democratische gehalte van de religieuze mobilisatie van moslims in Nederland gaat het laatste gedeelte van deze deelstudie. Voor wat betreft de rol van religieuze normering in het dagelijkse leven van gelovigen, bleven de SPVA-analyses beperkt tot de privé-sfeer. In de Ercomer survey zijn ook vragen opgenomen over politieke waarden en keuzen in de publieke sfeer. Een laatste serie analyses op de Ercomer-survey stond in dienst van de vraag naar de relatie tussen religieuze betrokkenheid en politieke attitudes. In het verlengde van survey onderzoek naar politiek-religieuze breuklijnen in autochtone populaties, is de vraag gesteld naar de politieke oriëntatie van Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland. Politieke attitudes die in de survey konden worden gemeten, hadden betrekking op politiek conservatisme inzake sociale ongelijkheid, de ondersteuning van orde en gezag, het belang van vrije meningsuiting, en ethische kwesties.

In de tweede plaats is een beroep gedaan op de experimentele methode om na te gaan of religie voor Turken en Marokkanen een reden kan zijn om democratische beginselen niet toe te passen. Omdat slechts enkele percenten van alle Turken en Marokkanen instemmen met expliciet anti-democratische religieuze ideeën en politieke actievormen, konden dergelijke ‘exclusionistische’ standpunten niet in multivariate analyse worden betrokken. Het gebruik van experimenten (middels randomisering in computergestuurde persoonlijke interviews) liet ons echter toe om respondenten op toevallige basis al of niet ‘goede redenen’ te geven om

af te wijken van democratische beginselen, en vervolgens te toetsen of religieuze motieven het verschil maken. Concreet werd in een eerste klassiek experiment over politieke tolerantie nagegaan of Turkse en Marokkaanse respondenten het democratische principe van vrije meningsuiting voor andersdenkenden in gelijke mate toepassen op racisten (niet-religieuze out-group conditie) of ongelovigen (religieuze out-group conditie). Een tweede experiment over politiek protest toetst of zij makkelijker bereid zijn om deel te nemen aan ondemocratische (illegale of gewelddadige) actievormen als de islam in het geding is (religieuze conditie), dan om het nationale belang of de mensenrechten te verdedigen (niet-religieuze condities).

Uit de analyses blijkt dat wie meer betrokken is op de islam, parallel aan wat bij autochtone kerkgangers wordt waargenomen, na controle voor achtergrondkenmerken wat meer ontvankelijk is voor de autoritaire politieke waarden van orde en gezag. Er worden echter geen consistente effecten van de islambeleving op politieke tolerantie gevonden: Turken en Marokkanen zijn in grote getale voor het principe van vrije meningsuiting, ongeacht hun religieuze betrokkenheid. Hetzelfde geldt ook voor gelijkheidswaarden op sociaal-economisch vlak: ook daar zijn Turken en Marokkanen in meerderheid voor gelijke sociale kansen en rechten.

Een meerderheid van de respondenten is echter niet bereid om het principe van vrije meningsuiting onverkort toe te passen wanneer religie in het geding is, bijvoorbeeld wanneer ongelovigen de spot drijven met de godsdienst. Zo blijkt uit het Politieke Tolerantie Experiment. Verder zijn er niet alleen etnische verschillen tussen Marokkanen (gemiddeld de minst tolerante groep na controle voor achtergrondkenmerken), Turken en autochtonen (gemiddeld de meest tolerante groep), maar ook generatieverschillen binnen Turkse en Marokkaanse groepen (met de meeste tolerantie bij de tweede generatie). Ten tweede kunnen racisten bij Turken en Marokkanen op even weinig tolerantie rekenen als ongelovigen. Er is dus op basis van het enquêtemateriaal geen aanwijzing voor een specifiek religieuze vorm van politieke intolerantie bij moslimminderheden.

De acceptatie van illegale actiemiddelen als vorm van politiek protest is beperkt tot een marginale groep van enkele percenten van zowel allochtonen als autochtonen. Marokkanen zijn wel relatief gemakkelijk te mobiliseren als het gaat om legale politieke actie ten gunste van de islam. Hun bereidheid is daarbij groter dan die tot actie ten behoeve van seculiere doelen. Turken zijn het makkelijkst te mobiliseren voor het nationale belang van Turkije, autochtone Nederlanders voor de mensenrechten. Maar er is geen significante relatie tussen het religieuze dan wel seculiere karakter van de motieven en de bereidheid tot illegale actie. We moeten dan ook concluderen dat er geen empirische grond wordt gevonden voor een specifieke religieus gemotiveerde vorm van politiek protest bij Turken en Marokkanen, die in strijd zou zijn met de democratische rechtsorde.

De normerende invloed van religie manifesteert zich daarentegen wel op het raakvlak met de privé-sfeer. De grootste effecten van religie gelden ethische en seksuele vrijheden: wie meer belang hecht aan de islam en meer actief is als moslim is duidelijk meer gekant tegen abortus en euthanasie en tegen het huwelijk tussen homo-seksuele partners. De algemene conclusie uit parallelle analyses op de SPVA- en Ercomer-peilingen liggen geheel in de lijn van gelijkaardige bevindingen bij autochtonen. Kort samengevat is de normerende rol van religie het meest uitgesproken voor familiewaarden in de privé-sfeer en voor morele kwesties op de grens tussen private en publieke sferen.



## 4 Deelstudie d: De islam in de publieke discussie: inhoudsanalyse van de Volkskrant 1998-2002

De islam is de laatste jaren een terugkerend onderwerp van publieke discussie geweest. Een overzicht van deze discussie is hier gebaseerd op een inhoudsanalyse van de Volkskrant over de jaren 1998-2002. Idealiter zou deze analyse meer kranten en ook de overige media moeten omvatten, maar in deze voorstudie was beperking geboden. Er is gekozen voor de Volkskrant, omdat deze onder de kwaliteitskranten de grootste oplage heeft. Er is verder een beperking naar de periode waarover de analyse zich uitstrekt. Niet alle maanden in de periode 1998-2002 zijn in de analyse betrokken. De perioden januari t/m maart 2000 en september t/m december 2001 werden buiten beschouwing gelaten. De eerstgenoemde periode stond in het teken van het artikel 'Het multiculturele drama' van Paul Scheffer, de laatstgenoemde periode volgde op de aanslagen van 11 september op het WTC. Beide evenementen riepen een stortvloed van reacties op, die noch naar aantal, noch naar inhoud typisch zijn voor wat normaliter over de islam wordt bericht. Daarnaast zijn ook de periodes juli-december 2000 en januari-april 2001 achterwege gebleven. De reden hiervoor is dat de analyse zich vooral heeft willen richten op de jaren waarin de surveys uit deelstudies b en c zijn verricht, namelijk 1998-1999 en (de eerste vijf maanden van) 2002. Artikelen die deel uitmaken van de analyse verwijzen in hun essentie – dus niet terloops – naar de islam in Nederland of (breder) naar de positie van Turken en Marokkanen in dit land.

Een derde deel van deze in totaal 866 artikelen verwijst naar religie, de rest naar andere aspecten van etnische relaties. Deels zijn dit feitelijke berichten (nieuwsfeiten, reportages, achtergronden en interviews), deels opiniërende artikelen (opinions van experts, columnisten, de redactie en brieven van lezers).

Bij de 866 artikelen zijn 1456 actoren betrokken, doordat er artikelen zijn, zoals reportages en achtergrondartikelen, waarin interviews met meer dan één persoon zijn verwerkt. Van de actoren was 61% autochtoon, 15% Marokkaans, 11% Turks en de overigen behoorden tot andere etnische of niet gespecificeerde groepen. Het is moeilijk om hieraan een oordeel over de allochtone bijdrage tot de discussie te verbinden, omdat er geen norm bestaat, die als ijkpunt dienst kan doen. Men kan hooguit vaststellen dat zowel autochtonen als allochtonen behoorlijk aan de discussie hebben deelgenomen. Wel zijn allochtonen veel beter vertegenwoordigd in de feitelijke berichten en interviews (46%) dan in de opinierubrieken (28%) en de opiniërende artikelen gewijd aan de islam (32%). Ook komen Marokkanen relatief vaker aan het woord dan Turken.

Tabel 4 geeft een nadere indeling van de actoren naar de organisatie of functie die zij vertegenwoordigden. Islamitische en allochtone belangenorganisaties nemen goed aan de discussie deel. Veel geciteerde allochtone organisaties zijn Milli Görüş (25 keer) en het Inspraakorgaan Turken (11 keer). Het niet aan een specifieke etnische groep verbonden expertisecentrum Forum komt ook aan het woord in 23 artikelen. Marokkanen zijn vertegenwoordigd door meerdere kleinere organisaties en door reacties van individuen.

**Tabel 4 Actoren in nieuws en opinie, naar meest genoemde functies, aantallen**

functie	totaal (n=1456)	feitelijk (n=977)	opiniërend (n=479)
media (medewerkers van krant)	188	76	112
autochtone burgers	169	27	142
onderzoeksorganisatie	135	98	37
allochtone burgers	116	76	40
politieke partijen	101	77	24
landelijke/lokale regering	96	85	11
scholen en ouderorganisaties	55	46	9
islamitische organisaties	54	44	10
forum, NCB, LBR, e.a.	54	44	10
Marokkaanse organisaties	49	43	6
Turkse organisaties	48	38	10
jongeren, scholieren, studenten	47	43	4
politie, recherche, etc.	47	47	0
experts en intellectuelen	43	14	29
welzijnsinstanties/gezondheidszorg	42	40	2

Bron: Tabel 2.5, hoofdstuk 2 van deelstudie d

Tabel 5 laat zien dat religie als meest besproken issue vertegenwoordigd is in 25% van de uitspraken van actoren. Dit percentage zou ongetwijfeld nog hoger zijn geweest als ook de periode van na 11 september 2001 en het Schefferdebat uit het eerste kwartaal van 2000 in de analyse waren meegenomen. Het belang van religie als nieuwsissue piekt in 2001 tijdens de El-Moumni-affaire en is over de gehele periode 1998-2002 toegenomen. Daarnaast zijn er veel artikelen die niet expliciet over de islam of over moslims gaan, maar over vraagstukken die samenhangen met inter-ethnische relaties en met de maatschappelijke positie van Turken en Marokkanen. De aandacht ging daarbij vooral uit naar overlast en criminaliteit, voorts naar discriminatie en intolerantie.

**Tabel 5 Meest genoemde issues, aantal en aandeel in het totaal van uitspraken<sup>a</sup>**

issues	aantal	% van uitspraken
religieuze issues	344	24.7
overlast, criminaliteit, drugs	276	19.8
discriminatie, intolerantie, vooroordelen, anti-discriminatie	248	17.8
integratie en inburgering	195	14.0
onderwijs algemeen	191	13.7
sociaal-economische issues	190	13.6
posities over herkomstland/ transnationaliteit	143	10.3
wijken	110	7.9
culturele issues	96	6.9
positie van vrouwen	90	6.5

a Dit is niet hetzelfde percentage als voor de artikelen. In een artikel kunnen namelijk verschillende actoren aan het woord komen. Bij de 866 artikelen zijn 1456 actoren betrokken.

Bron: Tabel 2.8, hoofdstuk 2 van deelstudie d

Zoals getoond in Tabel 6, zijn uitspraken van Marokkanen relatief meer betrokken op onderwijs, de positie van vrouwen en de relatie met het herkomstland. Daarnaast spreken zij ook vaker over negatieve beeldvorming in de media en seksualiteit en relaties. Turken dragen relatief vaker juridische kwesties, inburgering en politieke participatie aan.

**Tabel 6 Door actoren aangedragen issues naar etnische groep (percentages van uitspraken)**

	autochtoon	Turks	Marokkaans
<b>issues</b>	N=831	N=148	N=199
religieuze issues	23	24	19
overlast, criminaliteit, drugs	23	19	14
discriminatie, vooroordelen, anti-discriminatie	18	16	15
onderwijs algemeen	14	10	18
sociaal-economische issues	16	10	12
integratie en inburgering	15	17	12
posities t.a.v. herkomstland/transnationaliteit	7	11	20
positie van vrouwen	4	6	19
intergenerationele relaties opvoeding	4	12	13
wijken	10	5	6
cultuur	7	7	6
relaties en seksualiteit	3	5	10
juridische status, rechtspositie, etc.	5	10	3
taal en communicatie	6	3	6
politieke participatie en burgerschap	4	7	4
migratiebeleid, economische aspecten immigratie	6	4	3
negatieve beeldvorming media	4	2	7
sport en vrije tijdsbesteding	4	5	3
politieke correctheid vs. taboes doorbreken	7	3	1

Bron: Tabel 2.10, hoofdstuk 2 van deelstudie d

Tabel 7 geeft een verdere uitsplitsing van religieuze issues naar specifieke subthema's. Op de in totaal 344 maal dat een religieuze issue werd aangesneden, ging het om de volgende zaken:

**Tabel 7 Thema's binnen de categorie religieuze issues (aantallen)**

intolerantie jegens homoseksualiteit	67
islamitische scholen	47
hoofddoekje	42
fundamentalisme en extremisme	34
manifestatie eigen religieuze identiteit	21
vrijheid van onderwijs voor islamitische scholen	21
godsdiensstolerantie	20
scheiding kerk-staat	17
secularisatie	15
feestdagen en rituele feesten	14
invloed fundamentalisme onderwijs/opleidingsinstituten	12
vrijheid van godsdienst	9
verbod islam op relaties met ongetrouwde vrouwen	9
politieke islam in NL	8
financiering isl. scholen/moskee vanuit buitenland	5
organisatievormen van Moslims in NL	3
totaal	344

Bron: Tabel 2.9 hoofdstuk 2 van deelstudie d

De belangrijkste religieuze thema's worden gevormd door min of meer op zichzelf staande issues: de negatieve uitspraken van imam El-Moumni over homoseksuelen, de berichten en discussies over islamitische scholen en hoofddoekjes. Daarnaast vormen 'fundamentalisme' en extremisme veel besproken onderwerpen. Ook wettelijke dilemma's spelen een belangrijke rol in de discussie (scheiding kerk-staat, vrijheid van godsdienst en vrijheid van onderwijs). Het zijn dus voornamelijk issues waarin de publieke manifestatie van de islam in de Nederlandse samenleving centraal staat. Verder lokte ook een pro-Palestijnse demonstratie veel discussie uit, omdat een deel van de participanten anti-Israëlische en antisemitische spandoeken meedroeg.

In de betrokken standpunten is er een grote diversiteit, zowel bij autochtonen als bij allochtonen. De soms felle afwijzing van allochtone opinieleiders en columnisten van islamitische claims (scholen, gebedsruimten, recht op de hoofddoek) is opvallend. De selectieve secularisatie die uit vorige deelstudies naar voren kwam, treedt ook hier aan het licht. De geïnterviewde moslimjongeren hechten minder aan een strenge navolging van de religieuze voorschriften en zij zijn gewoonlijk sterk opgenomen in een westerse levensstijl. Tegelijkertijd houden zij vast aan hun religieuze identiteit en aan hun sociale omgeving, in het bijzonder aan ouders en familie. Op het politieke vlak blijkt het belang van transnationale solidariteit, bij Turken ook

specifiek met het land van herkomst, bij Marokkanen meest met moslims in het algemeen.

De discussies over de positie van de islam in *de Volkskrant* zijn in het algemeen van principiële aard en de betrokken actoren zijn in meerderheid autochtonen. Bijna voortdurend worden waarden tegen elkaar afgewogen: de vrijheid van godsdienst tegenover de scheiding van kerk en staat, de vrijheid van meningsuiting tegenover de afwijzing van discriminatie, de vrijheid van onderwijs tegenover de bescherming van leerlingen tegen ideologische indoctrinatie, de gelijke behandeling van alle burgers tegenover de toekenning van uitzonderingsposities aan religieuze minderheden.

De betekenis van de hoofddoek komt veelvuldig ter sprake in reportages en achtergrondartikelen. Wat symboliseert de hoofddoek nu precies en in hoeverre vertegenwoordigt het dragen ervan een religieus gebod? In hoeverre is het al dan niet te combineren met sociale en economische integratie? De hoofddoek komt ook in opinierubrieken aan de orde naar aanleiding van een uitspraak over het recht op het zichtbaar dragen van religieuze symbolen bij de uitoefening van openbare ambten. Volgens een deel van de commentatoren vergt het seculiere karakter van de Nederlandse staat een verbod hierop. Per implicatie zouden ook de symbolen van andere religies onder dat verbod vallen. Volgens anderen moet een feitelijk bestaande religieuze verscheidenheid niet onder de tafel worden gewerkt, maar zou het aan alle burgers moeten worden toegestaan zich zichtbaar te identificeren met welke religieuze of andere ideologische richting dan ook. Meestal wordt daaraan de clausule verbonden dat het de taakuitoefening van die burger in de samenleving niet mag belemmeren.

Een soortgelijk dilemma doet zich voor rond het verzoek van een aantal moslimleerlingen van een openbare school om een gebedsruimte op die school. Gaat het seculiere karakter van de school voorop of moeten de legitieme religieuze behoeften van een minderheid voorrang hebben? Evenals in het geval van de hoofddoeken wijzen sommige commentatoren erop dat juist de moslims te lijden hebben onder een al te principieel secularisme; de christelijke religies hebben immers hun stempel al lang op de Nederlandse samenleving kunnen zetten.

Islamitische scholen verdienen bestaansrecht, zo meent een meerderheid van actoren in interviews, reportages en opinierubrieken. Sinds 1998 komt dit thema veelvuldig aan de orde, eerst naar aanleiding van een kamerdebat over een verzoek tot oprichting van een islamitische school voor voortgezet onderwijs, later op grond van een aantal officiële rapportages over islamitisch onderwijs. Een *Nova*-uitzending over conservatieve islamitische scholen verschaft in 2002 nieuwe actualiteit aan het debat. Deze scholen zouden broedplaatsen van antidemocratische en antiwesterse propaganda zijn, de integratie van de moslims in de Nederlandse samenleving

belemmeren en bovendien door het buitenland worden gefinancierd. De tegenwerpingen liggen voor de hand. Nederland kent vrijheid van onderwijs en biedt wettelijk de mogelijkheid om religieuze, dus ook islamitische scholen op te richten. Als een islamitische of welke school dan ook zich te buiten gaat aan opruiing of aan aanvallen op de Nederlandse grondrechten, dan moet zij daarop individueel worden aangepakt. De rapportages van de Onderwijsinspectie en van de BVD geven overigens weinig reden tot alarm. Verscheidene commentatoren die islamitische scholen vrij baan willen geven, merken wel op dat zij persoonlijk weinig gecharmeerd zijn van dit type religieus onderwijs.

In mei 2001 raken de gemoederen verhit door imam El-Moumni, die homoseksualiteit voorstelt als een gevaarlijke, besmettelijke ziekte. Deze visie vindt bij de medewerkers en lezers van *de Volkskrant* geen steun, maar verscheidene commentaren breken wel een lans voor het recht van de imam om deze mening in het openbaar uit te dragen. De grens ligt voor hen bij het al dan niet aanzetten tot geweld. Volgens anderen moet het antidiscriminatiebeginsel echter zwaarder wegen dan de vrijheid van meningsuiting. Sommigen suggereren, min of meer dreigend, dat de haat jegens minderheden zich dan even goed tegen etnische als seksuele minderheden zou kunnen keren. Van moslimzijde wordt door verschillende schrijvers aangetekend dat de uitlatingen van de imam niet representatief zijn voor de islam in Nederland. Zij zouden een achterhoedegevecht van een conservatieve eerste generatie vertegenwoordigen. De oplossing zou niet liggen in juridische stappen, maar eerder in de aanstelling van imams die beter zijn ingeburgerd in de Nederlandse samenleving.

Minder principieel zijn de analyses van de Milli Görüş beweging, een in Nederland invloedrijke Turkse politiek-religieuze stroming waarbij een groot aantal moskeeën (meer dan 40) is aangesloten. De beweging is gelieerd aan de Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling in Turkije, wier voorloper eertijds vanwege haar antiseculiere, islamistische opvattingen werd verboden. Verscheidene commentatoren stellen de vraag naar het wezenlijke gezicht van Milli Görüş in Nederland, vooral naar aanleiding van een grote manifestatie van de internationale Milli Görüş in de Amsterdam Arena in 1998, en naar aanleiding van onderzoeken van de Binnenlandse Veiligheidsdienst. Is de Nederlandse tak een democratische, op integratie van moslims gerichte beweging, zoals de voornaamste woordvoerders van de organisatie hier benadrukken, of verschilt zij op de keper beschouwd weinig van haar Duitse zusterorganisatie die een uitgesproken islamistisch geluid laat horen.

In april 2002 veroorzaakt een anti-Israëlische demonstratie in Amsterdam veel commotie. De berichtgeving is in eerste instantie gericht op een aantal, voornamelijk Marokkaanse, demonstranten dat zich niet slechts tegen Israël keert, maar tegen de joden in het algemeen. Deze uitwas wordt alom afgekeurd, maar de interpretatie van de gebeurtenis verschilt met de waarnemer. De organisatoren van de demonstratie

en een aantal deelnemers grijpen naar de pen om duidelijk te maken dat de demonstratie slechts tegen de anti-Palestijnse politiek van de Israëliëse regering was gericht en dat de antisemitische leuzen voor rekening komen van een kleine minderheid van jonge ordeverstoorers die in de media te veel aandacht hebben gekregen. Anderen zien in de demonstratie meer dan een protest tegen het Israëliëse optreden tegen de Palestijnen. Volgens die commentatoren droeg de demonstratie een anti-westers karakter en volgens sommigen onthulde zij een uitgesproken negatieve houding ten aanzien van Nederland bij groepen moslimjongeren. Daarop proberen weer anderen aan te tonen dat transnationale identiteiten nu eenmaal steeds gewoner worden en dat het slechts in de lijn van de verwachtingen ligt dat juist ook moslims in Nederland solidair zijn met de Palestijnen.

Een terugblik op de afgelopen jaren leert dat er bij autochtonen een verschuiving in het opinieklimaat heeft plaatsgevonden. De roep om tolerantie en een multiculturele benadering van problemen heeft aan belang ingeboet. Aan deze 'zachte' benadering wordt in de jaren 2001 en 2002 vaak juist een averechts effect op de integratie van minderheden toegeschreven. Daarnaast kan worden geconstateerd dat veel van de problemen die Nederland met zijn moslims heeft, teruggrijpen op institutionele dilemma's die dateren van voor de vestiging van de moslims. De reikwijdte van de vrijheid van onderwijs en van het anti-discriminatiebeginsel zijn daarvan voorbeelden. De islamitische claims hebben de schijnwerper gezet op sluimerende kwesties, en een aantal compromissen en gelegenhedsoplossingen tot onderwerp van discussie gemaakt.



## 5 Deelstudie e: Islamitische organisaties in Nederland

Het Instituut voor Migratie en Etnische Studies (IMES) van de Universiteit van Amsterdam maakte in opdracht van het SCP een inventarisatie van thans functionerende islamitische organisaties in Nederland. In deze samenvatting worden alleen de bevindingen vermeld voorzover zij betrekking hebben op de Turkse en Marokkaanse gemeenschappen. In de hoofdtekst van het rapport komen ook Surinaams-islamitische organisaties aan de orde.

In de Turkse en Marokkaanse civil society spelen islamitische organisaties een belangrijke rol. De Turken laten verreweg de grootste organisatiedichtheid zien, ook op religieus gebied. Van de in het totaal 453 moskeeën in Nederland (eind 2003) waren er 206 Turks en 92 Marokkaans. Slechts zes moskeeën droegen een Surinaams stempel. De overigen waren verdeeld over een groot aantal nationaliteiten of waren niet geclassificeerd.

**Tabel 8 Islamitische organisaties in Nederland van Turken, Marokkanen en Surinamers rond 2000**

	aantal migranten	aantal organisaties	islamitische organisaties	% isl. org t.o.v. totaal aantal organisaties	aantal moskeeën
Turken (1999)	300.000	1.125	356	31.6	206
Marokkanen (2001)	273.000	681	171	25.1	92
Surinamers (2002)	315.000	881	89	10.1	6
totaal		2.687	616	22.9	304

Bron: tabel 2.1, deelstudie e

Religieuze organisaties zijn overwegend mono-etnisch, maar er bestaan ook enkele overkoepelende organisaties die de Nederlandse overheid tot aanspreekpunt moeten dienen. Tot voor kort vervulde de Islamitische Raad Nederland (IRN) deze rol, maar deze zal binnenkort worden vervangen. In plaats daarvan is een nieuw orgaan in oprichting, te weten het Contactorgaan Moslims en Overheid. Daarnaast bestaat de Nederlandse Moslimraad (NMR) als tweede islamitische koepel, waarin vooral kleine islamitische herkomstgroepen vertegenwoordigd zijn. Het is deze koepel die in 1993 de Nederlandse Moslimomroep oprichtte. De NMO heeft thans de beschikking over 26 uur televisiezendtijd per jaar (30 minuten per week en 2 uur radiozendtijd per week).

Momenteel zijn er 37 islamitische scholen in Nederland, verdeeld over verschillende etnische groepen en religieuze stromingen.

De religieuze organisaties van Turken en Marokkanen zijn verdeeld over politiek-religieuze stromingen die teruggrijpen op het palet in het land van herkomst.

De grootste stroming, die de officiële Turkse islam vertegenwoordigd, is gebaseerd op een ideologie van scheiding tussen religie en staat, maar de facto bestaat er een zekere staatscontrole over de islam via het ministerie van godsdienstzaken Diyanet. Het gaat om een Turks-nationaal gekleurde, tamelijk gematigde soennitische islam. Net als in Turkije maken ook in Nederland de meeste Turkse islamitische organisaties deel uit van de Diyanet. Er zijn 145 organisaties in het totale bestand gelieerd aan deze stroming, onder meer moskeeverenigingen, jongeren-, vrouwen- en sociaal-culturele verenigingen. De belangrijkste koepels zijn de gelieerde Stichting Turks Islamitisch Culturele Federatie (TICF) en de Islamitische Stichting Nederland (ISN), in het Turks Hollanda Diyanet Vakfi (HDV).

TICF is veruit de grootste Turkse federatie in Nederland met 140 plaatselijke verenigingen als lid. ISN heeft namens de Turkse overheid de meeste moskeeën in eigendom. De imams in de moskeeën van de aangesloten verenigingen worden door de Turkse staat voor een periode van ongeveer vijf jaar uitgezonden en betaald. De diyanetorganisaties zijn niet alleen onderling goed georganiseerd, ze hebben ook veel banden met andere soorten organisaties. Er is bijvoorbeeld een directe relatie tussen TICF en het Inspraakorgaan Turken (IOT) en de Raad van Moskeeën in Rotterdam, die ook centraal in het nationale netwerk voorkomen.

Daarnaast kent de Turkse gemeenschap enkele belangrijke oppositionele islamitische bewegingen, waarvan de Milli Görüş, de Süleymancılar en de Alevieten genoemd kunnen worden. De Milli Görüş is van origine een conservatief-islamitische Soennitische stroming die verbonden is met de Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling in Turkije. De organisatie heeft een koepel in Nederland, de 'Nederlandse Islamitische Federatie' (NIF), waaraan 53 organisaties gelieerd zijn. In Nederland beheert de NIF zo'n 45 moskeeën met eigen imams en een groeiend aantal actieve jongerenverenigingen. De beweging heeft twee gezichten: een modern, vriendelijk, vooral op overleg en sociale verheffing van de Turkse jeugd gericht gezicht, en een intolerant, anti-westers, orthodox gezicht. Binnen de Nederlandse tak van de Milli Görüş-beweging heeft de modernistische stroming inmiddels de overhand in de besturen. Recente uitspraken van woordvoerders wijzen op een losser wordende band met de Turkse en Europese moederbeweging en een heroriëntatie op de islamitische wortels. De beweging ondersteunt de democratische staatsvorm in Nederland en hecht aan integratie van Turken in de Nederlandse samenleving. De NIF neemt deel aan het bestuur van het Turkse Inspraakorgaan IOT.

De tweede oppositionele soennitische stroming is de Süleymancı-beweging. De aan deze stroming verbonden federatie SICN beheert op dit moment ongeveer 20 moskeeën. Van oudsher is het een tamelijk gesloten organisatie, gericht op koranonderwijs en mystieke bijeenkomsten in moskeeën. De SICN is niet sterk aangesloten op

het netwerk van Turkse organisaties. Via twee dubbelfuncties is zij evenwel verbonden met een aantal Koerdische organisaties en met het IOT.

Tot slot mogen de Alevieten worden genoemd. Zij vertegenwoordigen een vrijzinnige, in de verte aan de Sjia verbonden stroming in de Turkse islam. In 1991 organiseerde een aantal plaatselijke alevitische verenigingen zich in de Federatie van Alevitische en Bektashitische sociaal-culturele verenigingen in Nederland (HAK-DEK). HAK-DEK is vertegenwoordigd in het IOT, maar met een vertegenwoordiger die niet in het bestuur van een andere organisatie zit. Alevitische organisaties zijn op diverse plaatsen in het netwerk te vinden. De verwevenheid van Alevieten in het totale Turkse netwerk is sterker dan die van Milli Görüş of de Süleymancı's.

De Marokkaanse religieuze organisaties zijn niet zo duidelijk in te delen in stromingen. Er werd anno 2001 een aantal van 171 Marokkaanse islamitische organisatie gevonden, waarvan de helft moskeeorganisaties. De belangrijkste Marokkaanse islamitische organisatie is de Unie van Marokkaanse Moslim Organisaties (UMMON), een koepel waarbij de meeste Marokkaanse moskeeën zijn aangesloten. De UMMON kan worden gezien als de belangrijkste vertegenwoordiger van de 'officiële' Marokkaanse islam.

In de jaren tachtig en negentig ontstonden kritische islamitische stromingen die ernaar streefden zich onafhankelijk van de toenmalige Marokkaanse koning Hassan II op te stellen; Zo ontstond bij voorbeeld de Federatie van Maghrebijnse Islamitische Organisaties (NFMIO) als een poging van het Samenwerkingsverband Marokkanen en Tunesiërs (SMT) om zich met de vorming van vrije moskeeën bezig te houden. De politieke situatie in Marokko is sinds de nieuwe koning in 2000 de troon besteeg veranderd; de Marokkaanse regering zou een gematigder koers volgen ten aanzien van oppositionele bewegingen. De kritiek op de politieke situatie in Marokko is daardoor verminderd, ook van de zijde van Marokkaanse organisaties.

Naast een kritische islamitische beweging ter linkerzijde, zijn er religieuze organisaties van Marokkaanse islamisten, in dit geval stromingen die terug willen naar de fundamenteën van de islam en veel strikter zijn in de interpretatie van de voorschriften. De nadruk wordt gelegd op het op het rechte pad houden van kinderen, terugkeer naar oorspronkelijke waarden en meer sociale rechtvaardigheid. In Marokko zorgen islamisten voor veel onrust, met name de volgelingen van sheik Yacine. In Nederland gaat het om relatief kleine groepen, die vaak internationaal opereren, maar die door het merendeel van de in Nederland wonende Marokkanen nadrukkelijk worden afgewezen. Hun organisaties worden door de Marokkaanse gemeenschap uit overlegstructuren geweerd.

Hoewel er nauwelijks betrouwbare informatie is over deze groepen, schatten we dat het in totaal om ongeveer 12 organisaties gaat. Voor zover bekend beheren drie

groepen islamisten ongeveer 7 moskeeën en een school in Nederland: de Jam'iyat al-da' wat al-islâmiyya (JDI) met één moskee in Utrecht, Jamâ'at al-Tablîgh wa'l-Da'wa (JTD) die contacten met één moskee in Amsterdam zou hebben en Al Waqf Al Islami met ongeveer acht organisaties in Zuidoost-Nederland, onder meer in Eindhoven en Helmond. De reeds genoemde beweging van Sheik Yacine (Jam'iyyat al-Shabibat al-Islâmiyya) verspreidt cassettes met preken.

De tegenstelling tussen conservatieven en vernieuwingsgezinden speelde in Nederland enigszins toen de Marokkaanse koning voorstelde om de familiewetgeving aan de passen. Conservatieven lieten een petitie in de gematigde Nederlandse moskeeën rondgaan tegen de voorgenomen verbetering van de rechten van vrouwen.

## 6 Conclusies

Dit rapport bundelt de resultaten van een literatuurstudie en vier empirische deelstudies over de beleving, organisatie en receptie van de islam in Nederland. Twee surveys zijn gericht op de religieuze oriëntatie van Turken en Marokkanen in de periode 1998-2002. Het derde onderzoek biedt een blik op de krantenberichten over allochtonen en islam in dezelfde periode. De laatste deelstudie geeft een overzicht van Turkse en Marokkaanse islamitische organisaties in Nederland.

Grootschalige surveys in 1998, 1999 en 2002 geven een representatief beeld van religieuze verandering en diversiteit binnen de Turkse en Marokkaanse minderheden. Het voornaamste resultaat van beide studies is een brede trend naar secularisatie, in de zin van een afname van de geloofspraktijk bij de jongeren en de hogeropgeleiden. Van de jongere generaties Turken en Marokkanen zegt nog hooguit één derde elke vrijdag de moskee te bezoeken, tegenover een kleine helft van de oudere generaties. Overigens bezoeken, conform seksespecifieke islamitische verplichtingen, vooral moslimmannen de moskee. De geloofspraktijk in brede zin omvat ook nog andere rituele en sociale vormen van religieuze participatie. Zo zeggen jongeren minder te bidden dan de oudere generatie, en speelt ook hun sociale leven zich meer buiten de religieuze sfeer af: zij zeggen minder aan godsdienst te doen, praten er minder over met familie en vrienden, en zijn ook minder actief in het islamitische verenigingsleven dan de generatie van hun ouders.

De grootste afname in de geloofspraktijk stellen we vast bij Turken en Marokkanen met een goede opleiding en met een baan. Wie maatschappelijk meer participeert in de Nederlandse samenleving, is dus minder actief in de religieuze sfeer. Maar ook wie sociaal-cultureel meer aansluiting vindt in die samenleving, praktiseert minder: Turken en Marokkanen die beter de Nederlandse taal beheersen, meer sociale contacten met autochtonen onderhouden, en meer Nederlandse televisie kijken, besteden minder tijd aan de geloofspraktijk. Van belang is tot slot dat ook de normerende invloed van religie in het dagelijks leven van moslims afneemt met een teruglopende geloofspraktijk en een stijgend onderwijsniveau. In het licht van de toenemende gemiddelde verblijfsduur, de voortschrijdende sociale integratie en het stijgende onderwijspeil in Turkse en Marokkaanse populaties, valt te verwachten dat de secularisatie van de islam zich verder doorzet. Dit ondanks het feit dat de grote meerderheid van de Turken en de Marokkanen zich, ook in de huidige tweede generatie, op een vanzelfsprekende manier met de islam identificeert.

Toch betekent secularisatie voor Turkse en Marokkaanse minderheden niet hetzelfde als voor autochtonen met een christelijke achtergrond. Voor een goed begrip van grenzen aan verandering moet de religieuze participatie van Turken en Marokkanen worden onderscheiden van hun identificatie met de islam die in stand blijft,

ook bij de tweede generatie. Er is een opvallend grote continuïteit en consensus in de religieuze zelftoewijzing, de etnisch-religieuze identiteit, en de persoonlijke geloofsbeleving van Turken en Marokkanen. Van de autochtone Nederlanders rekent zich nog hoogstens 60% (volgens andere tellingen zelfs nog maar 40%) tot een religieuze denominatie. Van de Turken en Marokkanen daarentegen beschouwen niet minder dan 95% en 97% zichzelf als moslims (SPVA 2002). De meeste Turken en Marokkanen, dus ook wie niet regelmatig praktiseert, zijn zich bovendien sterk bewust van hun moslimidentiteit: voor twee op drie Turken en drie op vier Marokkanen is 'moslim-zijn' een belangrijk deel van hun zelfbeeld, iets waar ze vaak aan denken, en waar ze zich persoonlijk op aangesproken voelen. Wie zich meer 'etnisch' oriënteert op de Turkse of Marokkaanse identiteit, cultuur of groep, is ook sterker betrokken op de islam. Toch blijft de moslimidentiteit ook voor de tweede generatie, die vaak minder binding heeft met Turkije of Marokko, van groot belang.

Wel verschillen Turken en Marokkanen onderling in de mate waarin, en de wijze waarop, zij uitdrukking geven aan die moslimidentiteit. Zo vonden één op drie Turken en één op twee Marokkanen (vooral laagopgeleide mannen van de eerste generatie) dat moslimvrouwen buitenshuis een hoofddoekje moeten dragen. Ten slotte heeft religie ook voor niet-praktiserende Turken en Marokkanen een grote betekenis in hun persoonlijk leven. Zij hechten veel belang aan de islam als persoonlijke leidraad, cultureel erfgoed, en moreel richtsnoer in de opvoeding van kinderen. Het duurzame belang van de islam hangt nauw samen met gezinsvorming binnen de moslimgemeenschap: wie kinderen heeft, is doorgaans godsdienstiger dan wie (nog) alleenstaand of kinderloos is. Zo vinden één op twee Turken en bijna twee op drie Marokkanen de religieuze opvoeding van hun kinderen erg belangrijk. Al speelt die opvoeding zich vooral in de gezinssfeer af, toch wenst de meerderheid dat kinderen naar de koranschool gaan (tegenover een geschat feitelijk bereik van bijna een kwart); een minderheid heeft ook voorkeur voor islamitische scholen (25% van de Turkse en 35% van de Marokkaanse gezinnen met kinderen (tegenover een feitelijk bereik van 4%).

Voor de overgrote meerderheid is geen moslim zijn geen optie; bijgevolg is de kernvraag welke vormen de islam van Turkse en Marokkaanse jongeren in de toekomst zal aannemen? Twee 'moderne' kenmerken van de islambeleving verdienen hier onze aandacht. Naar analogie met religieuze veranderingen bij autochtonen met een christelijke achtergrond, spreken we over de individualisering en de privatisering van de islambeleving. Zo bevestigen generatieverschillen binnen de Turkse en Marokkaanse gemeenschap een eerste tendens naar individualisering. Parallel aan de individualisering van geloofsopvattingen bij autochtone christenen, vatten de meeste Turkse en Marokkaanse jongeren de persoonlijke invulling van hun moslim-zijn op als een bewuste keuze. Hoewel de jongere generaties zich in groten getale vereenzelvigen met de islam als identiteit, blijkt een meerderheid niet regelmatig te praktise-

ren, noch actief deel te nemen aan religieuze activiteiten of verenigingen. Gevraagd naar hun religieuze opvattingen zegt drie kwart van de Turkse en ruim de helft van de Marokkaanse jongeren een eigen persoonlijke invulling te geven aan de islam. Van de oudere generaties daarentegen zegt nog een meerderheid strikt de godsdienstige regels te volgen. De moderne islam van de jongere generaties stelt zich dus selectief of kritisch op ten aanzien van de traditionele 'islam van de vaders'. Die is als culturele traditie en morele gedragscode vanzelfsprekend verweven met dagelijkse gewoonten en sociale verbanden in de moslimgemeenschap. De individualisering van de islambeleving in de jongere generaties kan de vorm aannemen van een reflectieve terugkeer naar oorspronkelijke religieuze bronnen en voorbeelden, als tegenwicht voor als achterhaald ervaren culturele tradities van de ouders. Het kan echter ook gaan om een meer oppervlakkige selectieve houding, of 'islam à la carte'. In elk geval geeft de loskoppeling van geloofsbeleving en concrete gedragsconsequenties aan de moslimidentiteit van vooral jonge moslimmannen een nieuwe vrijblijvendheid. Dit betekent meteen ook de beperking van de normerende rol van religieuze richtlijnen, waarden en normen, in het verlengde van de afnemende invloed van religie op niet-religieuze gedragskeuzen bij christenen. Zo bijvoorbeeld hechten sterk geëngageerde moslims (qua geloofspraktijk en beleving) naar eigen zeggen groot belang aan bindende familieverplichtingen, maar feitelijk blijken zij niet beduidend meer tijd te investeren in familiale contacten, hulp en steun dan wie minder aan religie doet. Maar die relatieve vrijblijvendheid geldt vooral voor mannen. Concreet verwachten praktiserende gelovigen immers dat meisjes jonger huwen, meer kinderen krijgen, en na hun huwelijk afzien van een opleiding of betaalde baan.

De religieuze normering van de gedragskeuzen van moslimvrouwen hangt ten dele samen met hun primaire verantwoordelijkheid voor opvoeding, zorg en familiale binding in de privé-sfeer. In het verlengde van een 'moderne' tendens naar privatisering, neemt de invloed van religie gevoelig af als het gaat om de publieke sfeer. Net zoals bij autochtone christenen, is de invloed van religie ook bij moslims het grootst in het privé-domein van het gezin en in het omstreden grensgebied tussen privé en publiek. Concreet hebben meer betrokken moslims (qua geloofspraktijk en beleving) in regel meer conservatieve opvattingen over man-vrouwrollen, opvoeding van kinderen, seksualiteit en ethische kwesties zoals abortus en euthanasie. Daar staat tegenover dat religie geen sterke voorspeller is van politieke opvattingen en keuzen in de publieke sfeer. Zo is er geen consistent verschil tussen meer of minder geëngageerde moslims in hun standpunten voor of tegen vrijheid van meningsuiting of sociale herverdeling. Wel zijn praktiserende gelovigen doorgaans gezagsvriendelijker in hun politieke keuzen dan wie niet of onregelmatig praktiseert. Los van hun persoonlijke geloofsbeleving en -praktijk, geven Turken en Marokkanen overigens in overgrote meerderheid voorrang aan niet-religieuze belangenorganisaties en sociaal-economische beleidskwesties, zoals onderwijs en werkgelegenheid: hooguit één op tien vindt religieuze organisaties en voorzieningen urgenter dan 'bread-and-butter

issues'. Meer algemeen bevestigen de resultaten een tendens naar de privatisering van religie in moderne samenlevingen, die zich niet alleen aftekent bij autochtonen maar ook bij moslims in Nederland. Bij Marokkanen wint privatisering terrein bij de jongere generatie en in de Nederlandse context; bij Turken daarentegen zijn er geen generatieverschillen: in het verlengde van een seculier burgerschapsmodel in Turkije, vindt de private opvatting van religie ook bij oudere Turken brede steun. Meer bepaald vindt ruim twee derde van zowel Turken als Marokkanen – tegenover vier vijfde van de autochtone jongeren – dat religie thuishoort in het privé-leven. Krap één op drie allochtonen en één op vijf autochtonen wil religie een stem geven in de politiek. Slechts enkele percenten van zowel autochtonen als allochtonen is van mening dat religie ook het laatste woord moet hebben in politieke aangelegenheden. Alleen dit laatste, volstrekt marginale, 'fundamentalistische' standpunt komt direct in aanvaring met democratische principes van pluralisme en tolerantie jegens andersdenkenden.

De rechtstreekse tegenhanger van secularisatie is religieuze revitalisatie, of de heropleving van de geloofspraktijk in bepaalde segmenten van de samenleving. In het geval van migranten en minderheden laat religieuze heropleving zich verklaren vanuit etnisch-religieuze gemeenschapsvorming in een overwegend seculiere of andersgelovige omgeving; of ook vanuit reactievorming tegen ervaringen van vooroordeel en discriminatie door de omringende samenleving. In Nederland is de religieuze participatie van Turken en Marokkanen echter nog verder afgenomen tussen 1998 en 2002, zodat geen empirische grond wordt gevonden voor een recent islamitisch réveil. De vastgestelde afname komt grotendeels op rekening van de toenemende verblijfsduur, opleiding en sociaal-culturele integratie van Turkse en Marokkaanse populaties in Nederland en is te beschouwen als een compositie-effect. Toch moeten we in de toekomst wel degelijk rekening houden met mogelijke etnisch-religieuze frontvorming bij een minderheid van Turken en Marokkanen die de Nederlandse samenleving als vijandig en discriminerend ervaren. Niet alleen gaan Turken en Marokkanen die een hoge mate van discriminatie en racisme ervaren, meer participeren binnen de moslimgemeenschap. Bij Marokkanen vergroten ervaringen van discriminatie en racisme bovendien ook de kans op openlijke religieus-politieke mobilisatie. Wie hoog scoort op religieuze mobilisatie komt op voor publieke erkenning van de islam in de Nederlandse samenleving. Daarbij moet vooral worden gedacht aan het onderrichten van de islam en, in mindere mate, ook aan politieke vertegenwoordiging en inspraak voor moslims. Omdat de meeste autochtonen (en heel wat allochtonen) publieke erkenning van de islam afwijzen, kan de publieke assertiviteit van moslims in Nederland vijandige reacties oproepen of versterken. Zo ontstaat licht een negatieve spiraal van oplopende etnische spanningen.

Nochtans gaat het hier om vormen van religieuze mobilisatie die in principe geheel verenigbaar zijn met democratisch burgerschap in Nederland. Religieuze revitali-



satie mag niet worden verward met zogenaamd 'fundamentalisme'. De term fundamentalisme (in casu islamisme) wordt hier in enge zin gebruikt als synoniem van religieus-politiek exclusionisme. Exclusionistische politieke ideeën en actievormen zijn per definitie strijdig met de democratische rechtsorde. Religieus exclusionisme legitimeert anti-democratische politieke actie vanuit een religieuze missie (parallel aan nationalistische of racistische vormen van exclusionisme). Islamisme als exclusionisme onderscheidt zich dus enerzijds van democratische religieus-politieke bewegingen in de moslimwereld, en anderzijds ook van louter spirituele vormen van islamisme, die een persoonlijke terugkeer tot de religieuze bronnen prediken door terugtrekking uit de verdorven maatschappij. Op basis van meerdere indicatoren – zoals steun aan organisaties die exclusionistische ideeën propageren, bereidheid tot illegale politieke actie, en expliciet exclusionistische standpunten – werden in 1999 bij zowel autochtone als allochtone jongeren in Rotterdam slechts enkele procenten geteld die als politieke exclusionisten, of zo men wil 'fundamentalisten', konden worden aangemerkt, hetzij in religieuze zin, hetzij in nationalistische of racistische zin. De meest recente SPVA-survey 2002 bevat geen indicatoren van exclusionisme die een meer recente schatting van dit percentage toelaten.

De overzichtstudie van islamitische organisaties in dit rapport geeft een actueel beeld van de georganiseerde islam in Nederland. Hoewel in 2002 slechts 1% van de Marokkanen en 7% van de Turken formeel lid waren van een religieuze organisatie, vermelden ongeveer één op drie Turken en één op vier Marokkanen in Rotterdam hun deelname aan één of meer activiteiten van religieuze organisaties. De vraag naar de democratische bijdrage van deze organisaties in de Nederlandse samenleving is dus wel degelijk relevant. Islamitische organisaties van Turken en Marokkanen zijn het resultaat van een reeds geruime tijd spelende institutionalisering van moslim-gemeenschappen en -voorzieningen. Zo beschikken moslims in Nederland vandaag over islamitische scholen, moskeeën en media en worden zij regelmatig door de overheid geconsulteerd in overlegstructuren en inspraakorganen. Het overzicht van organisaties leert dat vooral Turkse besturen zich kenmerken door sterk overlappende sociale netwerken binnen de etnische gemeenschap. Hoewel bepaalde islamitische organisaties banden hebben met ondemocratische of 'fundamentalistische' ideologieën of groeperingen, lijken die door hun geringe aanhang nauwelijks een reële bedreiging te vormen voor de democratische rechtsorde in Nederland.

De mediastudie ten slotte situeert de religieuze beleving en participatie van moslims binnen de brede publieke discussie over islam in Nederland. Het meest voor de hand liggende resultaat is wellicht de sterk toegenomen publieke belangstelling en de veranderde toonzetting in het mediadebat over de islam in Nederland. Dit blijkt uit de analyse van inhouden en perspectieven in de coverage van etnische en religieuze issues door *de Volkskrant*, als grootste nationale kwaliteitskrant, tussen 1998 en 2002. Religie is veruit het meest voorkomende thema (met 25% van alle uitspraken) – op

ruime afstand gevolgd door criminaliteit en overlast (20%) en door discriminatie, intolerantie en vooroordeel (18%). Het aandeel van religieuze issues in de berichtgeving en opiniëring over allochtonen toont bovendien, afgezien van een piek tijdens de El-Moumni-affaire, een stijgende lijn van 1998 tot en met 2002. Meer bepaald vormen homoseksualiteit en tolerantie, islamitische scholen en hoofddoekjes de top drie van religieuze issues die in de *Volkskrant* aan bod zijn gekomen. Op de vierde plaats komen berichten en opinies over islamistische varianten van 'fundamentalisme' en extremisme. De rode draad in de discussies over deze issues is de uitdaging van het Nederlandse tolerantiebeginsel (vrijheid van godsdienst, vrije meningsuiting en vrijheid van vereniging) door islamitische uitspraken en aanspraken. Die geven telkens aanleiding tot wisselende en vaak tegengestelde perspectieven op de rechtmatige positie van de islam in de Nederlandse samenleving. De (kwantitatieve) analyse van perspectieven laat zien dat bij de rekbaarheid van tolerantie in 2002 duidelijk meer vraagtekens worden geplaatst dan in 1998.

Het zou echter misleidend zijn om het mediadebat over de islam louter te lezen als een feitenverslag van 'de groeiende kloof' tussen autochtonen en moslims in Nederland. In publieke discussies over religieuze issues participeren immers ook allochtonen: samen zijn zij goed voor bijna één derde van de betrokken actoren. Niet alleen getuigen moslims in de *Volkskrant* over hun persoonlijke dilemma's: hoe vorm te geven aan hun islambeleving en hoe als moslim te participeren in een sterk geseculariseerde Nederlandse samenleving? Maar Nederland komt ook en vooral zichzelf tegen in de keuze tussen kernwaarden, zoals godsdienstvrijheid en het anti-discriminatiebeginsel. Opvallend is ten slotte dat ook allochtonen in deze discussie zeer verschillende, en niet zelden erg kritische standpunten naar voor brengen ten aanzien van islamitische claims.

De kernvraag in dit rapport was in hoeverre de vastgestelde tendens naar secularisatie van de dominante autochtone religies in Nederland ook toepasbaar is op de islam hier te lande. De secularisatiethese kreeg steun vanuit nieuwe analyses op meerdere recente enquêtes bij Turken en Marokkanen in Nederland. Meer bepaald werd een afname van de religieuze participatie vastgesteld voor de jongere generaties, met name voor de tweede en tussengeneraties die hun formatieve kinder- en/of jonge jaren in Nederland doorbrachten. Bovendien hingen onderwijs- en arbeidsdeelname zoals verwacht samen met een verminderde religieuze participatie. Verder nam de religieuze participatie tussen 1998 en 2002 verder af, en dat vooral als gevolg van een stijgend onderwijspeil onder Turken en Marokkanen. Tot slot hadden indicatoren van sociale integratie in Nederland, zoals Nederlandse taalkennis, contacten met autochtonen en Nederlands mediagebruik, het verwachte bijkomende effect op religie.

Sceptici zullen echter in dezelfde analyses redenen vinden om vraagtekens te plaatsen bij de geschetste evidentie voor de secularisatiethese. Zo kan worden gewezen op de opvallend stabiele vereenzelving van Turken en Marokkanen met hun islamitische identiteit, die ook bij de tweede generatie standhoudt ondanks de verminderde religieuze participatie. Verder is er het bestendigende effect van huwelijk en gezinsvorming in eigen kring (die zich bovendien op de landen van herkomst richt), waardoor een deel van de nog jonge tweede generatie in een latere levensfase wellicht de weg naar de moskee terugvindt. En tot slot geven de huidige hoge werkloosheid, de stagnerende acceptatie en de moeizaam verlopende integratie van Turken en Marokkanen in de Nederlandse samenleving reden tot twijfel aan hun maatschappelijk succes, terwijl juist dit succes gepaard gaat met de secularisatie.

Als repliek op deze tegenwerpingen hebben wij de volgende argumenten: Vooreerst is de duurzame identificatie met de islam niet noodzakelijk in tegenspraak met secularisatie, wanneer er sprake is van een loskoppeling tussen religieuze identiteit en praktijk. De nieuwe vrijblijvendheid van de islam ligt immers in de lijn van bekende processen van individualisering en privatisering die ook worden teruggevonden in onderzoek naar autochtone religiositeit.

De tweede tegenwerping dat generatieverschil niet meer is dan een levensfase-effect is empirisch moeilijk te weerleggen, omdat we niet beschikken over de vereiste gegevens om effecten van cohort en levensfase te isoleren. Nochtans blijven generatieverschillen in religie significant nadat de invloed van verschillende gezinssituaties in rekening is gebracht. Daarom lijkt het aannemelijk dat generatieverschil minstens ten dele op rekening komt van secularisatie in opeenvolgende migratiecohorten.

Maatschappelijke uitsluiting en ervaringen van discriminatie gaan inderdaad (zo wijst ook ons onderzoek uit) samen met een verhoogde religieuze participatie en mobilisatie. Bijgevolg hangt de toepasbaarheid van de secularisatiethese mede af van de kansen op maatschappelijk succes voor Turken en Marokkanen in Nederland.

Een laatste opmerking tenslotte over het risico van opkomend fundamentalisme onder moslims in Nederland. In dit rapport werd herhaaldelijk geconstateerd dat het enthousiasme voor, wat in dit rapport overigens wordt aangeduid als 'religieus exclusionisme', onder Turken en Marokkanen bepaald gering is. Deze constatering berust zoals gezegd op antwoorden van respondenten in verschillende grote enquêtes. Wij realiseren ons dat dit type onderzoeksmateriaal slechts tot op zekere hoogte inzicht biedt in wat er onder Turken en Marokkanen in Nederland leeft. Daarnaast mag wellicht ten overvloede worden opgemerkt, dat ook een gering potentieel voor religieus extremisme onder omstandigheden voldoende kan zijn voor een aanzienlijke maatschappelijke ontregeling.



# Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau

## Werkprogramma

Het Sociaal en Cultureel Planbureau stelt elke twee jaar zijn Werkprogramma vast. De tekst van het lopende programma (2004-2005) is te vinden op de website van het scp: [www.scp.nl](http://www.scp.nl). Het Werkprogramma is rechtstreeks te bestellen bij het Sociaal en Cultureel Planbureau.

ISBN 90-377-0165-5

## SCP-publicaties

Onderstaande lijst bevat een selectie van publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Deze publicaties zijn verkrijgbaar bij de boekhandel. Een complete lijst is te vinden op de website van het scp: [www.scp.nl](http://www.scp.nl)

## Sociale en Culturele Rapporten

Sociaal en Cultureel Rapport 1998. ISBN 90-5749-114-1

Sociaal en Cultureel Rapport 2000. ISBN 90-377-0015-2

Sociaal en Cultureel Rapport 2002. De kwaliteit van de quartaire sector. ISBN 90-377-0106-x

The Netherlands in a European Perspective. Social & Cultural Report 2000. ISBN 90-377-0062 4  
(English edition 2001)

## Nederlandse populaire versie van het SCR 1998

Een kwart eeuw sociale verandering in Nederland; de kerngegevens uit het Sociaal en Cultureel Rapport. Carlo van Praag en Wilfried Uitterhoeve. ISBN 90-6168-662-8

## Engelse populaire versie van het SCR 1998

25 Years of Social Change in the Netherlands; Key Data from the Social and Cultural Report. Carlo van Praag and Wilfried Uitterhoeve. ISBN 90-6168-580-x

## Nederlandse populaire versie van het SCR 2000

Nederland en de anderen; Europese vergelijkingen uit het Sociaal en Cultureel Rapport 2000. Wilfried Uitterhoeve. ISBN 90-5875-141-4

## SCP-publicaties 2002

2002/2 Van huis uit digitaal. Verwerving van digitale vaardigheden tussen thuismilieu en school (2002). ISBN 90-377-0089-6

2002/3 Voortgezet onderwijs in de jaren negentig (2002). ISBN 90-377-0072-1

2002/4 Boek en markt. Effectiviteit en efficiëntie van de vaste boekenprijs (2002) ISBN 90-377-0095-0

2002/5 Zekere banden. Sociale cohesie, leefbaarheid en veiligheid (2002). ISBN 90-377-0076-4

2002/6 Niet-stemmers. Een onderzoek naar achtergronden en motieven in enquêtes, interviews en focusgroepen (2002). ISBN 90-377-0098-5

2002/7 Zelfbepaalde zekerheden. Individuele keuzevrijheid in de sociale verzekeringen: draagvlak, benutting en determinanten (2002). ISBN 90-377-0088-8

2002/8 E-cultuur. Een empirische verkenning (2002). ISBN 90-377-0092-6

2002/9 Taal lokaal. Gemeentelijk beleid onderwijs in allochtone levende talen (OALT) (2002). ISBN 90-377-0090-x

2002/10 Rapportage gehandicapten 2002. Maatschappelijke positie van mensen met lichamelijke beperkingen of verstandelijke handicaps (2002). ISBN 90-377-0104-3

- 2002/13 *Emancipatiemonitor 2002*. ISBN 90-377-0110-8  
 2002/14 *Ouders bij de les. Betrokkenheid van ouders bij de school van hun kind (2002)*.  
 ISBN 90-377-0091-8  
 2002/16 *Rapportage Jeugd 2002 (2003)*. ISBN 90-377-0111-6

#### SCP-publicaties 2003

- 2003/1 *Mantelzorg. Over de hulp van en aan mantelzorgers (2003)*. ISBN 90-377-0112-4  
 2003/4 *Rapportage Sport 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0109-4  
 2003/5 *Trouwen over de grens. Achtergronden van partnerkeuze van Turken en Marokkanen (2003)*.  
 ISBN 90-377-0087-x  
 2003/8 *De meerkeuzemaatschappij. Facetten van de temporale organisatie van verplichtingen en voorzie-  
 ningen (2003)*. ISBN 90-377-0113-2  
 2003/11 *De uitkering van de baan. Reïntegratie van uitkeringsontvangers: ontwikkelingen in de periode  
 1992-2002 (2003)*. ISBN 90-377-0094-2  
 2003/12 *De sociale staat van Nederland 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0138-8  
 2003/13 *Rapportage minderheden 2003. Onderwijs, arbeid en sociaal-culturele integratie (2003)*.  
 ISBN 90-377-0139-6  
 2003/16 *Profijt van de overheid. De personele verdeling van gebonden overheidsuitgaven en -inkomsten in  
 1999 (2003)*. ISBN 90-377-0070-5  
 2003/17 *Armoedemonitor 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0140-x

#### SCP-publicaties 2004

- 2004/4 *Zorg en wonen voor kwetsbare ouderen. Rapportage ouderen 2004 (2004)*.  
 ISBN 90-377-0156-6  
 2004/6 *The poor side of the Netherlands Results from the Dutch 'Poverty Monitor', 1997-2003 (2004)*.  
 ISBN 90-377-0183-3

#### Onderzoeksrapporten 2002

- 2002/1 *Onbetaalde arbeid op het spoor (2002)*. ISBN 90-377-0073-x  
 2002/12 *De werkelijkheid van de Welzijnswet (2002)*. ISBN 90-377-0116-7  
 2002/15 *De vierde sector. Achtergrondstudie quartaire sector (2002)*. ISBN 90-377-0093-4

#### Onderzoeksrapporten 2003

- 2003/2 *Beter voor de dag. Evaluatie van de stimuleringsmaatregel Dagindeling (2003)*.  
 ISBN 90-377-0124-8  
 2003/3 *Inkomen verdeeld (2003)*. ISBN 90-377-0074-8  
 2003/6 *Vragen om hulp. Vraagmodel verpleging en verzorging (2003)*. ISBN 90-377-0114-0  
 2003/7 *Vragen om hulp. Vraagmodel verpleging en verzorging. Samenvatting van het onderzoeksrapport  
 (2003)*. ISBN 90-377-0133-7  
 2003/9 *Maten voor gemeenten 2003 (2003)*. ISBN 90-377-0134-5  
 2003/10 *Het gemeentelijk onderwijsachterstandenbeleid halverwege de eerste planperiode (1998-2002)  
 (2003)*. ISBN 90-377-0054-3  
 2003/14 *Mobiel in de tijd. Op weg naar de auto-afhankelijke maatschappij, 1975-2000 (2003)*.  
 ISBN 90-377-0125-6  
 2003/15 *Beleid in de groei. Voortgang en uitkomsten van het lokale jeugdbeleid (2003)*.  
 ISBN 90-377-0058-6

#### Onderzoeksrapporten 2004

- 2004/1 *Emancipatie in estafette. De positie van vrouwen uit etnische minderheden (2004)*.  
 ISBN 90-377-0162-0

- 2004/2 De moraal in de publieke opinie. Een verkenning van 'normen en waarden' in bevolkingsenquêtes (2004). ISBN 90-377-0163-9
- 2004/3 Werkt verlof? Het gebruik van regelingen voor verlof en aanpassing van arbeidsduur (2004). ISBN 90-377-0144-2
- 2004/5 Maten voor gemeenten 2004 (2004). ISBN 90-377-0179-5
- 2004/9 Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen. Samenvatting (2004). ISBN 90-377-0176-0

#### Werkdocumenten (rechtstreeks te verkrijgen bij het SCP)

- 79 Sociale cohesie en sociale infrastructuur (2002)
- 80 Gemeentelijk ramingsmodel kinderopvang (2002). ISBN 90-377-0108-6
- 81 Modelleren van de gehandicaptenzorg (2001)
- 82 Verslaglegging van de modellering van de geestelijke gezondheidszorg (2002). ISBN 90-377-0099-3
- 83 Verslaglegging van de modellering van de gehandicaptenzorg (2002). ISBN 90-377-0100-0
- 84 Cultuur op het web. Het informatieaanbod op websites van musea en theaters (2002). ISBN 90-377-0101-9
- 85 Intramuraal AWBZ-voorzieningen. Achtergronden bij gebruik en eigen bijdragen (2002). ISBN 90-377-0102-7
- 86 Memorandum quartaire sector 2002-2006 (2002). ISBN 90-377-0103-5
- 87 Naar een agenda voor de jeugd. Voorstellen voor een positief lokaal jeugdbeleid (2002). ISBN 90-377-0105-1
- 88 Kenniscentra in Nederland. Een inventariserend onderzoek naar kenmerken en groei van het aantal kenniscentra (2002). ISBN 90-377-0122-1
- 89 Modelleren van de care-sectoren in het Ramingsmodel Zorg (2003). ISBN 90-377-0123-X
- 90 Sociale activering. Een brug tussen uitkering en betaald werk (2003). ISBN 90-377-0127-2
- 91 Het sociale draagvlak voor de quartaire sector, 1970-2000 (2003). ISBN 90-377-0131-0
- 92 De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes (2003). ISBN 90-377-0136-1
- 93 Midden in de media (2003). ISBN 90-377-0130-2
- 94 Ontwikkeling in het lokaal vrijwilligersbeleid (2003). ISBN 90-377-0137-X
- 95 Voorstel voor de toekomstige ontwikkeling van de landelijke jeugdmonitor (2004). ISBN 90-377-0167-1
- 96 Nieuwe baan of nieuwe functie? Een studie naar de beloning van externe en interne mobiliteit (2004). ISBN 90-377-0172-8
- 98 Landelijk ramingsmodel kinderopvang 2002-2010 (2003) ISBN 90-377-0148-5
- 99 Sociale uitsluiting. Een conceptuele en empirische verkenning (2003). ISBN 90-377-0154-X
- 100 Het Nationale scholierenonderzoek (NSO) en het Health Behaviour in School-aged Children-onderzoek (HBSC) vergeleken (2004). ISBN 90-377-0150-7
- 101 Schalen van fysieke en psychosociale beperkingen. Het meten van hulpbehoefte bij de indicatiestelling verpleging en verzorging (2003). ISBN 90-377-0151-5
- 102 Vertrouwen in de rechtspraak; theoretische en empirische verkenningen voor een monitor (2004). ISBN 90-377-0164-7
- 103 Bindingsloos of bandeloos. Normen, waarden en individualisering (2004). ISBN 90-377-0169-8
- 104 De veeleisende samenleving. De sociaal-culturele context van psychische vermoeidheid (2004). ISBN 90-377-0170-1
- 105 Cijferrapport allochtone ouderen (2004). ISBN 90-377-0171-X
- 106 Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen. ISBN 90-377-0178-7 (set, 6 delen)

## Overige publicaties

Particulier initiatief en publiek belang (2002). ISBN 90-377-0086-1

Uitgewerkt! (2002). ISBN 90-377-0085-3

De oplossing van de civil society (2002). ISBN 90-377-0107-8

Leeft Europa wel? Een verkenning van de Europese Unie in de publieke opinie en het onderwijs (2002).  
ISBN 90-377-0117-5

De veeleisende samenleving. Psychische vermoeidheid in een veranderde sociaal-culturele context (2002).  
ISBN 90-377-0119-1

Armoedebericht 2002 (2002). ISBN 90-377-0121-3

Kijken naar gevaren. Over maatschappelijke percepties van externe veiligheid (2002). ISBN 90-377-0120-5

Tijdverschijnselen. Impressies van de vrije tijd (2003). ISBN 90-377-0135-3

Mantelzorg in getallen (2003). ISBN 90-377-0146-9

Berichten uit het vyvarium (2003). ISBN 90-377-0149-3

Autochtone achterstandsleerlingen: een vergeten groep (2003). ISBN 90-377-0153-1

Hollandse taferelen (2004). Nieuwjaarsuitgave 2004. ISBN 90-377-0155-8

Social Europe. European Outlook 1. Annex to the 'State of the Union 2004' (2004). ISBN 90-377-0145-0

Does Leave Work? Summary (2004). ISBN 90-377-0182-5